



FACULTAD DE HUMANIDADES

**ASPIRACIÓN A UNA ONTOLOGÍA EN LA PROPUESTA ÉTICA DE PAUL
RICOEUR**

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

DOCTORA EN HUMANIDADES: **ÉTICA SOCIAL**

PRESENTA:

MTRA. YESSICA MONDRAGÓN PALMA

DR. NOÉ HECTOR ESQUIVEL ESTRADA

DIRECTOR DE TESIS

DR. JOSÉ ROBERTO MEDARDO PLASENCIA CASTELLANOS

CO-DIRECTOR

JUNIO 2022



INDICE

DEDICATORIA

AGRADECIMIENTOS

A MODO DE EPIGRAFE

INTRODUCCIÓN7

I. BREVE ENMARCACIÓN DEL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

1. El sendero a seguir: la hermenéutica.....13

2. Los sentidos de una vida: Paul Ricoeur.....14

II. ITINERARIO: ETAPA INICIAL DE LA PROPUESTA RICOEURIANA.

FILOSOSOFÍA DE LA VOLUNTAD

1. Lo Voluntario y lo involuntario.....20

a) Decidir y los motivos.....21

b) El obrar y la corporalidad.....26

c) Consentir y la necesidad.....29

2. La inquietante pregunta sobre el mal: el hombre lábil

a) La patética de la miseria.....31

b) Lo finito y lo infinito en el orden teórico.....33

c) Lo finito y lo infinito en el orden práctico.....34

d) Lo finito y lo infinito en el orden afectivo.....36

3. La simbólica del mal.....37

a) Símbolos de primer y segundo grado.....38

b) La dinámica de los mitos.....43

c) El símbolo da que pensar.....47

III. ETAPA INTERMEDIA DE LA PROPUESTA RICOEURIANA

1. Freud: una interpretación de la cultura.....50

a) Dimensión arqueológica.....55

b) Dimensión teleológica.....57

c) Dialéctica entre la arqueología y la teleología.....58

2. Del símbolo al texto y del texto a la acción

a) Del símbolo al texto.....61

b) Del texto a la acción.....	66
c) Vida y narración.....	69
d) Narración y tiempo.....	75
IV. ASPIRACIÓN A UNA ONTOLOGIA EN LA PROPUESTA ÉTICA DE PAUL RICOEUR	
1. Metafísica y ontología	
a) Metafísica tradicional.....	78
b) Filosofía y ontología.....	87
2. <i>Sí mismo como otro</i>.....	94
a) Filosofía del lenguaje: estudio primero y segundo.....	97
b) Filosofía de la acción: estudio tercero y cuarto.....	102
c) Filosofía analítica y hermenéutica: estudio quinto y sexto.....	106
3. La pequeña ética.....	110
a) Séptimo estudio.....	110
1.1.Tender a la vida buena... ..	111
1.2.... con y para los otros	113
1.3....en instituciones justas.....	114
b) Octavo estudio.....	115
c) Noveno estudio.....	117
4. Filosofía práctica: el acto médico y el acto judicial.....	119
5. Filosofía práctica: lo justo.....	129
6. <i>¿Hacia que ontología?</i>.....	138
CONCLUSIONES.....	149
BIBLIOGRAFÍA.....	164
Bibliografía del autor.....	164
Bibliografía complementaria.....	166

A MODO DE EPÍGRAFE Ítaca

Cuando emprendas tu viaje a Ítaca
pide que el camino sea largo,
lleno de aventuras, lleno de experiencias.
No temas a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al colérico Poseidón,
seres tales jamás hallarás en tu camino,
si tu pensar es elevado, si selecta
es la emoción que toca tu espíritu y tu cuerpo.
Ni a los lestrigones ni a los cíclopes
ni al salvaje Poseidón encontrarás,
si no los llevas dentro de tu alma,
si no los yergue tu alma ante ti.

Pide que el camino sea largo.
Que muchas sean las mañanas de verano
en que llegues -¡con qué placer y alegría!-
a puertos nunca vistos antes.
Detente en los emporios de Fenicia
y hazte con hermosas mercancías,
nácar y coral, ámbar y ébano
y toda suerte de perfumes sensuales,
cuantos más abundantes perfumes sensuales puedas.
Ve a muchas ciudades egipcias
a aprender, a aprender de sus sabios.

Ten siempre a Ítaca en tu mente.
Llegar allí es tu destino.
Mas no apresures nunca el viaje.
Mejor que dure muchos años
y atracar, viejo ya, en la isla,
enriquecido de cuanto ganaste en el camino
sin aguantar a que Ítaca te enriquezca.

Ítaca te brindó tan hermoso viaje.
Sin ella no habrías emprendido el camino.
Pero no tiene ya nada que darte.

Aunque la halles pobre, Ítaca no te ha engañado.
Así, sabio como te has vuelto, con tanta experiencia,
entenderás ya qué significan las Ítacas.

Konstantino Kavafis

INTRODUCCIÓN

A partir del encuentro con la hermenéutica en la licenciatura en filosofía surgió el interés por el estudio de las cuestiones que ella aborda, así como por los autores que la han constituido a lo largo de su historia en especial Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur, al primero lo he trabajado en la licenciatura y maestría, el segundo es el motivo del presente trabajo de investigación. En esta línea surge la necesidad de seguir indagando y trabajando sobre temas que van quedando siempre pendientes a lo largo de nuestra formación.

La cuestión sobre las ciencias naturales y el problema de la verdad, me llevaron a otros más complejos como la ética y después a la ontología, temas que están íntimamente implicados entre sí, pero que requieren especial tiempo y atención para poder ser comprendidos.

Unas preguntas llevan a otras nuevas, un autor lleva a muchos otros pensadores, a nuevas perspectivas, caminos del pensar que van construyendo y ampliando el propio horizonte. No sólo se trata de aprender y memorizar la teoría, sino de aplicarla a nuestra propia vida, tarea que implica esfuerzo y un verdadero compromiso.

Enfrentarse al estudio de un autor no siempre resulta fácil, lo mismo que hacerse a su lenguaje, sin embargo con la lectura de los textos uno va comprendiendo poco a poco al autor en cuestión. A pesar de haber tomado muchos cursos previos al estudio propiamente de Paul Ricoeur me resultaba muy complejo entenderlo por todos los autores y temas tan variados que maneja, en donde demuestra su labor de lectura exhaustiva y rigurosa que tuvo desde su infancia.

La obra de Ricoeur es un pretexto para seguir en el camino del pensar, que nos da luces en el desciframiento de nosotros mismos. La presente investigación tiene como propósito indagar la relación entre ontología y ética a partir del pensamiento de Paul Ricoeur, recuperando el concepto de *mismidad*, *ipseidad* y alteridad que

constituirán la hermenéutica del sí o del actuar humano, en donde la acción será la guía de todo este recorrido unida a la de ser. Ser y actuar se encuentran tan imbricados que no hay otro modo de dar cuenta de lo que somos sino es mediante lo que hacemos.

El punto de llegada de Ricoeur será una ontología del actuar, en donde nuestra propia tarea existencial consiste en hacernos en el transcurso de la existencia; dar el salto de la mismidad a la ipseidad será la obra capital de nosotros mismos, pues debemos apuntar hacia otra forma de ser y actuar, es una preocupación por realizarnos en la existencia, es un compromiso de crecer, de realización en el ser. La ontología del actuar no queda en lo abstracto de la sustancia sino que se ancla en la vida misma, como un proceso de cambio constante, no acabado, sino como construcción continua de nuestro propio ser-actuar. Para Ricoeur comprender y explicar el actuar humano no es algo definitivo, último y acabado, sino la posibilidad de comprendernos siempre de un modo diferente.

Retomamos a la hermenéutica no solo como un modo de conocer sino de ser, para tratar de comprender nuestra propia existencia. La comprensión de nosotros mismos debe llevarnos a una transformación en el ser y actuar, en esto consiste la tarea de *existenciarnos*, y es tarea porque no nos es dada, resulta una tarea inacabada, recordemos que nuestro autor no apuesta por una filosofía de absolutos sino por una filosofía militante, dándole prioridad a la “vía larga” mediante el rodeo (por los símbolos, los mitos, los textos, la cultura, la literatura, etc.), porque no es una interpretación directa de la existencia en donde el *ego* se capta de manera inmediata sino a través de las obras.

Varias interrogantes han guiado este trabajo, pero una ha sido clave para poder configurar el cuerpo de la investigación: ¿Cuál es la tarea *-ergon-* existencial del hombre? Pregunta que va a dirigir la lectura de las obras del autor, intentando encontrar en ellas su contribución a esta tarea existencial que se da en el ser y el actuar. De aquí se origina el mismo título del trabajo: Aspiración a una ontología en la propuesta ética de Paul Ricoeur.

A esto responde el seguimiento de las etapas de reflexión filosófica de Ricoeur: lo que cada etapa y obra aportan hacia la respuesta a su misma pregunta en torno a *¿hacia qué ontología?*.

Otras cuestiones que contribuyen a esta investigación son las siguientes: ¿será el hombre una mezcla entre lo voluntario y lo involuntario, es decir, de razón y sentimiento?, ¿por qué aspiramos a la totalidad sabiéndonos seres finitos?, ¿en qué consiste la labilidad del ser humano?, ¿por qué el símbolo y los mitos nos proporcionan una mejor comprensión de nosotros mismos?, ¿en qué consiste la dialéctica entre arqueología (Freud) y teleología (Hegel) y qué conocimiento nos da de nosotros mismos?, ¿qué relación hay entre el texto, la narración y nuestra vida?, ¿qué debemos entender por ética y moral?, ¿qué lugar ocupa la *prhónesis* aristotélica en la ética de Ricoeur?, ¿cómo dar el salto de la *mismidad* a la *ipseidad*?, ¿en qué consiste la dialéctica entre ipseidad y alteridad?, ¿hay algún vínculo entre ética y ontología?, ¿qué nos hace ser lo que somos?, ¿qué tanto hemos logrado en nuestra tarea existencial?

En general estas interrogantes fueron construyendo el cuerpo del trabajo, interrogantes que van cubriendo preocupaciones e inquietudes que surgieron a lo largo de la lectura y fichado de los textos.

El presente trabajo está compuesto por cuatro apartados. El primer capítulo ofrece una breve contextualización sobre la hermenéutica para poder situar el pensamiento de Ricoeur. Se destacan tres maneras de cómo se ha entendido la hermenéutica a lo largo de su historia, desde un aspecto metodológico, luego epistemológico, hasta constituirse en unión con la existencia.

Le sigue la vida y obra de nuestro autor para dar cuenta del grado de cumplimiento de su vocación y misión como humanista .

El segundo capítulo se compone de tres partes que tratan sobre la Filosofía de la voluntad. La primera aborda *Lo voluntario y lo involuntario*: parte de la descripción eidética, muestra la dialéctica entre ambos polos e intenta constituir un *cogito*

integral, en donde se supere el dualismo del entendimiento iniciado por Descartes entre cuerpo y conciencia. Dentro de lo voluntario encontramos la decisión, la acción y el consentimiento; a lo involuntario lo constituyen los motivos, el poder corporal y la necesidad.

La segunda parte versa sobre *El Hombre falible* como ontología de la desproporción, con base en un ritmo ternario: extendiéndolo a un plano teórico, práctico y afectivo o del sentimiento, colocando el acento en la fragilidad humana como término medio. Se distinguen tres zonas de fragilidad: la de la imaginación que se encuentra entre la perspectiva finita y el significar plenificado; la del respeto, mediador entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad; finalmente la del sentimiento entre el ser afectado y la amplitud a la totalidad de las cosas; queda en relieve la estructura de medición de los dos polos del hombre, razón o fuente de su debilidad cuyo problema de fondo es el mal.

La tercera parte se dedica a *La simbólica del mal*, recuperando a la hermenéutica como el desciframiento de los símbolos y a éstos como expresión de doble sentido, un sentido literal que guía a un segundo sentido. Fenomenología y hermenéutica se integran para la comprensión del mal en el hombre, acudiendo a los mitos y a los símbolos. Se cuestiona la comprensión de sí mediada, esta comprensión incorpora la reflexión de la historia y la cultura dando relevancia a los mitos como narraciones.

El tercer capítulo se divide en dos apartados. El primero toma como eje el texto de *Freud: una interpretación de la cultura*. Es el tema de la culpa lo que conduce a Ricoeur a Freud y desde 1960 emprende una lectura exhaustiva de su obra, pronto descubre que era una hermenéutica opuesta a la practicada en la *Simbólica del mal*. La explicación freudiana se presenta como un discurso mixto, mezcla de lenguaje de la fuerza (pulsión, carga, condensación, represión, etc.) y del sentido (pensamiento, deseo), es decir, entre el lenguaje y el deseo; hay una oposición entre movimiento regresivo (infantil, arcaico) y movimiento progresivo (*telos*) que constituirá la dialéctica de la arqueología y la teleología.

La segunda parte *Del símbolo al texto y del texto a la acción* retoma temas sobre el texto, la metáfora, la narración, la vida, el tiempo, la historia. *La metáfora viva* representa una innovación semántica del lenguaje, deja de ser un ornato retórico y se convierte en creadora de sentido. El tema del tiempo estará articulado por el relato para darle la forma de una experiencia humana.

El cuarto capítulo se divide en seis apartados. El primero, dedicado a la metafísica y a la ontología, retomando algunas aportaciones de Heidegger, para dar cuenta de cómo vamos a entender ontología, no como el fundamento último (*ousía*) sino como el ser del hombre.

El Segundo, se dedica a los primeros seis capítulos de *Sí mismo como otro*, respondiendo a las preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra?, se pasa del qué al quién. Comienza con la filosofía del lenguaje, sigue con la filosofía analítica y termina con la hermenéutica.

El tercero, desarrolla las determinaciones éticas y morales de la acción de un sujeto a quien puede imputársele la acción. La unidad temática será el actuar como “unidad analógica” entre múltiples acepciones del término, cuya polisemia viene impuesta por la variedad y contingencia de las cuestiones que ponen en movimiento los análisis que conducen a la reflexión de un sí: hablar, narrar, hacer, imputarse una acción. Atañe a los estudios séptimo, octavo y noveno de la obra antes mencionada.

Cuarto y quinto, están dedicados a la filosofía práctica en el acto médico y al tema sobre lo justo, teniendo como principal eje la *prhónesis* como deliberación en la toma de decisiones en situaciones concretas

El sexto apartado corresponde al décimo estudio de *Sí mismo como otro*, estudio muy complejo ya que es la conclusión de todo el libro. Trata el tema de la hermenéutica del sí o del actuar humano, la atestación, la dialéctica de la *mismidad-*

ipseidad y dialéctica *ipseidad*-alteridad, es aquí donde se fusiona ética y ontología. La pretensión de arribar al plano ontológico en el esfuerzo reflexivo del trayecto de la obra de Paul Ricoeur cobra especial relieve en este estudio, con todo y su carácter exploratorio, tiene el cometido de configurar una hermenéutica del sí, repensando y reformulando con carácter de innovación pronunciamientos de filósofos como Aristóteles, Spinoza, Heidegger, como ensayos de respuestas a cuestiones en torno al modo de ser de ese sí.

La recuperación de la hermenéutica del actuar humano que hemos tomado aquí es uno entre tantos temas que aborda Ricoeur, por lo tanto quedan pendientes otros por investigar, como por ejemplo: cuestiones sobre el sentido de la historia, el hombre de capacidades como agente y también como sufriente, la memoria, temas sobre educación, la imaginación, sobre la filosofía de Platón y Aristóteles, entre otros.

Agotar el pensamiento de un autor bajo nuestras propias posibilidades es imposible, pues siempre quedan preguntas por responder que abren el camino para nuevos trabajos y para seguir pensando.

La recuperación de una propuesta como la de Ricoeur es muy importante en nuestros días, en donde hay un rechazo y descuido de la formación humanista en la educación, donde no solo se trata de repetir o memorizar la teoría sino de llevar la ética a la praxis en la propia vida.

I. BREVE ENMARCACIÓN DEL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

1. El sendero a seguir: la hermenéutica

Desde su etimología, “[...] del griego *hermenéuein*, que significa interpretar, explicar, traducir.”¹, la palabra nos remite a la comprensión e interpretación de algo que no está claro, que es opaco y que por lo tanto debemos esclarecer. A lo largo de su historia la hermenéutica ha sido entendida en tres formas distintas: 1) como método: designa el arte de la interpretación de textos y se desarrolla en el campo de los textos religiosos (hermenéutica bíblica o sacra), textos jurídicos (hermenéutica jurídica) y textos literarios (hermenéutica filológica). Es así que se constituye como un método en una época determinada, es decir, como una disciplina auxiliar y normativa en la interpretación.

2) Como fundamento metodológico de las ciencias humanas: si la hermenéutica es un saber del sentido y si el sentido es lo propio de las ciencias sociales y humanas entonces puede ofrecer un fundamento metodológico frente a las ciencias de la naturaleza, “[...] se convierte entonces en una *reflexión metodológica sobre la pretensión de verdad y el estatuto científico de las ciencias del espíritu.*”² W. Dilthey será su principal representante.

3) La hermenéutica de la existencia: con Martín Heidegger la interpretación y la comprensión no son solo modos de conocer sino formas del ser, algo que somos y que nos constituye, se trata de un giro ontológico o existencial. Figuran pensadores como Hans-Georg Gadamer y Paul Ricoeur.

La hermenéutica se puede definir como un trabajo de interpretación de los textos (metódica), como una tarea epistemológica (epistemología) o como análisis de la vida humana desde el sentido (existencial). La tarea de Ricoeur será relacionar

¹ Grondin, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*, p. 18.

² Grondin, Jean. *¿Qué es la hermenéutica?*, p. 18.

estas concepciones para enriquecer su propia propuesta: la hermenéutica del sí mediada.

El sentido originario de la hermenéutica era la ciencia de las normas para interpretar y descubrir el sentido auténtico de un texto, de esta manera se convierte en una hermenéutica normativa y unisemántica que además indica una reducción metodológica. Sin embargo, no solo se puede reducir a un método prescriptivo que pueda garantizarnos un conocimiento científico, va más allá de esto, pues no sólo es el trato con los textos lo que nos sale al encuentro, sino que implica la comprensión de nosotros mismos, de los otros y del mundo. Liberarnos de la concepción normativa de la hermenéutica nos lleva por caminos no seguros, pero es ahí precisamente donde encontramos nuestra tarea, la de edificar nuestra vida, corriendo el riesgo de equivocarnos, de insertarnos en la búsqueda de nuevos sentidos y en la posibilidad de siempre estar siendo y transformándonos, esto es la práctica hermenéutica. Así la hermenéutica deja de ser un instrumento de conocimiento, un recurso metodológico, epistemológico, didáctico o de normas para el correcto trato de los textos; más bien se enfoca hacia una práctica para la vida, como una condición y necesidad del ser humano en general, constituye una actitud vivencial, por eso atraviesa todas las dimensiones de la vida, exige atender lo que pasa y lo que nos pasa, estar a la escucha de los sucesos que acontecen, es un modo de vivir. En tanto que seres hermenéuticos somos seres de diálogo, lo cual nos permite encontrar nuevos caminos de resignificación intersubjetivamente, así se inaugura una nueva senda para el pensamiento. La hermenéutica ya no es un problema de método, sino del ser y de ser.

2. Los sentidos de una vida: Paul Ricoeur

Poder abrir y ampliar el propio horizonte es una tarea rigurosa, angustiante y abrumadora, pues nos hace pensar lo que tenemos de más cercano, es decir, nos hace cuestionarnos sobre nosotros mismos. Lo mismo sucede al enfrentarnos con los textos de un autor, como es el caso del filósofo francés del siglo XX, Paul

Ricoeur (1913- 2005). No es fácil hacerse a su lenguaje para tratar de comprenderlo, y menos aún para poder llevarlo a la práctica en nuestra propia vida.

Ricoeur toma como punto de partida las reflexiones de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant, Husserl, Hegel, Heidegger, Gadamer, etc., la fenomenología, filosofía reflexiva y la hermenéutica filosófica. Así mismo frecuenta la tradición hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey y Bultmann. Según Jean Grondín, en las obras del filósofo francés se encuentran una gran diversidad de disciplinas: “la filosofía de la existencia [...], la teoría del conocimiento histórico, la interpretación de la Biblia, el psicoanálisis, la teoría del lenguaje, la teoría de la acción, la fenomenología del tiempo, de la memoria y del reconocimiento, la teoría de la narración y de la ética.”³ Además de los autores ya mencionados recibe la influencia de Gabriel Marcel (filosofía como un hacer, categoría de “misterio”, reflexión segunda), Karl Jaspers (lo paradójico), Jean Nabert (carácter reflexivo de la filosofía), Emmanuel Mounier (concepto de persona).

La actitud de Ricoeur para con los otros autores no es el de un mero seguidor intelectual sino la de un dialogante con la tradición; al respecto Marie-France expresa:

Ricoeur es un pensador *eminente* dialogante y abierto a la escucha de los demás. Es más, su propio pensamiento parece brotar *en* y *desde* el diálogo con los otros. Son tantos los filósofos que pueblan su paisaje interior y tan fuerte su vocación de reconocimiento, aun a riesgo de borrarse humildemente detrás de ellos, que parecía imposible presentar la *sola voz* de Ricoeur sin producir violencia a su convicción y a su decisión ética de escuchar y comprender a los otros.⁴

Cuando Ricoeur tenía 17 años tomó su primer curso de filosofía y se enfrentaba por primera vez a una enseñanza diferente a las precedentes, en donde se abordaban las doctrinas mismas, sus principios razones y conflictos, “[...] nada en mis lecturas anteriores pudo evitar el impacto que constituyó para mí el encuentro con la “verdadera” filosofía [...]”⁵; a su primer profesor de filosofía, Roland Dalbiez, le debe su oposición a la inmediatez, adecuación y apodicticidad del *cogito* cartesiano,

³ *Ibidem*, p. 106.

⁴ Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, p. XI.

⁵ Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*, p. 16.

además fue el primer filósofo francés en escribir sobre Freud y el psicoanálisis, de ahí la preocupación de Ricoeur por el inconsciente y en general por el tema del psicoanálisis, que lo llevaron a cuestionar la inmediatez y transparencia del *cogito*. A lo largo de toda su vida nunca dejara de conducirse con entusiasmo y pasión frente a los desafíos que cuestionan sus convicciones. De su profesor aprende y recupera:

Pero no quiero alejarme de Roland Dalbiez sin haber rendido homenaje a los consejos de intrepidez e integridad que prodiga a aquellos de entre nosotros que habíamos prometido, al salir de su clase, dedicar la vida a la filosofía: *cuando un problema los perturbe, los angustie, los asuste, nos decía, no intenten evitar el obstáculo; abórdenlo de frente*. No sé hasta qué punto he sido fiel a este precepto; sólo puedo decir que jamás lo he olvidado.⁶

Huérfano de padre y madre: su padre, Jules Ricoeur profesor de inglés, muere en septiembre de 1915 durante la batalla del Marne. Conserva una fotografía de él y lo describe con las siguientes palabras:

[...] su imagen no se ha alterado; pero yo he ido envejecido y, poco a poco, he debido hacerme a la idea de un padre más joven que yo, mientras que antes él era para mí un hombre sin edad, en algún lugar por encima de mí. Me ha sido necesario asimilar su figura como la de un hombre joven al que he pasado en edad. Todavía hoy no he conseguido establecer mi relación con esa imagen, que eternamente me muestra a un muchacho.⁷

En cuanto a su madre, desaparece después de su nacimiento y nos comparte que “En el fondo, sólo he llegado a comprender la figura de la madre a partir del modo en que mi mujer era percibida por mis hijos. La palabra “mamá” ha sido un término que ha podido ser pronunciado por mis hijos, pero nunca por mí.”⁸

Así Ricoeur había sido educado en Rennes, con su hermana Alicia un poco mayor que él, al lado de sus abuelos paternos y por una tía que era hermana de su padre. Recibió una educación religiosa por la cual se le hacía leer la Biblia, ya que su abuela la leía regularmente, una práctica que él mismo heredó y continuó, se movía entre “[...] un polo bíblico y otro polo racional y crítico, una dualidad que, finalmente,

⁶ *Ibidem*, p.15.

⁷ Ricoeur, Paul. *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*, p. 12.

⁸ *Ibidem*, p. 13.

se ha mantenido a lo largo de toda mi vida.”⁹. Había sido clasificado como “pupilo de la nación” o “huérfano de guerra” de cuya educación se hacía cargo el Estado, lo que le permitió dedicarse a la literatura y al dibujo; siempre fue un espíritu curioso e inquieto, pues al comienzo de los cursos escolares ya había leído todos los textos indicados por los profesores.

Entre 1934 y 1935, año parisino, marco el encuentro con Gabriel Marcel y Edmund Husserl; así lo cuenta el propio autor:

Tuve el privilegio de ser introducido en la casa de Gabriel Marcel [...] y de participar en esos famosos “viernes” [...] cada uno era invitado a tratar un tema elegido en común, sin ampararse en la autoridad de ningún filósofo de reputación, y a recurrir únicamente ya sea al análisis de experiencias, a la vez comunes y enigmáticas, como la promesa, el sentimiento de injusticia, ya sea a conceptos o categorías cargadas de una larga tradición, como el *a priori*, la verdad, lo real.¹⁰

Entre la filosofía reflexiva francesa, la filosofía de la existencia y la fenomenología, Ricoeur percibía tensiones que lo llevaron a una actividad filosófica militante. En 1935 llegará a su fin los estudios universitarios y en este mismo año se casa con una amiga de su infancia.

Durante la segunda guerra mundial fue “[...] civil movilizado, luego combatiente en disposición, finalmente combatiente vencido y oficial prisionero.”¹¹ Pasó la mayor parte del conflicto en campos de prisioneros de Polonia y Alemania. En su cautiverio se dedica a la lectura de Karl Jaspers, Heidegger y a la traducción de *Ideen I* de Husserl, también comienza el escrito de su obra *Lo voluntario y lo involuntario*

Tuvo cinco hijos, el cuarto de ellos pasó de ser un *ramo de paz a convertirse en palma mortuaria*, duelo que le costaría mucho tramitar a Ricoeur. En 1945 se coloca en la Universidad de Estrasburgo enseñando Historia de la Filosofía, en donde pasará diez años y fue en este periodo donde se impuso como regla leer cada año a un autor filosófico de manera tan exhaustiva y rigurosa como le fuera posible, pero ante todo fue un lector de la vida en su complejidad y riqueza. Durante este periodo

⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹⁰ Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*, p. 18.

¹¹ *Ibidem*, p. 22.

fue elaborando la continuación de la filosofía de la voluntad: *Finitud y culpabilidad*: El hombre lábil (filosofía de la desproporción y el sentido de fragilidad en las cosas humanas), y la *Simbólica del mal* (injerto de la hermenéutica en la fenomenología) “Para acceder a lo concreto de la mala voluntad, había que introducir en el círculo de la reflexión al largo desvió por los símbolos y los mitos vehiculizados por las grandes culturas.”¹²

Tiempo después consigue una cátedra en la Sorbona, desanimado por el ambiente que ahí encuentra se traslada a la Universidad de Nanterre. En seguida, comienza un periodo de enseñanza en la Universidad de Lovaina, viajará constantemente a Estado Unidos, en especial a Chicago donde comprueba que su obra en el extranjero gozaba de un prestigio que no tenía en Francia, aprovecha su estancia para profundizar sus conocimientos en filosofía analítica anglosajona, con la cual tendrá un diálogo constante.

Múltiples y variados son los temas que abarca el pensamiento del filósofo francés por lo que nos es fácil encontrar el hilo conductor de su obra, tampoco puede hablarse de la “obra maestra” pero sí abundan los libros que reclaman ese nombre: *Filosofía de la voluntad* (1950-1960), *Historia y verdad* (1955), *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), *El conflicto de las interpretaciones* (1969), *La metáfora viva* ((1975), *Tiempo y narración* (1983-1985), *Del texto a la acción* (1986), *Sí mismo como otro* (1990), *La memoria, la historia y el olvido* ((2000), *Caminos del reconocimiento* (2004). Solo por mencionar algunas obras del autor para mostrar el mosaico de temas que conforman su pensamiento y su vida intelectual.

Tres corrientes son las que lo acompañarán a lo largo de toda su obra: Filosofía reflexiva, fenomenología y hermenéutica, así lo externa nuestro autor:

En el primer vocablo -reflexividad- se hace hincapié en el movimiento por el cual el espíritu humano intenta recuperar su capacidad de actuar, de pensar, de sentir, capacidad en cierto modo perdida, hundida en los saberes, las prácticas y los sentimientos que la exteriorizan en relación consigo misma. Jean Nabert es el maestro emblemático de esta primera rama de la corriente común.

El segundo vocablo -fenomenológica- designa la ambición de ir “a las cosas mismas”, es decir a la manifestación de lo que se muestra a la experiencia más despojada de todas las interpretaciones heredadas de la historia cultural, filosófica

¹² *Ibidem*, p. 32.

y teológica [...] Husserl sigue siendo el héroe epónimo de esta corriente de pensamiento.

El tercer vocablo -hermenéutica- heredado del método interpretativo aplicado primero a los textos religiosos (exegesis), a los textos literarios clásicos (filológica) y a los textos jurídicos, se pone el acento sobre la pluralidad de las interpretaciones ligadas a lo que podría llamarse la lectura de la experiencia humana [...] Los maestros de esta tercera tendencia se llaman Dilthey, Heidegger y Gadamer.¹³

Ricoeur descubre las tensiones y contradicciones entre diferentes visiones, no para ver en ellas oposiciones rotundas, sino para tratar de conciliarlas y descubrir en ellas perspectivas complementarias, desconfía de las explicaciones perentorias y unilaterales e igual que de las pretensiones de descubrir la verdad de manera solitaria. Su pensamiento tiende a la inconclusión “La obra de Ricoeur, como la de todo esfuerzo humano por existir, acaba y sabe que debe acabar en lo inacabado. El hombre es esfuerzo y permanece necesariamente esfuerzo.”¹⁴

La vida de Ricoeur estuvo marcada por la muerte de seres queridos muy cercanos: sus padres, su hermana, su hijo Olivier, y de su esposa Simone que ocurre en 1998 a causa de una enfermedad degenerativa; desde 1996 comienza a apagarse poco a poco y es cuando Paul inicia con sus reflexiones sobre la muerte.

Durante el verano de 2003 Ricoeur sufre un ascenso en la presión que le provoca la pérdida de la visión de un ojo y en consecuencia la pérdida del equilibrio en la marcha, la degradación de su estado físico le provoca una depresión contra la cual se esforzaba por luchar. En 2004 una debilidad cardíaca le causa un edema pulmonar cuando la vejez se hacía sentir, pero se mantenía despierto al presente y aún recibía amigos para conversar. “Este período fue difícil para él: a la humillación de verse debilitado, dependiente, “sufriente” y ya no “activo”, dominado cada vez más a menudo por el sueño y un extremo cansancio, se agregaba la angustia, que

¹³ Changeux, Jean-Pierre y Ricoeur, Paul. *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*, pp. 10-11.

¹⁴ Grondin, Jean, *Paul Ricoeur*, pp. 16-17

él trataba de nombrar sin sustraerse: “Desde luego, está la angustia de la nada...”¹⁵ finalmente el 20 de mayo de 2005 muere Paul Ricoeur a los 92 años.

Jean Grondin describe a Ricoeur como un hombre enormemente generoso; François Dosse comenta: era “[...] ver ante mí al mismo tiempo a un gran filósofo y a un hombre de una excepcional simplicidad y humildad, con una sonrisa de niño siempre listo para maravillarse.”¹⁶ En la conversación con los otros se hacían presentes la escucha, el compromiso y la apertura como buen hermeneuta.

II. ITINERARIO: ETAPA INICIAL DE LA PROPUESTA RICOEURIANA. FILOSOFÍA DE LA VOLUNTAD

1. Lo voluntario y lo involuntario

La filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur comienza con la obra *Lo voluntario y lo involuntario*. Ella realiza un análisis intencional de dichas categorías cuya finalidad es mostrar la estrecha relación que hay entre la decisión, el obrar y el consentimiento (lo voluntario) y los motivos, el poder corporal y la necesidad (lo involuntario). “Los problemas que se abordan en esta obra y el método que se pone en práctica en ella se encuentran, pues, delimitados por un acto de abstracción [...] una descripción pura y una comprensión de lo Voluntario y lo Involuntario se construyen poniendo entre paréntesis la *falta*, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre, y la *Trascendencia*, que encierra el origen radical de la subjetividad.”¹⁷

Se busca describir y comprender las estructuras o posibilidades fundamentales del hombre mediante el análisis intencional y la aprehensión del fenómeno de carácter reflexivo.

Ricoeur comienza a examinar el tema de la acción desde un análisis fenomenológico de lo voluntario y lo involuntario cuya descripción implica el rechazo

¹⁵ Goldenstein, Catherine. “Epilogo” en *Vivo hasta la muerte seguido de fragmentos*, p. 115

¹⁶ Dosse, François. Paul Ricoeur. *Los sentidos de una vida*, p. 14.

¹⁷ Ricoeur, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*, p. 15.

del privilegio asignado a la conciencia teórica (Husserl) sobre las vivencias afectivas y volitivas derivadas de la percepción, así un dato que revela la descripción es la reciprocidad entre lo voluntario y lo involuntario en el hombre.

En los siguientes apartados se tratará esta reciprocidad.

a) Decidir y los motivos

El primer aspecto que analiza Ricoeur es el de la decisión en relación con el proyecto. “Si llamamos proyecto en el sentido estricto al objeto de una decisión -lo querido, lo que decido-, decimos: decidir es volverse hacia el proyecto, olvidarse en el proyecto, sin retrasarse para mirarse como sujeto del querer. Precizando el tipo de intención que orienta el proyecto, la definimos así: *la decisión significa, es decir, designa en vacío una acción futura que depende de mí y que está en mi poder.*”¹⁸

Designar en vacío es hablar de pensamientos sin imagen, es decir, que las representaciones no están acompañadas por la presencia real del objeto; lo tienen en común todos los juicios y también se refiere al acto de significar. Este designar en vacío, de alguna manera acompaña al proyecto el cual plantea una acción que aún no se lleva a cabo, no es lo que ya está realizado sino lo que tengo que hacer. El proyecto abre al hombre un horizonte futuro en el mundo donde despliega sus posibilidades; el proyecto es lanzado hacia delante en un tiempo por-venir, decidir es anticipar; es la determinación práctica de lo que será, es el futuro hacia el cual me oriento, es la condición de una acción y no la acción misma. Tiene como rasgo la previsión, la cual exige el mayor número de elementos que permitan anticiparse, así mismo esta previsión tiene un límite pues el sujeto no puede prever todo porque la dimensión futura y la temporalidad pertenecen a lo involuntario absoluto. “[...] el futuro, que es la dimensión del proyecto, el futuro domesticado por nuestras anticipaciones racionales y volitivas, es así mismo lo que no puedo evitar ni retardar [...]”¹⁹

¹⁸ *Ibidem*, pp. 55-56.

¹⁹ Ricoeur, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento*, p. 496.

El sujeto que tiene una posición mediante el proyecto experimenta al mundo como el horizonte de posibilidades donde puede actuar, pero al mismo tiempo es un espacio que le opone resistencias. Entre la decisión proyectada y la resistencia de la realidad se encuentra la corporalidad que puede o no posibilitar la realización de una decisión. Así la decisión es el momento de construcción del individuo pues al elegir un proyecto abre un horizonte en su mundo.

Todo proyecto es proyecto de algo y de alguien, pide ser imputado a alguien, al optar por algo entre muchas posibilidades se elige algo para sí mismo en donde uno se determina y se conforma. En cada decisión el hombre se compromete y es responsable de la acción, decidirse es una imputación del yo, es decir, una imputación del acto. Ser responsable es la afirmación de sí mismo, es el gesto de salir y mostrarse, es afrontar, es hacerse cargo del acto, es asumirlo y responder por los actos propios, yo me afirmo en mis actos. Con respecto a esto Ricoeur se pronuncia:

[...] decidir es designar una acción *propia*. El yo figura en el proyecto como aquel que hará y que puede hacer. Me proyecto a mí mismo en la acción a realizar. Antes de toda reflexión sobre el yo que proyecta, el yo se “introduce” en “la cuestión”, se inserta en el designio de la acción a realizar; en el sentido propio, *se compromete*. Y comprometiéndose, se liga: pues dispone su figura por venir. Se lanza hacia delante de sí mismo poniéndose en acusativo en el complemento directo del proyecto. [...] Está claro entonces que la implicación, realmente primera, de mí mismo no es una relación de conocimiento, una mirada. Me comporto activamente en relación a mí mismo, *me determino*. También aquí el lenguaje es esclarecedor: determinar su conducta es determinarse a sí mismo. La imputación pre-reflexiva de sí mismo es actuante y no espectacular.²⁰

La responsabilidad es imputarme una acción, es salir del “uno” y hacerme cargo del acto, saliendo del anonimato es como descubro otros medios para afirmarme en mis propios actos. “No tengo ningún medio de afirmarme al *margen* de mis actos. Eso es lo que me revela el sentimiento de responsabilidad.”²¹ Yo soy el autor responsable del proyecto. Soy un ser responsable que se compromete con el proyecto de una acción y se reconoce como el autor.

²⁰ Ricoeur, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario I, El proyecto y la motivación*, p. 72.

²¹ *Ibidem*, p. 71.

Si el proyecto se presenta como posibilidades entonces el hombre tiene como rasgo que es un ser posible, y es un ser posible porque se proyecta en el mundo y su proyecto se da gracias a la potencia de obrar que reside en su propio cuerpo, se pasa del yo pienso al yo existo. “La posibilidad evocada pertenece, cada vez, en el registro del hacer: el proyecto es *a-hacer*: el poder es *poder-hacer* [...] lo posible concierne por otra parte al ser mismo de aquel que proyecta hacer, al sujeto y no solo a la acción. Pues haciendo algo *me hago-ser*, yo soy mi propio *poder-ser*.”²²

Los motivos juegan un papel importante en la decisión, son las razones que fundan, legitiman o justifican un proyecto, resultan de la vida afectiva de un individuo. Entre motivos y proyecto se establece una relación circular, pues el proyecto es posible si tiene los motivos suficientes para ser realizado y la motivación se da gracias a la toma de decisiones, esta mutua relación implica que lo involuntario irracional solamente puede entenderse con lo voluntario racional. Los motivos hunden sus raíces en la corporalidad la cual se presenta con toda densidad en la vida afectiva.

Dentro de los motivos se encuentra la necesidad que se experimenta como indigencia y como falta de..., es un afecto activo que siempre busca satisfacer su falta, su intencionalidad corporal no se presenta de manera coercitiva, sino que inclina sin obligar hasta ser satisfecha. Se presenta como la fuente primera de motivos los cuales se constituyen como valores vitales que son indispensables para la propia existencia del hombre, no son valores elegidos reflexivamente sino que la propia corporalidad se los presenta, tienen preeminencia en el orden del existir, pueden ser o no elegidos de acuerdo con el rango de valor que les otorgue el ser humano.

Entre los motivos (involuntario) y el proyecto (voluntario) se encuentra la imaginación, la cual adquiere una función de mediación pues designa el objeto de manera sensible, lo hace presente al sujeto sin estar físicamente presente, ofrece

²² *Ibidem*, p.68.

al querer un futuro difuso construido de representaciones sensibles. La intencionalidad de la imaginación no está únicamente dirigida hacia el futuro pues también se puede orientar al pasado presentando algo que se une a la memoria para luego dirigirse al futuro del proyecto, así mismo puede dificultar el proyecto en su parte de fascinación y seducción.

La necesidad que da origen a los motivos y estos a los valores vitales muestran la complejidad y riqueza de lo corporal, por ejemplo, el placer y el dolor, lo agradable y lo desagradable. El placer anticipado por la imaginación lleva al deseo, y el dolor anticipado produce el temor de sufrir. La imaginación que actúa sobre el deseo busca su satisfacción, el temor presentado por la imaginación provoca movimientos repulsivos.

El *cogito* no es un pensar puro sino también un ser encarnado, un ser con una vida afectiva compleja, mediante la corporalidad el *cogito* está inserto en el tiempo y el espacio lo cual lleva a que los estados afectivos, los valores y la decisión tengan una historia. El proyecto que culmina en una obra en el mundo es la historia de una decisión encarnada. La historia de una decisión va de la vacilación a la elección y de la elección a la acción.

La vacilación es la búsqueda de una elección que se presenta como deseada, temida o ausente. “La vacilación es una elección que se busca. Esa relación de la vacilación y una elección eventual se hace notar de dos maneras. La vacilación se da a la vez como falta de elección y como un incentivo, un esbozo de elección; pero es siempre la elección la que pienso como ausente, imposible, deseada, retardada, temida.”²³ La vacilación como indecisión se vive como una experiencia dolorosa porque es una indefinición del proyecto que hace sentir y ver al *cogito* como dividido en múltiples sujetos. A primera vista puede parecer un abanico de posibilidades de apertura al mundo pero en sentido estricto no lo es, más bien es una posibilidad de segundo grado. Es lo anterior a la elección, movimiento oscilatorio de la voluntad

²³ *Ibidem*, pp. 157-158.

sobre sí misma, sobre su propio presente; hace vivir el tiempo como tiempo presente, finito, sin la capacidad de proyectarse y encarnarse en el futuro, sin posibilidades de realización. Se puntualiza en el momento presente porque es una posibilidad de proyecto que puede ser sustituida por otra y ésta a su vez por otra distinta. Aparece como una actividad constante de la vida, es una reflexión sin fin. Con todo, la vacilación en un sentido más positivo es un proceso de gestación para determinar y elegir un proyecto.

La vacilación al evitar la apertura de un nuevo horizonte en el mundo también provoca que el hombre quede indeterminado en su propio ser pues mediante el proyecto se incluye a sí mismo pero al no existir un proyecto definido el hombre también se encuentra indefinido. La multiplicidad de posibles proyectos ocasiona la diversidad de ser del individuo, así en su interior el hombre se encuentra fragmentado aunque siempre aspire a la totalidad. “La totalidad nunca está dada; sólo es una idea, reguladora y no constitutiva, por la cual pienso la posibilidad de buscarme sin fin a mí mismo de horizonte en horizonte.”²⁴

Un elemento que está en estrecha relación con la vacilación es la atención que consiste en el dominio o control de la duración de la decisión, “[...] *el imperio sobre la duración es la atención en movimiento* [...]”²⁵. Es la percepción de los diversos motivos que tiene el individuo para tomar una decisión. Busca clarificar los motivos para superar la vacilación y llegar a la elección, la vacilación termina gracias al esfuerzo de la atención. “La elección surge en un contexto de vacilación radical que es un signo de la estrechez de la existencia humana; no soy el entendimiento divino; mis claridades son limitadas y finitas.”²⁶ Muestra un rasgo importante de la libertad la cual se manifiesta como elección en la temporalidad. La elección se presenta como cierre y apertura, es cierre en cuanto que permite ver con claridad los motivos para inclinarse por alguno; es apertura porque abre la posibilidad de realización del proyecto en el mundo. Además, gracias a la elección también me determino a mí

²⁴ *Ibidem*, p. 166.

²⁵ *Ibidem*, p. 170.

²⁶ *Ibidem*, p. 196.

mismo. “Tal es la novedad de la elección: repentinamente mi proyecto está *determinado*; yo me *determino*, mis razones quedan *determinadas*: esta triple determinación -o resolución- constituye el surgimiento de la elección.”²⁷

b) El obrar y la corporalidad

La historia de la decisión que culmina en la elección se prolonga y se confirma en el obrar. “La acción es el acontecimiento mismo. Inaugura lo nuevo en el mundo. Ya no es un posible en camino a lo real, sino un aspecto de lo real mismo, la carne de la duración que avanza.”²⁸ Por la acción el proyecto entra en contacto con la realidad y confirma su efectividad. El obrar requiere necesariamente de la corporalidad.

Entre el proyecto y el obrar se establece una relación de plenificación porque el proyecto es una posibilidad futura de abrir un horizonte que se concreta en el obrar y el obrar, actualiza el ser posible del proyecto, mediante la acción se llena el vacío del poder y del querer. El obrar es intencional en cuanto es la manera en cómo el hombre se dirige al mundo y se relaciona con él, muestra una intencionalidad de carácter práctico. El correlato del obrar es el “*pragma*” que es la forma en como el individuo se relaciona con el mundo y lo transforma, en el *pragma* el cuerpo es una posibilidad de realización, es la posibilidad de acción en el mundo, lo cual no implica que el cuerpo sea un mero instrumento material, no es solo algo exterior sino algo que constituye al propio hombre, “[...] *el cuerpo no es el objeto del obrar sino su órgano* [...]”²⁹, el cual posibilita la acción y la acción atraviesa el cuerpo, la relación con el cuerpo no es instrumental sino vital. Sobre la relación entre el obrar y el mundo externa lo siguiente el filósofo francés:

De manera que el obrar se tiende entre el “yo” como querer y el mundo como campo de acción. La acción es un aspecto de mundo. En todo proyecto se encuentra envuelta implícitamente alguna interpretación: estoy en el mundo donde hay algo que hacer; estoy embarcado para obrar en él [...] De todas maneras este mundo no

²⁷ *Ibidem*, p. 193.

²⁸ Ricoeur, Pau. *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento*, p. 229.

²⁹ *Ibidem*, p. 237.

es sólo espectáculo sino también problema y tarea, materia a obrar; es el mundo para el proyecto y la acción; hasta en el proyecto más inmóvil, el sentimiento de poder, de ser capaz, me revela el mundo como horizonte, como tedio y como materia de mi acción.³⁰

Dentro de lo involuntario corporal Ricoeur identifica tres elementos: los saber-hacer-preformados, las emociones y los hábitos. Los saber hacer preformados son el uso primitivo del propio cuerpo en relación con los objetos percibidos que con el tiempo se van desarrollando y haciéndose más complejos, responden de manera variable y cada vez con mayor complejidad a las situaciones que el organismo enfrenta, su desarrollo y consolidación se dan gracias a los hábitos que voluntariamente el sujeto adquiere.

La emoción revela otro elemento de la unidad entre pensamiento y corporalidad. La voluntad es emoción. Lo esencial del motivo es proponer fines, las emociones suponen las motivaciones que las dirigen y mantienen. La emoción es un estremecimiento corporal y afectivo ante un acontecimiento. Entre las emociones fundamentales se encuentra la sorpresa, el deseo y la pasión. “La sorpresa es la actitud emotiva más simple y, sin embargo, ya contiene toda la riqueza de lo que podría llamarse el *fenómeno circular* entre el pensamiento y el cuerpo. En la sorpresa el viviente es capturado por el acontecimiento padecido y nuevo [...]”³¹. Es un estado corporal-anímico en el que un acontecimiento provoca la ruptura de la vida cotidiana, aparece de repente y produce un juicio de valor inmediato.

El deseo es la emoción motriz por excelencia, es una tendencia militante y de conquista del querer hacia la posesión del objeto deseado, descubre el mundo como un campo de acción para el hombre.

Al hábito, Ricoeur lo define como: “[...] una *manera* de sentir, de percibir, de obrar, de pensar adquirida y relativamente estable [...]”³² Para ser adquirido necesita del aprendizaje voluntario que al ser asimilado se asienta sobre los saber hacer

³⁰ *Ibidem*, p. 236.

³¹ *Ibidem*, p. 280.

³² *Ibidem*, p 307.

preformados y adquiere un carácter de involuntario; al ser más que reacciones a estímulos tiene un carácter progresivo que le permite establecerse como un comportamiento estable de la persona; pero cuando el hábito se asimila muy firmemente se puede convertir en mecánico que cierra, limita e impide la espontaneidad de las emociones. Adquirir un hábito no es repetir sino inventar y progresar. Sobre el hábito Ricoeur afirma:

Es posible la adquisición de hábitos porque el ser vivo tiene esa facultad admirable de modificarse a sí mismo mediante sus actos. [...] Así, lo que vamos aprendiendo va quedando adquirido *-habitud-*, y lo que vamos adquiriendo va quedando contraído. [...] Y no es que los verdaderos hábitos constituyan propiamente automatismos. Precisamente los hábitos más elásticos, los más transportables, los más afines a los esquemas y a los métodos, son los que manifiestan mejor lo que llamó Ravaisson la vuelta de la libertad a la naturaleza. En efecto, precisamente la disponibilidad de esos hábitos plásticos, que no tienen la rigidez de los mecanismos mecánicos, es lo que facilita los procesos inversos a la esclerosis. En esto radica la ambigüedad de nuestros hábitos. Así se explica que hayan dado origen a dos sistemas opuestos de interpretación, uno que acentúa la vida que <<aprende>> y otro que subraya la vida que se <<automatiza>>, uno que preconiza la espontaneidad y otro que pone de relieve la inercia.³³

El hábito apunta hacia un sentido dinámico más que estático porque este último designaría sólo lo adquirido, permanente y fijo; en cambio en el primero, el hombre adoptaría una actitud de trabajo y esfuerzo constante en pos de una superación y trascendencia en la tarea de ser; así que merece especial atención en lo concerniente a la realización ontológica y a la educación- formación.

En la historia de la decisión se tiene la experiencia del esfuerzo que es la resistencia que un individuo tiene de un objeto exterior, de su cuerpo o de sí mismo. Unido a la emoción en sentido positivo se expresa como deseo de obrar y en forma negativa se manifiesta como impedimento.

³³ Ricoeur, Paul. "El hombre lábil" en *Finitud y culpabilidad*, pp. 76-77.

c) El consentir y la necesidad

El consentir (voluntario) se relaciona con la necesidad (involuntario) mediante el carácter, el inconsciente y la vida. Consentir no sólo es el conocimiento de la situación en la que el hombre está implicado por medio de su corporalidad, sino la aceptación de esta situación al asumir la propia situación, es un saber estar en el mundo, es el deseo de conciliar la naturaleza con la libertad del hombre. "Esta conspiración de la voluntad con el orden del cuerpo, y más allá del cuerpo con el orden del mundo, reúne por fin el consentimiento al esfuerzo. [...] Moverse y consentir es tomar lo real en la plenitud de su cuerpo para buscar allí su expresión y realización. Consentir es todavía hacer, como lo indica la expresión hacerse cargo, asumir. Es un compromiso en el ser."³⁴ se avizora aquí la insistencia en la persecución hacia un modo de ser (hacer es igual a ser y ser es hacer).

El carácter no es lo exterior del hombre sino su naturaleza adherida a la totalidad. Se encuentra en unión con el pensar, sentir y decidir, es la esencia singular del individuo, la manera en cómo el hombre vive su libertad. "Presente en todo lo que quiero y puedo, indivisible, inimitable, ese destino es invencible. Cambiar mi carácter, sería propiamente devenir otro, alienarme; no puedo deshacerme de mí mismo. Por mi carácter estoy situado, arrojado a la individualidad; *me padezco a mí mismo como individuo dado*. Y con todo, no soy sino en tanto me hago y no sé dónde se detiene mi imperio, sino en tanto lo ejerzo."³⁵ El carácter es la dotación previa que viene desde nuestros padres, condiciona nuestro actuar, pero también es lo que posibilita nuestro modo de ser, nos confina y nos coloca límites para la acción y el ser; entonces, la tarea de ser radica en el propio actuar.

El carácter determina la libertad, pero no parece ser tan fuerte como lo oculto en el ser humano: la falta y el inconsciente, la primera producida por el conflicto de las pasiones que no le permite ver ni actuar con claridad, el segundo presenta motivos ocultos a la conciencia y la hace mover sus decisiones.

³⁴ Ricoeur, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario II*, p 379.

³⁵ *Ibidem*, p 403.

Anterior al carácter y al inconsciente se encuentra la vida que es la condición de posibilidad de lo voluntario, se presenta como afectividad difusa anterior a toda reflexión. Desde un punto de vista objetivo puede verse de dos maneras: transversal y horizontal. Transversalmente la vida es una unidad organizada en la cual hay un equilibrio interno, es adaptación a su propio medio y funciona independientemente de lo voluntario. Horizontalmente la vida tiene un proceso: principio, crecimiento y fin, es decir, está relacionada con la temporalidad; de aquí Ricoeur destaca tres ideas principales: 1) cada etapa del desarrollo tiene su propio valor y dignidad; 2) la existencia se construye de acuerdo con el desenvolvimiento del desarrollo humano y 3) la edad es una cara más del involuntario absoluto, pues el tiempo escapa al control de lo voluntario.

En el análisis intencional que hace Ricoeur de lo voluntario y lo involuntario se puede captar la unidad del ser humano; de entrada, supera el dualismo de cuerpo y alma (Descartes) y presenta la dialéctica entre la corporalidad y la libertad. Tanto la libertad como lo voluntario atraviesan la experiencia humana de la corporalidad. “[...] la voluntad humana no es soberana: debe hacer las paces con lo involuntario que la penetra y que se manifiesta tanto en la corporalidad, en nuestras necesidades (en el sentido más amplio posible, que comprende la necesidad de luz, de música o de amistad) y en nuestra experiencia de dolor como en el hecho de que la voluntad se muestra a menudo vacilante.”³⁶ La voluntad se ve relacionada con lo involuntario en la medida en que está inserta en una trama de deseos.

Esta interrelación entre lo voluntario y lo involuntario no es armónica ni transparente; no es armoniosa porque el hombre experimenta en la decisión la vacilación, la espontaneidad corporal y el carácter, no es transparente porque algo se le oculta: el inconsciente. Ricoeur pretende describir un *cogito* integral que a la vez también es frágil, se presenta como un *cogito* libre encarnado.

³⁶ Grondin. Jean. *Paul Ricoeur*, pp. 46-47.

De esta dialéctica que nos presenta Ricoeur consideramos importante resaltar que el tema del obrar cobra un papel importante en la constitución del hombre pues es donde podemos dar cuenta de lo que somos, el obrar sigue al ser. El desarrollo de nosotros mismos se da en el actuar, nos hacemos en el transcurso de la existencia. *Existir es obrar*, dice Ricoeur. Hay una estrecha relación entre el actuar y el ser en donde nuestra manera de ser se expresa en nuestra manera de actuar; no tengo otra manera de afirmarme sino es mediante mis acciones.

El hombre no es lo ya hecho sino un proyecto de realización, como diría Merleau Ponty, “no soy, tengo que ser”. La decisión proyectada posibilita el obrar del hombre en el mundo, lo cual es la afirmación de mí mismo, pues es la elección de lo que tengo que realizar. “[...] el proyecto lo tengo que realizar yo; yo soy el que se empeña y el que vincula, soy el autor del gesto y de las transformaciones en el mundo. Figuro en el proyecto -y, por lo tanto, en el objeto querido- como el sujeto de la acción proyectada.”³⁷ No solamente tengo que transformar al mundo sino transfórmame a mí mismo en la manera de ser, esa es nuestra propia tarea ontológica, es el proyecto existencial del hombre, el *ergon* Aristotélico.

2. La inquietante pregunta sobre el mal: el hombre lábil

a) La patética de la miseria

La filosofía de la voluntad, iniciada en *Lo voluntario y lo involuntario*, sigue presente en *Finitud y Culpabilidad* integrada por 2 libros: *el hombre lábil y la simbólica del mal*. En el primero queda en realce la estructura de mediación entre los polos de finitud e infinitud del hombre, razón o fuente de su debilidad, cuyo problema de fondo es el mal. Labilidad es la debilidad constitucional que hace posible el mal y lo que busca es comprender más a fondo la libertad del hombre. En el segundo libro se integra la fenomenología con la hermenéutica, pues la comprensión del mal en el hombre se va a realizar acudiendo a los mitos y al símbolo.

³⁷ Ricoeur, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*, p 59.

En la patética de la miseria Ricoeur entabla un diálogo con Platón, Pascal, Kierkegaard, Descartes, Nabert y Hegel; está dedicado a desarrollar el concepto de labilidad. “Esa idea de que el hombre es constitucionalmente frágil, de que puede caer, según nuestra hipótesis de trabajo, es totalmente accesible a la reflexión pura y señala una característica del ser humano. [...] Pues bien, eso es lo que quiere hacernos comprender el concepto de labilidad o falibilidad, a saber: cómo se ve el hombre<<expuesto>> a resbalar.”³⁸ Así la falibilidad es una característica ontológica del hombre , o bien que apunta hacia ella.

Dicho apartado también intenta mostrar cómo la experiencia de la finitud e infinitud del hombre se presenta trágica y conflictiva. Parte de Platón con el mito del alma humana para exponer de manera poética su fragilidad y miseria. El libro IV de la *República* muestra cómo el alma se expresa en un juego de fuerzas en tensión; por un lado, se encuentra la razón que manda y por otra el deseo que se opone, de ahí que sea frágil e inestable. En el Banquete se da cuenta del mito de Eros: Eros es hijo de Poros (la riqueza, lo bello, lo bueno) y de Penia (la pobreza e indigencia), por lo tanto, tiene una condición híbrida y mediadora, es indigente y aspira a los bienes superiores.

Pascal parte no del mito sino de la retórica, reflexiona sobre el papel intermediario del hombre entre lo muy grande (el todo) y lo muy pequeño (la nada), es un pequeño punto ante la naturaleza y el universo. Su grandeza consiste en reconocer su miseria existencial, es una *caña, pero una caña que piensa*. Así Pascal advierte que “Su desproporción consiste en que no posee la <<capacidad infinita>> para <<comprender>>, para englobar el principio y el fin.”³⁹ se sabe finito ante el cosmos e infinito como un microcosmos.

La patética de la miseria muestra que la existencia humana está constituida por una indigencia primera y originaria como lo exponen los mitos platónicos. Esta miseria no es contingente sino constitutiva del ser humano.

³⁸ Ricoeur, Paul. “El hombre lábil” en *Finitud y culpabilidad*, p, 25.

³⁹ *Ibidem*, p, 36.

Para abordar la dialéctica entre lo finito y lo infinito de una manera más rigurosa Ricoeur recurre al pensamiento Kantiano y va a realizar una reflexión trascendental que parte de tres dimensiones: la teórica, la práctica y la afectiva; a su vez, cada una retoma las categorías de finitud o diferencia existencial, infinitud o afirmación originaria y síntesis o mediación humana.

b) Lo finito e infinito en el orden teórico

Lo finito está constituido por la perspectiva o el percibir, su punto de partida es el cuerpo que da al sujeto la apertura al mundo, pero, al mismo tiempo implica cierre, “[...] el cuerpo que percibe no es solamente mi abertura hacia el mundo, sino el <<aquí desde donde>> se ve la cosa.”⁴⁰ El sujeto se encuentra en una ubicación espacio-temporal específica e intransferible que lo coloca siempre en una perspectiva limitada, el individuo percibe desde cierta estrechez el mundo. La percepción muestra la imposibilidad de captar todos los lados de un objeto, solo podemos captar flancos de éste. Nuestro percibir del mundo y de la vida nos permiten comprender nuestra finitud como característica originaria del conocer.

La infinitud se expresa en el decir, el significar o nombrar, en el verbo. Si la perspectiva del sujeto es parcial y limitada el lenguaje que nombra un objeto no solo “llena” la percepción, sino que la desborda al grado de darle unidad de sentido, es decir, la significación plenifica la percepción. Dice Ricoeur al respecto que: “El lenguaje recoge la mirada muda y articula su sentido: y esa expresabilidad del sentido constituye, al menos en intención, un constante desbordamiento del aspecto perspectivo de lo percibido aquí y ahora.”⁴¹ La dialéctica entre el nombre y la perspectiva muestra la dialéctica entre lo infinito y lo finito.

La finitud de percepción y la infinitud de significar encuentran su síntesis en el concepto de imaginación trascendental que es la unión entre lo sensible y lo intelectual. Este tercer término no se nos comunica por sí solo, sino a través de las cosas, es una síntesis operada por fuera y lleva por nombre objetividad, “[...] no es

⁴⁰ *Ibidem*, p. 43.

⁴¹ *Ibidem*, p. 49.

más que la unidad indivisible de una aparición y de una <<decibilidad>>, consiste en que la cosa se nos manifiesta y se la puede decir y expresar.”⁴² Dicha objetividad no está en la conciencia sino más bien frente a ella, es el carácter *objetal* de la cosa que consiste en poder proyectarse ante mí, que desde mi punto de vista puede ser comunicada en un lenguaje comprensible. “En esto consiste, pues, la objetividad del objeto: en que la manifestación de cualquier cosa lleve inherente la capacidad de ser expresada. Esta objetividad no está en la conciencia ni en los principios de la ciencia, sino que es más bien el modo de ser de la cosa [...]”⁴³

La imaginación trascendental como mediador entre la perspectiva y el decir es conciencia, pero no conciencia de sí, sino que desde la filosofía trascendental solo se constituye como fuera de sí. “[...] la conciencia se vuelca en establecer la unidad de la presencia y del sentido <<en>> el objeto [...] no constituye aún la unidad de una persona en sí y para sí [...] no es más que la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, proyección pura y simple del objeto.”⁴⁴

c) Lo finito y lo infinito en el orden práctico

De nuevo se parte de lo corporal, el cual tiene una perspectiva cognitiva y una afectiva, la base de la afectiva es el deseo, el cual es apertura al mundo, se manifiesta como tendencia, es estrechez porque produce estados afectivos diversos. Los deseos se expresan en los motivos que orientan los proyectos y se concretan en obras, la finitud se experimenta como un estado afectivo específico en el carácter, el cual no se elige, sino que se nace con una determinada forma de ser que después se va conformando. “Así que mi nacimiento no es más que mi carácter. Al decir que yo nací, no hago más que indicar mi carácter como algo que yo encuentro ya. Mi nacimiento designa el <<haber sido>>, que es el indicio de un pasado inherente al estado de existir. Mi nacimiento representa el <<ya está ahí>>

⁴² *Ibidem*, p. 59

⁴³ *Ibidem*, p. 60.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 66.

de mi carácter.”⁴⁵ El carácter es la manera concreta y total de cómo el individuo vive su libertad en el mundo.

La infinitud práctica tiene como guía la idea de felicidad que es entendida no como un estado afectivo, sino que se comprende como el horizonte mediante el cual el individuo dirige todos sus actos, es una totalidad que no se agota. Así lo expresa Ricoeur:

Pero esa <<obra del hombre>> no podemos captarla de una vez. Tenemos que ir la componiendo progresivamente partiendo del concepto teórico de <<sentido>>; de lo contrario, lo que yo designase bajo el nombre de <<dicha>> o <<felicidad>> no sería el soberano Bien, es decir, <<aquello por causa de lo cual hacemos todo lo demás>>, sino que sería, simplemente, el sueño vago de <<algo grato de la vida que acompaña ininterrumpidamente a toda la existencia>> [...].⁴⁶

La idea de felicidad como horizonte y como *telos* llenan la existencia del hombre, no es la suma de momentos puntuales, pues la suma de momentos efímeros no puede conformar la totalidad.

La síntesis entre el carácter y la idea de felicidad es el respeto a la persona, para Kant la persona es un fin en sí mismo y no un medio, que se constituye como un sí mismo que faltaba a la conciencia en general de la imaginación trascendental. Es una síntesis proyectada que se capta así misma, se da un movimiento reflexivo que revela la fragilidad del hombre. Entre el carácter y la felicidad se da la proyección del hombre como humanidad. “La humanidad es la personalidad de la persona, como la objetividad es la <<coseidad>> de la cosa. Es el modo de ser que ha de servir de pauta para comprobar toda manifestación empírica de lo que llamamos un ser humano, es la constitución ontológica de los <<existentes>> humanos en lenguaje heideggeriano.”⁴⁷

La persona es una manera de tratar a los otros y de tratarse a sí mismo, es lo que Kant llama el “respeto”, que se constituye como el intermediario paradójico por pertenecer al mismo tiempo a la sensibilidad (facultad de desear) y a la razón

⁴⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 84.

⁴⁷ *Ibidem*, p.89.

(razón practica), “[...] hay que establecer que la razón sólo puede ser práctica a base de <<influir>> en la facultad de desear.”⁴⁸

d) Lo finito y lo infinito en el orden afectivo

En este orden lo finito se expresa en el placer que es apertura pero también cierre, es cierre porque no se extiende a lo largo de toda la vida de manera ilimitada sino que su naturaleza es lo puntual; puede ser apertura porque puede instalarse en la existencia como un fin último.

La experiencia de la felicidad representa la infinitud en el orden afectivo, es el grado máximo que no se limita solo al placer finito de lo agradable sino que es el proyecto que dirige la existencia de la vida de los hombres, es el *érgon* Aristotélico, “[...] es decir, el proyecto existencial del hombre tomado como realidad indivisible.”⁴⁹

La síntesis en el orden afectivo es el *thymos* (*fuerza, valor, coraje*), integrado por las pasiones del tener, poder y valer. El tener es la relación que se establece con los objetos para satisfacer necesidades básicas, es la adquisición, posesión y conservación de dichos objetos; este deseo de posesión y el sentimiento de perder es natural en el individuo. El poder está en relación con el valer y con el sentimiento de mandar y obedecer; en la sociedad se generan relaciones productivas y de trabajo que establecen redes de subordinación de unos respecto de otros. El valer es el reconocimiento por el otro que puede degenerar en vanagloria, narcisismo, en un *cogito* en donde nada más cabe. La tarea del *thymos* es la de ser mediador entre las pasiones, pues el hombre tiene que aspirar a ser moderado, *no toda la totalidad de todo*.

El verbo, el nombrar o significar muestran la capacidad de querer abarcar y expresar la totalidad, pero se limita con la perspectiva y por lo tanto la realidad se fragmenta en una multiplicidad de puntos de vista. La idea de felicidad como *telos* siempre

⁴⁸ Ibidem. P. 92.

⁴⁹ Ibidem, p. 85.

buscado, pero nunca alcanzado que dirige la obra humana se enfrenta al carácter como una manera determinada y específica de vivir. La idea reguladora de la dicha se ve enfrentada por la vivencia real, cotidiana y fugaz del placer. De este modo se hace patente la tensión entre lo finito y lo infinito en el hombre que como mediador lo lleva a ser lábil, frágil y está propenso a desgarrarse, es la ocasión para que el hombre cometa la falta y se haga presente el mal. La dialéctica entre lo finito y lo infinito nos revela la desproporción estructural y ontológica entre aquello que aspiramos, deseamos y somos.

Desde nuestro punto de vista sostenemos que intentar encontrar un hilo conductor en el pensamiento de Ricoeur, ya sea el de la antropología filosófica, la ética, la ontología, o la filosofía, persiguen un intento común, el desciframiento de nosotros mismos, no total, no absoluto, ni universal y mucho menos acabado, pues ser es “*ser en camino*” como diría el filósofo francés.

La existencia humana ocupa la principal preocupación de Ricoeur, por ello, se requiere una investigación de carácter ontológico-existencial por la cual el hombre pueda lograr una interpretación y comprensión de sí mismo que lo lleven a una transformación en su ser, es decir, en su pensar y en su actuar, en esto consiste la tarea de existenciarnos. El hombre tiene que elaborar el sentido de su propia vida, en una búsqueda del sí mismo, de su identidad, que puede resultar una tarea inacabable.

7. La simbólica del mal

En la misma línea de la filosofía de la voluntad en *La simbólica del mal* Ricoeur va a introducir el problema de la falta en el universo antropológico, mediante la interpretación y comprensión de los mitos; de narraciones que presentan bajo un lenguaje simbólico la aparición del mal.

La falta aparece expresada mediante un lenguaje simbólico al que la filosofía no puede acceder de manera directa, pero debido a que está en el lenguaje como palabra, la filosofía no puede renunciar a reflexionar sobre ella.

El punto de partida teórico del filósofo francés para acceder al lenguaje simbólico en primer lugar es la fenomenología ya que por medio de ella se establece una criteriología del símbolo, realizando una descripción fenomenológica de los símbolos de primer y segundo grado. Después recurre a la hermenéutica para realizar una interpretación de los mitos que abordan el problema del mal.

Nos parece importante plantear algunas preguntas que serán el itinerario a seguir en este tema. ¿Qué quiere decir símbolo?, ¿a qué le llama Ricoeur símbolos de primer grado y símbolos de segundo grado?, ¿qué es el mito?, ¿qué debemos hacer con los mitos hoy?, ¿en qué medida los símbolos y los mitos tienen que ver con la existencia del hombre? En nuestro intento por responder dichas cuestiones incluiremos (además del autor principal, Paul Ricoeur) a Hans-Georg Gadamer, Jean Grondin, Mauricio Beuchot, Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi.

a) Símbolos de primer y segundo grado

Para acceder a la primera cuestión sobre ¿qué quiere decir símbolo? recurriremos al filósofo alemán Hans-Georg Gadamer quien nos presenta una reflexión muy rica y clara sobre el símbolo. Dice Gadamer:

Es, en principio, una palabra técnica de la lengua griega y significa <<tablilla de recuerdo>>. El anfitrión le regalaba a su huésped la llamada *tessera hospitalis*; rompía una tablilla en dos, conservando una mitad para sí y regalándole la otra al huésped para que, si al cabo de treinta o cincuenta años vuelve a la casa un descendiente de ese huésped, puedan reconocerse mutuamente juntando los dos pedazos. Una especie de pasaporte en la época antigua; tal es el sentido técnico originario de símbolo. Algo con lo que se reconoce a un antiguo conocido.⁵⁰

Además Gadamer nos ofrece uno de los discursos del *Banquete* de Platón y consideramos que ese relato puede servirnos para comprender un poco más el símbolo. “Aristófanes narra una historia, todavía hoy fascinante, sobre la esencia del amor. Cuenta que los hombres eran originalmente seres esféricos; pero habiéndose comportado mal, los dioses los cortaron en dos. Ahora, cada una de las

⁵⁰ Gadamer, Hans-Georg. *La actualidad de lo bello*, pp. 83-84.

dos mitades, que habían formado parte de un ser vivo completo, va buscando su complemento.”⁵¹

En cierto modo cada hombre es un fragmento de algo, en el encuentro se logra que haya un fragmento complementario que nos reintegre. La experiencia de lo simbólico “[...] se representa como un fragmento de Ser que promete complementar en un todo integro al que corresponde con él; o, también, quiere decir que existe el otro fragmento, siempre buscado, que complementará en un todo nuestro propio fragmento vital.”⁵²

A partir de esta concepción del símbolo vemos que el hombre se encuentra fragmentado y busca su complemento sin alcanzarlo totalmente, pero el símbolo⁵³ nos ayuda a encontrar nuestra parte complementaria en el rito.

Para Paul Ricoeur la propia estructura del símbolo permite una doble interpretación, desvela, pero también oculta. En su noción de símbolo encontramos los que son de primer grado o lenguaje de la confesión (mancha, pecado, culpabilidad) y los símbolos de segundo grado o mitos.

El símbolo es un signo en cuanto que comunica algo y posee un sentido, además tiene una característica singular y es que posee una doble intencionalidad. El símbolo debe ser interpretado a diferencia del signo que solo puede ser descifrado. Ricoeur define de la siguiente manera el símbolo: “Es cierto que los símbolos son signos; es decir, que son expresiones que contienen y comunican un sentido, un mensaje; ese sentido se declara en un propósito significativo transmitido por la

⁵¹ *Ibidem*, p. 84.

⁵² *Ibidem*, p. 85.

⁵³ Consideramos importante apuntar que el símbolo posee dos acepciones: la primera deriva del mito del *Simposio* de Platón, el cual posee una acepción de corte ontológico en el entendido de que alude a la insuficiencia original y ontológica del ser del hombre, Platón afirma que el hombre es símbolo del hombre, porque cada uno es portador de la parte que al otro le hace falta, Gadamer y Ricoeur lo siguen en esta primera acepción. La segunda acepción de la noción de símbolo es la consagrada por Jung en su libro *Tópicos psicológicos*, mencionándolo como aquello por medio del cual se evoca lo ausente o impresentable; en este sentido los mitos se encuentran intercalados por esta segunda figura, es decir, los mitos se encuentran entrelazados por símbolos. Ricoeur sabe reconocer perfectamente estas dos acepciones pues el símbolo es constitutivo y no solamente representativo. La posibilidad de la ontología del hombre en Ricoeur se finca en reconocer la acepción constitutiva del símbolo.

palabra. [...] Todo signo apunta a algo fuera de sí, y además lo representa y sustituye. Pero no todo símbolo es signo. Aquí hay que añadir que el símbolo oculta en su visión una doble intencionalidad.”⁵⁴

De lo anterior podemos destacar algunos elementos constitutivos del símbolo: es un signo pero no se agota en él, el símbolo es constitutivo y no solamente representativo; tiene una doble intencionalidad por lo que debe ser interpretado, y se relaciona con la analogía sobre todo con los símbolos de segundo grado o mitos. “[...] el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos pone en contacto con el sentido latente, y así nos asimila a lo simbolizado, sin que nosotros podamos llegar a dominar intelectualmente la similitud. En este sentido podemos decir que el símbolo tiene por función dar, comunicar, precisamente porque es una intencionalidad primaria que nos <<da>> analógicamente el segundo sentido.”⁵⁵ e

Esta primera concepción del símbolo en Ricoeur se irá ampliando gracias al psicoanálisis de Freud, ya que esta noción es insuficiente pues la interpretación de los sueños no se realiza por la vía analógica, sino entre el sentido latente y el sentido manifiesto.

Hay diversas zonas en donde se va a manifestar lo simbólico (es a lo que Ricoeur llama criteriología), las cuales son: en lo cósmico, en lo onírico y en la poética. En lo cósmico el hombre ve lo sagrado en el mundo físico, en los elementos como el cielo, el sol, la luna, el agua, la vegetación etc. El símbolo hablado nos remite a las manifestaciones de lo sagrado, donde hace su aparición en fragmentos del cosmos, símbolo-cosa. Lo onírico: se expresa en los sueños; constituye una función psíquica. La poética: es la capacidad de crear en el lenguaje.

Pasemos al análisis de símbolos específicos de la vivencia religiosa o símbolos de primer grado los cuales se encuentran en el lenguaje de la confesión y consiste en la

⁵⁴ Ricoeur, Paul. “La simbólica del mal” en *Finitud y culpabilidad*, p. 178.

⁵⁵ *Ibidem*, p, 179.

experiencia de la falta o de la culpa y se expresan como mancha, pecado y culpabilidad.

La comprensión de los símbolos primarios se sitúa en la problemática del mal moral y su origen. El nivel más primitivo de la falta es la impureza o mancha. “[...] es la idea de cierta cosa cuasi material que infecta como un foco de suciedad, que daña en virtud de ciertas propiedades invisibles y que, con todo, opera al estilo de una fuerza en el campo de nuestra existencia [...]”⁵⁶. La mancha es ocasionada por una sustancia que infecta al hombre mediante el contacto físico y puede ser superada mediante acciones rituales de purificación.

El pecado tiene un contenido religioso y no filosófico, dice el filósofo francés que: “Así el pecado es una magnitud religiosa antes que ética: no es la transgresión de una norma abstracta -de un valor-, sino la lesión de un lazo personal. Por eso, para profundizar en el sentido del pecado habremos de profundizar simultáneamente en esa relación, en ese enlace primordial, hecho de Espíritu y Palabra.”⁵⁷ El pecado es una falta frente a la instancia divina a la cual se liga el hombre. Es una acción por la cual el hombre rompe la relación frente a los dioses, y produce la cólera divina. El pecado del hombre y la cólera divina se completan con el perdón.

La culpabilidad es una experiencia subjetiva en donde la conciencia vive con agudeza la responsabilidad de sus propias acciones y el hombre toma conciencia de sí mismo.

Los símbolos de segundo grado o mitos tienen una mayor complejidad que los símbolos de primer grado. Ricoeur define al mito en los siguientes términos:

Entendemos aquí el mito en el sentido que hoy día le da la historia de las religiones: el mito no como falsa explicación expresada por medio de imágenes y fabulas, sino como un relato tradicional referente a acontecimientos ocurridos en el origen de los tiempos, y destinado a establecer las acciones rituales de los hombres del día y, en general, a instituir aquellas corrientes de acción y de pensamiento que llevan al hombre a comprenderse a sí mismo dentro de su mundo. ⁵⁸

⁵⁶ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 215.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 168-169,

Según el filósofo de Valence en nuestro tiempo el mito es solo eso, mito, ya que hoy no podemos juntar esos tiempos legendarios con el tiempo histórico, por eso el mito no tiene un valor explicativo para nosotros, sin embargo, estas pretensiones explicativas olvidadas del mito nos pueden revelar su alcance y valor de exploración y comprensión, a esto Ricoeur le llama <<función simbólica>> y es “[...] el poder que posee para descubrirnos y manifestarnos el lazo que une al hombre con lo sagrado.”⁵⁹ Es importante destacar que nos ha tocado vivir y pensar la separación entre mito e historia y gracias a ello podemos comprender la verdadera dimensión del mito, para poder entenderlo se requiere de una exégesis y de la comprensión filosófica. La conquista del mito como mito es un aspecto del descubrimiento de los símbolos, de su poder revelador y significativo. Comprender al mito implica comprender su tiempo, espacio, episodios, personajes y su drama.

El mito al contarnos el comienzo y fin de las cosas integra la experiencia del hombre en un todo, así el relato da orientación y sentido, a través de él logramos una comprensión de la realidad humana.

Nos comenta Jean Grondin que “La aporía, según entiende Ricoeur, tiene mucho que ver con el hecho de que somos hijos de la modernidad, y para nosotros el universo de los símbolos religiosos ha perdido su evidencia; es un universo en el que ya no podemos creer ingenuamente, como lo hacía la conciencia mítica. Esta ingenuidad ya no es posible.”⁶⁰ La modernidad se ha convertido en el olvido de lo sagrado, se distingue por su grandioso dominio de la técnica, pero el precio que tiene que pagar es el olvido y empobrecimiento del lenguaje, reducido a su univocidad técnica. El símbolo es lenguaje, ese lenguaje que puede y quiere ser interpretado para poder ser un discurso coherente mediante la hermenéutica. “Ya en el momento en que nos esforzamos en leer e interpretar símbolos o textos, el lenguaje nos transmite un sentido, una relación con el mundo, susceptible de ser

⁵⁹ *Ibidem*, p. 169.

⁶⁰ Grondin, Jean, *Paul Ricoeur*, p. 83.

habitado, que el lenguaje nos transmite desde el instante en que nos esforzamos en leer e interpretar los símbolos o los textos.”⁶¹

El mito tiene tres funciones principales: 1) englobar a la humanidad en una historia ejemplar, es decir, presenta al hombre como un universal concreto; 2) introduce la narración y 3) el mito pretende abordar el enigma de la existencia humana. “Mediante su triple función de universalidad concreta, de orientación temporal y de exploración ontológica, el mito posee una forma peculiar de *revelar* las cosas, totalmente irreductible a todo intento de traducir a lenguaje corriente un texto cifrado.”⁶²

El mito tiene dos características: por un lado se traduce en palabras y por el otro toma forma de cuento. “De ahí que la forma del relato no sea accidental ni de segundo grado, sino esencial y primitiva. El mito ejerce su función simbólica mediante el instrumento específico del relato [...] Ese drama original es el que abre y revela el sentido recóndito de la experiencia humana; al hacerlo, el mito que nos lo cuenta asume la función irremplazable del cuento, del relato.”⁶³

El mito es un relato que narra acontecimientos fundacionales, se inserta en un tiempo originario, habla sobre seres sobrenaturales, busca reestablecer la armonía originaria, tiene como intención dirigir la acción del ser humano mediante el rito. Así mismo el mito presenta al hombre en un estado de comunión con lo sobrenatural, con su mundo y consigo mismo, este estado de comunión es deseado, aunque no alcanzado del todo.

b) La dinámica de los mitos

¿Qué es aquello que explora, descubre o revela el mito? El mal. El estudio de los mitos trata sobre el origen y el fin del mal, nuestro filósofo elige aquellos que sirven de modelo para explicar la presencia del mal en la existencia humana, los mitos que selecciona son los siguientes: 1) el mito de la creación a partir del caos, 2) el mito

⁶¹ *Ibidem*, p. 99

⁶² Ricoeur, Paul. “La simbólica del mal” en *Finitud y culpabilidad*, p. 317.

⁶³ *Ibidem*, p. 323.

de la existencia trágica o del dios malo, 3) el mito adámico y 4) el mito del alma exiliada. Estos mitos buscan explicar la situación de la humanidad en su conjunto utilizando “un universal concreto”, el mito hace referencia a un individuo que representa al género humano. La acción del universal concreto se desarrolla en un relato. El mito acontece en un presente primigenio donde se descubre la presencia del mal.

El mito de la creación a partir del caos se encuentra en los textos sumerio-acadios, en ellos se cuenta la historia final del orden sobre el caos. La teogonía de Homero y Hesíodo pertenecen al mismo tipo, pero no alcanzan el relieve del mito babilónico. El gran Drama de la creación, *Enuma Elish*, antes de contar la génesis del mundo cuenta la génesis de lo divino. “El alumbramiento del mundo con el orden que hoy tiene y la aparición del hombre tal como existe actualmente constituye el último acto de un drama en que asistimos a la generación de los dioses.”⁶⁴ Si el caos es anterior al orden entonces el principio del mal es algo originario. El orden es algo que sobrevino a los mismos seres divinos y se produjo por la victoria que obtuvieron las fuerzas más recientes sobre las más antiguas de la divinidad.

Tiamat, la madre original, la madre de todos, se reúne con Apsu (padre primordial), simbolizan la mezcla inicial de la inmensidad de las aguas saladas con las aguas dulces. Tiamat tiene el poder de engendrar, es capaz de formar designios, al igual que los demás dioses. Efectivamente, según el relato, los dioses más jóvenes turbaron la paz primitiva de la vieja pareja. Entonces, Apsu deseó destruirlos y Mummu, su hijo, le propuso un plan, solo que el viejo fue asesinado antes de poder realizar su proyecto. En el poema babilónico Apsu fue sacrificado mientras dormía, dicho suceso sirve de prólogo al combate decisivo en el que Marduc derrota a Tiamat. Este combate al que sirve de solemne preparación la entronización de Marduc en la asamblea de los dioses es el centro de la epopeya. La creación del mundo aparece como una consecuencia de la salvación de los dioses, los cuales se verán amenazados por el desorden original. Marduc vence a Tiamat gracias a la violencia de los vientos que desencadena sobre ella. Entonces nace el cosmos. El hombre mismo nace de un nuevo crimen; se declara culpable al jefe de los dioses

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 329-330.

rebeldes, se le somete a juicio y se le ejecuta; con su sangre crea Ea al hombre, por consejo de Marduc. Desde ese momento el hombre recibe la misión de servir y alimentar a los grandes dioses en sustitución de los dioses vencidos. Así que el hombre fue amasado y hecho con la sangre de un dios asesinado, es decir, que el hombre surgió de la vida de un dios, pero de la vida arrebatada por una ejecución.⁶⁵ Según esta narración el mal no surge con el actuar del hombre, el mal se presenta anterior a él y es contemporáneo al origen de los seres primigenios. El mal es vencido cuando los dioses son capaces de poner orden al caos. El hombre no es el causante original del mal, lo único que hace es encontrarlo y continuarlo. Dice Ricoeur que “[...] aquí el problema del mal está resuelto desde el principio, e incluso, como se ha visto, antes del principio, es decir, antes de la creación de los hombres, antes de la creación del mundo e incluso antes del nacimiento del dios que establece e impone el orden.”⁶⁶

Mito de la existencia trágica o del dios malo. “Pertenece a la esencia de lo trágico el que se muestre *sobre* un héroe trágico, *sobre* una acción trágica y *sobre* un desenlace trágico.”⁶⁷ La esencia de lo trágico es la lucha que se establece entre la voluntad divina de los dioses y la libertad heroica del personaje que se enfrenta a dicha voluntad, esa voluntad divina de los dioses es el destino. El dios se considera malo al desplegar su voluntad contra el héroe, el cual responde ejerciendo su libertad y lo único que logra es retardar su destino. Sin la paradoja del dios malo y la libertad humana no existiría la tragedia.

El mito Adámico se encuentra en el capítulo 2 y 3 del Génesis, Ricoeur menciona algunos rasgos sobre él:

El único mito propiamente antropológico es el mito adámico; éste comprende tres rasgos característicos: el primero consiste en que el mito etiológico atribuye el origen del mal a un *antepasado* de la humanidad actual, dotado de condiciones homogéneas con la nuestra; todas esas otras especulaciones sobre la perfección sobrenatural de que gozó Adán antes de su caída son arreglos adventicios que

⁶⁵ Cfr. En Ricoeur, Paul. “La simbólica del mal” en *Finitud y culpabilidad*, pp. 331-334

⁶⁶ *Ibidem*, p. 343.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 364.

alteran profundamente el significado original, ingenuo y bruto del mito primitivo. [...] El segundo rasgo del mito adámico consiste en que el mito etiológico de Adán representa el intento supremo de *desdoblar* el origen del bien y del mal. [...] el tercer y último rasgo consiste en que el mito adámico subordina a la figura del hombre primordial otras figuras que tienden a descentrar el relato, aunque sin llegar a eclipsar la supremacía de la figura de Adán⁶⁸

Este mito antropológico presenta a un Adán superior, un super hombre primordial, el mismo término de caída refleja esa sobre elevación de la condición adámica por encima de la condición actual de la humanidad, para caer se necesita estar elevado. Distingue un tiempo anterior de un tiempo posterior, es decir, se supone un estado de inocencia anterior a la caída y un estado de pecabilidad posterior a ella, es así como se cuenta el paso de la inocencia al pecado, es un estado donde el hombre se encuentra destinado al bien e inclinado al mal. Este mito se resume en un solo gesto: *tomó la fruta y la comió*, al ocurrir lo anterior hizo su aparición el mal, hecho que marcó el fin y el principio de la inocencia y el principio de un tiempo de maldición.

En los otros mitos el mal precede al hombre, pero en el mito adámico el mal hace su aparición por la acción del hombre mismo, porque Dios no es el autor del mal, de sus manos no surge un mal originario. Es gracias a la actuación del hombre como el mal se hace presente en el mundo. Así el hombre se convierte en la causa del mal simbolizado por la caída, pierde su inocencia y el vínculo primordial con Dios.

Mito del alma desterrada.

En él se cuenta cómo el alma se hizo humana siendo de origen divino, cómo le tocó a esa alma en lote el cuerpo, extraño a ella y malo por muchos conceptos, cómo la mezcla del alma y del cuerpo fue el acontecimiento que inauguró la humanidad del hombre e hizo de éste el lugar del olvido, el punto en que queda borrada la diferencia original entre el alma y el cuerpo. Divino por su alma y terreno por su cuerpo, el hombre es el olvido de esa diferencia.⁶⁹

Este mito tiene sus orígenes en el orfismo y Platón lo utiliza para presentar conceptos de su filosofía. Nos cuenta como el alma inmortal sufre un castigo a

⁶⁸ *Ibidem*, pp. 383-385.

⁶⁹ *Ibidem*, p, 428.

causa de un acto cometido, ese castigo es morar en un cuerpo material. De aquí surge el dualismo antropológico el cual induce al hombre a identificarse con el alma y considerar a su cuerpo como extraño, el alma expía sus culpas en el cuerpo, el cual sirve como calabozo y prisión hasta que ella pague sus culpas. El cuerpo es el lugar del castigo, pero también es el lugar de tentación y contaminación pues es el símbolo de la desdicha de existir. Este mito asocia el mal con la caída del alma en un cuerpo.

Para Ricoeur la dinámica de los mitos se realiza siempre desde una posición, por lo tanto, es necesario tomar un mito como referencia y el que toma es el Adámico porque su estructura permite resumir a los otros.

En relación con el mito de la creación es través del simbolismo de la serpiente (representa al mal que ya estaba allí) donde se destaca que el mal se encuentra anterior al propio acto del sujeto. En el mito de la existencia trágica el mal histórico recae en la primera pareja humana y el mal procede del actuar del hombre. La libertad humana (se encuentra situada en el mal) revela el carácter trágico del mito adámico. La presencia del mal que antecede al hombre conecta con la idea del dios malo, en donde el mal es anterior a los dioses. El mito del alma exiliada presenta una dicotomía del mito adámico en la expulsión de Adán y Eva del paraíso el cual se puede comparar con el alma castigada y exiliada para morar en un cuerpo.

La comprensión estática de los mitos llega al contenido de cada uno de ellos y la reflexión dinámica comprende como el mito adámico compendia en sí algunas características de los otros..

c) El símbolo da que pensar

Uno de los problemas que se le presentan al filósofo de Valence es que la reflexión filosófica no puede acceder de manera directa al mito y requiere de una exégesis del símbolo, de una hermenéutica. Este acceso y comprensión del lenguaje simbólico permite la profundización del conocimiento de sí mismo.

La reflexión filosófica no puede comenzar sin presupuestos previos, parte de un lenguaje que se formó previamente, su primer quehacer no consiste en comenzar, sino que a partir de una palabra ya en marcha ha de hacer memoria con vistas a comenzar. “<<El símbolo da que pensar>>”⁷⁰, dice Ricoeur, y da que pensar porque no es totalmente ajeno al raciocinio filosófico pues el símbolo se encuentra en el elemento de la palabra. No existe el lenguaje simbólico sin su correspondiente hermenéutica pues tiene la capacidad de donar sentido ilimitadamente y por ello se expone a una constante interpretación, la hermenéutica está llamada a interpretar símbolos, si el símbolo invita a la especulación es precisamente porque él mismo es una interpretación.

El símbolo no solo es la manifestación del lazo que une al hombre con lo sagrado, sino que además cumple con una función ontológica, la de conocer mejor la existencia humana. “[...] en realidad, representa, ante todo, una llamada, en que nos invita a cada uno a situarnos mejor en el ser o, dicho en términos griegos a <<ser sabio>>. [...] De aquí se sigue, finalmente, que el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere.”⁷¹

Pasamos nuestra vida tratando de averiguar lo que somos, esto se vuelve una tarea inagotable pues nunca terminaremos de encontrarnos y siempre tendremos un conocimiento incompleto y fragmentario de nosotros mismos, quizá los símbolos y los mitos nos ayuden en esta tarea inagotable por comprender mejor al hombre. “Entonces la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya sólo estructuras de la reflexión, sino estructuras de la existencia en cuanto que la existencia es el ser del hombre.”⁷²

El recorrido por los símbolos es la “vía larga” por la cual el filósofo francés nos invita a transitar para poder comprender mejor la existencia humana, la cual no se puede conocer de una manera inmediata sino mediante el rodeo de la interpretación de los símbolos, los mitos y las narraciones, que se traduce en el esfuerzo por

⁷⁰ *Ibidem*, p. 490.

⁷¹ *Ibidem*, p. 497.

⁷² *Ibidem*, p. 498.

existir; ya que el símbolo es expresión de un anhelo humano, su verdadero sentido solo puede darse en el ámbito de la acción, el sentido que el símbolo confiere al hombre lo debe llevar a una transformación, a comprenderse mejor y a crecer en el ser. Al respecto Ricardo Gibu y Ángel Xolocotzi nos dicen que: “En la medida que el símbolo es expresión de un anhelo humano, es decir, de un querer tras la culpa, su verdadero sentido sólo se puede dar en el ámbito de la acción. La excedencia de sentido que el símbolo porta es una excedencia que apunta a la transformación del hombre. En tal sentido, el hermeneuta es invitado a una visión novedosa de la realidad en la cual su propia existencia está inmersa.”⁷³

Recuperar lo simbólico y lo mítico en el lenguaje nos hace recordar la característica ontológica de éste, pues gracias al lenguaje el hombre tiene mundo, el lenguaje no nos pertenece, nosotros pertenecemos a él; en el lenguaje lo extraño se nos hace familiar y gracias a él podemos ser con los otros en el diálogo o en una conversación auténtica. Sin embargo, tenemos que cuidar al lenguaje y no reducirlo a un mero instrumento de comunicación. Mauricio Beuchot ofrece una concepción valiosa del lenguaje:

El lenguaje es nuestro hogar, donde hemos nacido y hemos crecido. Incluso hemos madurado, o envejecido, en él. También podemos renovarlo continuamente, para expresar nuestros pensamientos y nuestros deseos. Y él mismo nos va a renovar. Por eso tenemos que cuidarlo, limpiarlo, embellecerlo, como una casa. Además, según se hace en toda casa, hemos de invitar a otros, compartir con ellos nuestras ideas y nuestros valores. Igualmente, nuestro lenguaje nos invita a estudiarlo, a cultivarlo, a construir una filosofía del lenguaje. Eso nos hará disfrutarlo mejor, habitar en él, vivirlo.⁷⁴

Es una tarea nada fácil de realizar en nuestra época donde el lenguaje se hace más exacto, más unívoco y más técnico. Lo hemos descuidado al grado de verlo como una herramienta de la cual disponemos y el lenguaje es mucho más que eso, es dónde nos damos la existencia.

El lenguaje se cultiva en la convivencia con los otros, en la acción conjunta. La convivencia indica participación en la organización lingüística de la vida humana;

⁷³ Gibu, Ricardo y Xolocotzi, Ángel. “Consideraciones hermenéuticas en torno a *Lo voluntario y lo involuntario de Paul Ricoeur*” en *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica*, p. 194.

⁷⁴ Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica y el ser humano*, p 140-141.

esto implica buscar un lenguaje común en donde los hombres procuren entenderse mutuamente. “Qué clase de ser es ese que se temporaliza, que comienza de nuevo cada mañana y que con cada nuevo comienzo se organiza de nuevo, y todo ello en el entrelazamiento de ritual y lenguaje, desde el <<buenos días>> hasta el <<buenas noches>> en que la conversación con otros y todos los rituales de las acciones simbólicas caen en el oscurecimiento [...].”⁷⁵

III. ETAPA INTERMEDIA DE LA PROPUESTA RICOEURIANA

1. Freud: una interpretación de la cultura

En este libro Paul Ricoeur continúa con el tema sobre el mal, razón por la cual tendrá un acercamiento con el psicoanálisis, reconociendo en él una importancia decisiva que le ayudará a reconsiderar algunos puntos de sus propuestas anteriores, por ejemplo, la interpretación “amplificante” del símbolo la suplió por la interpretación reductiva postulada por el psicoanálisis, de aquí surge también el conflicto de las interpretaciones; de este encuentro con Freud deriva la interpretación del desciframiento, la lucha contra las máscaras, pero también es la revelación del arcaísmo en el hombre.

Dicha obra pretende realizar una reflexión sobre el valor y los límites de la aportación de Freud a la autocomprensión del hombre, es una reflexión crítica sobre el conjunto de los textos más significativos de Freud, por lo que es un texto dedicado a él y no al psicoanálisis ya que le faltan dos cosas: por un lado la experiencia analítica misma y por el otro la toma en consideración de las escuelas postfreudianas; considera Ricoeur que resulta difícil escribir sobre Freud sin ser analista ni analizado y tratar a su obra como un monumento de nuestra cultura.

Agrega Ricoeur que no es un libro sobre el psicoanálisis sino de filosofía, en donde va a identificar los conceptos fundamentales de la teoría psicoanalítica para realizar una reflexión filosófica en tres libros.

⁷⁵ Gadamer. Hans-Georg. *Mito y Razón*, p. 132.

El libro primero va a situar al psicoanálisis de Freud en el conjunto total de la reflexión de Ricoeur y va a poner en claro las cuestiones metodológicas. Ricoeur considera que el lenguaje es el terreno donde coinciden las indagaciones filosóficas, en él se cruzan las investigaciones de Wittgenstein, Husserl, Heidegger, Freud. Se pregunta el filósofo francés ¿cómo puede aplicarse el lenguaje a empleos tan diversos como la matemática y el mito, la física y el arte? “Estamos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas.”⁷⁶ La presente obra no pretende ofrecer esa “gran filosofía del lenguaje” además nuestro autor duda de que un solo hombre pueda elaborarla, mientras se espera a ese “gran filósofo” del lenguaje integral se pueden explorar diversas articulaciones entre disciplinas vinculadas al lenguaje, de este modo Ricoeur quiere contribuir a esa investigación y encuentra al psicoanálisis comprometido con ese gran debate sobre el lenguaje, pues en psicoanálisis *todo es palabra y lenguaje*.

“[...] no es únicamente por su interpretación de la cultura por lo que el psicoanálisis se inscribe en el gran debate contemporáneo sobre el lenguaje. Haciendo del sueño no sólo el primer objeto de su investigación sino un modelo [...] de todas las expresiones disfrazadas, sustituidas, ficticias del deseo humano, Freud invita a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje [...]”⁷⁷ y las busca de diversas maneras: no es el sueño soñado lo que se interpreta sino el relato del sueño, sobre el sueño recae la interpretación; el sueño no se cierra sobre el fantasma de nuestras noches, se abre sobre lo onírico a todos los productos psíquicos, con el sueño se plantea la semántica del deseo, “[...] esta semántica gira en torno de un tema en cierto modo nuclear: como el hombre del deseo avanzó enmascarado *-larvatus prode-*; al mismo tiempo el lenguaje, en principio y con mucha frecuencia, está distorsionado: quiere decir otra cosa de lo que dice, tiene doble sentido, es *equivoco*.”⁷⁸

El sueño es *el pórtico real del psicoanálisis*, atestigua que sin cesar queremos decir otra cosa que lo que decimos, además expresa la arqueología del individuo. Lo

⁷⁶ *Ibidem*, p. 7.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 10.

onírico tiene una estructura del doble sentido pues como espectáculo nocturno nos es desconocido, no nos es accesible sino mediante el relato y este relato es el que interpreta el analista “[...] el sueño en sí mismo está próximo al lenguaje, ya que puede ser contado, analizado e interpretado.”⁷⁹ El relato del sueño es un texto por interpretar y descifrar y lo que pretende alcanzar Freud es que el analizado “amplíe su campo de conciencia, viva mejor y finalmente sea un poco más libre y, de ser posible, un poco más feliz.”⁸⁰

La conciencia es una tarea, un trabajo porque no es algo dado, aquí se cruza con la filosofía reflexiva que no es una justificación de ciencia o del deber sino “[...] *la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo [...]*”⁸¹. La comprensión de nosotros mismo es esfuerzo y deseo, es esfuerzo por subrayar su energía positiva y su dinamismo, es deseo porque señala la falta y la indigencia en el hombre, jamás se satisface, su destino es estar descontento e insatisfecho.

La conciencia resulta ser lo menos conocido, es algo que acontece al inconsciente. La cuestión de la conciencia resulta ser la cuestión del devenir-consciente ¿cómo es posible llegar al conocimiento del inconsciente? Según Freud lo conocemos mediante lo consciente y la labor psicoanalítica permite conocer su traducción, es un desciframiento de lo inconsciente en sus derivados. “[...] lo inconsciente es un modo de ser de lo que, habiendo sido reprimido, no quedó suprimido ni aniquilado.”⁸²

La lectura de Freud le interesa a Ricoeur como disciplina reflexiva pues “[...] logra el desasimiento de la conciencia y regula la ascesis de este narcisismo que pretende hacer pasar por el verdadero Cogito [...]”⁸³ Entra en escena la tópica freudiana que es abstracta pues se proyecta en una representación del aparato psíquico en el que solo se tematiza el destino de las pulsiones en el interior de un psiquismo aislado. Esta sistemática es solipsista, mientras que las situaciones y las relaciones del

⁷⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 35.

⁸¹ *Ibidem*, p. 44.

⁸² *Ibidem*, p. 105.

⁸³ *Ibidem*, p. 56.

análisis son intersubjetivas. La constitución de la primera tópica (inconsciente, preconscious, consciente) tiene un carácter abstracto, es una tópica donde el espacio no es un lugar físico. La segunda tópica (yo, ello, superyó) se agrega a la primera sin suprimirla. En *El Proyecto* la tópica se enuncia en un lenguaje casi anatómico, pero jamás intenta buscar una localización para las funciones y papeles atribuidos a las instancias.

Para Ricoeur los escritos de Freud se presentan como un discurso mixto y ambiguo que enuncia conflictos de fuerza que competen a la energética y relaciones de sentido que competen a una hermenéutica, “[...] es indiscutible que el psicoanálisis es una hermenéutica: no por azar sino por destino intenta dar una interpretación de la cultura en su conjunto [...]”.⁸⁴

El trabajo del sueño solo es accesible mediante la interpretación, para Freud el sueño tiene un sentido, los pensamientos del sueño suponen un viaje regresivo que descubre lo inconsciente, los deseos más antiguos. “Lo que emerge a la superficie es nuestra infancia con sus impulsos olvidados, reprimidos, rechazados y, con nuestra infancia, emerge también la de la humanidad, resumida de algún modo en la del individuo. [...] En esta regresión, lo que a partir de conceptos de sentido nos remite a sentidos de fuerza es esa relación con lo abolido, con lo reprimido; es el cortocircuito de lo arcaico y lo onírico [...]”.⁸⁵ En relación con el deseo el sueño se sitúa del lado de la energética, la apetencia, la libido; en tanto realización de un deseo reprimido en el sueño se conjugan en dos órdenes diferentes: por un lado, es realización o cumplimiento que pertenecen al discurso del sentido, por otro lado, es represión y pertenece al discurso de la fuerza. La regresión designa el retorno del hombre a su infancia.

En el libro segundo Ricoeur lleva a cabo la lectura de la obra de Freud y expone los conceptos básicos de la primera tópica, desarrolla el concepto de la pulsión y su manifestación, así mismo presenta la segunda tópica; el problema del sueño revela

⁸⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 81.

lo que es el sujeto y permite pasar del problema del individuo al de la cultura, por último aborda cómo el arte y la religión desembocan en una concepción del individuo y de la sociedad.

El análisis de la cultura se realiza en tres partes: 1) la exégesis cultural constituye una aplicación del psicoanálisis; 2) ofrece una nueva lectura en la cual el psicoanálisis desborda el ámbito del sueño y la neurosis descubriendo su sentido propio y 3) la cultura figura como el teatro de la lucha entre Eros y Muerte. “[...] la interpretación de la cultura será el gran rodeo que mostrará el modelo del sueño en su significación universal. El sueño aparecerá entre nosotros como mucho más que una curiosidad de la vida nocturna o como sólo un medio de llegar a los conflictos neuróticos. El sueño es el *pórtico real del psicoanálisis* [...]”⁸⁶ Freud descubre en el sueño varios elementos importantes: 1) que el sueño tiene un sentido, en el hay pensamientos que se integran a la vida diurna; 2) el sueño es la realización disfrazada de un deseo reprimido (hermenéutica del desciframiento); 3) el disfrazamiento es efecto del trabajo del sueño; 4) el deseo representado en el sueño es forzosamente infantil pues señala la regresión del aparato psíquico en 3 sentidos: formal (regreso a la imagen), cronológico (vuelta a la infancia) y tópica (vuelta al deseo y al placer).

La cultura nace de lo prohibido, es además otro nombre que recibe el superyó, si se le asigna como tarea principal la prohibición de deseos sexuales, de lo agresivo incompatible con el orden social implica también una renuncia a los instintos de incesto, canibalismo y asesinato, pues tiene como tarea prohibir y corregir, su propósito es proteger al individuo contra la supremacía de la naturaleza.

Sueño y arte se conjugan para dar testimonio del destino del hombre descontento e insatisfecho. El arte para Freud es “[...] la forma no-obsesiva, no-neurótica de la satisfacción sustituida: el *encanto* de la creación estética no procede del retorno de lo reprimido [...]”⁸⁷ La explicación analítica de las obras de arte no podría compararse con un psicoanálisis terapéutico o didáctico porque no se dispone de la libre asociación, no se pueden colocar las interpretaciones en el campo de la

⁸⁶ *Ibidem*, p. 139.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 141.

relación médico-paciente. Más que explicar la naturaleza de la satisfacción de la obra artística el análisis intenta resolver el enigma general de la estética mediante la obra y su significación. “Únicamente la obra de arte confiere cierta presencia a las fantasías del artista, y la realidad que así se les otorga pertenece a la obra de arte en el seno de un mundo cultural.”⁸⁸

a) Dimensión arqueológica

El libro tercero es una interpretación filosófica de la propuesta psicoanalítica que se centra en las relaciones entre arqueología y teleología y la cuestión del sujeto. Así mismo Ricoeur pide dos cosas a la filosofía: arbitrar la guerra de las hermenéuticas e integrar el proceso de la interpretación en la reflexión filosófica. Dicho apartado constituye propiamente una dialéctica, es decir, la posibilidad de articular dos hermenéuticas contrapuestas: regresión y progresión

El psicoanálisis va a poner de manifiesto la sospecha de una conciencia falsa que el individuo tiene de sí, va a llevar la crítica a través del desasimiento de la conciencia, de la superación del objeto como una realidad meramente cognoscible y el narcisismo propio de la conciencia. En su tópica, como primer momento, Freud descentra a la conciencia al reducirla a una simple localidad psíquica junto con el inconsciente y el preconscious, “[...] la conciencia viene a ser una localidad psíquica entre otras [...] deja de ser lo más conocido para convertirse en problemática.”⁸⁹. La esfera de lo consciente es trasladada a la esfera de lo inconsciente en donde el deseo se manifiesta a través de las pulsiones que se dan a conocer mediante las representaciones, así el sujeto pasa de ser una conciencia cognoscible a un sujeto de deseo. El narcisismo (falso *cogito*) es el último momento en que Freud termina de desasir la falsa conciencia, es decir, en donde el individuo se convierte en sujeto de deseo. Este narcisismo ha sufrido tres grandes humillaciones como en seguida nos comenta Ricoeur:

Primero fue la posición céntrica de la tierra que el hombre tenía como prenda de su papel dominante en el universo, algo que le parecía “perfectamente ajustado a su

⁸⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 371.

inclinación a mirarse a sí mismo como señor del mundo”. Más tarde fue su pretensión de atribuirse una “posición dominante sobre las creaturas en el reino de los vivientes, que le hacía ahondar el abismo entre su naturaleza y la de ellas”. Finalmente, su convicción de ser dueño y soberano de su propia morada psíquica. El psicoanálisis representa la tercera y “probablemente la más cruel” de las humillaciones infligidas al narcisismo. Tras de la humillación cosmológica infligida por Copérnico, vino la humillación biológica que se reduce a la obra de Darwin. Y ahora, he aquí el psicoanálisis descubriendo que “el Ego no es dueño de su propia morada”; el hombre que ya sabía que no es el señor del cosmos ni el señor de los vivientes descubre que ni siquiera es el señor de su psique.⁹⁰

El psicoanálisis no se reduce solo a realizar una crítica de la conciencia, sino que además permite establecer el camino de retorno que va de lo inconsciente a lo consciente. La labor del analista consiste en propiciar una relación dialéctica entre estas dos esferas del individuo, lo cual le permite interpretar las representaciones psíquicas de las pulsiones para que el individuo pueda ensanchar su campo de conciencia. Con lo anterior Ricoeur va a elaborar el concepto de arqueología del sujeto, este concepto de lo arqueológico no es un concepto de Freud, sino que lo elabora Ricoeur a fin de comprenderse a sí mismo leyendo a Freud. Lo arqueológico tiene como finalidad mostrar que el *cogito* es existencia en el deseo, y tiene dos sentidos: El primer sentido es en lo individual: inconsciente (primera tópica) o ello (segunda Tópica), en la primera tópica el inconsciente es la zona de mayor profundidad, todo cuanto acontece permanece en él pues nada se olvida y se rige por el principio de placer. En la segunda tópica el ello asume las características del inconsciente, Freud lo describe como una zona *obscura e impenetrable*.

El segundo sentido de la arqueología tiene un carácter sociocultural, mientras que el ello revela lo arqueológico del individuo, el superyó lo muestra en lo social.

En lo arqueológico (algo anterior, arcaico, regresión) el punto de partida es lo inconsciente que al ser un fondo oscuro no se puede expresar en su totalidad, el deseo puede ser expresado en el lenguaje, pero nunca agotado por él, no puede ser traducido en forma completa en la lengua, lo cual muestra que en el sujeto existe un fondo que no puede ser comprendido completamente por la conciencia. Dicha dimensión arqueológica muestra que el rasgo esencial del cogito es el deseo,

⁹⁰ *Ibidem*, p. 373.

gracias al cual el individuo se encuentra puesto en la existencia y por el deseo se revela su propia finitud y aunque el deseo se puede expresar mediante el lenguaje este no es capaz de traducir todo lo que hay en él. La arqueología no agota todo lo que es el sujeto y Ricoeur lo va a completar con la dimensión teleológica que encuentra en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, "Solo un sujeto que tiene *telos* tiene también un *arché*."⁹¹

b) Dimensión teleológica

El sujeto nunca resulta ser el que uno piensa que es y para llegar hasta su verdadero ser no basta con descubrir la inadecuación de la conciencia que tiene sobre sí mismo, le es preciso mediatizar desde un *telos*. "La afirmación de que sólo tenemos una arqueología del sujeto en contraste con una teleología nos remite a esta otra: la teleología sólo se da mediante ciertas figuras del espíritu, esto es, mediante un nuevo descentramiento, o una nueva desposesión que denomino espíritu, lo mismo que llame inconsciente al lugar de aquel otro desplazamiento del origen del sentido al trasfondo del yo."⁹²

A la teoría psicoanalítica de Freud, Ricoeur le opone la propuesta hegeliana desarrollada en la *Fenomenología del espíritu*, cuya intención es que uno y otro discurso puedan ser leídos mediante su opuesto. La *Fenomenología del espíritu* es un movimiento sintético y progresivo pues cada figura recibe su sentido de la figura siguiente, la verdad de un momento reside en el momento siguiente, tiene un carácter eminentemente teleológico y al igual que el psicoanálisis revela que la conciencia no se posee a sí misma como fuente de sentido, su recorrido es dialectico, es decir, que lo que se niega no se rechaza sino que se asimila en un momento superior, así el sujeto pasa de ser una conciencia a una autoconciencia. Para Hegel la verdad se encuentra en el proceso y al final del recorrido, la fenomenología es un proceso ascendente de la conciencia al espíritu, el espíritu se transforma en un saber absoluto, muestra un rasgo teleológico en donde la

⁹¹ *Ibidem*, p. 402.

⁹² *Ibidem*, p. 402.

conciencia apunta a un destino más allá de ella. Al explorar la dimensión teleológica se encuentra que se eleva sobre el fondo de la vida y el deseo, gracias al deseo la autoconciencia se percibe como vida y no solo como objeto de conocimiento. El deseo coloca a los individuos en una dimensión de intersubjetividad, por el deseo una autoconciencia se sabe frente a otra autoconciencia. La satisfacción del deseo de las autoconciencias se hace mediante el reconocimiento, dicho reconocimiento no se lleva a cabo de forma igualitaria y pacífica sino bajo el signo de lucha y dominación. “La lucha por el reconocimiento no es lucha por la vida; es una lucha por arrancar al otro la confesión, la atestiguación, la prueba de que yo soy una autoconciencia autónoma; pero tal lucha por el reconocimiento es una lucha en la vida contra la vida y mediante la vida.”⁹³ Se da la dialéctica del amo y el esclavo, dialéctica entre arriesgar la vida y cambiarla (amo) y gozar y trabajar (esclavo), en donde surge la dominación y la servidumbre. La dominación ha pasado por el riesgo de la muerte y sigue en relación con la vida, en cambio la servidumbre ha preferido la vida inmediata a la conciencia de sí y ha cambiado el miedo a la muerte por la existencia.

c) Dialéctica entre la arqueología y teleología

¿Cómo la cuestión de Freud está en Hegel y como Hegel está en Freud? Ricoeur analiza la dimensión teleológica que se hace presente en el psicoanálisis de Freud. No pretende meter a Hegel en Freud ni viceversa, sus problemáticas son muy diferentes para mezclarlas entre sí.

Hegel y Freud representan cada quien por sí solo continentes enteros y no puede haber, entre una y otra totalidad sino relaciones de *homología*. Una de estas relaciones homólogas es la que voy a expresar, intentando descubrir en el freudismo cierta dialéctica de arqueología y teleología (puesta en claro por Hegel). En Freud hay ese mismo enlace, aunque en orden y proporción inversos. Freud, diría yo, vincula una arqueología tematizada de lo inconsciente a una teleología no tematizada del “devenir-consciente”, *así como* Hegel vincula la teleología explícita del espíritu a una arqueología implícita de la vida y el deseo.⁹⁴

El crecimiento se sitúa en el cruce de estas dos interpretaciones

⁹³ *Ibidem*, p. 413.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 404.

Ricoeur analiza la dimensión teleológica que se hace presente en el psicoanálisis bajo tres nociones: en los conceptos operatorios del psicoanálisis, la identificación y la sublimación. Los conceptos operatorios en los que se funda el psicoanálisis son: visión solipsista de las tópicas presente en el aparato psíquico y la terapia psicoanalista que se desarrolla en la intersubjetividad. La visión solipsista de la primera tópica muestra que en el aparato psíquico hay relación dialéctica entre lo inconsciente y lo consciente; en la segunda tópica las relaciones se presentan en el yo, el ello y el super yo, así el aparato psíquico se gesta dentro de la interpretación.

En la terapia psicoanalista el paciente realiza un trabajo para poder reconocerse, hablar ya representa un trabajo, pues el tratamiento analítico cuesta al enfermo sinceridad y tiempo, al médico le cuesta paciencia. El reconocimiento de uno mismo no se alcanza de manera aislada, sino que necesita de la mediación del analista que será quien lo ayudará a reconocer su propia verdad, así la meta del psicoanálisis y de la fenomenología hegeliana será la ampliación de la conciencia. Uno de los signos del término del análisis consiste en la conquista de la igualdad de las dos conciencias, es decir, cuando la verdad del analista se convierte en verdad de la conciencia enferma. “Entonces el enfermo ya no está enajenado, ya no es otro; ha llegado a ser un sí, se ha convertido en un sí-mismo.”⁹⁵ devenir-consciente es un trabajo de comprensión, de reconocimiento del pasado para reconocerse en él.

El concepto de identificación no solo apunta a una arqueología sino también hacia una teleología, no solo constituye la pérdida de un objeto o un proceso regresivo, atestigua más bien, una transformación educativa del deseo humano y entra en un nuevo proceso de crecimiento. Cuando Freud habla sobre la pérdida de un objeto sostiene que dicha pérdida produce identificaciones profundas en el yo que son capaces de transformarlo gracias al valor afectivo del objeto perdido. La identificación será un proceso de transformación en el aparato psíquico que está en relación con los otros.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 415.

Para Freud la sublimación es “[...] aquel proceso mediante el cual el hombre transforma el deseo en ideal, en algo supremo, es decir, en lo sublime.”⁹⁶ Bajo la sublimación se pregunta cómo es que se puede explicar la producción de productos culturales no sexuales a partir de una economía sexual lo cual deriva en dos innovaciones: 1) Freud admite la existencia de una energía neutra que viene en ayuda de las pulsiones eróticas y destructivas y 2) el superyó está implicado en el proceso de sublimación. Según Ricoeur el freudismo carece de un aparato conceptual que pueda explicar satisfactoriamente la relación entre el deseo y los productos culturales que en apariencia no tienen relación con una economía sexual, sin embargo, a pesar de esta carencia, el concepto de sublimación es una manera de expresar la dimensión progresiva y teleológica de la pulsión libidinal.

¿Qué nueva comprensión ofrece el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana al sí mismo?

Para Ricoeur el psicoanálisis es un problema de la existencia por vía regresiva que apunta a dos cosas; 1) es una verdadera destitución de la problemática del sujeto como conciencia y 2) es una restauración de la problemática de la existencia por el deseo. Mediante la interpretación de los sueños, los mitos, los símbolos se hace una objeción a la conciencia por querer erigirse en origen del sentido. Con el psicoanálisis el sujeto es llevado a una verdadera ascesis de la subjetividad, es decir, al deshacimiento de la conciencia. Freud nos invita a plantearnos la cuestión de la relación entre significación y deseo, entre lenguaje y vida. La existencia que el psicoanálisis describe es la de ser revelada en una arqueología del sujeto, en una regresión hacia lo onírico. Sin embargo, “El psicoanálisis no es sino un rayo de luz entre otros, arrojado sobre la experiencia humana.”⁹⁷ que intenta darnos una mejor comprensión de nosotros mismos, sin embargo, no da la última palabra de lo que somos.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 153.

⁹⁷ Ricoeur, Paul. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, p. 154.

La fenomenología del espíritu sugiere otra manera de desplazar el origen del sentido, no hacia atrás sino delante del sujeto, dicha fenomenología propone un movimiento según el cual cada figura encuentra su sentido, no en aquello que la precede sino en la que le sigue. “Pero lo importante para nuestro propósito es que esta teleología, al igual que la arqueología freudiana, sólo se constituyen en el movimiento de la interpretación que comprende una figura por medio de la otra; el espíritu sólo se realiza en ese pasaje de una figura a la otra, él es la dialéctica misma de las figuras [...]”⁹⁸

Articular y comprender estas hermenéuticas (regresión y progresión) conducen al conocimiento de sí, y parece dar cabida a un espacio existencial en el que se juega el *érgon*, la obra o realización del hombre, el sí mismo se enriquece mediante el recurso de la interpretación, de ahí que pueda hablarse de una existencia interpretada, comprender es inseparable del comprenderse. “[...] la comprensión de sí debe pasar por un desprendimiento de sí, una abdicación de la pretensión de dominar el sentido. La apropiación de su propio sentido es ante todo una desapropiación de sí.”⁹⁹ El trabajo filosófico es la reflexión concreta de donde surge un *cogito* mediatizado por el universo de los signos que es la “vía larga”, resulta ser un camino indirecto y más trabajoso, mediante lenguajes más plásticos y flexibles en donde la comprensión del hombre sigue siendo una tarea, un proceso en continuo desarrollo, como transformación en el ser y hacer del hombre.

2. Del símbolo al texto y del texto a la acción

a) Del símbolo al texto

Con la obra *La metáfora viva* Ricoeur va a dar el paso de la hermenéutica simbólica a la hermenéutica del texto. Considera a la metáfora como la instancia teórica que sirve de transición entre el símbolo y el texto, pues no solo es un adorno del lenguaje o un tropo retórico sino que su función es la de *redescribir la realidad*, se presenta como un poder heurístico del discurso y recrea el mundo a través de la

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 25-26

⁹⁹ Ricoeur, Paul. “El *Self* según el psicoanálisis y según la filosofía fenomenológica” en *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*, p.p. 77-78.

ficción. En la metáfora esto es posible porque provoca una nueva significación del enunciado entero, permite descubrir la realidad de otra manera. La teoría del enunciado metafórico asume en su estructura la dimensión de la palabra, insertándola en una interacción de significado más amplia y a través del concepto de innovación semántica establece una relación de apertura con una estructura de mayor complejidad que es el texto.

En texto se convierte en lo central del fenómeno de la interpretación, pues en él se articulan categorías hermenéuticas fundamentales.” El texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia.”¹⁰⁰

Ricoeur encuentra en el texto algunos rasgos esenciales: 1) el lenguaje como discurso: el discurso será así el acontecimiento del lenguaje, lenguaje realizado temporalmente en un presente, el discurso actualiza al lenguaje porque posee una intencionalidad significativa, “[...] el discurso nunca existe para su propia gloria sino que pretende, en todos sus usos, aportarle al lenguaje una experiencia, una manera de habitar y de ser-en-el-mundo, que lo precede y le pide ser dicha.”¹⁰¹.

El discurso puede ser oral o escrito. El discurso oral se realiza en el presente, así la actualización del lenguaje se caracteriza por su fugacidad. En el discurso escrito al estar fijado posee un carácter de permanencia en donde desaparece la relación entre los interlocutores, por lo que el texto adquiere autonomía propia, los destinatarios son sustituidos por un público abierto. El significado del texto está disponible a aquel que sepa leer, el texto tiene la posibilidad de desplegar delante del lector un horizonte de sentido que es necesario interpretar. El texto tiene referencia, ésta será la tarea de la lectura como interpretación: efectuarla.

2) El discurso escrito como obra es una totalidad finita con un sentido completo, tiene una estructura lingüística definida, pero al considerarlo como autónomo e

¹⁰⁰ Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*, p. 96.

¹⁰¹ Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*, p.62.

independiente de su autor se abre a nuevas interpretaciones.”[...] el texto debe poder descontextualizarse para que se lo pueda recontextualizar en una nueva situación: es lo que hace precisamente el acto de leer.”¹⁰²

3) Se da una dialéctica entre el habla y la escritura: la escritura parece introducir un factor exterior y material: la fijación, pero es solo la apariencia de un problema más importante del discurso, pues convierte el texto en algo autónomo con respecto a la intención del autor. “Lo que el texto significa ya no coincide con lo que el autor quiso decir [...] el *mundo* del *texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*.”¹⁰³

4) El mundo del texto: el filósofo francés no pretende buscar la intencionalidad del autor, menos aún ver al texto como una unidad inmanente de sentido sin ninguna referencia con el mundo al modo del estructuralismo. El mundo del texto consiste en el horizonte de sentido que posee la obra a través de la comprensión del lector. “[...] en efecto, en la medida en que el sentido de un texto se vuelve autónomo con respecto a la intención subjetiva de su autor, la cuestión esencial ya no es encontrar, detrás del texto, la intención perdida, sino desplegar, de alguna manera ante el texto, el “mundo” que este abre y descubre.”¹⁰⁴.

5) Comprenderse delante de la obra: donde el lector se apropia del horizonte de sentido del texto para comprenderse mejor a sí mismo. Interpretar el texto es interpretarse a sí mismo. Así lo entiende nuestro autor:

[...] lo que en un texto debe interpretarse es una propuesta de mundo, el proyecto de un mundo que podría habitar y donde podría desplegar mis posibles más propios. [...] hace falta aún un sujeto hablante que recoja la cosa del texto, la haga suya, se la apropie, y compense el momento de distanciamiento correlativo a la textualización de la experiencia. Que la apropiación no implica el retorno subrepticio de la subjetividad soberana, queda verificado por la necesidad de desapropiarse de sí mismo, necesidad impuesta por la comprensión de sí ante el texto. ¹⁰⁵

En el texto se pueden dar dos procesos de lectura complementarios: por un lado está la explicación y por otro la comprensión. En Dilthey estos dos campos

¹⁰² Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*, p 104.

¹⁰³ *Idem*.

¹⁰⁴ Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*, p. 58.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 59.

constituían una alternativa en la cual uno excluía al otro, pero para Ricoeur la noción de texto le permite dar una renovación y una concepción menos antinómica de sus relaciones, busca una estrecha complementariedad y reciprocidad entre explicar y comprender.

A partir de la visión de Dilthey la oposición entre estos términos designan dos esferas de la realidad que son: las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. El ámbito de la naturaleza es el de la observación científica sometida a la empresa de la matemática, y a la lógica inductiva, es decir, verificación empírica y coherencia lógica. La región de las ciencias del espíritu es el de las individualidades psíquicas, hacia cuyo interior cada psiquismo es capaz de trasladarse, la comprensión es ir hacia el interior del psiquismo ajeno. La comprensión quiere coincidir con el interior del autor, igualarse con él, reproducir el proceso creador que ha engendrado la obra.

Al retomar el análisis del texto el lector puede realizar la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo mediante sus relaciones internas por su estructura, o bien puede acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva con lo cual lo interpreta, estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura, y la lectura es la dialéctica de estas dos actitudes. Este comportamiento explicativo no está tomado en préstamo de otro campo de conocimiento ni de otro modelo epistemológico que no sea el del lenguaje mismo, no es un modelo naturalista extendido al campo de las ciencias del espíritu, incluso la oposición naturaleza-espíritu no desempeña ningún papel.

La tarea del análisis estructural consiste en la segmentación para luego establecer una integración de las partes en un todo, cuando el análisis aisle unidades de acción éstas no serán unidades psicológicas susceptibles de ser vividas o unidades de comportamiento, así, explicar un relato es captar el encadenamiento de nudos de acción que en su conjunto forman el relato. Para Ricoeur:

[...] actualmente la explicación ya no es un concepto tomado de las ciencias naturales y transferido a un dominio ajeno, el de los monumentos escritos, sino que nace de la propia esfera del lenguaje, por transferencia analógica de las pequeñas unidades de la lengua (fonemas y lexemas) a las grandes unidades superiores a la oración, como el relato, el folclore o el mito. A partir de esto, la interpretación, si aún es posible darle un sentido, ya no será confrontada con un modelo exterior a las ciencias humanas; estará en debate con un modelo de inteligibilidad que pertenece

de nacimiento, si se puede decir, al dominio de las ciencias humanas y a una ciencia de punta de este campo: la lingüística.

Desde este momento, explicar e interpretar se hallaran en debate sobre el mismo terreno, en el interior de la misma esfera del lenguaje. ¹⁰⁶

La otra actitud que se puede tomar con respecto al texto es la interpretación en donde el texto acaba como habla real, tal es el destino de la lectura, la lectura es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo sino abierto hacia otra cosa, leer es articular un discurso nuevo. La interpretación conserva el carácter de apropiación, “[...] la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse.”¹⁰⁷

En la apropiación se hace familiar lo extraño y se destaca el carácter actual de la interpretación, así la lectura actualiza las posibilidades semánticas del texto. El texto actualizado encuentra un entorno y un público:

[...] el análisis estructural, nos invita a comprender que la intención o el objetivo del texto no es, a título primordial, la intención del autor, las vivencias del escritor a las cuales sería posible llegar, sino lo que quiere el texto, lo que quiere decir, para quien obedece a su exhortación. Lo que quiere el texto es introducirnos en su sentido, es decir, -según otra acepción del término “sentido”-, ponernos en la misma dirección. Si la intención es la intención del texto, y si esta intención es la dirección que ella abre para el pensamiento, hay que comprender la semántica profunda en un sentido fundamentalmente dinámico. Así, podría decir: explicar es extraer la escritura, es decir, las relaciones internas de dependencia que constituyen la estática del texto, interpretar es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto, ponerse en ruta hacia el *oriente* del texto. ¹⁰⁸

Para nuestro autor la explicación ya no únicamente se identifica con las ciencias naturales sino con modelos propios de las ciencias humanas. La interpretación consiste en la apropiación que el lector realiza del texto para comprenderse mejor a sí mismo, la apropiación es la lucha contra el alejamiento del sentido del texto, dicho sentido se hace familiar y se actualiza aquí y ahora. Entre explicar y comprender se da una dialéctica, ya que si la explicación se realiza mediante los

¹⁰⁶ Ricoeur, Paul. *Del texto a la acción*, p. 140.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 141.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 144.

análisis lingüísticos, permite descubrir la intención profunda mediante la estructura del texto. La interpretación como apropiación del sentido del texto no se reduce a lo meramente arbitrario pues hay que “ir a las cosas mismas”, es decir, al texto mismo y lo que en él expresa.

En la lectura misma se oponen y se concilian indefinidamente la explicación y la comprensión.

b) Del texto a la acción

Tiempo y narración pretende elucidar y clarificar el carácter temporal de la experiencia humana. El tiempo es el tema filosófico que rige de un extremo a otro dicha obra, reconoce la temporalidad como el carácter determinante de la experiencia humana en donde el relato es el medio privilegiado para esclarecer la experiencia temporal inherente a la ontología de ser-en-el-mundo. “[...] el tiempo es de algún modo el referente del relato, en tanto que su función es articular el tiempo para darle la forma de una experiencia humana. “¹⁰⁹ acción, tiempo y ontología se hacen presentes

La noción de tiempo suscita un nudo de dificultades y aporías aparentemente sin salida. La mayor aporía consiste en la insuperable irreductibilidad mutua de un enfoque físico, cosmológico y de un enfoque psicológico, fenomenológico: las aporías se concentran alrededor del presente que se ve fracturarse entre el instante puntual reducido a un antes y un después ilimitado, y el presente vivo, que contiene un pasado inmediato y un futuro inminente. Otra aporía que la fenomenología saca a la luz es: “el tiempo “vivido”.

Muestra Ricoeur dos maneras diferentes de considerar el tiempo: el fenomenológico (Agustín, Husserl, Heidegger) y el cosmológico (Aristóteles, Kant) ante ellos nuestro autor propone una tercera vía, un tercer tiempo: el tiempo narrado e histórico. El tiempo histórico es ante todo un tiempo humano, la comprensión de la temporalidad nos lleva necesariamente a una mayor comprensión de la existencia

¹⁰⁹ Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*, p. 65.

humana. El tiempo humano, el tiempo narrado que surge del entrecruzamiento del relato histórico y del relato de ficción le permite a nuestro autor hablar de Identidad narrativa que es ante todo una categoría que pregunta por ¿quién hace la acción?, la identidad narrativa identifica al hombre en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos. Sin narración no hay identificación posible ni del individuo ni de las comunidades. El relato responde a la pregunta por un sujeto, por un hombre, por una identidad, dice el quién de la acción en forma narrativa. Conocimiento de sí es el resultado de una vida examinada y contada.

El filósofo francés realiza una lectura en conjunto entre *Las Confesiones* de San Agustín y la *Poética* de Aristóteles para poner en paralelo la discordancia concordante característica de la temporalidad en San Agustín y la concordancia discordante propia de la intriga narrativa según Aristóteles.

Ricoeur encuentra en Aristóteles el concepto de construcción de la trama (*mythos*) y el concepto de actividad mimética (*mimesis*). *Mythos* quiere decir componer tramas y *mimesis* incluye imitación o representación, pero como redescipción. “[...] lo que hay que entender es la actividad mimética, el proceso práctico de imitar o de representar. Se trata, pues de imitación o representación en un sentido dinámico de puesta en escena [...]”¹¹⁰, *Mythos* es el punto de partida de la teoría narrativa, se saca de la definición de tragedia, como disposición de los hechos, subraya en primer lugar la concordancia, que se caracteriza por tres rasgos: plenitud, totalidad y extensión apropiada.

En la poética, *mimesis* aparece definida como “[...] la imitación o la representación de la acción”¹¹¹, más aún, es la imitación o representación de la acción en el lenguaje, la *mimesis* destaca la experiencia de la temporalidad como hilo conductor de la narración, donde se hace patente que la vivencia del tiempo puede ser refigurado de múltiples maneras gracias a la ficción que es parte del relato.

Mimesis no se reduce a la mera copia, de réplica de lo idéntico, es una actividad mimética en cuanto produce algo, tiene un carácter de actividad que alcanza el

¹¹⁰ Ricoeur, Paul. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, p. 83.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 83.

rango de *poiesis*. Es una imitación creativa, abre un espacio de ficción “El creador de palabras no produce cosas, sino sólo cuasi-cosas; inventa el como-si.”¹¹²

A partir de la *Poética* se puede hablar de la triple *mimesis* que consiste en una serie de operaciones que se articulan en torno a la acción y al relato. *Mimesis I: precomprensión* del mundo de las acción a partir de la cual se elabora la narración, “[...] imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta comprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria.”¹¹³.

Mimesis II o mimesis de creación: *Configuración* de la diversidad de los elementos heterogéneos de acciones y personajes en un relato con sentido. Proceso dinámico que entra en el reino de la ficción es un “como sí”. Es el antes y el después, ocupa una posición intermedia porque tiene una función de mediación que hace referencia a la construcción de la trama. La trama es mediadora por tres razones: media entre acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como un todo; en segundo lugar la trama integra juntos factores tan heterogéneos como agentes, fines, medios, circunstancias, etc.; es mediadora en tercer lugar por sus características temporales propias. En la trama se combinan dos dimensiones temporales, una cronológica y otra no cronológica. La primera constituye la dimensión episódica de la narración: caracteriza la historia como hecha de acontecimientos, la segunda es la dimensión configurante en donde la trama transforma los acontecimientos en historias

Mimesis III: refiguración, es la referencialidad de la trama con la realidad cotidiana de la cual ha partido, así como la interacción del mundo del texto generado por *mimesis II* con el mundo del lector, así la mimesis tiene su cumplimiento en el oyente o en el lector. “[...] *mimesis III* marca la intersección del mundo del texto y del mundo del oyente o del lector: intersección, pues, del mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad

¹¹² *Ibidem*, 103.

¹¹³ *Ibidem*, p 129.

específica. “¹¹⁴. Estos tres momentos de la *mimesis* configuran un círculo dinámico que parte del mundo de la acción y vuelve a él transformándolo y refigurándolo.

El círculo hermenéutico de la narración y del tiempo renace del círculo que forman los estudios de la *mimesis*, la transición entre *mimesis* II y *mimesis* III se da en el acto de la lectura que proporciona líneas directrices para el encuentro entre el texto y su lector, se da la capacidad que posee la historia para dejarse seguir, el acto de leer acompaña la configuración de la narración y actualiza su capacidad para dejarse seguir, *seguir una historia es actualizarla en la lectura*.

El acto de leer también acompaña al juego de innovación y la construcción de la trama, el acto de lectura une *mimesis* III con *mimesis* II. Se da la intersección entre el mundo del texto y el del oyente o del lector. Completar la teoría de la escritura por la de la lectura constituye solo el primer paso en el camino de *mimesis* III. “La estética de la recepción no puede comprometer el problema de la *comunicación* sin hacer lo mismo con el de la *referencia*. Lo que se comunica, en última instancia, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta y que constituye su horizonte.”¹¹⁵

La lectura plantea la fusión de dos horizontes, el del texto y el del lector.

c) Vida y narración

La vida tiene que ver con la narración, se habla de la historia de una vida para caracterizar lo que va del nacimiento a la muerte, pero dicha asimilación de la vida de una historia no se da tan fácilmente: por lo tanto, es una idea que debe someterse a la crítica y para ello Ricoeur intenta repensar de otra manera esta relación demasiado directa entre historia y vida, de tal manera que la ficción contribuya a hacer de la vida una vida humana. Debe existir una relación entre relato y vida.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 140.

¹¹⁵ *Ibidem*, p.148.

Las palabras de un comentarista son el punto de partida de Ricoeur: “las historias son contadas y no vividas; la vida es vivida y no contada.”¹¹⁶

Comienza nuestro autor con la relación entre vivir y contar, examina primero el acto mismo de contar desde la *Poética* de Aristóteles cuyo aspecto central es la puesta en intriga (en griego engloba *Mythos*, fábula, historia imaginaria), así mismo remite a una historia bien construida que ayuda a reformular la relación entre vida y relato.

Lo que Aristóteles llama intriga, no es una estructura estática, sino una operación, un proceso integrado del que más adelante espero mostrar que sólo concluye en el lector o el espectador, es decir en el receptor vivo de la historia contada. Por proceso integrador, entiendo el trabajo de composición que confiere a la historia contada una identidad que se puede decir dinámica: lo que es contado, es tal o cual historia, una y completa.¹¹⁷

Poner en intriga es una síntesis de elementos heterogéneos. En primer lugar la intriga es la síntesis entre los acontecimientos o los incidentes múltiples y la historia completa y una, la intriga tiene la virtud de sacar una historia de múltiples incidentes o de transformar en una historia, la historia contada es más que la enumeración o listado de incidentes o acontecimientos que se organizan en un todo inteligible.

En segundo lugar la intriga organiza en conjunto a los componentes tan heterogéneos como las circunstancias encontradas y no deseadas, agentes y pacientes, encuentros al azar o buscados, interacciones que colocan a los actores en conflicto. La unión de todos los factores en una historia única hace de la intriga una totalidad, la comprensión de la composición se obtiene por medio del acto de seguir una historia.

[...] seguir una historia es una operación muy compleja, sin cesar guiada por esperas que concierne a lo que sigue de la historia, esperas que corregimos a medida que se desarrolla la historia, ya que coincide con la conclusión [...] En fin, la puesta en intriga es una síntesis de lo heterogéneo, en un sentido más profundo todavía, que nos servirá más adelante para caracterizar la temporalidad que es propia de toda comprensión narrativa.¹¹⁸

¹¹⁶ Ricoeur, Paul. “La vida: un relato en busca de narrador” en *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*, p. 192.

¹¹⁷ *Ibidem*, p. 193.

¹¹⁸ *Ibidem*. p. 194.

Se encuentran dos suertes de tiempo en toda historia que es contada: 1) una sucesión discreta, abierta y teóricamente indefinida de incidentes, 2) la historia contada presenta otros aspectos temporales caracterizados por la integración, la culminación, la clausura, con lo cual la historia recibe una configuración. La importancia de este punto de vista temporal es que

[...] el tiempo es a la vez lo que pasa y lo que huye, por otra parte, lo que dura y permanece [...] la historia contada como una totalidad temporal, y el acto poético como la creación de una mediación entre el tiempo como pasaje y el tiempo como duración. Si se puede hablar de la identidad temporal en historia, hay que caracterizarla como algo que dura y permanece a través de lo que pasa y se escapa.”¹¹⁹

Se incorpora el tema de la tradición, la cual no es una transmisión inerte de un depósito muerto sino por el contrario se designa como la transmisión viva de una innovación que siempre puede ser reactivada, la construcción de una tradición se da en la interacción de dos factores, por un lado la innovación y por otro la sedimentación. 1) Sedimentación: son los modelos que constituyen a destiempo la tipología de la puesta en intriga que permite poner en orden la historia de los géneros literarios, estos modelos no constituyen esencias eternas pero permiten identificar cada obra ya sea como tragedia, novela, etc., sin embargo, la identificación de una obra no se agota por los modelos sedimentados sino que toma en cuenta la innovación. 2) Innovación: da lugar a la *poiesis* de la obra, cada obra es una producción original, una novedad existente en el reino del discurso. La relación entre sedimentación e innovación confieren a la imaginación una historicidad propia.

Se abre la primera paradoja entre *las historias que se cuentan y la vida es vivida*, se abre así mismo un abismo entre ficción y vida. Desde el relato-ficción se vuelve a conducir hacia la vida, la tesis de Ricoeur es que el proceso de composición, de configuración, no se concluye en el texto sino en el lector, bajo esta condición es posible la configuración de la vida por el relato. “[...] el sentido o la significación de un relato brota de la intersección del mundo del texto y del mundo del lector. El acto

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 194.

de leer se transforma así en el momento crucial de cualquier análisis. Sobre él descansa la capacidad del relato para transfigurar la experiencia del lector. “¹²⁰

De este modo Ricoeur habla del mundo del lector y del mundo del texto, el mundo del texto insiste en que la obra literaria abre un horizontes de experiencias posibles, el texto no se cierra en sí mismo, es la proyección de un nuevo universo distinto de aquel en el cual vivimos. Apropiarse de una obra mediante la lectura equivale a encontrar un sentido en ella. “ Resulta de ello que el lector pertenece a la par en la imaginación del horizonte de experiencias de la obra y al de su acción real. Horizonte de espera y horizonte de experiencia no dejan de confrontarse y de fusionarse: Gadamer habla en este sentido de la “fusión de horizonte” esencial al arte de comprender un texto.” ¹²¹ dicha fusión de horizontes se da cuando se comprende el sentido del texto y se actualiza en el presente.

Desde el punto de vista hermenéutico la experiencia literaria de un texto es distinta del análisis estructural de la lingüística, (sin embargo estos dos procesos se complementan en la lectura, uno no excluye al otro sino que son parte de la dialéctica entre explicar y comprender) “[...] es una mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y él mismo [...]”¹²², mediación entre el hombre y el mundo Ricoeur lo llama *referencialidad*, mediación entre el hombre y el hombre es la *comunicabilidad*; mediación entre el hombre y él mismo, es la *comprensión de sí* (hermenéutica del sí). Una obra literaria tiene estos tres rasgos, así el problema hermenéutico comienza donde termina la lingüística, la hermenéutica se mantiene entre la configuración (interna) de la obra y la refiguración (externa) de la vida.

El acto de lectura concluye la obra que tiene una riqueza latente de interpretación, tiene un poder de ser interpretada de manera siempre nueva y distinta en contextos históricos siempre diferentes. En la lectura el relato y la vida se pueden reconciliar, pues la lectura es ella misma una forma de vivir en la ficción de la obra, así se puede decir que las historias se cuentan pero también se viven sobre lo imaginario.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 198.

¹²¹ *Ibidem*, p. 198.

¹²² *Ibidem*, p. 199.

Segunda paradoja: *la vida se vive y no se cuenta*. Ricoeur quiere insistir en la capacidad prenarrativa de una vida. Se tiene que poner en cuestión la vida y lo que es vivido. “*Una vida sólo es un fenómeno biológico en la medida en que no ha sido interpretada.*”¹²³ en la interpretación la ficción juega un papel mediador, se tiene que insistir en la mezcla entre actuar y padecer, acción y sufrimiento son parte de la trama de una vida.

Ricoeur muestra 3 anclas ante la vida que se vive y además puede contarse: 1) actuar y sufrir humano: proyecto, fin, medio, circunstancias, será la semántica de la acción; 2) discurso simbólico en el campo práctico: si la acción puede ser contada es que ya está articulada en signos, reglas, normas, desde donde está simbólicamente mediatizada; 3) cualidad prenarrativa de la experiencia humana: gracias a la cual se puede hablar de la vida como una historia naciente, de la vida como una actividad y una pasión en busca de relato. No por error hablamos de historias familiares que nos suceden o de historias en las cuales formamos parte o simplemente de la historia de una vida. “La consecuencia principal de este análisis existencial del hombre como ser enmarañado en historias es ésta: contar es un proceso secundario injertado sobre nuestro “ser enmarañado de historias”. Contar, seguir, comprender las historias solo es la continuación de estas historias no dichas.”¹²⁴

El hombre no es algo dado desde el inicio, para nuestro autor la literatura puede ayudar a liberarnos de ese yo narcisista, egoísta y avaro, en lugar de un yo fascinado consigo mismo nace un sí como otro que puede convertirse en juez y testigo de su propia vida.

De principio a fin la vida humana es narrativa, el rasgo fundamental que la caracteriza es el tiempo, así la existencia humana es temporal, intentar explicar nuestra vida es explicar qué hacemos con el tiempo, dicha explicación se convierte

¹²³ *Ibidem*, p. 200.

¹²⁴ *Ibidem*. p. 203

en dramática porque no tenemos todo el tiempo sino un tiempo determinado, el tiempo de nuestra vida.

La vida humana no se reduce a lo meramente biológico, es decir, no se somete solamente a procesos metabólicos de nacimiento, desarrollo y muerte, se caracteriza más bien por ser biográfica. Tomás Domingo Moratalla sostiene que:

La unidad de mi vida, expresada en la idea de “figura”, es la que va a dar sentido y lugar a cada una de las acciones de mi vida, y a la vez cada una de estas acciones puede repercutir en esta figura. Vivir es por eso inventar un programa de vida; crear un personaje imaginario que voy a ser yo. Por eso podemos decir que el hombre es un animal fantástico, porque se inventa a sí mismo, y además, no le queda más remedio que inventarse a sí mismo si quiere vivir humanamente. Vivir humanamente es hacer proyectos, proyectar y así, al mismo tiempo, proyectar-se. Pero no toda figura o imagen de mí va a ser posible. Para elaborarla tengo que contar con mis capacidades, mis circunstancias y con las otras vidas, pues también vivir es un convivir [...]”¹²⁵

El ser humano tiene que asumir crítica y reflexivamente su vida. La vida humana se nos presenta como ambigua y equívoca y para tratar de comprenderla sin distorsionarla Ricoeur recurre a la narración, la cual nos proporciona una forma de leerla en su complejidad. No solo somos narradores, sino narradores de nosotros mismo. Nuestra tarea es tramar la vida, es decir, construirnos. La trama que se lleva a cabo en la narración agrupa acontecimientos e incidentes que forman una historia completa, con un principio, un desarrollo y un fin, así la trama organiza componentes diversos: circunstancias, personajes, etc., la trama es lo que le da orden al desorden. “De igual manera, nuestra vida ha de ser tramada; hemos de narrarla y sobre todo, narrárnosla a nosotros mismos. Narrando la vida, la examinamos y la hacemos nuestra vida. La identidad humana es así de principio a fin, de nacimiento a muerte, identidad narrativa.”¹²⁶

Ricoeur va a señalar un corolario epistemológico: para Aristóteles una historia bien contada enseña algo, además la historia revela aspectos universales de la condición humana. Bajo la narrativa y la dramática aprendemos a unir aspectos éticos de la

¹²⁵Domingo Moratalla, Tomás. “Antropología hermenéutica: tareas y retos de la antropología filosófica en clave hermenéutica” en *Debate sobre las antropologías. Thémate*. Núm. 35, 2005, p. 488

¹²⁶ *Ibidem*, p..489

condición humana con la felicidad y la desgracia, se aprende de la poesía como los cambios de fortuna resultan de cierta conducta tal y como se construye en el relato; las lecciones de la poesía constituyen los universales de Aristóteles.

La puesta en intriga es el espacio creador del relato y la narratología es la construcción racional de las reglas que subyacen a la actividad poética, así la tesis de Ricoeur es “[...] que la narratología es un discurso de segundo grado que está siempre precedido por una inteligencia narrativa surgida de la imaginación creadora.

“¹²⁷

La vida humana se comprende desde la interpretación, vivir es vivir con sentido; dar sentido al mundo y entenderlo lo realizamos desde la interpretación de la vida humana, es tiempo, pero no un tiempo como sucesión de instantes, sino un tiempo con sentido, el tiempo humano es tiempo con sentido o construido de sentidos.

Retoma Ricoeur la vía larga del análisis del lenguaje pues toda comprensión de sí debe ir mediatizada por los símbolos, signos y textos en general, la ontología es la tierra prometida jamás alcanzada por la hermenéutica siempre militante donde se ha abandonado la pretensión del hombre de ser el fundamento último.

A partir de la hermenéutica del texto se llega al problema de sí mismo, mediante la acción que culmina en el desarrollo de las capacidades del ser humano que Ricoeur desarrollara en *Sí mismo como otro*.

d) Narración y tiempo

La tesis de Ricoeur es que la narración y el tiempo están íntimamente vinculados “[...] la temporalidad es una estructura de la existencia -una forma de vida- que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que esta es la estructura lingüística – el juego de lenguaje- que tiene como último referente dicha temporalidad. “¹²⁸ La narratividad expresa la temporalidad profunda de la existencia,

¹²⁷ Ricoeur, Paul. “La vida; un relato en busca de narrador” en *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*. P. 196

¹²⁸ Ricoeur, Paul. “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo” en *Historia y narratividad*, p. 183.

para mostrar esta reciprocidad nuestro autor realiza un análisis existencial del tiempo, asumiendo que existen grados diferentes de profundidad a la hora de organizar el tiempo (análisis tomado de *El ser y el tiempo* de Heidegger) al menos en tres niveles: 1) representación vulgar del tiempo: considera al tiempo como aquello en lo que suceden los acontecimientos. Este primer nivel está guiado por la relación con el tiempo expresado en la preposición *en*, estar *en* el tiempo, el objeto de este análisis mostrará que la intratemporalidad se diferencia de la representación vulgar del tiempo, “[...] consiste en estar arrojados entre las cosas y en hacer depender la descripción de nuestra temporalidad de las cosas que cuidamos, lo que Heidegger llama *vorhanden* y *zuhanden*, las cosas subsistentes con las que cuenta nuestra cura y las cosas útiles que podemos manipular.”¹²⁹ La cura consiste en la preocupación o circunspección. En el ámbito de la narratividad se trata del desarrollo de la trama y de la capacidad de seguir y contar una historia. Seguir una historia es comprender las acciones, pensamientos, sentimientos, nos impele a seguir adelante creando expectativas sobre el comienzo y el final, el final es la atracción de todo el proceso, por eso hay que seguir la historia hasta el final. Contar no es añadir unos episodios a otros, no es solo una serie cronológica de acontecimientos sino que requiere el ser capaces de obtener una configuración, a la dimensión explicativa de la historia se añade la dimensión configurativa del relato, que convierte a la serie de sucesos en una totalidad significativa

2) El tiempo como historicidad: hace hincapié en el pasado, considera la distancia que existe entre la vida y la muerte, la repetición y la memoria. Es el análisis de la historia que transcurre entre la vida y la muerte, coloca de relieve el porvenir respecto al ser y al hacer presente, hacer historia como horizonte determinado por el pasado que aborda la herencia como algo transmitido y recibido. Para Ricoeur “Nuestro proyecto consiste en el estado de yecto al que regresamos mediante la repetición.”¹³⁰

3) La temporalidad en la unidad del pasado, presente y futuro. Este análisis entrelaza conjuntamente relato y tiempo. La experiencia de la temporalidad que el

¹²⁹ *Ibidem*, p. 186.

¹³⁰ *Ibidem*, p. 203.

hombre tiene de sí se expresa mediante el relato de su vida, dicha narración se da gracias a la memoria. El tiempo llega a ser humano en la medida en que se articula de un modo narrativo y el relato alcanza significación plena cuando llega a ser una condición de la existencia temporal

La consideración de la muerte es inherente a cualquier meditación sobre la historia. Ricoeur “Le reprocha (a Heidegger), en efecto, la jerarquía entre la autenticidad heroica de la angustia de estar sin cesar frente a la muerte y la banalización de un morir inauténtico que la rehúye; y apela entonces a Spinoza, para quien la sabiduría es una mediación no de la muerte sino de la vida y del permanecer “vivo hasta la muerte.”¹³¹ Ricoeur no medita sobre la muerte sino sobre la vida, opta sin cesar por el deseo de vivir. Para Heidegger es *el ser para la muerte* y para Ricoeur, el *ser hasta la muerte*. ¿Qué lugar daremos a la idea de la muerte? para nuestro autor la muerte no debe devorar toda nuestra atención, pues tenemos una experiencia de la vida, del sufrimiento, del envejecimiento, pero no tenemos experiencia de la muerte. “[...] una brecha discreta separa siempre al pensamiento de la muerte de la conciencia de la contingencia; este pensamiento es siempre una idea un poco fría que nunca resulta realmente adoptada y asumida; en *cuanto la muerte no está en mí como la vida-como el sufrimiento, el envejecimiento y la contingencia-siempre es lo extraño*.”¹³²

La idea de muerte es extraña al sí, más que una experiencia es un saber abstracto un conocimiento, la aprendo desde fuera por la biología elemental que muestra el espectáculo de la muerte. “La idea de muerte permanece como una idea, aprendida completamente desde fuera y sin equivalente subjetivo inscrito en el Cogito.”¹³³

Toda muerte es solitaria, quien muere siempre está solo, aun cuando no muera en soledad sino acompañado por sus prójimos; es incomunicable y ejemplar en tanto que ilustra la mortalidad, es algo que nunca termino de aplicarme, de asimilar, de hacer mío. El hombre que muere es otro sí mismo, “Por eso, cuanto más semejante sea el otro, gracias al amor, más me tocará y herirá la ley de la mortalidad. El

¹³¹ Abel, Olivier. “Prefacio” en *Vivo hasta la muerte seguido de fragmentos*, p. 12.

¹³² Ricoeur, Paul. *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento*, p. 506.

¹³³ *Ibidem*, p. 500.

encuentro decisivo con la muerte es la muerte del ser amado. La muerte resulta allí verdaderamente presentida como fin, irreparable [...]”¹³⁴ Para Ricoeur la batalla es con y contra la imagen del muerto de mañana, ese muerto que seremos para los sobrevivientes, los otros que sobreviven a la muerte de los suyos y añade “ [...] que Dios, a mi muerte, haga de mí lo que quiera. No pido nada, no pido “después” alguno. Traslado a los demás, a quienes me sobrevivan, la tarea de tomar el relevo de mi anhelo de ser, mi esfuerzo por existir dentro del tiempo concedido a los vivos.”¹³⁵ La tarea que nos asigna Ricoeur es: continuar el desarrollo, el crecimiento en la tarea de ser.

IV. ASPIRACIÓN A UNA ONTOLOGÍA EN LA PROPUESTA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

1. Metafísica y ontología

a) Metafísica tradicional

Es conveniente tener claros los términos de metafísica y ontología para seguir en el desarrollo de la investigación. Si bien el autor a trabajar es Paul Ricoeur tenemos que regresar a Martín Heidegger para esclarecer hasta dónde sea posible los términos antes mencionados, los cuales nos sirven de guía para arribar a la propuesta planteada en la tesis: Aspiración a una ontología en la propuesta ética de Paul Ricoeur.

Retomar a Heidegger es un camino *brumoso* y *angustiante*, pues requiere un esfuerzo por insertarnos en el camino del preguntar y del pensar, una tarea nada fácil, pues de suyo el autor requiere una investigación aparte, es por eso que solamente hemos tomado algunas obras que nos puedan ayudar a comprender y esclarecer lo relacionado con la metafísica y la ontología.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 504.

¹³⁵ Ricoeur, Paul. *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launa*, p. 216

Preguntar y pensar se encuentran en estrecha relación, pues aquel que piensa tiene que preguntarse, preguntarse tiene como rasgo esencial buscar y alcanzar un sentido; una pregunta con sentido es una verdadera pregunta pues tiene una orientación adecuada de donde resulta que preguntar es más importante que responder. Otro de los requisitos del preguntar es el querer saber, se pregunta porque no se sabe, se da un juego entre el saber y el no saber al mismo tiempo, (*docta ignorantia*), en caso contrario el creer que se sabe todo cancela la pregunta mismas y no hay posibilidad de un preguntar auténtico. Preguntar no es un hacer sino un padecer como diría Hans-Georg Gadamer.

La correcta formulación de la pregunta nos inscribe en la esfera del pensar, esto suena un poco extraño en nuestros días en donde el quehacer intelectual en el campo de la investigación se ha consignado a normas de tipo metodológico y técnico en donde no se piensa de verdad sino que se tiene una actitud de acatar o dar por hecho lo ya establecido, y solamente es un repetir discursos, a esto se ha reducido la educación prevaleciente. Ejercer el pensamiento supone una intervención crítica y autocrítica, es liberarse de la opinión reinante, próxima e inmediata. Lo que constituye a un verdadero investigador no es el repetir sino la apertura a nuevas preguntas que dirigen el camino del pensar.

Heidegger descubrió en torno a la pregunta la necesidad de remontar su trabajo de reflexión a un punto de origen, es decir, a la reformulación de la pregunta sobre el sentido del ser; le parece importante insistir en la orientación del sentido del preguntar, pues presupone que la pregunta sea posible y que tenga una delimitación. Lo condicionante de una auténtica formulación de preguntas es su motivación, pues solo así se está en posibilidades de responder.

El camino del pensar de Heidegger parte de la pregunta conductora (pregunta por el ente) que le permite llegar a la pregunta fundamental, es decir, la pregunta por el ser, comienza por volver al pasado, no en un sentido historiográfico pues no es un solo enterarse de lo ya ocurrido o una recopilación de lo anterior sino un proceder histórico. “La historia es *lo que camina antes de y por encima de lo historiográfico*, y

eso es el *ser-ahí* mismo.¹³⁶ así lo histórico está por encima de lo historiográfico porque no se queda en lo pasado como tal.

Un rasgo fundamental del *ser-ahí* es el preguntar, dice Heidegger que nosotros preguntamos por la verdad de la diferencia del ser la cual es histórica por eso está en el comienzo y es una confrontación que se lleva a cabo en una transformación de nosotros mismos. La transformación no es de un estado personal sino una transformación en la esencia del ser del hombre. Esta transformación no ve al hombre como lo presente y lo dado y se contrapone a un planteamiento antropológico, biológico y psicológico sobre el hombre; de igual manera se pronuncia “contra el hombre como <<sujeto>>, consciencia, yo, espíritu, persona. El sujeto es lo presente y dado más cierto que cabe hallar en mí como el <<yo>>.”¹³⁷ Hacer presente la pregunta conductora no es un preguntar inmediato ni simplemente de reflexión sino un volver a preguntar más originariamente “[...] otra vez y por vez primera de nuevo.”¹³⁸ Tiene como hilo conductor la relación entre entidad y pensamiento (realización de la meditación filosófica, puede y tiene que ser sin que domine el pensamiento), en donde lo ente es lo real que comparece de modo constante, este comparecer se interpreta como *physis*, idea, objeto, lo sabido de forma absoluta, lo ente queda referido al conocer y al pensar (razón, espíritu, etc.).

La pregunta fundamental hace referencia al ser y al tiempo. Históricamente esta pregunta queda excluida del pensar, el ser mismo y el modo cómo puede ser puesto en general en la verdad queda sin ser preguntado, pero la pregunta por el ser mismo es la pregunta que todo lo funda.

La ontología fundamental aparece como un preguntar por el qué es y cómo es lo ente en cuanto tal, por lo tanto pregunta por el ser mismo. “<<<Ontológico fundamental>> significa: 1) indicar ontológicamente una pregunta por el ser, la

¹³⁶ Heidegger, Martín. *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, p. 19.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 22.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 22.

diferenciación; y 2) fundamental, pregunta fundamental, que pregunta por el <<desde dónde>>, es decir, que pregunta por una trascendencia.”¹³⁹

No se habla de una ontología correcta sino de cuál es la esencia del ser, de cómo debemos preguntar y que es lo que forma parte de la pregunta, es preguntar por el fundamento del ser, por el dónde del tiempo, del ahí, el dónde al cual pertenecemos. “*La ontología fundamental* no es una mera disciplina en una clasificación *provisional*, sino que en su conjunto plantea la pregunta por el ser de otra manera [...]”¹⁴⁰ la ontología fundamental es el primer paso para el desarrollo de la pregunta fundamental, surge de la experiencia del ser mismo, el *ser-ahí*.

La pregunta fundamental ha quedado bajo la pregunta conductora y la pregunta preliminar (sobre la verdad), no fue planteada, se da el olvido del ser y la destrucción de la verdad como *aletheia* (no-ocultamiento, encubrimiento y desencubrimiento, lo abierto en lo cerrado, lo abierto en lo ente) que deja de ser lo cuestionado en la historia de la metafísica. La historia de la verdad como rectitud, está representada por lo ente que pasa a ser objeto, la verdad se ha transformado en un carácter de lo ente.

Las posiciones metafísicas fundamentales tienen como hilo conductor la pregunta por lo ente, mantienen fija a la metafísica tradicional y la llevan a su final propio. Dentro de las posiciones metafísicas fundamentales mencionaremos sólo algunas que a nuestro parecer son las más representativas.

Pregunta Heidegger *¿por qué la filosofía occidental hubo de hacerse <<metafísica>>?*

Heidegger comienza con Platón quien es considerado como el iniciador de la metafísica tradicional. Jean Grondin comenta al respecto:

¿Es Platón el fundador de la metafísica? Todo depende, una vez más, de lo que entendamos por ese término. Si por él entendemos una disciplina filosófica bien diferenciada que se interesaría por los principios del ser en su conjunto, habrá que esperar a Aristóteles para dar con algo parecido a esa definición (¡y aun!). Pero si la asociamos, de una manera más fundamental, a un ansia de trascendencia, que, en

¹³⁹ *Ibidem*, p. 49.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 51.

la línea de Parménides, pretende superar el ámbito de las opiniones para descubrir un ser estable y más permanente, invisible a los ojos del cuerpo, pero ciertamente comprensible por el pensamiento, ser supereminente que no pueda ser más que el *eidos*, a la vez trascendente e inmanente a lo sensible al que vuelve luminoso, entonces es evidente que el pensamiento metafísico tiene en Platón su primer y más excelso poeta.¹⁴¹

El ser para Platón es idea (*Eidos*) la cual se caracteriza por la unidad, lo eterno, la inmutabilidad y la constancia, ella es una realidad plena y total; el *eidos* de una cosa es la forma general que posee y que nos permite conocerla como esto o aquello, lo que hace que una cosa sea es su idea. Surge así una ontología dualista entre lo sensible y lo inteligible, el orden de la realidad se hallara más allá de lo físico, con Platón la verdad se volvió Idea, se olvida la verdad como *aletheia* y se convierte en *veritas*, es decir, la verdad se convierte en adecuación. El pensar del ser del ente es un ente más que determina el saber seguro y perfecto.

En Aristóteles encontramos una ciencia que parece más fundamental y universal a la que él llama filosofía primera, remite al ser en cuanto ser, es la ciencia de las causas primeras y de los primeros principios, pero en la metafísica aristotélica sigue presente la cuestión del ente y encuentra el fundamento de la verdad en el enunciado, el sentido de la verdad sigue siendo la adecuación.

La filosofía medieval recibe la herencia de la metafísica griega mediante la verdad como coherencia (*veritas*: adecuación del pensamiento a la cosa) se constituye como una metafísica de la presencia, el fundamento ontológico gira entorno a Dios como fundamento, como omnipresencia, el que da ser al mundo creado. La metafísica medieval consolida lo que Heidegger denomina *onto-teo-logia*, el tema del ser es llevado hasta lo divino, el ser se diviniza y es Dios.

Durante el periodo del Renacimiento ya no es Dios el fundamento sino la naturaleza, lo externo, lo que se objetiva, la cual es manipulada y dominada por el hombre, el sentido de la verdad se encuentre en la coherencia de la razón y la ley de la naturaleza.

¹⁴¹ Grondin, Jean. *Introducción a la metafísica*, p 90.

Descartes es quien recoge las ideas renacentistas, tiene un nuevo modo de preguntar pero que pese a todo sigue dentro de la tradición. En él la cuestión del ser se transforma en el problema de la certeza cuyo sustento es el yo, este yo se convierte en el fundamento, substancia de todo lo pensado, es decir, el yo es el criterio de certeza y la verdad se define como aquello que es claro y distinto y el único modo de acceder a la verdad es mediante la razón. Descartes buscó el fundamento del yo en él mismo yo el cual no puede ser su mismo fundamento y por lo tanto el fundamento vuelve a ser Dios, con respecto a Descartes Heidegger se pronuncia:

Lo esencial no es el retroceso al <<yo>> y al <<sujeto>>, sino la acentuación de la intención metafísica fundamental de determinar el ser desde un ente, en concreto de lo más ente -da igual desde cual-. Es decir, lo decisivo es la búsqueda de algo que sea lo más ente posible (es decir, en el sentido de la comparecencia constante), de algo que sea lo más inmediato y lo más constante y próximo para este *pensamiento*, es decir, *mientras este piensa*. Ello implica la renovada decisión de un alejamiento de la verdad de la diferencia del ser, en la medida en que esta no puede hallarse en lo ente. Lo más ente es [ahora] el re-pre-sentar.¹⁴²

En Descartes la primera seguridad es el yo, el ente desde donde se determina toda entidad y la racionalidad es el principio fundamental.

Leibniz representa para Heidegger una posición singular por su nueva valoración de los antiguos y la escolástica por su atención a la naturaleza: física, matemática y la biología, pero se mantiene en todo momento dentro de la pregunta conductora y queda determinado por el planteamiento cartesiano, queda apresado por entero en la metafísica, la posibilidad de pensar el ser se sigue realizando desde lo ente, todo principio requirió de la presencia de Dios, del dios racional, dios es el ser del fundamento y la presencia suprema.

Kant se da la tarea de cuestionar el quehacer y el sentido de la metafísica de su tiempo, haciendo énfasis en las posibilidades del conocer, le interesa el conocimiento con carácter de universalidad y necesidad, así la razón es analizada en sus

¹⁴² Heidegger, Martín. *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*, p. 105.

posibilidades de conocer y en sus propios límites, se pregunta qué podemos y qué no podemos conocer. No se trata de preguntar por un fundamento de lo conocido sino por el fundamento del conocimiento; el pensamiento Kantiano se enmarca en un criticismo al juzgar el quehacer de la razón, sin embargo, no va más allá del entendimiento en cuanto a la formación de conceptos y por lo tanto no se desprende de la metafísica tradicional, su concepción del ser desemboca en un plano lógico y sigue el camino de la pregunta conductora.

Hegel lleva a su culmen el sentido del sujeto al absoluto mismo, el sujeto es quien determina todo conocimiento y toda verdad, se piensa el ser del ente como concepto absoluto. Se corona el sujeto como la posibilidad de la representación de la presencia.

Piensa Heidegger que la consumación de la metafísica se encuentra en el pensamiento de Nietzsche porque se pregunta y se responde con respecto al ente y no se formula la pregunta fundamental sobre el ser, a la pregunta ¿Qué es el ente? Nietzsche responde la <<voluntad de poder>> que sigue siendo una presencia en la esencia del ente, no se llegó a plantear la pregunta por el ser.

La metafísica tradicional desde Platón está encaminada por el ente y se olvida la pregunta por el sentido del ser, se pregunta por el ser mediante lo ente y esto determinara toda la filosofía hasta Nietzsche. La crítica que realiza Heidegger a la metafísica está dirigida hacia el olvido de la pregunta fundamental, volver a plantear esta pregunta requiere un nuevo horizonte, es recuperar el olvido del ser en un preguntar más originario.

Desde la metafísica tradicional la pregunta conductora implica una presencia y una representación, la presencia es el sustento del ente, es una presencia óptica. La metafísica se convirtió así en una ciencia más del ente. Heidegger pretende reivindicar la pregunta por el sentido del ser a partir de la metafísica tradicional, entabla un diálogo con ella para poder volver a pensar la pregunta por el sentido del

ser y de esto trata la ontología. “<<Ontología>> significa doctrina del ser.”¹⁴³ Mienta un preguntar dirigido hacia el ser en cuanto tal, es el intento por pensar desde el principio y plantear de nuevo la pregunta, hablar de ontología es cuestionarnos por nosotros mismos. La existencia humana no tiene su ser auténtico en un estar a la vista constatable sino en la movilidad de su cuidar. La pregunta que inspira el pensar de Heidegger es la pregunta por el ser y quién mejor que Hans-Georg Gadamer para mostrarnos el camino de Heidegger:

La pregunta que le estimulaba y que incluía todo el apremiante sentimiento con respecto a sí mismo, era la más antigua y la primera de la metafísica, la pregunta por el ser, la pregunta de cómo esta existencia humana finita, caduca y consciente de su muerte, podía entenderse en su ser a pesar de su temporalidad, y concretamente como un ser que no sólo es privación y carencia, un mero peregrinaje fugaz del morador de la Tierra a través de esta vida hacia una participación en la eternidad de lo divino, sino como un ser experimentado como aquello que distingue su ser-humano.¹⁴⁴

Para Heidegger es importante el tema por el ser de la vida humana, esta vida humana debe entenderse como vida fáctica, “ [...] <<vivir fáctico>> quiere decir: nuestro propio existir o estar-aquí en cuanto <<aquí>>[...]”¹⁴⁵ la facticidad es el existir propio en cada instante por eso la vida es histórica; la existencia no es nunca un objeto sino ser, está aquí en tanto vivir a cada momento. La vida humana es una instancia última e irrebasable, no es algo estático ni acabado, sino que se halla en un constante proceso de realización. Aquel que se pregunta por su carácter ontológico es el *Dasein*, *Dasein* siempre está en camino, se encuentra en el proceso de hacerse y de transformación.

A través de la historia se ha entendido al hombre como aquel que tiene como característica la capacidad de razonar, se ha colocado en la cúspide de todos los seres vivos, evidentemente la razón es una característica importante en el hombre mas no la que lo define como tal. Para Heidegger la estructura fundamental del hombre es que es *Dasein*, es decir, es aquel que se da cuenta de su propia

¹⁴³ Heidegger, Martín. *Ontología. hermenéutica de la facticidad*, p.17.

¹⁴⁴ Gadamer. Hans-Georg . *Los caminos de Heidegger*, p 23.

¹⁴⁵ Heidegger, Martín, *Ontología, hermenéutica de la facticidad*, p. 26.

existencia, ello implica el reconocerse no como una cosa más en el mundo sino como aquel que pregunta por las cosas y que además se da cuenta de su entorno,. Ángel Xolocotzi nos ilustra en cuanto al termino de *Dasein*:

La filosofía occidental, entendida como metafísica ontoteológica, tuvo como pregunta conductora la pregunta por la entidad de los entes, partiendo de la estructura del hombre como *animal rationale*. En contraposición a ello, "existencia" indica una modificación de la estructura del hombre: éste ya no es pensado como *animal rationale*, sino como *Dasein* que comprende ser. En el *Dasein* comprendedor de ser está abierto el ser como existencia, pero a la vez el ser en general. Se parte, pues, ya no del contenido abierto categorial de los entes, sino de la apertura del ser. El término "*Dasein*" incluye esta apertura en dos sentidos: el "*da*" remite a la apertura de ser en general, el "*-sein*" mienta la existencia como modo de ser del hombre.¹⁴⁶

Dasein ya no el sujeto al modo de Descartes, no es el sujeto de la posibilidad del conocimiento ni su certeza; *Dasein* es diferencia, es el medio de expresión del ser, no impone ni determina reglas, no implica un contenido de conocimiento sino la posibilidad de pensar un modo de ser. Frente al *Dasein* que no es sujeto no hay objetos sino mundo, es la posibilidad de la vida fáctica en el acontecimiento del ser que ocurre y pasa.

Existir en la vida fáctica es vivir en la medida en que vivimos, es la interpretación que hago del mundo, es la estancia del hombre en el mundo. La vida es un camino por construir, asumir la propia existencia es buscar el sentido de las cosas, es interpretar la vida siempre desde la vida y para la vida. *Dasein* no solo conoce, ocupa o habita el mundo sino que lo construye, el mundo es la relación con las cosas, es el lugar donde es posible la vida fáctica. *Dasein* es un *ser-ahí*, no solo como un ser presente sino como un acontecimiento, es un *ser-ahí* porque es finito y sabe de su propia finitud, lo que ahí acontece es el claro del ser. " Se llama claro aquella zona en la que uno entra después de caminar interminablemente en la oscuridad del bosque y donde súbitamente los árboles están más espaciados y dejan penetrar la luz del sol, hasta que lo hemos atravesado y la oscuridad nos rodea de nuevo." ¹⁴⁷

¹⁴⁶ Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, p . 17.

¹⁴⁷ Gadamer. Hans-Georg. *Los caminos de Heidegger*, p 34.

Heidegger el maestro del pensar no solo muestra una crítica a la metafísica tradicional sino también a la cultura, sobre todo a la era de la técnica que representa una pérdida y represión de la libertad, crítica al uno, a la avidez de la novedad, a la esfera pública y la mediocridad en que se encuentra la existencia humana que no se orienta en lo indefinido sino en el buen funcionamiento de una administración razonable del mundo, la planificación, el cálculo, la observación, la fe incondicional a la ciencia lleva a un perfeccionamiento técnico del mundo. El hombre se siente seguro de sí mismo y dominador de todo cuanto le rodea, se instala en un mundo de certezas y a la sórdida eficacia de la ciencia y la tecnología; no hay lugar para el asombro ni la sorpresa en un mundo que queda reducido a lo tecnológico y que responde a criterios utilitaristas. Dentro de la misma filosofía se muestra la creciente claridad lógica, exactitud y comparabilidad de los enunciados, se incorpora en el lenguaje instrumental y calculador de la técnica. En este panorama el lenguaje es tomado como un medio técnico y queda ubicado en la teoría de la información en donde el lenguaje cae en la penuria. “Las palabras ya no nacen como las flores. Se difunden modismos que son tan esquemáticos como las situaciones a cuyo dominio sirven, y el lenguaje abstracto de la simbólica matemática sólo parece corresponder a la tarea de dominar y administrar técnicamente el mundo. Ni siquiera se experimenta como tal a esta penuria del lenguaje.”¹⁴⁸

b) Filosofía y ontología

A través del tiempo el hombre se ha preguntado muchas cosas, preguntarse exige mucho más que un simple examinar, explorar, formular o plantear; preguntarse propiamente tiene que atravesar nuestra existencia. Preguntar no es cualquier acto sino un acontecimiento y “Allí donde algo semejante acontece, está presente la filosofía.”¹⁴⁹

¹⁴⁸ *Ibidem*, p.36.

¹⁴⁹ Heidegger, Martín. *Introducción a la metafísica*, p. 17.

Si quisiéramos dar respuesta a la pregunta sobre ¿qué es la filosofía? Sería una empresa infructuosa pues no consiste en un saber que se pueda aprehender inmediatamente como cualquier conocimiento, más bien la filosofía podría considerarse como “inútil” porque siempre vuelve una y otra vez sobre las mismas preguntas que son las que nutren su propio camino del pensar; la filosofía más bien es una de las posibilidades de la existencia histórica del hombre. Con respecto a esto Martín Heidegger sostiene: “Lo que, por el contrario, puede y debe ser la filosofía según su esencia es esto: un pensar que inaugura caminos y perspectivas de un saber que establece criterios y propiedades; que permite a un pueblo comprender y cumplir su existencia dentro del mundo histórico-espiritual. Se trata de aquel saber que enciende, conmina y constriñe todo preguntar y conjeturar.”¹⁵⁰

Nuestro tiempo tiene como característica el dominio de un saber científico-técnico en donde el pensar abandona su propia esencia, la misma filosofía se encuentra en la permanente justificación frente a la ciencia y se ha constituido y elevado a sí misma al rango de ciencia, se siente amenazada de perder su valor y se convierte en un asunto de escuela, ya no se piensa si no que se memoriza. Si entendiéramos la esencia de la filosofía no encontramos que tenga como nota característica la del progreso, pues regresa a su lugar una y otra vez para pensar siempre lo mismo. Una interpretación técnica del pensar hace que éste abandone su propia esencia, pues se reduce a un concepto sin la posibilidad de buscar algo distinto o más allá de lo establecido, se convierte en lo hecho, lo ya dado; así el pensar termina cuando sale de su propia esencia; cuando le colocamos títulos entonces toca su fin y se encasilla el saber. El rigor del pensar no se encuentra en la exactitud teórico-técnico, más bien consiste en decir de manera simple sus múltiples dimensiones. “Que el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia. Adueñarse de una <<cosa>> o de una <<persona>> en esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, este querer significa regalar la esencia.”¹⁵¹ querer es hacer que las cosas sean lo que tienen que ser.

¹⁵⁰ *Ibidem*, pp. 19-20.

¹⁵¹ Heidegger, Martin. *Carta sobre el humanismo*, p. 20.

Vinculado a lo anterior para Heidegger son incontables las interpretaciones erróneas que circulan sobre la filosofía, pero resalta dos que son las más importantes. La primera consiste en exigir demasiado a la esencia de la filosofía, si bien apunta siempre a los primeros y últimos fundamentos no por ello puede y debe proporcionarlos para la existencia histórica actual y futura del hombre. Esta expectativa demanda y exige demasiado, lo que puede y debe ser la filosofía según su esencia es un pensar que inaugura caminos, caminos que son brechas abiertas por el pensamiento, y no aquello que tiene la última palabra sobre todo.

La segunda interpretación errónea es la inversión del sentido del rendimiento de la filosofía, es decir, que pueda proporcionar fundamento a la cultura para facilitar su construcción, la filosofía no facilita las cosas, sino por el contrario, las dificulta y somete a cuestionamiento. En nuestra época donde todo tiene que dar algún tipo de resultado la filosofía intenta equipararse al modo de la ciencia, pero se confirma con facilidad que la filosofía no ofrece resultados, que no se puede hacer nada con ella, quien intenta lo contrario solo fomenta y consolida una interpretación errónea según criterios cotidianos que se aplican a alguna utilidad; pero la filosofía rebasa todo lo habitual y cotidiano, "Filosofar consiste en preguntar por lo extra-ordinario. Puesto que este preguntar, como sólo hemos insinuado, produce una repercusión sobre sí mismo, no sólo lo preguntado es extraordinario sino el preguntar mismo."¹⁵²

Este preguntar no se halla en el camino como si un día por descuido nos encontráramos en él, porque no está en el orden de lo cotidiano habitual; tampoco se halla en el entorno de lo vigente o en la satisfacción de necesidades dominantes más inmediatas. El preguntar mismo escapa a este orden, es voluntario y libre, la filosofía es así el preguntar por lo extraordinario. Las preguntas filosóficas nunca se resuelven de un modo que se puedan responder de manera definitiva e inmediata.

Para Heidegger, "Poder preguntar significa ser capaz de esperar, aunque fuese toda una vida. Pero una época para la cual sólo es real lo que se mueve rápidamente y lo que se puede asir con ambas manos, estimará que el preguntar es <<ajeno a la realidad>>, algo que no es rentable. Más, lo esencial no son los números, sino el

¹⁵² Heidegger Martín. *Introducción a la metafísica*, p. 21.

tiempo justo, es decir, el justo instante y la justa perseverancia.”¹⁵³ Todo preguntar esencial de la filosofía se proyecta mucho más allá de su momento correspondiente; es un preguntar que no puede ajustarse a su tiempo actual sino que somete al tiempo a sus criterios, el preguntar originario no puede encontrar una resonancia inmediata, si respondiera a estas necesidades se convertiría en una moda y se clausuraría a sí misma. Lo que no conoce resonancia inmediata en la realidad cotidiana se halla en íntima armonía con el acontecer auténtico.

La filosofía es difícil, exige siempre un esfuerzo, un sacrificio. La esencia no es lo más próximo, sino lo más lejano [...] El tiempo de la verdad es un tiempo que tiene su propia maduración, su propio ritmo, y es muy diferente al de la industria donde se puede siempre acortar un proceso de fabricación [...] Es una disciplina que tiene que ver más con la purificación de los misterios que con la técnica de los artesanos [...]”¹⁵⁴

Insertarnos en el camino del preguntar requiere una tarea rigurosa y un salir de nuestro estado de confort, pues pensar el camino no es estar en él, más bien es pensarlo, es un camino por construir pacientemente ya que no se da de manera rápida e instantánea, tenemos que abrir vías en la posibilidad del pensar, es decir, abrir un nuevo horizonte.

¿Y qué es aquello que tenemos que volver a pensar? El ser, respondería Heidegger pues la filosofía no es más que poner en marcha la metafísica.

La existencia humana no puede habérselas con el ente si no es sosteniéndose dentro de la nada. El ir más allá del ente es algo que *acaece en la esencia misma de la existencia*. Este trascender, es precisamente, *la metafísica*; lo que hace que la metafísica pertenezca a la “naturaleza del hombre”. No es una disciplina filosófica especial ni un campo de divulgaciones: es el *acontecimiento radical* de la existencia misma y como tal *existencia*.¹⁵⁵

Pensar es así mismo una manera de poner en juego nuestra propia existencia. Pero ¿Qué debemos entender por metafísica? Heidegger va a distinguir una metafísica originaria (ontología) y una metafísica tradicional, esta última va desde

¹⁵³ Ibidem, pp. 185-186.

¹⁵⁴ Ricoeur, Paul. *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*, p. 31.

¹⁵⁵ Heidegger, Martín. *¿Qué es la metafísica?*, p. 47.

Platón (idea) hasta Nietzsche (Voluntad de poder), se trata de una disciplina de la representación óptica del ente a partir de la cual el ser queda oculto y olvidado (Idea, esencia, forma, Uno, Dios, Ideas innatas, conceptos “*a priori*”, lo Absoluto, el sujeto, etc.); inaugura una nueva forma de ver al mundo y al hombre; la cuestión sobre la verdad se vuelve asunto de coherencia y no de *aletheia* (desvelar-ocultar), el pensar se olvida de sí mismo y se vuelve razón.

Una metafísica originaria fundamental no es una disciplina más de la filosofía sino la base del hacerse humano, así la metafísica se va a convertir en la posibilidad ontológica del ser humano. No pretende aniquilar la metafísica anterior sino voltear a verla y analizarla en un nuevo sentido, pretende darle una interpretación diferente.

A partir de Heidegger podemos distinguir entre una metafísica y una ontología, la primera pregunta por el ¿qué es? y busca un fundamento último; la ontología va a preguntar por el sentido del ser, donde no hay esencia o sustancia última. A continuación Heidegger nos aclara el término ontología:

El rótulo <<ontología>> sólo se acuñó en el siglo XVII. Lo que designa es la formación de la tradicional doctrina del ente para una disciplina de la filosofía y una especialización dentro del sistema filosófico. La doctrina tradicional, a su vez, es el análisis y el ordenamiento académico de aquello que para Platón y Aristóteles y luego nuevamente para Kant, era una *pregunta*, aunque ya no una pregunta originaria. En este sentido se usa la palabra <<ontología>> aun hoy en día [...]. Sin embargo, también se puede tomar la palabra <<ontología>> en el sentido más amplio, <<sin apoyarse en orientaciones y tendencias ontológicas>> [...]. En este caso, <<ontología>> significa el esfuerzo de llevar el ser a la palabra, y concretamente mediante el recorrido por la pregunta ¿qué es el ser?¹⁵⁶

Con la ontología Heidegger no intenta seguir una metafísica tradicional o demostrar sus errores, se trata de algo nuevo y diferente, es reconducir la existencia histórica del hombre al poder del ser originario que hay que inaugurar. El ser se entrelaza íntimamente con la pregunta por el lenguaje pues se ha convertido en una palabra vacía cuya significación se esfuma, su forma gramatical es insuficiente para determinarlo. Según su etimología está determinada por 3 raíces distintas: 2 indogermánicas y una griega

¹⁵⁶ Heidegger Martín. *Introducción a la metafísica*, p. 45.

En sánscrito (*asus*) significa vida, lo viviente, aquello que se sostiene, mueve y descansa desde sí mismo; la otra raíz indogermánica es *bhú, bhue* que corresponde a la palabra griega *φνω*, imperar, brotar, llegar a sostenerse y permanecer por sí, vinculada al crecer, surgir, a su vez relacionada con la presencia y manifestación; se vincula con la palabra griega *Φυσις* como aquello que surge bajo la luz, es lucir, brillar, aparecer. La tercera raíz se encuentra en el verbo germánico <<ser>> como habitar, morar, residir o permanecer en un lugar.¹⁵⁷

De las tres raíces Heidegger tomará al ser como vivir, surgir, brotar, permanecer, tres significaciones radicales y diferentes, pero entre la diferencia se produce un encuentro. Todas estas significaciones se han extinguido y solo queda significaciones abstractas en cuanto a la palabra ser.

Heidegger nos proporciona una nueva concepción sobre la palabra *Physis* pues no solamente significa incremento o devenir, salir o brotar o un proceso propio de la naturaleza. Salir y sostenerse fuera de sí mismo no es solo un proceso entre otros sino el ser mismo, ella misma implica el devenir, producirse y salir de lo oculto. “¿Qué dice pues la palabra *Φυσις*? Expresa lo que se abre por sí solo [...], lo que se despliega y se inaugura abriéndose; lo que se manifiesta en su aparición mediante tal despliegue y que así se sostiene y permanece en sí mismo; en breves palabras, lo que impera <*walten*> en tanto inaugurado y permanente.”¹⁵⁸

A lo largo del tiempo ya no se entiende *Φυσις* como la fuerza imperante que brota y permanece, sino que su significado actual se ha reducido al de naturaleza a la cual se le atribuyen los procesos de movimiento, fenómenos de las cosas materiales, aquello que la física moderna investiga, pasa de ser una filosofía originaria de los griego a una filosofía de la naturaleza, así la pregunta por el ser del ente se entiende bajo la concepción de la física moderna.

Φυσις y verdad se encuentran en estrecha relación. Pero ¿Qué debemos entender por verdad? La tradicional delimitación de la verdad como *veritas est adaequatio rei et intellectus*, es la adecuación de la cosa al conocimiento cuya validez es evidente

¹⁵⁷ Cfr. Heidegger, Martín. *Introducción a la metafísica*, p.71,

¹⁵⁸ *Ibidem*, p. 23.

para cualquiera. Para Heidegger la verdad está lejos de ser solamente la adecuación de la cosa con el pensamiento, la verdad es ἀλήθεια (des-ocultar). Y la esencia de la verdad es la libertad, libertad es apertura, es dejar ser, no es manipular, resguardar, planificar, dejar ser es comprometerse con lo abierto. La esencia de la libertad vista desde la esencia de la verdad es el desvelar, libertad no es prohibir, es el desvelamiento del ser del ente.

La manera en cómo accedemos a las cosas no se nos es dada de manera definitiva, puedo conocer un aspecto de la realidad mas no la totalidad. Las cosas se muestran ante mí pero al mismo tiempo se ocultan, se nos revelan como *aletheia*. Ángel Xolocotzi lo expresa del siguiente modo:

[...] la vida misma determina su modo de acceso. Decir que la vida es accesible filosóficamente significa que es descubierta de modo expreso. El *estar descubierto* de la vida nos remite a una determinada forma en la cual la vida es *verdadera*. Esa determinada forma en la que la vida es accesible, descubierta, podemos caracterizarla con base en Aristóteles como una determinada forma de ἀλήθηνειν, del ser verdad.¹⁵⁹

Pensamos que nuestra estructura fundamental como hombres es que somos *Dasein* en tanto que damos cuenta de nuestra existencia, de nuestro ser en el mundo; ello implica reconocernos no como una cosa más en él, sino como aquel que pregunta por las cosas

Para Heidegger no existen palabras vacías sino palabras desgastadas que siguen teniendo contenido, si la palabra ser fuera vacía no comprenderíamos en absoluto al ser, no existiría palabra alguna, no podríamos ser hablantes ni seríamos capaces de ser lo que somos, pues ser significa ser un hablante, si nuestra esencia no tuviera el poder del lenguaje el ente permanecería inaccesible tanto el que somos como el que no somos. Decir que el ser es una palabra vacía es quitarle toda su

¹⁵⁹Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*, p. 161.

esencia, aunque de manera indeterminada tiene la máxima importancia pues en él se fundamenta la posibilidad de nuestra existencia.

Mediante el preguntar reivindicamos aquello que sostiene nuestra vida, preguntar por el ser es así el preguntar más auténtico y originario. “El ser tiene un sentido en la medida en que realmente es comprendido. Experimentar y captar el ser como lo más cuestionable y digno de ser cuestionado, indagar específicamente el ser no significa otra cosa que preguntar por el sentido del ser.”¹⁶⁰

Es de suma importancia señalar el papel que tiene el lenguaje en nuestra existencia. No puede ser reducido a un mero instrumento pues en él se muestra el ser mismo y se convierte en el fundamento de todo acto humano que implica una relación con el otro y con nuestro propio ser. Toda comprensión se da en el lenguaje en donde podemos comprender al ser y a nosotros mismos. No es algo determinado ni mucho menos se reduce a una conversación, más bien vive en ella, pues es apertura y continuación; el lenguaje le da mundo al hombre, el lenguaje es la casa del ser y cuando el hombre lo habita existe, el lenguaje no nos pertenece nosotros pertenecemos a él. Sin embargo el lenguaje se encuentra desgastado y deteriorado, “[...] al ser medio de comunicación imprescindible pero sin amo, arbitrariamente utilizable, tan indiferente como un medio de transporte público, como el tranvía al que todo el mundo puede subir y del que cualquiera puede apearse. Cualquiera habla y escribe sin impedimentos y, sobre todo, sin *riesgos* usando el lenguaje a su antojo y gusto.”¹⁶¹

2. Sí mismo como otro

En esta obra Ricoeur hace converger 3 intenciones filosóficas principales. La primera intención es señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto, expresado en la primera persona del singular -yo pienso, yo soy- esta intención encuentra su apoyo en la gramática de las lenguas naturales :

¹⁶⁰ Heidegger, Martín. *Introducción a la metafísica*, p 81.

¹⁶¹ *Ibidem*, p. 54.

“[...] francés *soi*, el inglés *self*, el alemán *Selbst*, el italiano *se*, el español *sí mismo*.”¹⁶² En principio el *sí* se va a definir como un pronombre reflexivo de la tercera persona (él, ella, ellos), al unirse con el <<se>> pasa a ser un verbo en modo infinitivo (designarse, juzgarse, acusarse a sí mismo), el <<se>> designa el modo reflexivo a los pronombres personales y las locuciones impersonales (cada uno, cualquiera que, uno). Así el uso que Ricoeur le va a dar al término <<sí>> en un contexto filosófico es el de pronombre reflexivo de las personas gramaticales y a las expresiones o locuciones impersonales.

La segunda intención filosófica tomará como punto de partida el término <<mismo>> disociando dos significaciones de la identidad, según se entienda como *idem* o como *ipse*. La identidad-*idem* o mismidad estará en relación con lo estable y lo que permanece en el tiempo, se va a oponer lo diferente en el sentido de cambiante y variante; para nuestro autor el carácter representa la mismidad, es lo dado y lo que no cambia en el hombre (involuntario absoluto). La identidad-*ipse* implica un movimiento de reflexión, es un salir de sí para volver a sí como un otro, será la tarea más difícil de lograr para el hombre, pues implica una transformación en el ser y en el actuar, implica el desarrollo de una manera de ser hacia otra manera de ser, es la forja de sí mismo, la capacidad para ser de otro modo, el *ipse* implica el cambio en el ser. La identidad-*mismidad* corresponde a los rasgos objetivos del hablante, mientras que la identidad-*ipseidad* conviene con un sujeto capaz de designarse a sí mismo como autor de sus palabras y de sus actos, es decir, que es responsable de su hacer y de su decir.

La tercera intención filosófica es poner en juego la *mismidad* y la *ipseidad*, es decir, la dialéctica *del sí y del otro, distinto de sí*. En la identidad-*ipseidad* está presente la alteridad, pero no solamente como el otro que se encuentra frente a mí, el cara a cara sino el otro que soy yo mismo. Al respecto menciona Ricoeur: “*Sí mismo como otro sugiere*, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en el lenguaje hegeliano.”¹⁶³

¹⁶² Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. XI.

¹⁶³ *Ibidem*, p. XIV.

En estas tres intenciones filosóficas nuestro filósofo se ha apoyado en la gramática para explicar el título del texto mismo, sin embargo avanza un poco más y ahora va a retomar las filosofías del sujeto (Descartes y Nietzsche). Para Descartes el <<yo>> se define como empírico o trascendental, es expresado absolutamente, lleva implícita una ambición de fundamento último, es un yo exaltado en exceso al rango de verdad primera, es instantáneo. “Pero este <<yo>> que duda, así desligado de todas las referencias espacio-temporales solidarias del propio cuerpo, ¿quién es? [...] el <<yo>> que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el *Cogito* es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a todos sus contenidos. En verdad no es nadie.”¹⁶⁴

Con Nietzsche el yo es rebajada al rango de ilusión importante, es un ataque al *Cogito* cartesiano. Comenta Ricoeur “El ataque contra la pretensión fundacional de la filosofía se apoya en el proceso del lenguaje en el que la filosofía se dice.”¹⁶⁵

La postura de Ricoeur ante las filosofías del sujeto, una que ensalza al yo y otra que lo humilla, es la hermenéutica del sí, que va a constituir los nueve estudios del *Sí mismo como otro* formulados en las siguientes preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación? Los nueve estudios están divididos en 4 subconjuntos: 1) estudio primero y segundo compete a una filosofía del lenguaje (filosofía analítica); 2) estudio tercero y cuarto toma una filosofía de la acción; 3) estudios quinto y sexto corresponden a una filosofía analítica y hermenéutica y 4) estudio séptimo, octavo y noveno corresponden al estudio de la pequeña ética; el estudio décimo es un estudio de corte ontológico.

Del estudio primero al sexto se tomarán según los conjuntos antes mencionado; el estudio séptimo, octavo, noveno y décimo serán tratados individualmente por la complejidad e importancia de su temática, ello no quiere decir que los primeros seis estudios no sean importantes o poco complejos sino que son la puerta de entrada a la cuestiones éticas y morales, por ello no se realizará un análisis exhaustivo de los mismos sino solo resaltaremos aquellos aspectos que nos han

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. XVI.

¹⁶⁵ *Ibidem*, p. XXIII.

parecido más importantes para la constitución de la identidad-*ipseidad* y su relación con la teoría ética.

a) Filosofía del lenguaje: estudio primero y segundo

Compete a estos dos primeros estudios una semántica y una pragmática unidas a una filosofía del lenguaje, tratan de dar respuesta a la pregunta ¿quién?

En el primer estudio Ricoeur va a comenzar por definir la noción de identificación. “Identificar algo es poder dar a conocer a los demás, dentro de una gama de cosas particulares del mismo tipo, aquella *de la* que tenemos intención de hablar.”¹⁶⁶ identificar es identificar algo. En esta referencia a la identificación aparece el concepto de persona en un primer sentido muy pobre pues solo se le va a identificar con lo meramente físico; se va a distinguir a la persona mediante la individualización que elimina singularidades en provecho del concepto, el objetivo de la individualización es designar a un individuo.

¿Cómo pasar del individuo que somos en general al individuo que somos cada uno? Para dar respuesta alguna a esta interrogante, nuestro autor va a tomar como punto de partida a P. F. Strawson con sus <<particulares de base>>. El tratamiento de la persona como particular de base no está en relación con la capacidad para designarse a sí mismo, la persona es una cosa de la se habla y no un sujeto que habla, el primero indica una referencia identificante y el segundo una autodesignación. “La persona queda así del lado de la cosa *de la que* se habla, más que del lado de los propios locutores que se designan al hablar.”¹⁶⁷

¿Hasta dónde se puede llegar al hablar de la persona sin hacer intervenir el poder de autodesignación que hace de la persona no solo una cosa sino un sí? Dice Ricoeur que para Strawson la autodesignación está en cierto modo interceptada desde la tesis central sobre los criterios de identificación de cualquier cosa, pero como particular de base de alguna manera ese criterio de pertenencia a un esquema espacio-temporal neutraliza a la autodesignación, la cuestión de sí queda oculta por

¹⁶⁶ *Ibidem*, p. 1.

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 7.

el sentido del *idem*, donde la identidad es definida como mismidad y no como ipseidad. “Al no subrayar principalmente el *quién* del que habla sino el *qué* de los particulares de los que habla, incluidas las personas, situamos todos el análisis de la persona como particular de base en el plano público de la señalización respecto al esquema espaciotemporal que lo contiene.”¹⁶⁸

La *mismidad* hace referencia al propio contexto espaciotemporal, el modo en como formamos parte del contexto no es problema alguno sino el comprender el modo en cómo nuestro cuerpo es por un lado un cuerpo cualquiera, objetivamente situado entre los cuerpos y un sí o un modo de ser en el mundo, pero la *mismidad* del cuerpo oculta su propia *ipseidad*.

La segunda tesis de Strawson es que “[...] los primeros particulares de base son *cuerpos*, porque cumplen con carácter primario los criterios de localización en el único esquema espaciotemporal.”¹⁶⁹ para Ricoeur esta categoría de cuerpo refuerza la mismidad bajo la cual se puede identificar o reidentificar como lo mismo.

La ventaja que proporciona el cuerpo como primer particular de base es la de eliminar los acontecimientos mentales, las representaciones, los pensamientos porque son entidades privadas y no públicas. Esta pérdida de los acontecimientos mentales en los particulares de base no puede tomar a la persona como conciencia pura a la que solo en segundo lugar se le añade un cuerpo como ocurre en el dualismo entre alma y cuerpo. La parte mental o la conciencia solo figura entre los predicados especiales atribuidos a la persona, así la persona es la entidad pública y la conciencia la entidad privada.

Para el filósofo francés abordar el problema de la persona desde el cuerpo situado en un ámbito espaciotemporal suscita algunas perplejidades. La primera se refiere a la cuestión del cuerpo que vuelve al primer plano debido a su relación con el mundo objetivo de los cuerpos, este es un plano meramente referencial sin autodesignación explícita, así el problema solo es el propio cuerpo como una cosa material, sin embargo, el cuerpo es mío y en este sentido supone reconocimiento de un sí.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 8.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 9.

Segunda perplejidad: “[...] la persona a quien, [...] se atribuyen los predicados mentales y una conciencia, no está expresada exclusivamente por los pronombres de la primera y de la segunda persona del singular, como sería el caso en una teoría de la enunciación reflexiva, se atribuyen a *alguien* que puede ser también una tercera persona.”¹⁷⁰

Los acontecimientos mentales plantean la relación entre posesión e *ipseidad* en donde se trata de comprender como el sí puede ser una persona de la que se habla y al mismo tiempo un sujeto que se designa en primera persona. La dificultad se encuentra en comprender cómo una tercera persona puede designarse a sí misma como primera persona.

Para hablar del carácter primitivo de la noción de persona Ricoeur lo hará en tres puntos: 1) la determinación de la noción de persona por medio de los predicados o atributos cuya teoría se mantiene en el ámbito de la predicación de los sujetos lógicos, por lo tanto, la persona se opone al sujeto lógico respecto a los predicados que se le atribuyen. 2) la persona es la <<misma cosa>> a la que se le atribuyen dos clase de predicados: los físicos como lo común con los cuerpos y los psíquicos que la distinguen de los cuerpos. No existe un dualismo entre cuerpo y alma, es un fenómeno de doble atribución sin doble referencia, es decir, dos predicados para una sola y misma entidad. *Mismidad e ipseidad* se ocultan mutuamente, el problema de la referencia identificante radica entre la *mismidad* del sujeto lógico y la autorreferencia. Cuando se habla del cuerpo de alguien, incluso del de cada uno, se introducen los adjetivos posesivos de la primera persona. “[...] la posesión del cuerpo por alguien o por cada uno plantea el enigma de una propiedad no transferible, lo que contradice la habitual idea de propiedad.”¹⁷¹ 3) consiste en un nuevo caso de mismidad no ya la misma cosa que recibe dos predicados sino el mismo atribuido a lo psíquico, tanto si la atribución se hace a uno mismo o se hace a otro. Los estados mentales son siempre los de alguien, ese alguien que puede ser yo, tú, él o cualquiera, no hay en principio un yo solo, sino que la atribución a un otro es tan primitiva como la atribución a sí mismo. “El análisis puramente referencial

¹⁷⁰ *Ibidem*, p. 10.

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 14.

del concepto de persona puede evitar durante bastante tiempo la mención del *yo-tú* que concierne a un análisis reflexivo de la enunciación, pero no puede evitarla hasta el final.”¹⁷² Tenemos que adquirir simultáneamente la idea de reflexividad y de alteridad con el objetivo de pasar de una correlación débil entre alguien y cualquier otro a una correlación fuerte entre el mío y el otro.

Esta primera vía de acceso a la problemática del sí que resulta de la filosofía del lenguaje se aproxima a la referencia identificante. El segundo estudio intentará abrir un enfoque pragmático hacia el sí siguiendo la vía de la enunciación cuyo elemento clave es la teoría de los actos del lenguaje o actos del discurso con lo cual Ricoeur pasará de una semántica a una pragmática. “[...] la pragmática no pretende realizar una descripción empírica de los hechos de comunicación, sino una investigación referida a las condiciones de posibilidad que rigen el empleo efectivo del lenguaje.”¹⁷³

Esta nueva vía toma como centro de la problemática no el enunciado sino la enunciación, es decir, el propio acto de decir, el cual va a designar reflexivamente a su locutor. La pragmática coloca en escena al yo y al tú en la interlocución. El problema por enfrentar será el de los nexos entre el acto de enunciación y su locutor, es decir, entre la parte referencial y la reflexiva.

La determinación de la persona como particular de base ha demostrado que no puede ir más allá sin recurrir a la capacidad de autodesignación de los sujetos de experiencia. El enfoque reflexivo no se opone al enfoque referencial. Comenta Ricoeur que “[...] François Récanati se introduce en la pragmática, mostrando la reflexividad como un factor de *opacidad* que interfiere con la suprema transparencia de un sentido que, sin él, se dejaría atravesar por el objetivo referencial.”¹⁷⁴ Así La reflexividad se presenta como un obstáculo a la transparencia buscada en el acto de hacer referencia a un sí.

La teoría de los actos del discurso (Austin a Searle) toma como punto de partida dos clases de enunciados los performativos y los constatativos. Los primero se

¹⁷² *Ibidem*, p. 16.

¹⁷³ *Ibidem*, p. 18.

¹⁷⁴ *Ibidem*, p. 19.

distinguen por el simple hecho de que enunciar equivale a realizar lo mismo que enuncia, ejemplo de ello es la promesa, la cual tendrá un papel decisivo en la ética del sí. “Decir: <<prometo>>, es prometer efectivamente, esto es, comprometerse a hacer más tarde y -digámoslo enseguida- a hacer por otro lo que digo ahora que hare. <<Cuando decir es hacer>>.”¹⁷⁵ Si decir es hacer es en términos del acto como se habla del decir y aquí coinciden la teoría de los actos de discurso y la teoría de la acción pues el lenguaje se inscribe en el plano de la acción.

Ricoeur realiza la distinción entre acto locutivo, ilocutivo y perlocutivo. El acto ilocutivo es la operación predicativa: decir algo sobre algo, los enunciados no son los que refieren sino los hablantes los que hacen referencia. El acto ilocutivo indica lo que el hablante hace al hablar, la enunciación equivale a constatación, mandato, consejo, promesa, enunciación es igual a interlocución en donde se da un intercambio de alteridades, a un locutor en primera persona le corresponde un interlocutor en segunda persona al que se dirige, implica un yo que dice y un tú al que se dirige.

La teoría de los actos del discurso solo proporciona el esqueleto dialógico de intercambios interpersonales. La atención está puesta ahora en la enunciación y el enunciadore, es una relación entre el acto de enunciación y el yo, el cual se convierte en el primer indicador, indica a aquel que se designa a sí mismo en toda enunciación y lleva tras de sí el tú del interlocutor.

Mientras el enfoque referencial da privilegio a la tercera persona (él, ella, alguien, a cada uno, uno), la teoría de los indicadores unida a los actos del discurso solo da privilegio a la primera y segunda persona , la tercera persona queda excluida expresamente (la tercera persona no es persona, “no existe”).

La reflexividad de la que hasta este estudio se ha remitido ha sido atribuida no al sujeto sino al propio hecho de la enunciación, la paradoja que surge es la de una reflexividad sin ipseidad, un <<se>> sin un <<sí mismo>>. Se pregunta Ricoeur ¿cómo un sujeto que refiere y significa puede ser designado como una cosa sin dejar de ser sujeto? Pasa de la pregunta ¿qué? a la de ¿quién habla? Lo cual

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 21.

implica varias paradojas: la primera tiene presente a la expresión <<yo>> que implica una ambigüedad, por un lado es un pronombre personal que pertenece al sistema de lenguas pero como un término vacío ya que designa siempre una persona distinta en cada nuevo empleo, es decir, se aplica a cualquiera que al hablar se designe a sí mismo, en este sentido el <<yo>> es un término vacío (término viajero) en donde varios enunciadores son sustituibles entre sí. Se va a pasar de un aspecto sustituible del término al de fijación producida por la toma de la palabra, es decir, al mismo tiempo el “[...] <<yo>> designa siempre una persona con exclusión de cualquier otra, de la que habla aquí y ahora.”¹⁷⁶ Así lo paradójico consiste en la aparente contradicción entre lo sustituible y lo insustituible, pero tal paradoja desaparece en la noción del sujeto hablante.

¿Cómo hacer converger las dos vías del lenguaje, la referencia identificante y la reflexividad de la enunciación? En la referencia identificante la persona aparece como un particular de base del que se habla, al que se le atribuyen predicados físicos y psíquicos. En la reflexividad de la enunciación “[...] el sujeto aparece como la pareja del que habla y de aquel al que el primero habla [...]”¹⁷⁷. Ambas vías deben hacerse préstamos para cumplir sus propósitos. Únicamente saliendo de este plano de la filosofía del lenguaje Ricoeur puede plantearse la interrogación sobre la clase de ser que puede así presentar una doble identificación, como persona objetiva y como sujeto que reflexiona. “El extraño estatuto del propio cuerpo incumbe a una problemática más amplia que tiene como reto el estatuto ontológico de este ser que somos, que viene al mundo en forma de corporeidad.”¹⁷⁸

b) Filosofía de la acción: estudio tercero y cuarto

El tercer estudio está dedicado a la teoría de la acción. El nexo entre acción y su agente constituyen una relación tan original que esta teoría rebaza el análisis lingüístico. La complejidad de este estudio surgirá de la relación entre teoría del lenguaje y teoría de la acción. Ricoeur tomará como línea de estudio a la semántica

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 29.

¹⁷⁷ *Ibidem*, p. 33.

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 36.

filosófica y después a la pragmática del lenguaje. Así mismo nuestro autor se pregunta *¿qué enseña la acción acerca de su agente? ¿en qué medida ésta eventual enseñanza contribuye a precisar la diferencia entre idem e ipse?*

En este apartado el agente de la acción aún estará lejos de poder ligarse a un sí responsable de su decir y de su hacer.

En la primera aproximación de la referencia de la acción a su agente pertenece a un mismo esquema conceptual que contiene nociones como motivos, voluntario e involuntario, etc. Se tomará en cuenta al agente de la acción, el cual se convierte en alguien como respuesta a la pregunta *¿quién?* que está en relación directa con el *¿por qué?* “Decir lo que es una acción es decir por qué se hace [...] describir es empezar a explicar; y explicar más, es describir mejor.”¹⁷⁹ la razón de la acción está unida al motivo y a la causa, el motivo es la razón de... que implica el deseo.

La teoría de la acción ha creído preservar la especificidad del actuar humano como término de referencia a la noción de acontecimiento. “El acontecimiento, llamado argumento, ocurre simplemente, la acción, en cambio, es lo que hace que ocurra.”¹⁸⁰ como ejemplo entre hacer que ocurra y ocurrir Ricoeur usa la distinción que hace E. Anscombe entre saber-cómo y saber-qué. El saber-cómo es un conocimiento práctico, es un conocimiento de lo que se hace, se centra en el qué de la acción sin tematizar su relación con el quién. El qué de la acción está especificado de manera decisiva por su relación con el por qué

El motivo está implicado en la acción hecha o por hacer, el motivo es la razón de..., no solamente se trata de que la motivación sea lo racional ya que tendría que excluir al deseo, así la acción se va explicar en términos de los motivos.

La acción es al mismo tiempo cierta configuración de movimientos físicos y al mismo tiempo una realización susceptible de ser interpretada en función de las razones de actuar que la explican. Solo la relación con un particular de base justifica que estos juegos del lenguaje no se yuxtapongan sino que se encuentren relacionados.

¹⁷⁹ *Ibidem*, p. 45.

¹⁸⁰ *Ibidem*, p. 44.

Se podría esperar que el análisis conceptual de la intención llevase el ¿qué -por qué? al ¿quién? *¿la intención no es, fenomenológicamente hablando, el objetivo de una conciencia hacia algo que yo he de hacer?* Sin embargo este análisis conceptual vuelve la espalda la fenomenología, no es la intencionalidad en el sentido de Husserl, pues no atestigua la trascendencia así mismo de una conciencia, si se toma a la intención como intención de.. se vuelve hacia el futuro. El análisis conceptual no admite más que un criterio lingüístico público. Ricoeur va a distinguir 3 empleos del término intención: haber hecho o hacer algo intencionadamente; actuar con cierta intención y tener intención de..., solo el tercer empleo tiene una referencia al futuro, el primer y segundo empleo es una acción observable por todos. El uso adverbial del término intención (acción intencional) atestigua la manera menos explícita de la relación entre intención y agente. El criterio de la intención es la forma adoptada para dar respuesta a la pregunta ¿por qué? que gobierna al ¿qué? y aleja de la interrogación al ¿quién?, la acción está ahí y para describirla, se la explica. Esta implicación mutua ha contribuido a la pregunta ¿quién? para Ricoeur la atención por la verdad en la descripción es la que ha tendido a borrar el interés por una asignación de la acción a su agente. La asignación de la acción a su agente plantea un problema de veracidad y no de verdad, en el sentido descriptivo del término. La cuestión de la veracidad distinta de la verdad deriva de la problemática de la atestación implicada en la cuestión de la ipseidad. "La atestación escapa, precisamente, de la visión si ésta se expresa en proposiciones susceptibles de ser tenidas por verdaderas o falsas; la veracidad no es la verdad, en el sentido de adecuación del conocimiento al objeto."¹⁸¹ La filosofía analítica tiene como estilo la preocupación casi exclusiva por la descripción.

La intención de... vuelve al primer puesto en una perspectiva fenomenológica; lo que distingue la acción de los acontecimientos es la intención, así una acción intencionada es una acción hecha por una razón, la atestación no podría encontrar lugar en una semántica de la acción a la que su estrategia condena a seguir siendo una semántica de la acción sin agente.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 57.

El propósito del cuarto estudio es volver sobre la relación entre la acción y su agente, las preguntas ¿quién? ¿qué? ¿por qué? aplicados al campo semántico de la acción forman una red de intersignificación y al que responder a una de ellas es responder a cualquier otra de las pertenecientes al mismo círculo de sentido.

El tercer estudio que se ha apoyado en una semántica del discurso que no ha recorrido la red, la cual ha alejado la pregunta ¿por qué?. Lo que trata Ricoeur de realizar en este cuarto estudio es volver a la pregunta ¿quién? y lo hará mediante el termino de adscripción, la cual consiste en: “[...] la reapropiación de su propia deliberación: decidirse es resolver la discusión haciendo suya una de las opciones consideradas.”¹⁸²

Mencionar el motivo es mencionar al agente, esto resulta paradójico para Ricoeur ya que por un lado la investigación es terminable en tanto que se detiene en la determinación del agente designado por su nombre propio; por otro lado, la búsqueda de los motivos de una acción es interminable.

La pragmática del discurso que gira en torno a la enunciación y está abierta a la designación del enunciador puede resultar de mayor ayuda en la medida en que designarse como agente significa designarse como locutor. El agente es el poseedor de las acciones que son suyas, el vínculo de la acción con su agente añade una dimensión nueva práctica, a la designación del locutor le corresponde un interlocutor como otro distinto de sí. El poder actuar que es nuestro se articula en el propio cuerpo que al mismo tiempo es mi cuerpo y por el otro está vinculado al orden de los cuerpos físicos y al de las personas. La adscripción constituye solo una determinación parcial y abstracta de lo que significa la ipseidad del sí pues se inscribe en una analítica del lenguaje.

¹⁸² *Ibidem*, pp. 83-84.

c) Filosofía analítica y hermenéutica: estudio quinto y sexto

La cuestión del sí que se impone a la acción suscita cambios en el plano del actuar humano. El quinto estudio agrega la dimensión temporal tanto del sí como de la acción. Ni la definición de persona en la perspectiva de la referencia identificante ni la del agente en el ámbito de la semántica de la acción han tomado en cuenta que la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción tiene una historia, por lo tanto, la identidad personal solo puede anclarse en la dimensión temporal de la existencia humana. El filósofo francés tomará la teoría narrativa como préstamo para la constitución de sí, en este ámbito la dialéctica ente *mismidad* e *ipseidad* alcanza su pleno desarrollo.

La teoría narrativa tiene una triada: describir, narrar, prescribir, cada una implica una relación específica entre construcción de la acción y constitución de sí. El camino de la teoría narrativa es más amplio que el de la semántica y la pragmática, además las acciones organizadas en un relato presentan rasgos que solo pueden tratarse en el campo de la ética, en donde “[...] el sí busca su identidad narrativa a lo largo de toda su vida.”¹⁸³

El problema de la identidad personal constituye el lugar privilegiado para la confrontación entre la identidad como *mismidad* y la identidad como *ipseidad*, estas dos versiones de la identidad plantean por primera vez la cuestión de la permanencia en el tiempo. La cuestión de la permanencia en el tiempo se vincula con la identidad-*idem*. La *mismidad* es un concepto de relaciones y una relación de relaciones. Así tenemos la identidad numérica donde identidad significa unicidad que corresponde a la noción de identificación y reidentificación de lo mismo, en donde conocer es reconocer la misma cosa. La identidad cualitativa que corresponde a la semejanza extrema es la sustitución sin la pérdida semántica. Estos dos componentes de la identidad no son ajenos el uno al otro en la medida en que el tiempo está implicado en la misma cosa, la reidentificación y la semejanza extrema.

¹⁸³ *Ibidem*, p. 108.

Otro componente de la noción de identidad es el de la continuidad ininterrumpida en el desarrollo, por ejemplo, el crecimiento. “La demostración de esta continuidad funciona como criterio anejo o sustitutivo de la similitud; la demostración descansa en la seriación ordenada de cambios débiles que, tomados de uno en uno, amenazan la semejanza sin destruirla; así hacemos con nuestros propios retratos en edades sucesivas de la vida; como se ve, el tiempo es aquí factor de desemejanza, de separación, de diferencia. “¹⁸⁴

Surge un problema cuando hablamos de nosotros mismos pues disponemos de dos medios de permanencia en el tiempo que son el carácter y la palabra dada, en uno y en otro reconocemos una permanencia que decimos ser de nosotros mismos. La identidad narrativa va a intervenir en la constitución conceptual de la identidad personal a modo de un término medio entre el carácter, en el que el *idem* y el *ipse* tienden a coincidir, y el mantenimiento de sí donde la *ipseidad* se libera de la *mismidad*.

¿Qué debemos entender por carácter? Dice Ricoeur: “[...] entiendo aquí por carácter el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo.”¹⁸⁵ El carácter se encuentra en relación con la identidad numérica, cualitativa, con la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo, así se construye como la forma emblemática de la persona. Ya nuestro autor ha hablado del carácter en textos anteriores, por ejemplo, en *Lo voluntario y lo involuntario* lo situaba como lo involuntario absoluto (vida, inconsciente) opuesto a lo involuntario relativo (motivos, decisiones); en cuanto al involuntario absoluto estaba simbolizado por el nacimiento que no podemos cambiar y solo nos queda consentir, además subraya la naturaleza inmutable en su condición de no elegido. En *El hombre falible* habla del carácter bajo el signo pascalino de la desproporción, de la no coincidencia entre finito e infinito. En *Sí mismo como otro* lo toma dentro de la problemática de la identidad y lo tematiza en su dimensión temporal pues el carácter tiene una historia.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 111.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 113.

Existe otro modo de permanencia en el tiempo aparte del carácter y es la palabra mantenida en la fidelidad de la palabra dada. “[...] el cumplimiento de la promesa [...] parece constituir un desafío al tiempo, una relación de cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, <<me mantendré>>.”¹⁸⁶ La promesa requiere que responda a la confianza que el otro pone en mi fidelidad y esto es una justificación propiamente ética.

Entre la mismidad del carácter y el mantenimiento de sí mismo se encuentra la identidad narrativa que oscila entre dos límites, uno inferior donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *idem* y del *ipse*, y un límite superior en el que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda del *idem*.

El objetivo del sexto estudio es elevar a su máxima altura la dialéctica de la *mismidad* y de la *ipseidad* contenida en la identidad narrativa. La identidad entendida narrativamente puede entenderse como identidad del personaje, esta identidad se construye en unión con la trama, es el personaje el que realiza la acción en un relato, la misma categoría de personaje es una categoría narrativa, de lo que se trata es de saber lo que la categoría narrativa del personaje aporta a la discusión de la identidad personal. La articulación entre trama y personaje desarrolla al mismo tiempo una investigación infinita en la búsqueda de los motivos y otra finita en el plano de la atribución a alguien. El relato confiere al personaje una iniciativa, es decir, el poder de comenzar, dando al narrador el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción, entre acción y personaje se deriva una dialéctica interna del personaje. “El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje. Es la dialéctica de concordancia discordante del personaje la que debemos inscribir ahora en la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad.”¹⁸⁷ la síntesis entre concordancia y discordancia hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad de la historia de una vida con la que se iguala la identidad del personaje. Esta dialéctica del

¹⁸⁶ *Ibidem*, p. 119.

¹⁸⁷ *Ibidem*, p. 147.

personaje se inscribe en la dialéctica entre la *mismidad* de un carácter e *ipseidad* del mantenimiento de sí

La relación entre acción y agente lleva al plano de la configuración narrativa desplegada a escala de una vida; en este punto Ricoeur tomará de MacIntyre lo que llama <<unidad narrativa de una vida>> que no son los resultados de la suma de prácticas englobadas sino que es regida por un proyecto de vida, incierto, móvil y como prácticas fragmentadas. Los planes de vida constituyen la zona media de intercambio entre la indeterminación de los ideales y la determinación de las prácticas.

Ricoeur le da un lugar muy importante a la ficción del relato, lo toma tan en serio que se convierte en un problema muy arduo, el cual es hacer que la literatura y la vida se reencuentren de nuevo en la lectura. Considera nuestro autor que “[...] la literatura es a la vez un amplificador y un analizador de los recursos de sentido disponibles en el uso ordinario de la lengua común.”¹⁸⁸ Intenta sacar ventaja de la ficción literaria donde la unión entre la acción y su agente se dejan aprehender mejor. La literatura aparece aquí como un amplio laboratorio para las experiencias de pensamiento que se somete a variaciones imaginativas. Experiencia no entendida como la observación del científico sino como el ejercicio de la sabiduría práctica. La identidad narrativa ayuda a enunciar las relaciones entre narratividad y ética, en la ficción no se deja de evaluar acciones y personajes, el juicio moral no es suprimido sino sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción.

El paso del *idem* al *ipse* implica un movimiento reflexivo de autodesignación que exige un conocimiento de sí y un trabajo apropiativo, pues el sí no es transparente sino que tiene cierta opacidad, es además un esfuerzo y un deseo de ser. Es una comprensión de sí siempre mediada, tenerse a sí mismo es un retomarse que muestra un cambio de actitud en la vuelta hacia un sí. ¿Cuál será el propósito de la apropiación de sí en el *ipse*? Es necesario el retorno de sí para devenir otro, sin embargo, esta tarea nunca termina en tanto que no me conozco totalmente, nunca

¹⁸⁸ Ricoeur, Paul. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, p. 19.

termino de volver sobre si, es ese estar siendo siempre, es el propio *ergon* del hombre.

3. La pequeña ética

En este apartado abordaremos los estudios séptimo, octavo y noveno de la obra *Sí mismo como otro* ya que son los relacionados con el tema sobre la ética y responden a la pregunta ¿quién es el sujeto moral de imputación? Estos tres estudios añaden la dimensión ética y moral a los estudios precedentes, los cuales están en relación con una dimensión lingüística, práctica y narrativa de la ipseidad e intentan responder a las preguntas: ¿quién?, ¿quién actúa? y ¿quién se narra?

Los apartados 7, 8 y 9 tratan sobre los predicados de bueno y obligatorio aplicados a la acción “Las determinaciones éticas y morales de la acción se considerarán aquí como predicados de un género nuevo, y su relación con el sujeto de la acción como una nueva mediación en el camino de retorno hacia sí mismo”¹⁸⁹

a) Séptimo estudio

En este estudio Ricoeur hace una distinción entre ética y moral, por su etimología la primera deriva del griego y la segunda del latín pero ambas remiten a la idea de costumbre con una doble connotación, por un lado lo que se refiere a lo estimado bueno y lo que se impone como obligatorio. “[...] por convención, reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción [...]”¹⁹⁰ para fines temáticos hay una separación entre ambos términos, pero no en el ámbito ontológico.

En este tema se reconocen dos herencias opuestas a primera vista que el filósofo francés intentará conciliar: por una parte se encuentra la herencia aristotélica en

¹⁸⁹ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 173.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 174.

donde la ética se caracteriza por una perspectiva teleológica y por la otra Kantiana en donde la moral se define por la obligación de la norma y un punto de vista deontológico. Con esto Ricoeur se propone establecer: “1) la primacía de la ética sobre la moral; 2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos [...]”¹⁹¹ Lo cual no quiere decir que Kant sustituye a Aristóteles, más bien, se establece una relación de subordinación y de complementariedad entre ética y moral.

Lo anterior se encuentra en el nivel de predicados aplicados a la acción que llevan a la designación de sí, por un lado el objetivo ético corresponderá a la estima de sí y el momento deontológico al respeto de sí, lo cual deriva en: “1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto.”¹⁹²

El punto de vista teleológico se expresa en valoraciones y estimaciones aplicadas a la acción y los predicados deontológicos parecen imponerse del exterior al agente de la acción, así surge la tesis de oposición entre el deber-ser y ser, de lo que se trata es mostrar que el punto de vista deontológico está subordinado a la perspectiva teleológica; en este estudio se establece la primacía de la ética sobre la moral, es decir, la intencionalidad ética sobre la norma.

1.1 Tender a la vida buena...

“Llamemos <<intencionalidad ética>> a la *intencionalidad de la <<vida buena>> con y para otro en instituciones justas*”¹⁹³

¹⁹¹ *Ibidem*, p. 175.

¹⁹² *Ibidem*, p. 175.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 176.

El primer componente del objetivo ético es la <<vida buena>> como fin último de la acción del hombre, cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de ella. En tanto que cada uno se propone un fin, examina el modo de alcanzarlo y la deliberación es la elección del medio más apropiado para lograrlo; deliberar es el camino seguido por la sabiduría práctica (*phrónesis*) que el hombre toma para dirigir su vida, el cual no es mero adiestramiento, adaptación o conformismo, sino saber usar los medios adecuados para alcanzar determinados fines, se trata de buscar la acción adecuada en circunstancias concretas.

Sobre la *phrónesis* Aristóteles comenta que: “[...] parece propio del hombre prudente el ser capaz de deliberar rectamente sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general [...] la prudencia es un modo de ser racional, verdadero y práctico, respecto de lo que es bueno y malo para el hombre, “¹⁹⁴

Así para Aristóteles la prudencia es una virtud, es un modo de dirigirse y actuar en el mundo, es guiar nuestros actos y decisiones con inteligencia. Sabio es aquel que sabe dirigir y construir su vida desde su propia experiencia existencial, ser prudente consiste en orientar la acción y organizar la propia vida mediante el ejercicio de la deliberación que nos conduce a la elección más adecuada. Deliberar es analizar los pros y contras de la acción y los medios para lograr el fin, es una especie de diálogo consigo mismo sobre lo que uno se propone hacer y la manera de hacerlo. El hombre prudente es aquel que encuentra el momento oportuno para actuar.

En el inicio de la acción se halla el fin, es decir, el para qué, sin este hacia dónde no hay inicio en la acción, el que actúa lo hace con vistas a conseguir algo, el fin es el punto de partida pues nadie actúa sin saber a dónde se dirige.

Ricoeur le da mucha importancia a lo que cada uno considera su objetivo de vida buena, “[...] la <<vida buena>> es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada.” ¹⁹⁵ con respecto a ello realiza una reflexión

¹⁹⁴ Aristóteles. *Ética Nicomáquea*, (IV, 5, 1140a 25).

¹⁹⁵ Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*. p 184.

sobre el término vida más en un sentido ético-cultural que biológico y lo relaciona directamente con el término aristotélico de *ergon* “[...]- una función-, una tarea para el hombre en cuanto tal, como hay una tarea para el músico, para el médico, para el arquitecto [...] Este *ergon* es a la vida, tomada en su conjunto, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular.”¹⁹⁶ Y entonces ¿cuál es nuestra propia tarea existencial? El desarrollo de nosotros mismos en el actuar, el hacernos en el trascurso de la existencia, el *ergon* es la realización y transformación de nosotros mismos, es la obra sobre uno, pues nuestro hacer revela nuestro ser, solo mediante nuestras obras damos cuenta de lo que somos. Aquí encontramos relación con la filosofía reflexiva. “[...] *la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo*”.¹⁹⁷ La tarea de *existenciarnos* (darnos existencia) es un compromiso personal que nos debe llevar a la transformación en nuestro modo de ser y por consiguiente es una transformación en el modo de pensar y de actuar que nos lleve a una realización auténtica. Pero ¿qué significa el cambio en el ser del hombre? Tal vez más adelante en otro apartado podamos atisbar alguna respuesta a esta pregunta.

Al final de este apartado el filósofo de Valence introduce el punto de vista hermenéutico, primero como un círculo hermenéutico entre nuestros objetivos de la vida buena y nuestras elecciones particulares y en segundo lugar el concepto de interpretación aplicable a la acción “Interpretar el texto de la acción es, para el agente, interpretarse a sí mismo.”¹⁹⁸

1.2...con y para el otro...

El siguiente componente del objetivo ético es la solicitud, la primera es la estima de sí. “[...] la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, sino que despliega se dimensión dialogal silenciada hasta ahora.”¹⁹⁹ Vemos en este

¹⁹⁶ *Ibidem*, p. 183.

¹⁹⁷ Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 44.

¹⁹⁸ Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*, p, 185.

¹⁹⁹ *Ibidem*, p. 186.

momento que el hombre no puede vivir de forma aislada, sino que necesita de los otros para poder formarse y con-formarse, en este punto Ricoeur recurre de nuevo a Aristóteles con el tema de la amistad, la cual según él no es de una sola clase sino que esta noción es equívoca. Se puede distinguir la amistad según su objetivo: según lo bueno, según lo útil y según lo agradable.

Unida a la amistad encontramos la reciprocidad pues es una relación mutua que pone en común un vivir juntos, reciprocidad de compartir. Dice Ricoeur que “A la estima de sí, la amistad añade sin quitar. Lo que añade es la idea de reciprocidad en el intercambio entre humanos que se estiman mutuamente. En cuanto al corolario de la reciprocidad, la igualdad, Aristóteles coloca la amistad en el camino de la justicia, en el que compartir la vida entre un pequeñísimo número de personas da lugar a una distribución de partes [...]”²⁰⁰ Por la reciprocidad la amistad linda con la justicia, cada uno da al otro lo que recibe pero la amistad no es la justicia, la primera rige las relaciones interpersonales y la segunda las instituciones.

La solicitud añade la carencia por la cual el hombre necesita amigos, la solicitud es la posibilidad de la amistad pero a la vez la sobrepasa, y en ella nos vemos a nosotros mismos como otro. La solicitud es la manera de tratar a los otros no como útiles o cosas a la mano sino como otro (alteridad, el cara a cara de Levinas).

1.3...en instituciones justas

La estima de sí no se puede pensar sin la relación con el otro, así, el deseo de vida buena no se agota en las relaciones interpersonales sino que implica la vida en las instituciones. La institución es el punto de aplicación de la justicia como igualdad. “Por institución, entenderemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica- pueblo, nación, región, etc. [...]”²⁰¹ Esta idea de institución está ligada con el de costumbres comunes y no por reglas de coacción. Ricoeur retoma a Hannah Arendt para diferenciar el poder-en-común de la dominación donde el primero es más fundamental que el segundo, el poder no pertenece a lo individual, sino que

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 195.

²⁰¹ *Ibidem*, p. 203.

pertenece al grupo mientras este no se divida. El poder tiene su propia fragilidad pues existe mientras los hombres estén juntos y desaparece si ellos se dispersan. “Por evasivo que sea el poder en su estructura fundamental; por débil que sea sin la ayuda de una autoridad que lo articule en unos cimientos cada vez más antiguos, es él, en cuanto querer obrar y vivir juntos, el que aporta al objetivo ético el punto de aplicación de su indispensable dimensión; la justicia.”²⁰² Lo justo comprende lo bueno y lo legal. El sí no es abstracto ni se encuentra aislado, sino que es un sí que implica a los otros en la solicitud y en las instituciones.

b) Octavo estudio

El propósito de este estudio es someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma, es decir, el vínculo entre obligación y formalismo. Se plantea la necesidad de que el objetivo ético pase por la norma. El plano ético se identifica con la estima de sí y la moral con el respeto de sí, la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí, sin embargo, ambos necesitan uno del otro, por lo que no hay separación entre lo teleológico y lo deontológico, más bien se complementan, lo cual implica que la aspiración a una vida buena tendrá que someterse a la norma, así mismo el deber tiene que estar sometido a un objetivo ético.

Ricoeur reconoce la ruptura entre formalismo kantiano y la teleología aristotélica, pero señala que hay rasgos de esta última que se orientan hacia el formalismo y rasgos del formalismo que se vinculan con lo teleológico. Por ejemplo, el rasgo que orienta la ética hacia el universalismo es el de término medio en Aristóteles y el que vincula la obligación moral con el objetivo ético es el de *bueno sin restricción*, donde bueno moralmente se entiende sin tener en cuenta las condiciones interiores y las circunstancias exteriores de la acción, mientras que el predicado <<bueno>> también conserva lo teleológico.

Si bien nuestro autor señala la unión entre teleología y deontología también realiza una reconstrucción del concepto kantiano de moralidad donde señala la ruptura

²⁰² *Ibidem*, p. 206.

entre ética y moral. El primer punto de ruptura es el concepto de universalización, que “Corresponde a la sumisión de las máximas de la acción a la *regla de universalización*.”²⁰³ ésta toma su forma más general en el imperativo categórico. El segundo elemento es el de la legislación por la relación que se da entre orden y obediencia, el tercer elemento es el de la autonomía donde la libertad se asigna así mismo la ley.

Lo que une a la solicitud con el respeto de sí debido a las personas es la Regla de oro tanto en su forma negativa como en la positiva (*no hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera, amarás a tu prójimo como a ti mismo*). La regla de oro más allá de la reciprocidad tiene una disimetría entre el agente y el paciente, esta disimetría es la que lleva a la solicitud a pasar por la norma, lo cual quiere decir que en el poder ejercido sobre otro se da la violencia. “El problema moral, lo diremos más adelante, se inserta en el reconocimiento de esta disimetría esencial entre el que hace y el que sufre, que culmina en la violencia del agente poderoso.”²⁰⁴

Para Ricoeur es importante poder distinguir 3 usos del término poder. 1) *poder-hacer* o poder obrar que se refiere a la capacidad del hombre por constituirse como autor de su acción; 2) *poder-en-común* capacidad de los miembros de una comunidad de querer vivir juntos y 3) *poder-sobre* es el poder que una voluntad ejerce sobre otra. No es que en la solicitud este implícita la violencia, sino que en la relación intersubjetiva del *poder-sobre* se da la posibilidad de ella porque dicha relación no se da con vistas a la vida buena, por lo que es necesaria la norma para evitar el mal, es decir, la moral se da como correctiva. Se pregunta Ricoeur “¿no es como ser actuante y sufriente que el hombre es al mismo tiempo aquel que quiere, que decide, que elige, en suma, que ex-iste, y aquel que es afectado, padece y sufre del mal juicio que lleva sobre él su propia conciencia con motivo de determinadas acciones?”²⁰⁵

La segunda formula del imperativo categórico remarca la tensión entre el concepto de humanidad y el de persona como fin en sí. La idea de humanidad en tanto término

²⁰³ *Ibidem*, p. 218.

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 144.

²⁰⁵ Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*, p. 120.

singular es introducida en la idea de universalidad abstracta, en cambio la idea de persona como fin en sí exige la pluralidad de las personas. El concepto de persona hace ver el fondo ético de la solicitud y es necesario pasar por la norma. La persona no es una cosa que se pueda usar o intercambiar, precisamente la persona no puede obtenerse o intercambiarse.

El octavo estudio también se enfocará en el concepto de justicia en el plano legal, en donde indica que la justicia se aplica a las instituciones, en el querer vivir juntos surge la distribución. Se va a someter a discusión la concepción procedimental de la justicia, en donde el enfoque deontológico ha podido asentarse en el contrato social como un contrato de ficción en donde un conjunto de individuos abandona su estado primitivo para adquirir un estado de derecho. “Se podría decir que el contrato ocupa, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía ocupa en el plano fundamental de la moralidad.”²⁰⁶ Siguiendo a Kant la autonomía es un hecho de razón y el contrato social una ficción. En este punto va a retomar a Rawls y califica como deontológica su teoría de la justicia para señalar que no es posible una teoría puramente procedimental de la justicia ya que un enfoque deontológico implica consideraciones teleológicas. ¿Se puede sustituir el fundamento ético de la justicia por una concepción puramente procedimental? El paso por la norma es necesaria para corregir, la moral reorienta la búsqueda de la vida buena y de la solicitud, dice Ricoeur que “[...] el ejercicio de la justicia no es simplemente un caso de argumentos, sino de toma de decisión.”²⁰⁷

c) Noveno estudio

No se trata de añadir a la instancia ética y al momento del deber una tercera instancia, la de la sabiduría práctica, ni tampoco se debería desaprobado la moral con la ética en el juicio moral en situación, más bien el juicio moral en situación y la convicción son la sabiduría práctica. Para Ricoeur la sabiduría práctica consiste en:

²⁰⁶ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 244.

²⁰⁷ Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*, p. 29.

“[...] dar la prioridad al respeto de las personas, en nombre mismo de la solicitud que se dirige a las personas en su singularidad irremplazable.”²⁰⁸ De este estudio solamente retomare el tema de la promesa y de la sabiduría práctica en situación.

En el establecimiento de la ley o deber hay dos trayectos: uno ascendente, el de las máximas que superan la universalización y otro descendente, la aplicación de la ley a situaciones concretas; en el trayecto ascendente no hay conflicto (supera con éxito la prueba de la universalización), solo en el descendente cuando se tiene en cuenta al otro en la aplicación de la ley.

El análisis de la promesa o más bien de la falsa promesa da cuenta de la división entre el respeto por la regla y el respeto por la persona, en donde no se puede limitar la promesa a la pura obligación, sino que ésta implica necesariamente al otro. Se trata de la promesa vinculada al otro, es su doble perspectiva al que promete algo y al testigo de la promesa, de ahí que la promesa sea dialógica porque se da en una dualidad, se pone en juego a dos personas. No solamente se puede hablar de respeto a la ley sino también de respeto a la persona y es aquí donde surge el conflicto. El incumplimiento de la promesa no solo no supera la prueba de universalidad sino que traiciona al otro. El cumplimiento de la promesa parece un desafío al tiempo, una negación del cambio, aunque cambie mi deseo, mi opinión, mantendré mi palabra, esto responde a la confianza que el otro coloca en mi fidelidad, es una modalidad de permanencia en el tiempo opuesta al de carácter.

Ricoeur retoma la sabiduría práctica para “[...] inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla.”²⁰⁹ Plantea dos ejemplos de la aplicación de la sabiduría práctica: por un lado, tenemos la vida que termina y por el otro la vida que comienza. Sobre el primero se tienen dos opciones decir la verdad o mentir al moribundo, en este caso se debe tener en cuenta a la persona y a su situación, “ La sabiduría práctica consiste aquí en inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de los casos.”²¹⁰ Sobre la vida que comienza el problema se plantea de modo

²⁰⁸ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 286.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 294.

²¹⁰ *Ibidem*, p. 294

diferente pues es difícil no cuestionarse sobre qué tipo de seres son el embrión y el feto humano, “[...] lo que el embrión y el feto humano cuestionan es el carácter dicotómico de estas consideraciones ético-ontológicas: para complicar las cosas, el que plantea las preguntas más embarazosas no es sólo el embrión humano en el útero materno, sino también el embrión separado, concebido en probeta, guardado en el frigorífico y disponible para la investigación científica.”²¹¹ En este punto es necesario escuchar las dos tesis opuestas para determinar mejor el punto de inserción de la sabiduría práctica: por un lado, se encuentra el criterio biológico en el cual persona y vida son inseparables, por el otro se encuentra el criterio de dignidad unido al de autonomía y que lleva a no considerar al feto o embrión como persona.

Con los ejemplos anteriores se puede mostrar que recurrir a criterios establecidos puede llevar a conflictos que solo la sabiduría práctica puede resolver, pues no solo se tiene que recurrir a la norma sino a la ética.

De lo anterior se derivan tres rasgos de la sabiduría práctica: apelación al principio de respeto, el “justo medio” puede ser un extremo en algunas situaciones y el hombre prudente no es un hombre solo pues ha tomado consejo de los hombres más sabios.

4. Filosofía práctica: el acto médico y el acto judicial

Dándole continuidad al apartado anterior nos ha parecido conveniente ampliar el tema sobre la filosofía práctica que Ricoeur ilustra con lo que él llama éticas regionales, es decir, el juicio que se ejerce en regiones determinadas de la práctica moral, principalmente en el acto médico y judicial; en ellas el filósofo de Valence encuentra como situaciones límites (término tomado de Karl Jasper y Jean Nabert) para designar “[...] a esta condición insuperable que ineluctablemente comparten las innumerables situaciones consideradas contingentes, no repetibles, pero igualmente apremiantes, a las que la acción concertada está confrontada”²¹² el

²¹¹ *Ibidem*, pp. 295-296.

²¹² Ricoeur, Paul. *Lo justo* 2, p. 36.

sufrimiento y el conflicto. Tomaremos como referencia algunos escritos incluidos en la obra *Lo justo 2*.

Tanto el término ética como el término moral tienen un origen etimológico diferente, el primero viene del griego y el segundo del latín pero ambos se remiten al ámbito de las costumbres. En la obra *Sí mismo como otro* nuestro autor intenta acercarnos a su relación, jerarquía y necesidad de su complementariedad, sin embargo, es preciso diferenciar uno del otro, por moral Ricoeur va a entender las normas y la obligación; por ética va a designar la corriente arriba de las normas por un lado, y por el otro la corriente debajo de las normas, para aclarar esta idea nuestro autor comenta lo siguiente: “Por una parte quisiera mostrar que tenemos necesidad de un concepto así estratificado, roto y disperso de ética: la ética anterior, que tiende hacia el enraizamiento de las normas en la vida y en el deseo, y la ética posterior, que tiende a insertar las normas en situaciones concretas.”²¹³

Entre la ética anterior y la ética posterior se encuentra la norma como obligación, en donde la experiencia moral exige un sujeto capaz de imputación, es decir, aquel que es capaz para designarse como autor de sus propios actos, para afirmarse como agente y ser capaz de reconocer en la norma una pretensión que regula las conductas. La obligación moral marca la unión entre la norma y la vida: el deseo, el formalismo neutraliza todo deseo y entra en juego el concepto de *prohairesis* como la “[...] capacidad de preferencia razonable; es la capacidad de decir: esto vale más que aquello y de obrar según preferencia.”²¹⁴ Es la capacidad para discernir la regla adecuada, el ejercicio de esta virtud es inseparable del hombre sabio.

La ética posterior se relaciona con la sabiduría práctica o ética aplicada en donde la *prhónesis* es la capacidad de deliberar y actuar de la mejor manera en una situación concreta como en el caso del orden médico y el orden judicial, cada una de ellas tiene su propio modo de proceder pero coinciden en la formación del juicio y en la toma de decisiones. “En los dos casos se trata de pasar de un saber constituido

²¹³ Ricoeur, Paul. “De la moral a la ética y a las éticas” en *Lo justo 2*, p. 48.

²¹⁴ *Ibidem*, p. 51.

por normas y conocimientos teóricos a una situación concreta en situación, la prescripción médica, por un lado, y la sentencia judicial por el otro.”²¹⁵ La situación en cada ámbito es diferente, en el médico es el sufrimiento en relación con la prescripción médica y por el lado judicial el conflicto en relación con la sentencia judicial. En ambos la progresión del juicio es parecida: se estipula un pacto de cuidados entre un médico y su paciente que contiene reglas de muchos tipos, por ejemplo: reglas morales: códigos deontológicos (secreto médico, el derecho del enfermo a conocer la verdad de su caso, consentimiento informado antes de cualquier tratamiento arriesgado); reglas de saber biológico y médico que son puestas a prueba y reglas administrativas.

En el orden judicial el marco está dado por el proceso el cual pone en juego la interpretación y la argumentación para la toma de una decisión final; la sentencia, la cual lleva un proceso riguroso e intervienen varios actores. “La aplicación consiste, a la vez, en una adaptación de la regla al caso, a través de la calificación delictiva del acto, y del caso a la regla, por la vía de una interpretación, tanto de la norma como del caso [...]”²¹⁶

La ética médica da visibilidad a un rasgo de la ética fundamental bajo la solicitud que exige llevar el auxilio a cualquier persona que se encuentre en peligro. En el proceso judicial la sentencia conduce a la idea de justicia que pertenece al ámbito del deseo de vida buena y no solo se instala en el derecho positivo. En *Sí mismo como otro* la intencionalidad ética se articula en el sí mismo, el otro y las instituciones justas, así la ética médica se apoya en el segundo plano y la ética judicial en el deseo de vivir en instituciones justas. La justicia será considerada la categoría más elevada que culminará en la equidad. “[...] la búsqueda de justicia es la de una justa distancia entre todos los hombres. Justa distancia, medio entre la distancia demasiado estrecha, propia de muchos sueños de fusión emocional, y la distancia excesiva que alimenta la arrogancia, el desprecio, el odio al extranjero, al

²¹⁵ *Ibidem*, p. 56.

²¹⁶ *Idem*.

desconocido.”²¹⁷ Esta idea de justicia entre lo propio, lo próximo y lo lejano conduce a la preeminencia de la sabiduría práctica y con ella a la justicia como equidad.

Estos dos ámbitos, el médico y el judicial, son ejemplo de lo trágico bajo el sufrimiento y el conflicto porque recaen sobre decisiones difíciles que se tienen que tomar en circunstancias de incertidumbre y de conflicto.

Justicia y verdad están implicadas en el deseo de vivir bien en tanto que instancia práctica. La dimensión veritativa de las ideas de bondad y justicia las encuentra Ricoeur en los presupuestos antropológicos de la imputabilidad y la atestación. Va a realizar un recorrido en tres niveles de verdad que corresponden a tres niveles de imputabilidad, se trata de lo veritativo implicado en el juicio moral. La imputabilidad está en relación con lo teleológico, deontológico y prudencial a las que pertenecen tres figuras de la justicia: el deseo, la norma y el juicio prudencial, tres figuras de imputabilidad a las que corresponden tres modalidades de verdad.

El nivel teleológico corresponde al ser humano capaz, el cual da respuesta a la cuestión ¿quién? ¿quién habla? ¿quién obra? ¿quién se narra? ¿quién es el sujeto moral de imputación? La respuesta está ligada a sus poderes: puedo hablar, obrar, narrar y ser responsable. La exploración de los poderes y no-poderes del ser humano lo hacen un ser capaz, agente y sufriente. Con respecto a lo anterior Ricoeur comenta:

[...] esta capacidad de hacer se expresa en los múltiples dominios de intervención humana bajo la modalidad de poderes determinados: poder decir, poder de obrar sobre el curso de las cosas y de influir en los otros protagonistas de la acción, poder de unificar la propia vida en una narración inteligible y aceptable. A este haz de poder hacer, habrá que añadir enseguida el de considerarse uno mismo autor verdadero de sus propios actos, corazón de la idea de imputabilidad.²¹⁸

El deseo de vivir bien es la afirmación del ser humano capaz y “[...] la dimensión veritativa de la cual proceden los poderes que especifican la capacidad humana es la atestación.”²¹⁹ La atestación es ser testigo de sí mismo y un sujeto capaz de vivir

²¹⁷ Ricoeur, Paul. Justicia y verdad” en *Lo justo 2*, p. 61.

²¹⁸ Ricoeur, Paul. “Autonomía y vulnerabilidad” en *Lo justo 2*, p. 72.

²¹⁹ Ricoeur, Paul, “Justicia y verdad” en *lo justo 2*, p. 65.

bien. El poder hacer no puede ser demostrado sino solamente atestado en su ejercicio.

Al plano deontológico corresponde la noción técnica de imputabilidad en el cual va a retomar a Thomas Nagel para quien nuestros deseos proceden de nuestro punto de vista individual y este punto pasa a la abstracción en puntos de vista impersonal o imparcial; nos remite también a la fórmula *toda vida cuenta y nadie es más importante que nadie*, salta a la vista la capacidad de negociar un punto de vista personal y uno impersonal (la capacidad de aserción). El conflicto entre los puntos de vista se lleva a cabo en el nivel de las capacidades más que en el de las obligaciones. “En el nivel de la capacidad permanecen dos puntos de vista y el conflicto tiene que ver con lo que podemos y no podemos; la aptitud para sentir el sufrimiento del otro, para compadecer, no es del orden del mandato, sino de la disposición; y es en él donde el ser humano se encuentra escindido entre los dos puntos de vista. No proceden menos de la capacidad que de la aptitud para establecer compromisos.”²²⁰ en este punto no solo se trata de ser testigo de uno mismo sino también del otro.

En el orden prudencial la figura de imputabilidad es la convicción, la cual es la certeza de que en determinadas situaciones se toma la mejor decisión, el tipo de verdad de la que se habla aquí ya no es en términos de la capacidad sino de conveniencia, es decir, de la certeza de que la decisión tomada es la mejor, lo único que hay que hacer, es lo que mejor conviene hacer, es la conveniencia del juicio a la situación. El juicio de conveniencia se refiere a lo que hay que hacer aquí y ahora.

En el acto médico la situación límite es el sufrimiento y en el acto judicial es el conflicto. El ejercicio práctico en el juicio médico coloca el acento en la orientación terapéutica (clínica) de la bioética en tanto que rama distinta de la investigación, sin embargo las dos conforman una dimensión práctica con vistas a curar y cuidar, las dos implican cuestiones éticas en la medida en que intervienen en la vida humana y no humana como lo menciona Ricoeur. La terapéutica (clínica) suscita juicios que

²²⁰ *Ibidem*, p.67.

se componen de varios niveles: el primero es el prudencial (*phrónesis*) que se aplica a situaciones singulares en que un paciente se encuentra situado en una relación interpersonal con un médico. La sabiduría práctica resulta de la enseñanza y del ejercicio de la medicina. El segundo nivel es el deontológico relacionado con los códigos deontológicos de medicina. El tercer nivel es la bioética, “[...] tiene por objetivo juicios de tipo reflexivo aplicados a los intentos de legitimación de los juicios prudenciales y deontológicos de primer y segundo grado.”²²¹

La bioética toma su dimensión ética de la dimensión prudencial de la ética médica. Los juicios en el nivel deontológico tratan de los conflictos externos e internos en la esfera de la intervención clínica y los límites de las normas impuestas. El tercer nivel es el reflexivo donde los juicios hacen referencia a varias tradiciones éticas tomando en cuenta nociones sobre la salud, la felicidad, la vida y la muerte.

La naturaleza del nivel prudencial es el de tomar decisiones en situaciones singulares, en el ámbito médico va estar dado bajo el sufrimiento humano, el cual no es propio ni concierne únicamente a la práctica médica, sin embargo, es el móvil de la misma, es su motivación principal y el *telos* de ser ayudado y curado pues la práctica médica tiene por objetivo la salud física y mental.

La noción de salud está ligada al bienestar y a la felicidad, para ampliar un poco este tema retomemos algunas ideas del filósofo alemán Hans-Georg Gadamer que expone en su obra *El estado oculto de la salud*. Nos remite a la salud como equilibrio o armonía, es el equilibrio que nos lleva al olvido de uno mismo; la salud no es algo que nos invite a un continuo tratamiento porque no es necesario, no llama la atención pues su esencia es mantener a sí misma; no puede medirse en sí misma pues se trata de un estado de medida interna y de conciencia de uno mismo, nos otorga la capacidad de olvido de uno mismo, del bienestar y la facilidad de vivir, es permanecer en el equilibrio del mundo y de la vida. La enfermedad viene a ser el desequilibrio de ese estar bien, se experimenta un desequilibrio natural, emocional y social que nos desprende de la vida cotidiana pero si se somete a un tratamiento se tiene la esperanza de reestablecer la salud, sin embargo, la medicina se ve

²²¹ Ricoeur, Paul. “Los tres niveles del juicio médico” en *Lo justo 2*, p. 183.

confrontada con las enfermedades crónico-degenerativas donde no es posible lograr el equilibrio en su totalidad. La enfermedad le otorga conciencia al hombre sobre sí mismo, no es un infortunio de la vida ni un castigo divino sino parte de la vida y la naturaleza, es una posibilidad de nuestro propio ser. La práctica médica griega ve a la enfermedad como un proceso natural del cuerpo y el médico es quien viene a prestar ayuda para vencer el padecimiento, el médico no tiene en sus manos la salud ni mucho menos es creador de ella, su papel es el de ayudar y acompañar al paciente en su recuperación, a él se le encomienda mantener y restablecer el equilibrio natural, devolviéndole al paciente la unidad consigo mismo y reintegrarlo a su capacidad de poder hacer y de ser, en los casos de enfermedades terminales el médico debe ser compañero del enfermo y ayudar a aceptar la propia finitud.

Para Ricoeur el deseo de ser liberado del sufrimiento y la esperanza de ser curado es la relación más importante de la medicina con lo social. En la práctica médica el pacto de confidencialidad compromete al médico y al paciente, al inicio hay una disimetría entre ambos, por un lado se encuentra el que sabe y sabe hacer y del otro el que sufre; el paciente trae su sufrimiento y exige al médico su curación, y su salud, en esta exigencia se inserta la promesa de admitir el tratamiento propuesto. En el otro lado el médico iguala las condiciones pasando por la admisión, la formulación del diagnóstico y la pronunciación de la prescripción. En el pacto de cuidado se supera la disimetría del encuentro inicial entre médico y enfermo. “La fiabilidad del acuerdo deberá todavía ser puesta a prueba de una parte y de otra por el compromiso del médico de <<seguir>> a su paciente, y el del paciente de <<conducirse>> como agente de su propio tratamiento. El pacto de cuidados deviene, así, un tipo de *alianza* sellada entre dos personas contra el enemigo común, la enfermedad.”²²² Este pacto es frágil desde el inicio pues entran en juego la desconfianza y la sospecha y son la que acompañan todas las fases del pacto de confianza, esta fragilidad es una de las razones de transición entre el plano prudencial y el deontológico.

La medicina practicada caso por caso engendra en su enseñanza y ejercicio preceptos que ponen el juicio prudencial en las vías de juicio deontológico. El primer

²²² *Ibidem*, p. 185.

precepto de la sabiduría práctica en el plano médico es el reconocimiento del carácter singular del paciente mismo, que implica la insustituibilidad de una persona por otra; el segundo precepto subraya la indivisibilidad de la persona pues no se trata de órganos múltiples sino de un enfermo; el tercer precepto añade a las dos anteriores la estima de sí. “En la estima de sí la persona humana acepta ella misma existir y expresa la necesidad de saberse reconocida en su aceptación de existencia por los otros. La estima de sí pone un toque de amor propio, de orgullo personal en la relación consigo mismo: es el fondo ético de lo que se llama comúnmente dignidad.”²²³

Es necesario pasar del nivel prudencial al nivel deontológico del juicio. La primera función del juicio deontológico es la universalización de los preceptos que proceden del pacto de cuidados entre el médico y el paciente, el pacto de confianza y de promesa es elevado a un rango de norma lo que constituye el momento deontológico del juicio, es el carácter de universalización de la norma el que se afirma y está vinculada al médico con el paciente. El carácter deontológico que orienta la práctica médica está confirmado por la obligación de todo el cuerpo médico que proporciona ayuda no solo a sus paciente sino a toda persona que necesite ayuda y se encuentre en situación de peligro. La segunda función de juicio deontológico es la de conexión. “En la medida en que la norma que rige el secreto médico forma parte de un código profesional, como el código deontológico de la profesión médica, le hace estar religada a las demás normas que gobiernan el cuerpo médico en el interior de un cuerpo político dado. Tal código deontológico opera como un subsistema en el interior del dominio más vasto de la ética médica.”²²⁴ El juicio deontológico no se detiene solo en las reglas que constituyen el cuerpo médico en sus derecho y deberes sino que están en relación con los de sus pacientes, las normas que rigen el secreto médico corresponden a las normas que rigen el derecho del paciente a estar informado sobre su estado de salud. La tercer función del juicio deontológico consiste en arbitrar los conflictos que surgen

²²³ *Ibidem*, p. 187.

²²⁴ *Ibidem*, p. 188.

en la práctica médica de orientación humanista, esto ha constituido desde siempre la parte crítica de toda la deontología,

Los conflictos surgen desde dos frentes, por un lado se encuentra la ética médica orientada a la clínica y por el otro la ética médica orientada hacia la investigación, estas dos ramas tomadas en conjunto forman la bioética. La clínica y la investigación comparten una frontera común en la cual surgen los conflictos inevitablemente. El progreso de la medicina depende de las ciencias biológicas y medicas en donde el ser humano es a la vez *carne de un ser personal* y objeto de la naturaleza, los conflictos nacen de la exploración del cuerpo humano como objeto de experimentación, es aquí donde interviene el consentimiento informado que implica que el paciente esta no solo informado, sino que voluntariamente interviene en la experimentación. El segundo frente es la separación del bienestar personal del paciente y la consideración de la salud pública, es decir, por un lado está la preocupación por la persona y por otro la preocupación por la salud social. Al respecto Ricoeur nos comenta lo siguiente:

El acento se ha puesto, ciertamente, sobre la persona y su dignidad; pero la vida humana puede ser entendida también en el sentido de la mayor extensión de las poblaciones, incluso el género humano en su conjunto. Esta toma de consideración de la salud pública afecta a todas las reglas consideradas más arriba y, antes que a cualquier otra, a la del secreto médico. Es una cuestión de saber, por ejemplo, si un médico tiene el deber de exigir a su paciente que informe a su compañero sexual si es seropositivo, incluso si es un diagnóstico precoz sistemático no debe ser emprendido, el cual no puede dejar de afectar a la práctica del secreto médico. Es aquí, a buen seguro, donde la ley debe intervenir donde la bioética debe hacerse ética legal.”²²⁵

Se puede inscribir el contrato médico en varias paradojas: la primera: la persona no es una cosa y sin embargo, su cuerpo es parte de la naturaleza capaz de ser observable; segunda paradoja: la persona no es una mercancía ni la medicina un comercio, pero la medicina tiene un costo para la sociedad, y tercer paradoja: el sufrimiento es privado y la salud es pública.

Le ética médica se inscribe en la ética del vivir bien y del vivir juntos, la salud es la modalidad del vivir bien, “Si el deseo de salud es la figura que reviste el deseo de

²²⁵ *Ibidem*, p.191.

vivir bien bajo la coacción del sufrimiento, el pacto de cuidados y la confidencialidad que requiere implican una relación con el otro, bajo la forma del médico que trata, y en el interior de una institución de base, la profesión médica.”²²⁶

La situación de donde procede la operación jurídica es el conflicto, en el plano médico un pacto de cuidados une al médico y al enfermo, en el plano judicial una sentencia que separa a las partes involucradas y que designa a uno como culpable y al otro como víctima. En los dos casos se procede de una regla general a una decisión en una situación concreta. Del lado judicial se puede dividir en tres columnas las reglas y las normas de carácter general. En el centro se sitúan los códigos escritos, el estado de la jurisprudencia, las reglas procesales que presiden el proceso, paralelo al saber científico se puede situar el derecho de los juristas, principalmente universitarios. En la otra columna se encuentra la política penal del ministerio de justicia. Por otro lado se encuentra el proceso y la sentencia, es decir, ejecución de la pena.

Dice Ricoeur que en el acto judicial “[...] es preciso interpretar la ley, para decidir sobre qué acepción conviene el caso; pero es preciso, también, interpretar el caso, principalmente bajo forma narrativa, para establecer el grado de conveniencia mutua entre la descripción del caso y el ángulo bajo el que la ley es interpretada.”²²⁷

La toma de decisiones en el ámbito médico no es muy diferente del judicial, en ambos se tiene que realizar un trabajo de argumentación e interpretación para poder deliberar. La prescripción médica y la sentencia judicial presentan los mismos rasgos formales. El primer rasgo, la sentencia judicial separa a los protagonistas, la prescripción médica los une. Tanto el médico como el juez están obligados a juzgar en un tiempo limitado y ninguno de los dos se puede sustraer a menos que se declaren incompetentes.

El segundo rasgo formal común es la toma de decisiones corta con cualquier vacilación a la que pone fin. Un tercer rasgo: ni el juez ni el médico están

²²⁶ *Ibidem*, p. 194.

²²⁷ Ricoeur, Paul. "La toma de decisiones en el acto médico y judicial" en *Lo justo 2*, p. 201.

completamente solos pues cuentan con un comité asesor. La sentencia pone fin al proceso en el tribunal pero otra historia comienza, la del condenado, y entonces se presenta la finalidad de la justicia, si la finalidad corta de la justicia es resolver un conflicto, su finalidad larga es reestablecer el vínculo social, poner fin al conflicto e instaurar la paz; entonces “[...] es el juicio médico el que esclarece el juicio judicial: todo aparato jurídico aparece como una vasta empresa de cuidados de enfermedades sociales, en el respeto de la diferencia de papeles.”²²⁸

Estos ejercicios que ilustran la “pequeña ética” de *Sí mismo como otro* en la sabiduría práctica del ejercicio médico y judicial nos muestran cómo se complementan lo teleológico y lo deontológico para desembocar en lo prudencial o filosofía práctica, es decir, para poder tomar decisiones aquí y ahora en situaciones límites. Así la filosofía práctica es el desarrollo de la vida del hombre guiada por la razón-*prhónesis* la cual no es mero adiestramiento sino saber usar los medios adecuados para determinados fines y poder lograr una correcta deliberación, se trata de buscar la acción adecuada en circunstancias concretas, es saber actuar ante la vida práctica.

El ser humano no solamente se edifica a si mismo mediante reglas, normas o preceptos, es decir bajo la moral, necesita también de la ética la cual le otorga la posibilidad de hacerse humano bajo sus propias posibilidades atendiendo a la vida misma en tanto que posibilidad de ser y de construirse a cada momento. El hombre es un ser constitutivamente ético que se hace en su actuar.

e) Filosofía práctica: Lo justo

Al continuar en la línea de la sabiduría práctica en Ricoeur, nos parece importante recuperar las reflexiones que realiza sobre lo justo tanto en el texto de *Sí mismo*

²²⁸ *Ibidem*, p. 203.

como otro como en el texto *Lo justo* (en donde ha recogido una serie de trabajos elaborados entre 1992 y 1995).

Va a considerar lo justo no desde una reflexión sistemática al modo de los juristas, políticos o técnicos en leyes, menos aún, sobre la justicia de los juzgados, el parlamento o los centros de investigación, es solo una *reflexión aguda y refrescante sobre lo justo*. Apela a la justicia porque es la piedra de toque de una ética pública en donde no se trata únicamente de lo legal, lo jurídico o lo políticamente correcto. Para comenzar su reflexión, el filósofo de Valence ha elegido lo justo antes que lo bueno porque considera que los problemas sociales modernos no se resuelven únicamente con lo bueno sino con la determinación *ética de lo justo*.

De este modo no elabora reflexiones filosóficas para la academia sino para la vida y sitúa a la filosofía en el centro de la paz pública, tal como nos comenta Tomás Domingo Moratalla en las siguientes líneas:

La filosofía, por tanto, supone un esfuerzo de reflexión a partir de lo que ella no es, lo poético, la experiencia, la vida, pero también el espacio público, la ciudad. La tarea hermenéutica no se hace de espaldas a la vida ciudadana, al contrario, de ella nace y a ella vuelve. Tiene una intención ética y política en la medida en que la vida en común exige nuestro cuidado y atención porque la hospitalidad entre los seres humanos continúa siendo una meta que hemos de conseguir.²²⁹

Las reflexiones sobre lo justo solo tienen lugar en una filosofía de lo público, además están en estrecha relación con la ética aplicada o sabiduría práctica como *phrónesis*, en donde no se apela a lo justo en el análisis y práctica sociológica o jurídica de deberes y derechos, más bien apela a una ética aplicada que reconoce la insuficiencia de lo legal. Al respecto Agustín Domingo Moratalla expresa que “Precisamente “Lo justo” es el objeto de esta Ética aplicada, y lo es porque después de la hermenéutica filosófica, *la sabiduría práctica* no nos aprisiona en las jaulas de “lo legal”, no nos anticipa la llegada de “lo conveniente” y no nos ahorra el trámite de “lo trágico”.²³⁰

²²⁹ Domingo Moratalla, Tomás (Editor). *Paul Ricoeur: voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad*, p. 15.

²³⁰ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, p. 14

Ricoeur nombra lo injusto antes que a lo justo pues parece que es lo primero que nos sale al encuentro, lo injusto como indignación en repartos desiguales, promesas incumplidas, castigos desproporcionados en relación con la falta cometida, elogios otorgados arbitrariamente a otros, es decir; retribuciones desproporcionadas, promesas incumplidas, repartos desiguales; en todo ello se vislumbra un orden jurídico, el derecho penal, derecho civil, derecho mercantil y la justicia distributiva.

Bajo la indignación se espera una palabra que instaure entre los combatientes una *justa distancia*, pues será la palabra sobre la violencia. Pregunta Ricoeur ¿cómo alcanzar la *justa distancia* entre el reparto, cambios y retribuciones que la indignación denuncia como injustas? Uno de los obstáculos que impide alcanzarla es el deseo de venganza, la pretensión de hacer justicia por sí mismo solo suma violencia a la violencia, la justicia no es venganza. “La justicia sustituye el cortocircuito de la venganza al poner distancia entre los protagonistas, instituyendo una brecha entre el crimen y el castigo, que es el símbolo del derecho penal.²³¹ La *justa distancia* puede ser instituida por la imparcialidad y mediación de un tercero que no es ninguno de los protagonistas, es bajo la imparcialidad como la indignación puede liberarse del deseo de venganza que incita a hacer justicia por sí mismo. La imparcialidad supone en cada uno de nosotros la capacidad de considerar desde fuera el propio interés y de reconocer que cualquier otra vida es tan importante como la nuestra, fórmula utilizada por Thomas Nagel.

Para seguir esta reflexión sobre lo justo nuestro autor va a tomar dos ejes para su lectura, el primero es el eje Horizontal: la constitución dialógica del sí mismo y el segundo eje es el Vertical: la constitución jerárquica de los predicados que califican la acción humana como moralidad, lo justo se va a encontrar en la intersección de los 2 ejes.

La lectura horizontal como lectura filosófica de lo justo encuentra su apoyo en el sí mismo que constituye su identidad en una dimensión dialógica, es decir con el otro, el otro de las relaciones interpersonales, en este sentido el tema de la amistad

²³¹ *Ibidem*, p. 24.

resulta ser la virtud emblemática de esta relación inmediata en donde los hombres son insustituibles.

Sin embargo, por maravillosa que sea la virtud de la amistad, no puede colmar la tarea de la justicia, ni engendrar virtud distinta. La virtud de la justicia se establece sobre una relación de distancia con el otro tan originaria como la relación de proximidad con el prójimo ofrecida en su rostro y en su voz. Esta relación con el otro es, si se quiere decir así, inmediatamente mediatizada por la institución. El otro, según la amistad, es el *tú -toi-*, el otro, según la justicia, es el *cada uno* [...] ²³²

En la institución (vivir juntos organizados) hay una distribución organizada de roles, tareas, ventajas y desventajas, en donde no solo se distribuyen cosas sino que toda la sociedad es un sistema de distribución, confiere duración al querer vivir juntos, y a las relaciones humanas e introduce la paz social. La institución introduce al tercero, aquel que para mí nunca será un rostro, es el anónimo, el cada uno. “Cada uno en la lejanía y no en la cercanía, es también una persona. Ver a mi lejano como mi próximo, y al revés, es la regla de justicia.” ²³³

En la lectura del eje vertical se puede hablar de la filosofía moral en el nivel conceptual, y se distribuirá en 3 niveles de predicados: 1) Nivel de lo bueno: puede ser llamado lo teleológico en la medida en que se convierte en el *telos* de la vida como búsqueda que el hombre puede llegar a considerar como realizada o de plenitud dichosa, aquí vida está en relación con la acción la cual está atravesada por el deseo y la carencia por lo cual puede hablarse de aspiración o anhelo a una vida realizada. Así vida, carencia y realización constituyen la ética de Ricoeur.

Cabe preguntar ¿en qué medida se conjugan lo bueno y lo justo? En la medida en que cada uno debe estar mediatizado por la institución como un tercer miembro. La justicia forma parte de una aspiración a una vida buena, está aspiración a vivir en instituciones justas pertenece al mismo nivel de moralidad que el deseo de plenitud personal y el de la reciprocidad de la amistad. Lo justo es el primer objeto de deseo,

²³² *Ibidem*, p. 26

²³³ Paul Ricoeur. “La ética, la moral y la regla (1989)” en Domingo Moratalla, Tomás (editor). Paul Ricoeur: *voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad*, p. 35

de carencia, de anhelo y está enraizado en la vida. Ser ciudadano es llegar a ser hombre y el anhelo de vivir en instituciones justas.

2) Nivel deontológico: es el plano de lo obligatorio, la norma, el deber, la prohibición. La acción implica una capacidad de hacer que se efectúa en el plano interactivo como poder ejercido por un agente sobre otro agente que es el receptor, tal poder da cabida a la violencia bajo sus diferentes formas: mentira, sufrimiento, muerte violenta, tortura, humillación, a causa del daño causado al otro se debe añadir al predicado de lo bueno el de lo obligatorio bajo la forma de lo prohibido.

La toma de conciencia de lo injusto sobre lo justo encuentra su confirmación y legitimación aquí, donde nos indignan los repartos, intercambios, retribuciones que ocasionan el daño que los hombres se infringen los unos a los otros al enfrentarse con motivo del ejercicio del poder. Así el sentido de justicia va transitando desde el punto de vista teleológico al punto de vista deontológico. Ricoeur argumenta que:

Lejos que la idea de lo justo encuentre en el nivel deontológico una consistencia tal que pueda liberarse de toda referencia al bien (y, se añadirá más adelante, de todo recurso a la sabiduría práctica), razones que contienen la reivindicación de la universalidad hacen que ésta se encuentre desgarrada entre una referencia imborrable al bien y la atracción ejercida sobre ella por el estatuto puramente procedimental de las operaciones constitutivas de la práctica legal.²³⁴

Para plantear su argumentación, Ricoeur adopta provisionalmente la descripción que John Rawls realiza en *Teoría de la justicia de la sociedad* considerada como una empresa de distribución de bienes mercantiles: remuneraciones, patrimonios, beneficios sociales, y bienes no mercantiles: seguridad, salud, educación, obediencia y responsabilidad. Todos estos bienes constituyen desafíos de distribución y reparto aritmético desigual y la cuestión es saber si existen repartos desiguales más justos o menos injustos. La solución de Rawls “[...] consiste esencialmente en asociar el punto de vista deontológico a la tradición contractualista donde el recurso a procedimientos aceptados de reparto ayuda en la decisión, aproximándola a la deontología en general, al no hacer referencia a la consistencia

²³⁴ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, p. 31

substantial de los bienes que tienen que distribuirse.”²³⁵ ¿Es posible una teoría puramente procedimental de la justicia? Si el intento de Rawls triunfase solo nos quedaría por admitir que el hecho de una concepción puramente procedimental de la justicia puede tener un sentido sin ningún presupuesto al bien. Para Ricoeur la justicia está ligada a la aspiración de una vida buena por lo cual no puede prescindir de toda referencia al bien.

Rawls se sitúa en la tradición de Kant y no de Aristóteles, la teoría de la justicia de Aristóteles es comprendida como una virtud particular, la justicia distributiva y correctiva obtiene su sentido en la teleología que está en relación con el bien. Kant da prioridad a lo justo sobre lo bueno así la justicia adquiere sentido en un marco deontológico del pensamiento. Mientras que para Kant la idea de lo justo se aplica sobre todo a las relaciones de persona a persona, con Rawls la justicia se aplica a las instituciones; esta aproximación deontológica en lo moral solo se mantiene en el plano institucional si se apoya en la ficción de un contrato social donde un grupo de individuos supera el estado de naturaleza primitivo para acceder al estado de derecho. Este encuentro entre la perspectiva deontológica en lo moral y la corriente contractualista en el plano de las instituciones constituye el problema central de Ricoeur.

3) Nivel de la sabiduría práctica: se inserta lo trágico de la acción y la conciencia moral es requerida para plantear decisiones singulares tomadas en un clima de incertidumbre y de graves conflictos, es decir, el juicio moral en situación. La *próhesis* consiste en explorar la zona media donde el juicio que se forma, motivado por el gusto de tomar una solución apropiada a la situación singular presente.

En la deliberación se plantea al acto de juzgar. Ricoeur va a realizar un recorrido del término juzgar a corto plazo con miras a concluir una incertidumbre, y a largo plazo como contribución a la paz pública. En primer lugar, juzgar es zanjar, opinar, es una opinión en relación con cualquier cosa; en segundo lugar, juzgar es estimar y expresar preferencias, apreciaciones y aprobación; en tercer lugar, expresa el

²³⁵ *Ibidem*, p 31

encuentro entre un aspecto subjetivo y otro objetivo del juicio, del lado objetivo alguien considera algo verdadero, bueno, justo, legal y del lado subjetivo se adhieren a ello. En un nivel más profundo procede de la conjunción entre el entendimiento y la voluntad que decide. Juzgar no solo es opinar, estimar, zanjar, separar, sino también tomar una posición.

Lo justo se aplica a personas, acciones e instituciones de todos ellos podemos decir que son justas o injustas, en el acto de juzgar (el juicio no solo tiene un contenido lógico sino moral y tiene como finalidad contribuir a la paz cívica) el mismo predicado, dice Ricoeur, se distribuye en tres acepciones: 1) plano teleológico del deseo de vivir bien: lo justo es el aspecto de lo bueno relativo al otro; 2) plano deontológico de la obligación: lo justo se identifica con lo legal; 3) plano de la sabiduría práctica donde se ejerce el juicio en situación: lo justo no es lo bueno ni lo legal sino lo equitativo.

A lo anterior sigue la pregunta ¿Quién es el sujeto de derecho? y ¿quién es el sujeto digno de estima y de respeto? Ricoeur va a pasar del derecho a la moral y de la moral a la antropología, esto invita a pensar en las siguientes cuestiones sobre el ¿quién? en relación con el ¿qué? y en el ¿por qué? La pregunta ¿qué? es una descripción que implica verbos de acción, el ¿por qué? es una explicación que atiende causas y motivos. Así mismo cabe la pregunta ¿quién se narra? y ¿quién es el sujeto moral de imputación? de aquí se deriva la idea de hombre capaz. La noción de capacidad constituye el último referente de respeto moral y de reconocimiento del hombre como sujeto de derecho cuyo vínculo íntimo es la noción de identidad personal o colectiva. Argumenta Ricoeur al respecto que:

Se puede resumir esta descripción del hombre capaz en torno a los cuatro temas del poder hablar, del poder actuar, del poder contar, o lo que es lo mismo, recoger su vida en un relato, del poder reconocerse como autor de sus propios actos, y por ello como imputable, como responsable, en suma, como capaz de dar cuenta de sus propios actos y de afrontar las consecuencias que eventualmente podrían llevar en el plano civil a una reparación y en el plano del derecho penal al castigo.²³⁶

²³⁶ Ricoeur, Paul. "La persona, desarrollo moral y político (1995)" en, Domingo Tomás Moratalla (editor). *Paul Ricoeur: voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad*, pp. 43-44.

La idea de capacidad, de poder hacer, es muy pobre en el plan filosófico, según Ricoeur, se habla del agente, causa eficiente, experiencia de poder ejercido sobre nuestros miembros y sobre el curso de las cosas, este poder de intervención se encuentra en el concepto ético-judicial de imputación, pero introduciendo la dimensión temporal de la acción y del lenguaje nace el componente narrativo de la identidad personal o colectiva.

En la constitución de sujeto capaz se introducen los predicados éticos y morales que incorporan la idea de bien y de obligación, dichos predicados se aplican a las acciones que juzgamos buenas o malas, permitido o prohibido, pero también a los agentes mismos a quienes se les imputan las acciones, y es aquí donde el sujeto capaz tiene su más alta significatividad.

La estima de sí (dignidad inseparable de la cualidad moral de la persona) y la evaluación ética de nuestras acciones que orientan la vida buena están implicadas entre sí (Aristóteles) como también hay un vínculo entre el respeto de sí y la evaluación moral de las mismas acciones sometidas a las pruebas de la universalización de las máximas de la acción (Kant). La estima de sí y el respeto de sí definen en la dimensión ético-moral del sí mismo al hombre como sujeto de imputación, es decir, podemos designarnos como emisores de nuestros enunciados como agentes de nuestras acciones o como narradores de nuestra historia. “Nos estimamos a nosotros mismos como capaces de estimar nuestras propias acciones, nos respetamos en cuanto capaces de juzgar imparcialmente nuestras propias acciones. Estima de sí y respeto de sí se dirigen así, reflexivamente, a un sujeto capaz.”²³⁷

¿Cómo un sujeto capaz se constituye como un sujeto de derecho? Es necesaria la mediación continua de formas interpersonales (diálogo entre tú y yo) y las formas institucionales de asociación (relación con el tercero) para que lleguen a ser poderes reales los que correspondan a derechos reales. La mediación con el tercero da la base para la mediación institucional requerida para la constitución de un sujeto real de derecho, de un ciudadano.

²³⁷ Ricoeur, Paul. *Lo justo*, p. 42

Para Ricoeur la estima de sí contribuye a la constitución de un sujeto capaz de imputación ético- jurídica, un ejemplo de ello es la promesa, en donde el otro está implicado como beneficiario, testigo, juez, como aquel que cuenta conmigo, con mi capacidad de cumplir la palabra, nos llama a la responsabilidad, en esta estructura de confianza se intercala el vínculo social mediante contratos o pactos que dan una estructura jurídica al intercambio de la palabra dada, aquí lo político aparece como el medio por excelencia para la realización de las potencialidades humanas, confiere una perspectiva de duración y estabilidad, proyecta la paz pública. Del nivel propiamente político de la institución surge la justicia que otorga a cada uno lo suyo, en donde el cada uno como tercero se hace presente. “La aplicación de la regla de la justicia a las interacciones humanas supone que se pueda considerar la sociedad como un complejo sistema de distribución, es decir, de reparto de roles, de cargas, de tareas, más allá de la simple distribución en el plano económico de los valores mercantiles.”²³⁸

A modo de conclusión diremos que la teoría de la justicia de Rawls plantea el primado de lo justo sobre lo bueno, es una teoría deontológica, da una solución procedimental a la cuestión de lo justo, un procedimiento equitativo con la finalidad de un ordenamiento justo de las instituciones.

Para Ricoeur la justicia no solo es una virtud intersubjetiva, sino que rige también a las instituciones. El tipo de igualdad propia de la justicia no es la de la aritmética sino la igualdad proporcional; proporcionalidad entre dos relaciones. La justicia es tenida como la virtud de las instituciones orientadas al bien común de aquellos que forman parte de ella. Ver a la sociedad como un esquema de cooperación y no sólo como un sistema de distinción implica la necesidad del bien común y no sólo de lo legal de la justicia.

²³⁸ *Ibidem*, p. 47.

6. ¿Hacia qué ontología?

Antes de comenzar propiamente con el décimo estudio, nos parece pertinente retomar algunos aspectos sobre el lenguaje en la hermenéutica que nos permitan tratar de comprender nuestra propia tarea existencial.

Al hablar de lenguaje no nos vamos a referir únicamente al lenguaje unívoco de la ciencia natural bajo el cual todos debemos tener el mismo referente; tampoco será solo un instrumento o una técnica que debamos aprender y que se reduzca a una función comunicativa, es una parte de él pero no lo agota; el lenguaje adquiere un lugar ontológico pues es lo que nos da mundo, implica apertura, acuerdo, diálogo, diferencia, escucha, atención; gracias a él podemos dar cuenta de nuestra existencia y ser con los demás en comunidad, nos posibilita el acceso al mundo y en donde lo extraño se vuelve familiar. Es relación con la alteridad, por ello dejarnos implicar en el lenguaje es descubrir senderos novedosos intersubjetivamente. El lenguaje es diálogo a través del cual nos formamos y transformamos.

Pensamos que en nuestro tiempo tratar de comprender al lenguaje en su aspecto ontológico es una tarea ardua, nos hemos acostumbrado a verlo como un instrumento que se agota en conceptos, lo cual le quita toda posibilidad a las palabras de poder decir más de lo que dicen, el propio Ricoeur nos invita a descubrir nuevos sentidos, nuevas posibilidades de significado, *diciendo de otro modo*. Descubrir nuevos sentidos implica comprendernos de manera diferente, es pasar de un yo, amo de sí y del cual salimos, a un sí mismo al que llegamos, cuyo camino es la filosofía militante que atraviesa toda la propuesta filosófica de nuestro filósofo francés, “[...] el rodeo mediante las cosas ha constituido la regla constante de nuestra estrategia.”²³⁹ Así para Ricoeur la hermenéutica será la comprensión de sí mediada por los símbolos, los mitos, los textos, la cultura, etc.

²³⁹ Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*, p. 344

El décimo estudio presenta especial complejidad porque conduce la conclusión ontológica de los nueve estudios anteriores, que si bien no está de manera explícita presente en cada uno sí lo está de manera implícita.

En este decimo estudio de *Si mismo como otro* Ricoeur comienza advirtiendo que tiene un carácter exploratorio (propio de la búsqueda), mediante el cual intenta esclarecer las investigaciones ontológicas (ontología del sí y de la acción como hilo conductor de la obra denominada “unidad analógica del actuar”; para ir en contra de la ambición de fundamento último y mostrar las diversas maneras de aplicar el sentido del actuar) de los otros nueve estudios anteriores bajo el título de la hermenéutica de sí u ontología del actuar humano cuyo criterio central consiste en la atestación (atestiguar, ser testigo de sí mismo, atestiguar la propia manera de ser, prueba de haberse distanciado del yo, del *idem*, engreído y egoísta).

A lo largo de dicha obra se va perfilando el desarrollo de la atestación bajo las preguntas ¿quién habla? ¿quién actúa?, ¿quién se narra? ¿quién es el sujeto moral de imputación? que corresponden al plano del lenguaje, de la acción, de la narración y de la responsabilidad, y van desplegando la problemática del sí en varios niveles de acepción del verbo actuar unida al del verbo ser (hay una estrecha fusión en la acepción del verbo ser con el de existir).

Este estudio inicia con el análisis de la noción de atestación, clarificando el concepto y su acepción de carácter ontológico radical unida a las dialécticas de ipseidad-mismidad e ipseidad -alteridad.

Se pregunta Ricoeur *¿qué modo de ser es, pues, el del sí? ¿Qué tipo de ente o de entidad es?* La hermenéutica del sí se articula bajo tres problemáticas que son las que guiarán este estudio ontológico: 1) la aproximación indirecta mediante el rodeo del análisis (reflexión y análisis); 2) primera caracterización de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad y 3) segunda caracterización de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad. La primera cuestión esclarece la noción de atestación; la segunda concierne al alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad. La tercera, pone de relieve la dialéctica entre ipseidad y alteridad (modo de ser del sí). En este estudio ni la ontología ni la ipseidad o la alteridad cifrarán

su sentido encadenado a un lenguaje petrificado, presto a ser repetido, sino que será un diálogo de confrontación con la tradición, al respecto Ricoeur enfatiza:

La ontología que esbozamos aquí es fiel a la sugerencia hecha en nuestro prólogo: una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales [...] A decir verdad, si no se pudiese reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, no sería posible ninguna innovación y el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia.²⁴⁰

Se da cabida para la tradición como para la innovación, pues no solo estamos marcados por el pasado, no solo somos herederos pasivos de la historia sino que nos asumimos en un compromiso de iniciativa. El pensamiento del propio Ricoeur parte del reconocimiento inagotable de las filosofías del pasado para reactivarlas con preocupaciones nuevas, así la tradición filosófica sigue viva en la medida en que en ella opera una innovación de sentido. La filosofía debe ser siempre actual, debe hablarnos *hic et nunc*.

La investigación ontológica o hermenéutica del sí comienza con la atestación en cuanto crédito y confianza que se opone a la ambición de certeza como criterio de verificación de los saberes objetivos y como autofundamento proveniente del *cogito* exaltado o hiperbólico cartesiano y de la humillación del *cogito* reducido a ilusión según Nietzsche. Se opone a la certeza en cuanto saber último y como autofundamento del sujeto, frente a esto, la atestación entendida como confianza se constituye como modo veritativo o *aléthico* propio de la hermenéutica del sí, la noción misma de sí renuncia a la ambición de razón última, más bien, le corresponde la atestación como modo veritativo caracterizada por su fragilidad en cuanto que no es garantía completa por su semejanza con la sospecha. Así mismo, se opone al *cogito* humillado en cuanto es atestación de sí unido al poder de decir, de hacer, de narrar y de ser responsable de sus propios actos, se pone de manifiesto

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 330.

al ser dotado de capacidades, como agente, pero también al hombre sufriente. “Con este término designo la especie de creencia y de confianza que se acuerda a la afirmación de sí como ser actuante (y sufriente).”²⁴¹ la atestación preserva la pregunta por el quién sin dejarse reemplazar por el qué y el por qué.

La investigación del ser del sí es una ontología preocupada por el actuar humano, cuya “unidad analógica” se encuentra en la múltiple acepción del mismo término, es decir, en su polisemia que viene impuesta por la variedad y contingencia de las cuestiones que ponen en movimiento los análisis que conducen a la reflexión de un sí (hablar, hacer, narrar, imputarse). Para tratar el actuar humano como modo de ser fundamental la hermenéutica se permite el uso de ontologías del pasado, por ejemplo la de Aristóteles en donde la polisemia del Ser permite revalorizar su significación como acto y como potencia abriendo un espacio para nuevos sentidos. Ricoeur propone recurrir a los conceptos de acto (perfección del ser) y potencia (posibilidad de ser) de Aristóteles y del *connatus*, “esfuerzo por perseverar en el ser que hace la unidad del hombre”²⁴², de Spinoza, para esclarecer la relación entre ipseidad y acción. Sigue el camino de reapropiación de acto y potencia aristotélicos en la medida en que se orientan hacia cierta unidad del obrar humano. “¿Qué es ser, propiamente hablando?, pregunta Ravaisson. Es, responde Aristóteles, acto.”²⁴³

Nuestro autor ha empleado el acto como sinónimo de acto de discurso, de obrar y de acción; y potencia como poder obrar del agente al que se adscribe o imputa una acción, ya el poder del agente sobre el paciente de su acción, así el lenguaje de acto y potencia recorre la fenomenología del hombre actuante. “La potencia es un verdadero modo de ser; por eso el cambio y el movimiento son seres de pleno derecho.”²⁴⁴ El ser en cuanto potencia permite el cambio y el movimiento. Entre acto y potencia existe una tensión esencial a la ontología del obrar. La potencia da cabida a la posibilidad de cambio entre el *idem* y el *ipse* y entre el *ipse* y la alteridad. El acto es lo ya cumplido, entre acto y potencia se revela una dialéctica bajo la cual se

²⁴¹ Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*, p 102.

²⁴² Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 350

²⁴³ Ricoeur, Paul. *Autobiografía intelectual*, p. 89.

²⁴⁴ Ricoeur. Paul. *Sí mismo como otro*. P. 337

encuentran íntimamente ligados, entre ambos se encuentra el movimiento que es lo que permite el paso de la potencia al acto sin que éste se agote en sí mismo, sino que es dinamismo continuo, es potencia, porque puede pasar de una manera de ser a otra manera de ser, esta dialéctica es punto de llegada, por decirlo así, pero también es continuidad, formación (*Bildung*), sería como la actualización de uno mismo pasando de un modo ser a otro modo de ser que implica un cambio en el ser y en el actuar.

Reconoce Ricoeur las dificultades y los riesgos de intentar justificar su propuesta bajo la reactualización de algunos puntos de la *Metafísica* de Aristóteles, en algunos casos puede encontrar apoyo a sus propósitos, pero también da margen a la perplejidad, por ejemplo el término *dynamis*, que por un lado parece apuntalar a la unidad analógica del obrar desde su significación dominante “<<el principio del movimiento o del cambio que existe en otro ser o en el mismo ser en cuanto otro>>”²⁴⁵, pero, por otro lado, dicho concepto no considera la relación de la potencia con el acto y además, el lugar asignable a la praxis humana en lo relativo al cambio, si se toman en cuenta los ejemplos del arte de construir, de curar, se colocan más bien del lado de la *poiesis*, solo el sentido de <<hacer bien>> se afirma de la praxis. A propósito de los términos *enérgeia -dynamis*, se resiste a circunscribir su sentido limitándolos solo a un modo de decir praxis, sugiere aprovechar su fecundidad extendiendo su campo de aplicación, nuestro autor lo recalca con estas palabras:

[...] *energía-dynamis* orientan hacia un fondo de ser, a la vez potencial y efectivo, sobre el que destaca el obrar humano [...] Centralidad del obrar y descentramiento en dirección de un fondo de acto y de potencia, estos dos rasgos son igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad en términos de acto y potencia. Esta paradoja aparente atestigua que, si es un ser del sí, en otras palabras, si es posible una ontología de la ipseidad, es en unión con un fondo a partir del cual el sí puede decirse agente.²⁴⁶

²⁴⁵ Aristóteles, *Metafísica* (Δ , 12, 1019 a15s).

²⁴⁶ Ricoeur, Paul. *Si mismo como otro*, p. 341.

Potencia y acto están unidos con la atestación que implica un cambio en la manera de ser, pasa del *idem* al *ipse*, pues puede dar cuenta de su actuar desde sí mismo. En esta ontología del obrar humano ser y actuar quedan íntimamente ligados pues mientras no se demuestre en la acción lo que hemos llegado a ser no hemos ganado ser y seguimos quedándonos en un yo egoísta. Implica un proceso de hacerse, donde ser y hacer (*hacer-se-ser* o *hacer-ser-se*) no pueden estar separados, exige un formarse o transformarse en el mismo. Para Ricoeur no hay otro modo de dar cuenta de los que somos sino es mediante nuestra propia acción. El hombre es un ser de acción y en acción o actuación permanente.

Dentro de esta ontología integrada y comprometida en el actuar de los humanos la alteridad muestra un carácter polisémico (dicha polisemia ahuyenta la ambición de fundamento último característica de las “filosofías del *cogito*”) pues por un lado implica que el “Otro” no solo se reduzca a la alteridad del otro distinto de mí, segundas o terceras personas, porque dicha alteridad no se añade desde el exterior, sino que pertenece a la constitución ontológica de la ipseidad, es decir, ese “otro” que soy yo mismo en tanto que “otro”. Esto comienza con la dialéctica de lo mismo y de lo otro que concierne a dos maneras diferentes en que la identidad personal se gesta a través del tiempo, dialéctica en la cual se puede distinguir lo mismo como *idem* o como *ipse*. ¿Cómo explicar la alteridad en el centro de la ipseidad? La virtud que presenta esta dialéctica es la de prohibir al sí ocupar el lugar de fundamento, es un sí que no es ni exaltado ni humillado, *decir sí no es decir yo*. “[...] la distinción entre ipseidad y mismidad no trata sólo de dos constelaciones de significaciones, sino de dos modos de ser.”²⁴⁷

La dialéctica entre ipseidad y alteridad se despliega en un dispositivo trípode de la pasividad y de la alteridad: 1) como experiencia del cuerpo propio (carne), como mediador entre el sí y un mundo; 2) implica la relación de sí con el extraño, el otro distinto de uno, es la alteridad inherente a la relación intersubjetiva, y 3) una

²⁴⁷ Ibidem, p. 342..

pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la conciencia o el fuero interno. "Al colocar así la conciencia como tercer elemento respecto a la pasividad-alteridad del cuerpo propio y a la de otro, subrayamos la extraordinaria complejidad y la densidad de relación de la metacategoría de alteridad."²⁴⁸ estos tres puntos estarán marcados por la pasividad que da al sí la posibilidad de no ocupar jamás el lugar de cimiento último.

El cuerpo propio es un tema presente en toda la reflexión filosófica de Ricoeur, pero en esta obra le interesa mostrarlo en tanto expresión de pasividad implícita en la experiencia del sufrimiento, el hombre es un ser que actúa pero también es un ser que sufre.

Con la disminución del poder de *obrar*, sentida como una disminución del esfuerzo por *existir*, comienza el reino propiamente dicho del sufrimiento. La mayor parte de estos sufrimientos son infligidos al hombre por el hombre [...] Aquí, la pasividad que resulta de la metacategoría del cuerpo propio coincide con la pasividad que proviene de la del otro: la pasividad del sufrir uno mismo se hace inseparable de la pasividad de ser-víctima de otro distinto de sí.²⁴⁹

La primera figura de la alteridad, cuyo carácter enigmático ya se ha visto en los estudios anteriores, está referida a los "particulares de base" aplicados a la persona, ¿Cómo predicados psíquicos o físicos pueden ser adscritos a una misma entidad, si el cuerpo no es, a la vez, uno de los cuerpos y mi cuerpo? las personas son también cuerpo, en la medida en que cada una es para sí su propio cuerpo, esto exige la constitución ontológica de las personas. El cuerpo propio tiene una doble pertenencia: al reino de las cosas y al del sí. El problema de identidad personal despliega de nuevo la problemática del cuerpo propio cuando vincula los criterios corporales y psíquicos de la identidad al mantenimiento de un sí que encuentra su anclaje en el cuerpo propio. Este cuerpo propio no solo es una cosa sino que se constituye como carne (Husserl), afirma el filósofo de Valence que:

Yo, en cuanto este hombre: ésta es la alteridad primera de la carne respecto a cualquier iniciativa [...] La carne es el lugar de todas las síntesis pasivas sobre las que se edifican las síntesis activas, las únicas que pueden llamarse obras (*Leistungen*): ella es la materia (*hyle*), en resonancia con todo lo que puede decirse

²⁴⁸ Ibidem, p 353

²⁴⁹ Ibidem, p. 355.

hyle en cualquier objeto percibido, aprehendido, en una palabra, ella es el origen de toda <<alteración de lo propio>>. ²⁵⁰

Así resulta que la ipseidad implica una alteridad propia cuyo soporte es la carne como idea de alteridad primera distinta de la alteridad de lo extraño, es el origen de la alteridad de lo propio.

La alteridad del otro es la relación de sí con el otro distinto de sí, pasividad específica a partir del otro distinto de sí; en el plano lingüístico se encuentra presente en los procedimientos de individualización y en la adscripción de los predicados de base; en el plano pragmático se muestra en la relación yo-tú; en el plano de la acción se muestra en la relación de agente y paciente al cual agrega Ricoeur el del sufrimiento, el locutor es afectado por la palabra del otro; en el plano narrativo el intercambio entre el sí afectado y lo otro que afecta es el que rige, es el lector del relato; corresponde igualmente a la imbricación de la historia de unos en la historia de otros y de todas las historias en el tejido narrativo de las instituciones. En el plano ético la afección de sí por el otro reviste rasgos específicos que conciernen al plano de la obligación; la definición misma de ética no se concibe sin la idea del proyecto de vivir-bien mediante la solicitud ejercida y recibida, remite así mismo a la estima de sí, al prójimo y al tercero como portador de derechos en el plano de la justicia social y política. El otro no es objeto de pensamiento sino un sujeto de pensamiento que me percibe a mí mismo como otro distinto de él mismo. “[...] todos los argumentos que ambicionan <<construir>> al otro en y a partir de la esfera de lo propio son circulares, sin duda porque la constitución de la cosa sigue siendo tácitamente el modelo de esta constitución.”²⁵¹ Este otro contribuye a agruparme, fortalecerme y mantenerme en mi identidad, “[...] el otro me hace responsable, es decir, capaz de responder. Así la palabra del otro viene a colocarse en el origen de la palabra por la que me imputo a mí mismo el origen de mis actos.”²⁵² El otro no

²⁵⁰ *Ibidem*, p. 360.

²⁵¹ *Ibidem*, p. 369.

²⁵² *Ibidem*, p. 374.

solo está condenado a ser un extraño sino que llega a convertirse en mi semejante, alguien que como yo , dice yo, que quiere, que piensa, goza y desea.

La conciencia, otra dimensión de la alteridad, es el lugar de una forma original de la dialéctica entre ipseidad y alteridad, en donde la atestación de la ipseidad es inseparable de un ejercicio de sospecha; se pregunta Ricoeur ¿designa la conciencia un fenómeno distinto a la atestación de nuestro poder-ser? La conciencia guarda un parentesco con la atestación; la atestación de la ipseidad contribuye de modo inédito a esta dialéctica de lo mismo y de lo otro, en la atestación el sí se designa a sí mismo. Esta dialéctica es la más importante para el filósofo francés pues es la que va a dar cuenta de ese sí que sale de sí mismo para volver como otro distinto de sí, ese otro que soy yo mismo en cuanto otro. La pasividad de la conciencia en relación con la atestación ha de tomarse desde una perspectiva ontológica y no moral (lo bueno y lo malo). “[...] el fenómeno de la conciencia marca un parentesco con la atestación, la cual [...] entremezcla el ser-verdadero y el ser-falso.”²⁵³ Indaga sobre una instancia fundamental de la conciencia y no exclusivamente moral. El termino alemán *Gewissen* entendido no como conciencia moral (encargada de distinguir el bien y el mal, como buena o mala conciencia) significa atestación (*Beseugung*), confirmando la tesis Ricoeurina según la cual ipseidad y mismidad son *dos modos de ser*, con ello “El estatuto ontológico de la ipseidad queda así sólidamente fundado en la distinción entre los dos modos de ser, el *Dasein* y la *Vorhandenheit*.”²⁵⁴

La relación entre el sí y la alteridad está dada bajo la metáfora de la voz, es un llamado de sí a sí mismo “Escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el otro.”²⁵⁵ La conminación se relaciona con la elección de *un vivir bien con y para los otros en instituciones justas*, la elección implica la pasividad de un sí que se ve limitado en la opción por su carácter de ser finito. “La conciencia en cuanto atestación-conminación, significa que éstas <<posibilidades más propias>>

²⁵³ *Ibidem*, p. 380.

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 342.

²⁵⁵ *Ibidem*, p 392.

de *Dasein* son estructuradas originalmente por el optativo del bien-vivir, que gobierna, secundariamente, el imperativo del respeto y alcanza la convicción del juicio moral en situación.”²⁵⁶ El ser-conminado es la tercera modalidad de la alteridad, “[...] *ser conminado en cuanto estructura de la ipseidad.*”²⁵⁷ La convicción va más allá de la moral, es un recurso de las fuentes de la ética. Ética y ontología encuentran su vínculo en la acción, en tanto que “la filosofía de la acción es la ética”²⁵⁸; la ontología del sí versa sobre la ética y la vida. La vida humana es hacerse en la acción, es tarea, decisión, quehacer, lo que nos pasa, ir pasando y aconteciendo, siendo, hacerse; el hombre es aquel que necesita realizarse en su hacer. “La vida, al menos en el nivel humano, es una situación compleja, ambigua, no resuelta, cuyas coordenadas están siempre en un claroscuro que cuesta discernir [...]”²⁵⁹

Para Ricoeur “Todo su esfuerzo encuentra su cohesión última en la construcción de una ontología del actuar.”²⁶⁰ La ontología del actuar humano encuentra su llegada aquí, es decir, la tarea propia del hombre, su *ergon*: hacerse en el trascurso de la existencia, crearse (*poiesis*), es la obra sobre sí mismo en las acciones, somos lo que nuestros actos dicen, somos nuestras acciones. Consideramos que la transformación de nosotros mismos debe ser la obra capital de nuestra existencia, debemos mirar hacia otra forma de ser y actuar, logrando un desarrollo en el propio ser-existir.

¿Cómo arribar al plano ontológico de nuestra propia existencia? Comprometiendo nuestro pensar y traducirlo en nuestro modo de ser, es un compromiso de crecer, de realización en el ser, “[...] *transformación en una construcción*”²⁶¹ diría Gadamer, transformación de ser de otro modo, preocupación por realizar la existencia, “existenciarnos”- la tarea de conformar una existencia-. El crecimiento ontológico

²⁵⁶ *Ibidem*, p. 393.

²⁵⁷ *Ibidem*, p. 396.

²⁵⁸ Ricoeur, Paul. *El discurso de la acción*, p. 10.

²⁵⁹ Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur; La poética del sí-mismo*, p.88.

²⁶⁰ Dosse, François. *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida*, p. 22.

²⁶¹ Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*, p. 154.

implica convertirnos en testigos de nuestro propio actuar, atestiguar la manera de ser, autocrítica.

Aquí ontología no se queda en lo abstracto de la sustancia (*ousia*) sino que se ancla en la vida misma como ascesis, movimiento ascendente, proceso de cambio constante y no acabado, construcción continua de nuestro propio ser-actuar. *Ser, es ser en camino.*

Aspiración a una ontología en la propuesta ética de Paul Ricoeur, así lo anuncia el título de dicha investigación, apunta a comprender y explicar el actuar humano, no como un discurso de alcance definitivo, último y acabado, sino como la posibilidad de comprendernos a nosotros mismos siempre *de otro modo. No soy, tengo que ser*

Si teóricamente esta propuesta es difícil y complicada de comprender, llevarla a la práctica resulta una tarea mucho más ardua, pues requiere un esfuerzo y un verdadero compromiso por parte de quien la asume, de ahí que sea una aspiración y hasta un ideal, sin embargo seguimos en este camino que abre posibilidades de formación y transformación de nuestro propio ser, actuar y existir.

CONCLUSIONES

El acercamiento a la obra de Paul Ricoeur ha dado como resultado tomar en cuenta cuestiones que anteriormente no había considerado tales como el símbolo, la narración, la literatura o la bioética. Nuevas lecturas, nuevos autores, nuevos horizontes, nuevas preguntas surgen a partir de este trabajo para poder seguir pensando y trabajando en lo que motiva la existencia.

Ciertamente Ricoeur es un autor de difícil interpretación por lo que enfrentarme a sus obras directamente fue un trabajo de lectura y relectura, con el propósito de comprenderlo; no puedo decir que lo entiendo ya sin dificultades, pero al menos su lectura es mucho más asequible.

Más allá de dar cuenta de todo lo aprendido académicamente a lo largo de mi formación, que siendo importante, no se agota en eso, sino compromete en esta senda de la hermenéutica que abre y enriquece el propio horizonte a continuar.

El trabajo de investigación aquí presentado intenta buscar a lo largo de las obras de Ricoeur la acción como hilo conductor que remata en una hermenéutica del sí, en la que se unen ser y actuar. Hermenéutica del sí o del actuar humano es donde se fusionan ética y ontología (no remitida al *cogito* como fundamento último, esencia o sustancia-*ousía*, sino desde la perspectiva de la neohermenéutica que pregunta por el sentido del ser de *Dasein*, es decir, por el ser del hombre). Por ser un término ambiguo algunos autores prefieren utilizar el término de antropología filosófica en lugar de ontología, tal vez para hacer más asequible al autor y poder llegar a más público.

Como se ha mencionado en la introducción, esta investigación ha estado guiada por varios interrogantes que, de manera general, van conformando el cuerpo del trabajo y que desde mis propias posibilidades intentaré responder; estas preguntas y respuestas nos exigen seguir pensando siempre algo nuevo y diferente. Dichas interrogantes son solo algunas que hemos recuperado del autor en cuestión,

evidentemente quedan muchas otras y muchos otros temas por abordar pues es imposible agotar todo en nuestras propias posibilidades.

I

El primer capítulo intenta responder, de modo muy breve, a la cuestión sobre la hermenéutica y a la contextualización del autor. En un inicio la hermenéutica era la interpretación de un mensaje de los dioses a los hombres, no se relaciona tanto con los textos sino con un aspecto divino, es hasta la Edad Media cuando se convierte en el arte de interpretar el texto Sagrado. Durante el siglo XIX se retoma como método para fundamentar las ciencias sociales y humanas (Dilthey) opuesta al positivismo lógico. Con Heidegger la hermenéutica alcanza un sentido existencial ya que comprender e interpretar no solo son cuestión de método sino de ser.

Ricoeur se encuentra en este tercer momento de la hermenéutica. Su obra es múltiple, variada y muy rica, por lo que encontrar una unidad temática resulta un tanto difícil, sin embargo, desde sus primeras obras se van gestando temas que serán el motivo de sus siguientes investigaciones.

La búsqueda de respuestas a preguntas definitivas a cuestionamientos profundos, desde luego, no tienen cabida en mentes que se contentan con la obtención de satisfactores al alcance de la mano; por el contrario, dichas preguntas saltan a seres humanos que se esfuerzan por tomar la vida en serio, ellos son los filósofos, los apasionados por el saber, y uno de ellos, modelo de un pensar lucido en la filosofía contemporánea, es Paul Ricoeur.

II

¿Será el hombre una mezcla entre lo voluntario y lo involuntario, es decir, de razón y sentimiento? Desde su primer libro (*Lo voluntario y lo involuntario*) Ricoeur examina el tema de la acción a partir de un análisis eidético de lo voluntario y lo involuntario, busca describir y comprender las estructuras o posibilidades fundamentales del hombre mediante el análisis intencional dando como resultado una reciprocidad entre ambos polos que captan la unidad del ser humano (*cogito*

integral que al mismo tiempo es frágil por presentarse como libertad encarnada); así mismo se realiza un examen de la acción en donde el obrar requiere necesariamente de la corporalidad que puede o no posibilitar la realización de una decisión; la relación con el cuerpo no es de tipo instrumental sino vital. El obrar cobra un papel importante en la constitución del hombre pues es donde podemos dar cuenta de lo que somos, el desarrollo de nosotros mismos se da en el actuar, nos hacemos en el transcurso de la existencia, existir es obrar.

Este análisis intencional captará la unidad del ser humano superando la dualidad entre cuerpo y alma presentando una dialéctica entre corporalidad y libertad. Dicha dialéctica tiene como propósito alcanzar el correlato objetivo del análisis existencial mediante la fenomenología, que deja ver un desciframiento ontológico en el plano del actuar humano, el hombre no es lo ya hecho sino un proyecto en continua realización pues somos seres *en camino*; el yo se expresa y vive en lo voluntario y lo involuntario, en la decisión y en el actuar. Este primer análisis del ser humano no puede dar cuenta del misterio o conflicto entre los dos polos, tampoco ofrece una explicación satisfactoria a la existencia del yo en situación corporal con los recursos de la fenomenología.

Se van gestando temas que serán retomados más tarde en la ética como: la acción, la decisión, el motivo, el esfuerzo, el cuerpo, la responsabilidad, la imputación, la muerte, entre otros.

¿Por qué aspiramos a la totalidad sabiéndonos seres finitos?, ¿en qué consiste la labilidad del ser humano? *Finitud y culpabilidad* representa la continuación de la filosofía de la voluntad, está integrada por dos libros: *El hombre lábil* y la *Simbólica del mal*. En el primero, queda en realce la estructura de mediación entre los polos de finitud e infinitud del hombre, razón o fuente de su debilidad, el problema de fondo es el mal. La labilidad expresa esa debilidad constitutiva que hace posible el mal. Realiza un ejercicio reflexivo del ser humano que es falible. Revela la desproporción entre aquello a lo que aspiramos, deseamos, somos y podemos

hacer. Encontramos conceptos de orden ético y ontológico como: el carácter, la felicidad, el respeto, la persona, libertad, *ergon*, obra y proyecto de vida, realización.

La patética de la miseria está dedicada a desarrollar el concepto de labilidad como característica ontológica del hombre; así mismo intenta mostrar como la experiencia de la finitud y la infinitud se presentan como trágica y conflictiva. Parte de Platón con el mito de alma para exponer su forma frágil; en el libro IV de la *República* muestra al alma como un juego de fuerzas en tensión, por un lado se encuentra la razón que manda y por el otro, el deseo que se opone. En el *Banquete* se hace exponer el mito de Eros que tiene una condición híbrida y mediadora, es indigente pero aspira a los bienes supremos.

Pascal parte de la retórica y reflexiona sobre el papel intermedio del hombre ante lo muy grande (el todo) y lo muy pequeño (la nada), reconoce que la grandeza del hombre consiste en conocer su miseria existencial.

Cuando Ricoeur aborda la dialéctica entre lo finito y lo infinito lo hace desde el pensamiento kantiano, realizando una reflexión trascendental en tres dimensiones: la teórica, la práctica y la afectiva, cada una de ellas retoma las categorías de finitud o diferencia existencial, infinitud o afirmación originaria y síntesis o mediación humana.

En el orden teórico la finitud está constituida por la perspectiva que depende de la ubicación espacio-temporal desde donde el individuo percibe el mundo, se muestra la imposibilidad de captar todos los flancos de una cosa. La infinitud se expresa en el decir, el significar, el nombrar, el verbo, el lenguaje llena la percepción y le da una unidad de sentido, la significación plenifica la percepción. El nombre y el punto de vista encuentran su síntesis en la imaginación trascendental, síntesis que es llamada objetividad.

En el orden de lo práctico la finitud se relaciona con el carácter, el cual no elijo sino que se me es dado y solo me queda consentir, nacemos con una determinada forma de ser que después se va conformando. La infinitud práctica tiene como guía la idea

de felicidad, entendida como el horizonte mediante el cual el individuo dirige todos sus actos, es una totalidad no agotada. La síntesis entre el carácter y la felicidad es el respeto a la persona, la persona como fin en sí mismo y no como medio.

En el orden afectivo lo finito corresponde al placer que es cierre pero también apertura, es cierre porque es puntual y es apertura porque puede instalarse en la existencia como fin último. La experiencia de la felicidad representa lo infinito, como proyecto que dirige la vida del hombre. La síntesis es el *thymos* integrado por las pasiones del tener, poder y valer, su tarea será el de ser mediador entre estas pasiones, pues el hombre tiene que aspirar a ser moderado, no toda la totalidad de todo.

El nombrar se limita por la perspectiva y por lo tanto la realidad se ve fragmentada en una multiplicidad de puntos de vista. La idea de felicidad como *telos* se enfrenta al carácter como manera determinada y específica de vivir. La idea reguladora de la dicha se ve confrontada por la vivencia real, cotidiana y fugaz del placer. En esta dialéctica ente finitud e infinitud se hace patente la tensión entre los dos polos, que hacen al hombre mediador, revelando la desproporción ontológica del hombre.

¿Por qué el símbolo y los mitos nos proporcionan una mejor comprensión de nosotros mismos? *La simbólica del mal* representa parte del recorrido por el camino largo en el cual se injerta la hermenéutica a la fenomenología para proseguir en el estudio de la voluntad, sobre todo de la voluntad mala, introduciendo la reflexión de los símbolos y los mitos que conducen hacia el reconocimiento del yo efectuada por el rodeo, que posibilita la mediación entre un sí y un sí mismo, obra hermenéutica de la interpretación; por lo tanto el ser humano es interpretado o en espera de ser descubierto al término de la interpretación.

La reflexión filosófica no puede acceder de manera directa al mito por lo que requiere de una exégesis del símbolo, es decir, requiere de una hermenéutica. La comprensión del lenguaje simbólico permite la profundización del conocimiento de

uno mismo, el símbolo tiene la capacidad de donar sentido ilimitadamente y cumple una función ontológica que es la de conocer mejor la existencia humana.

Pasamos nuestra vida tratando de averiguar lo que somos, convirtiéndose en una tarea inagotable pues nunca terminamos de encontrarnos, alcanzamos un conocimiento incompleto y fragmentario de nosotros mismos, los símbolos y los mitos nos ayudan en la tarea inagotable por descifrarnos. Este recorrido es la “vía larga” para comprender mejor la existencia humana.

Para Ricoeur la finitud, el mal, el símbolo, son elevados a conceptos existenciales formando parte de una ontología.

III

¿En qué consiste la dialéctica entre arqueología (Freud) y teleología (Hegel) y que conocimiento nos da de nosotros mismos?

El encuentro con Freud revela una interpretación del desciframiento de un arcaísmo unido a la ética (yo, ello, super yo, complejo de Edipo), completándola con una *teleología* en donde se juega el proyecto-hombre, ámbito de lucha por la conquista del *ergon*, de la obra o realización del hombre (ontología), mira a un pasado que le acompaña y a un futuro desde el presente. En este apartado aparece la filosofía reflexiva en donde “[...] la reflexión es menos una justificación de la ciencia y del deber que una reapropiación de nuestro esfuerzo por existir; la epistemología es solamente una parte de esa tarea más vasta; tenemos que recobrar el acto de existir, la posición del sí en todo el espesor de sus obras.”²⁶² La comprensión de sí implica esfuerzo y deseo, así el destino del hombre es estar siempre descontento e insatisfecho.

A Ricoeur le interesa el psicoanálisis como disciplina reflexiva porque logra un deshacimiento de la conciencia, además le permite establecer el camino de retorno que va de lo inconsciente a lo consciente, en esto consiste la labor del psicoanalista. Con lo anterior Ricoeur va a elaborar el concepto de arqueología del sujeto. Lo

²⁶² Ricoeur, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*, p. 42-43.

arqueológico (anterior, arcaico, regresión) en el hombre revela que el cogito es existencia en el deseo, el punto de partida será lo inconsciente que al ser un fondo oscuro no se puede expresar en su totalidad, en el sujeto existe algo que no puede ser comprendido completamente por la conciencia. La arqueología no agota todo lo que es el sujeto y Ricoeur va a insertar la dimensión teleológica que encuentra en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel en donde la conciencia apunta a un destino más allá de ella.

Entre arqueología y teleología se establece una dialéctica que articula y comprende la regresión y progresión que conduce al conocimiento de sí, en donde la comprensión del hombre sigue siendo una tarea.

¿Qué relación hay entre el texto, la narración y nuestra vida? Metáfora, relato y tiempo se van a intercalar en el tema de la acción, se inscriben en el lenguaje indirecto y no transparente con un poder de innovación semántica en donde el lenguaje es una manera de habitar y de ser-en-el-mundo. El lenguaje poético es revelador de valores de la realidad inaccesible para el discurso ordinario, directo y literal, aquí es el más disponible para descubrir los secretos de las cosas, contribuye a la *redescripción de lo real*. Narrar es narrar acciones, en el discurso el hombre dice su hacer. “[...] la acción es aquel aspecto del hacer humano que reclama narración. A su vez es función de la narración determinar el <<quién de la acción>>.”²⁶³ Mismidad e ipseidad ganan relieve en la temporalidad, ya que la identidad narrativa o relato de vida a través del tiempo conducen a forjar una identidad personal.

Con la metáfora viva Ricoeur va a dar el paso de la hermenéutica del símbolo a la hermenéutica del texto. El texto se convierte en lo central de la interpretación teniendo varios rasgos esenciales: 1) se da el lenguaje como discurso, 2) el discurso escrito como obra es una totalidad finita con un sentido completo, 3) encontramos una dialéctica entre el habla y la escritura, 4) el texto tiene un mundo de sentido que

²⁶³ Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, p. 40.

consiste en el horizonte de la obra y 5) el hombre se constituye delante de la obra. En el texto se dan dos procesos de lectura complementarios: explicar y comprender, en donde explicar ya no será una instancia propia de la ciencia natural sino que al ser parte del lenguaje se inscribe dentro de las propias ciencias humanas; se dará una dialéctica entre ambas de oposición y conciliación en la lectura.

El tema del tiempo rige de extremo a extremo *Tiempo y narración*, pretendiendo elucidar y clarificar el carácter temporal de la experiencia humana. La noción de tiempo suscita ciertas dificultades y aporías, Ricoeur muestra dos maneras diferentes de considerar el tiempo: el fenomenológico (Agustín, Husserl, Hegel) y el cosmológico (Aristóteles, Kant), ante ellos propone una tercera vía: el tiempo narrado e histórico; este tiempo surge del entrecruzamiento del relato histórico y del relato de ficción que le permite hablar de una identidad narrativa, identificando al hombre en un ámbito práctico el cual consiste en el relato de sus actos. El relato responde al quién de la acción en forma narrativa. Conocimiento de sí es el resultado de una vida examinada y contada, pues de principio a fin la vida humana es narrativa, el rasgo fundamental que la caracteriza es el tiempo. Somos narradores de nosotros mismos, nuestra tarea es tramar la vida contruyéndonos.

IV

Con el propósito de tener claros los términos de metafísica y ontología retomamos a Heidegger para poder esclarecer los términos antes mencionados, ya que son la guía para arribar a la propuesta planteada en el título de la tesis. Por sí mismo, Heidegger requiere una investigación aparte, por lo tanto solo hemos tomado algunas obras que nos ayudarán a comprender lo relacionado con la metafísica y la ontología.

Heidegger descubre en torno al preguntar la necesidad de remontar su trabajo de reflexión formulando la pregunta por el sentido del ser, vuelve la mirada al pasado para llegar a la pregunta fundamental que históricamente ha quedado excluida del

pensar. Las posiciones metafísicas fundamentales tienen como hilo conductor la pregunta por lo ente, así desde Platón se olvida la pregunta por el sentido del ser pues se pregunta por el ser mediante lo ente y esto determinará toda la filosofía hasta Nietzsche.

La crítica realizada por Heidegger está dirigida al olvido por la pregunta fundamental, volver a plantear esta pregunta requiere un nuevo horizonte para recuperar el olvido del ser en un preguntar más originario; pretende reivindicar la pregunta por el sentido del ser a partir de la metafísica tradicional entablando un diálogo con ella para volver a pensar la pregunta fundamental, en esto consiste la ontología (doctrina del ser). Hablar de ontología es cuestionarnos por nuestra propia existencia, por nuestra propia vida, la cual no es algo acabado sino un proceso en realización, aquel que pregunta por su existencia es *Dasein*. *Dasein* no es el sujeto como posibilidad de conocimiento ni como certeza, es más bien el medio de expresión del ser, no solo implica un contenido de conocimientos sino la posibilidad de pensar de un modo diferente.

Existir en la vida fáctica es vivir en la medida en que se vive, es la interpretación que hago del mundo, la vida es un camino por construir, es interpretarla siempre desde la vida y para la vida.

Para Heidegger una metafísica originaria u ontología no es una disciplina más de la filosofía sino la base del hacerse humano. A partir de Heidegger se puede distinguir entre una metafísica tradicional y una ontología, la primera pregunta por el qué es, buscando un fundamento último, mientras que la segunda pregunta por el sentido del ser, donde no hay esencia o sustancia última.

Si mismo como otro implica el desdoblamiento del sujeto, que se conquista como resultado de un retorno a sí mismo como otro o en cuanto otro, después de un distanciamiento, que se juzga a sí por sí. "El sí está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno a sí mismo."²⁶⁴

²⁶⁴ *Ibidem*, p. XXXI.

En esta obra comienza el trayecto hacia la hermenéutica del sí guiada por cuatro preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra?. ¿quién es el sujeto moral de imputación?, obteniendo como respuesta al sí. Inicia con la semántica y el problema de la identificación de la persona; aquí identificar no es solo identificar algo sino identificarse a sí mismo; la persona se distingue mediante la referencia identificarte y mediante la individualización que designa a un individuo como no repetible y no divisible, el mismo individuo es designado con un nombre propio con el que siempre se identifica con exclusión de los demás (alteridad). Se pregunta Ricoeur ¿Cómo pasar del individuo en general al que somos cada uno? Retoma a los particulares de base de Strawson, al que objeta el dar primacía a la mismidad y no a la ipseidad al no hacer referencia a la capacidad de designarse a sí mismo al hablar, en esta propuesta la persona es una cosa de la que se habla y no un sujeto que habla o un locutor que se designa al hablar; más bien, en el concepto de persona está el poder de autodesignación que hace de ella no solo una cosa sino un sí. El problema de la referencia identificante consiste en que la mismidad del cuerpo propio oculta su propia ipseidad.

Pasar del qué al quién implica una adscripción de la acción a su agente. “Decir que una acción depende de su agente equivale a decir que está en su poder.”²⁶⁵ es un poder-hacer. Ni la referencia identificante ni la semántica de la acción han tomado en cuenta a la persona que habla, al agente del cual depende la acción y que tiene una identidad personal, anclada en la temporalidad. La teoría narrativa dará cuenta de la constitución de un sí mismo en la dialéctica de mismidad e ipseidad, así las acciones organizadas en un relato tienen una correlación ética pues el paso del *idem* al *ipse* implica un movimiento reflexivo de autodesignación que exige un trabajo de apropiación, es una comprensión del sí mediada y no inmediata. A lo largo del trayecto persistirá una dialéctica entre mismidad e ipseidad.

¿Qué debemos entender por ética y por moral?, ¿qué lugar ocupa la *prhónesis* aristotélica en la ética de Ricoeur? En la pequeña ética (estudio séptimo, octavo y noveno) se da cuenta de la relación, jerarquía y complementariedad de la ética y la moral, desembocando en una sabiduría práctica o *prhónesis*, respondiendo a la

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 91.

pregunta ¿quién es el sujeto moral de imputación?, así mismo se atienden los predicados sobre lo bueno y lo obligatorio aplicados a la acción.

En su definición etimológica, tanto la ética como la moral, significan costumbre, sin embargo la primera se refiere a lo estimado como bueno y la segunda se impone como lo obligatorio. En este tema se reconocen dos herencias, que a primera vista pueden ser opuestas, pero el filósofo francés intentará reconciliarlas. Por un lado se encuentra la herencia aristotélica, caracterizando a la ética desde una perspectiva teleológica, por el otro lado está la herencia kantiana donde la moral se define por la obligación de la norma y un punto de vista deontológico. Entre ambas herencias Ricoeur va a establecer: 1) la primacía que tiene la ética sobre la moral, 2) la necesidad de la ética de pasar por el tamiz de la norma y 3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético cuando la norma conduce a atascos prácticos. No quiere decir que Kant sustituye a Aristóteles, más bien se establece una relación de subordinación entre ética y moral. La ética corresponde a la estima de sí, mientras que el momento deontológico se relaciona con el respeto de sí.

Ricoeur define a la ética como *la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas*. El primer componente, *la vida buena*, se coloca como fin último de la acción del hombre, cualquiera que sea la imagen que cada uno se hace de ella; en tanto que uno se impone un fin, examina el modo de alcanzarlo y la deliberación es la elección del medio más apropiado, la deliberación es así, el camino seguido por la sabiduría práctica (*prhónesis*) que el hombre debe tomar para dirigir su vida, es un saber usar los medios adecuados para alcanzar determinados fines, es buscar la mejor decisión en situaciones concretas.

Ricoeur entiende el término vida en un sentido ético-cultural y la relaciona con el término aristotélico de *ergon* -tarea para el hombre-. La propia tarea existencial es el desarrollo de nosotros mismos en el actuar (hablar, hacer, narrar, responder) es hacernos en el transcurso de la existencia, *ergon* es realización y transformación en el ser.

El segundo componente, *..con y para otro..*, es la solicitud, que tiene que ver con la idea de comunidad en la que vive el hombre y bajo la cual se forma y se con-forma, la solicitud es la manera de tratar con los otros.

El tercer componente, *...en instituciones justas*, la estima de sí no se puede pensar sin la relación con el otro, el deseo de la vida buena no se agota en las relaciones interpersonales sino que implica la vida en las instituciones; la institución implica un vivir-juntos en comunidad ligada a las costumbres comunes.

El plano ético se identifica con la estima de sí y la moral con el respeto de sí, la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí, sin embargo, ambos necesitan uno del otro y por lo tanto no hay separación entre lo teleológico y lo deontológico, más bien se complementan.

Como ejemplos de la filosofía práctica hemos elegido al acto médico y al acto judicial, estos dos ámbitos son ejemplo de lo trágico bajo el sufrimiento y el conflicto porque recaen sobre decisiones difíciles de tomar en circunstancias de incertidumbre y de conflicto. Así la *próhesis* es la capacidad de deliberar y actuar de la mejor manera en una situación concreta, sobre todo en la vida que comienza y en la vida que termina.

Un segundo ejemplo de filosofía práctica es el tema de lo justo, que partirá no desde una reflexión sistemática al modo de juristas, políticos o técnicos en leyes, menos aún de la justicia de los juzgados o centros de investigación, apela más bien a la justicia como piedra de toque de una ética pública, no solo es lo legal o lo políticamente correcto. Para Ricoeur la justicia va más allá de una virtud intersubjetiva y la lleva a las instituciones, siempre orientadas al bien común de aquellos que la forman.

¿Cómo dar el salto de la *mismidad* a la *ipseidad*?, ¿en qué consiste la dialéctica entre ipseidad y alteridad?, ¿hay algún vínculo entre ética y ontología?, ¿qué nos hace ser lo que somos?, ¿qué tanto hemos logrado en nuestra tarea existencial?

Heidegger revitaliza la ontología como reflexión sobre el ser, es una ontología destinada primeramente a desocultar el ser de *Dasein*, es decir, el ser que somos, nuestro ser-en-el-mundo.

Ricoeur asume una posición crítica ante las aportaciones de Heidegger, para él toda cuestión sobre el ente es una cuestión del sentido de ese ente, se pregunta ¿cuál es el modo de ser del ente que solo existe comprendiendo? Tiene un compromiso con la ontología sin pretender conquistarla de manera súbita e inmediata (a diferencia de Heidegger) a través de la “vía corta”, sino que asume una actitud más modesta, la “vía larga”, la vía del rodeo, del tránsito a pie, sin prisas, que se va conformando a lo largo de toda nuestra vida.

La pregunta *¿Hacia qué ontología?* Implica dar respuesta a otras: *¿qué modo de ser es el del sí?, ¿Qué tipo de ente o de identidad es?* Tiene en cuenta Ricoeur, un sí que sin dejar de ser el mismo tiene que llegar a ser un “otro”, mediante una especie de exhorto o de llamada para pasar de un estadio a otro, solo así se hace posible un sí mismo. Tres apartados conforman del décimo estudio: 1) la noción de atestación que implica un compromiso ontológico, 2) la dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad* que dará cuenta del proceso de “evolución” en el ser que tiene lugar en un plano ontológico y 3) la dialéctica ente ipseidad (el ser que ha alcanzado ser un sí) y alteridad. “[...] es la tercera dialéctica la que permite ver mejor la dimensión especulativa de una investigación de carácter ontológico que se refiere al modo de ser del sí.”²⁶⁶

El compromiso ontológico de la atestación o acción de testificar, de ser testigo, respecto a uno mismo o de sí mismo, de ser alcanzado significa haber arribado al plano de un sí mismo desarrollado en lo ontológico y en lo ético. La atestación va más allá de lo epistémico pues no se trata de colocar a la atestación en una escala de saberes sino que se instala en una dimensión de ser-veritativo. Ricoeur considera que el ser-verdadero solamente se puede comprobar, manifestar, testificar mediante la reflexión (vuelta sobre sí mismo), es esfuerzo de

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 329.

autoconocimiento. “Es el ser-verdadero de la mediación de la reflexión el que es atestado fundamentalmente.”²⁶⁷

¿Hacia que apunta la atestación en su pretensión veritativa o *aléthica*? “[...] aquello de lo que ella dice ser verdadero es el sí; y lo hace a través de las mediaciones objetivadoras del lenguaje, de la acción, del relato, de los predicados éticos y morales de la acción.”²⁶⁸ Lo que es atestado es la *ipseidad* que supone conseguir un desarrollo, de tal manera que demuestre haber alcanzado el rango de otredad, y así instalarse en lo ontológico, expresa otra manera de ser o de asumir el ser, una vez que este “como otro” se ha distanciado de lo que ha sido y ha adquirido la capacidad de juzgarse mediante la narración de los hechos de su vida a manera de convertirse en juez de sí mismo (plano ético), este puede ser un momento en el que ontología y ética se acercan de manera estrecha.

Ricoeur sugiere a la atestación como crédito y confianza según el modo de la ipseidad, examinándola bajo las diversas acepciones del ser como acto y como potencia, en el entendido de no caer en una *ontología petrificada*, sino en el esfuerzo de innovar las filosofías del pasado, lo cual representa una nueva dimensión de la hermenéutica del sí; el ser como acto y como potencia, “[...] el lenguaje del acto y de la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante.”²⁶⁹

La dialéctica mismidad e ipseidad abre el espacio para la alteridad, cuyo carácter polisémico se tomara en tres niveles: 1) la alteridad del cuerpo propio, 2) alteridad en cuanto otro distinto de mí y 3) al otro que soy yo mismo. La dialéctica ipseidad-alteridad es la más importante para el filósofo francés pues es la que va a dar cuenta de ese sí que sale de sí mismo para volver como otro distinto de sí, ese otro que soy yo mismo en cuanto otro.

¿Cuál es la tarea *-ergon-* existencial del hombre? hacerse en el trascurso de la existencia, crearse (*poiesis*), es la obra sobre sí mismo en las acciones, somos lo que nuestros actos dicen, somos nuestras acciones. La vida humana es acción, el

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 331.

²⁶⁸ *Ibidem*, p. 333.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 335.

hombre necesita realizarse en su hacer. La ontología del actuar humano es hacerse en el trascurso de la existencia.

Pasando por la dialéctica entre lo voluntario y lo involuntario para dar cuenta de cómo el hombre se constituye en una libertad encarnada atravesada por una fragilidad constitutiva; seguida de la dialéctica entre lo muy grande y lo muy pequeño que “sitúa” al hombre como mediador (*cogito* quebrado). Siempre presente la “vía larga” por el rodeo de los símbolos, los mitos, las narraciones en donde se da un desciframiento de lo que somos, arribamos a hermenéutica del sí o del actuar humano con miras a constituir un sí mismo como otro, ese sí que tiene que ir de la mismidad a la ipseidad, dando cuenta de esa transformación de su ser y su hacer.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía del autor

- Ricoeur, Paul. *Amor y justicia*. México, Siglo XXI editores, 2009.
- _____. *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1997.
- _____. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. México, Fondo de cultura económica, 2006.
- _____. *Crítica y convicción. Entrevista con Françoise Azouvi y Marc Launay*. Madrid, Editorial Síntesis, 1995.
- _____. *De otro modo de ser. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia* de Emmanuel Levinas. España, Anthropos, 1999.
- _____. *Del texto a la acción*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2000.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2003.
- _____. *El discurso de la acción*. Madrid, Ediciones Catedra, 1981.
- _____. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos aires, Amorrortu, 2011.
- _____. "El sufrimiento no es dolor" en *ISEGORÍA. Revista de filosofía moral y política*. Núm. 60, enero-junio, 2019, pp. 93-102. ISSN: 1130-2097. <https://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/1053/1045>
- _____. *Escritos y conferencias. Alrededor del psicoanálisis*. México, Siglo XXI editores, 2009.
- _____. *Escritos y conferencias 2. Hermenéutica*. México, Siglos XXI editores, 2012.
- _____. *Escritos y conferencias 3. Antropología filosófica*. México, Siglo XXI editores, 2016.
- _____. *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus Humanidades, 1986.

- _____. *Freud: una interpretación de la cultura*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- _____. *Historia y narrativa*. Barcelona, Paidós I.C.E / U.A.B. 1999.
- _____. *Historia y verdad*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2015.
- _____. *Ideología y utopía*. Barcelona, Gedisa editorial, 2006.
- _____. *La memoria. La historia y el olvido*. Madrid, Editorial Trotta, 2003.
- _____. *La metáfora viva*. Madrid, Ediciones Cristiandad/Editorial Trotta, 2001.
- _____. *Lo justo*. Madrid, Caparrós Editores, 2003.
- _____. *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid, Editorial Trotta, 2008.
- _____. *Lo voluntario y lo involuntario (I). El proyecto y la motivación*. Buenos Aires, Editorial Docencia, 1986.
- _____. *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento*. Buenos Aires, Editorial Docencia, 1988.
- _____. *Relato: historia y ficción*. México. Dosfilos Editores, 1994.
- _____. *Ser, esencia y sustancia en Platón y Aristóteles*. México, Siglo XXI, 2013.
- _____. *Sí mismo como otro*. México, Siglo XXI editores, 2013.
- _____. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI editores, 1995.
- _____. *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México, Siglo XXI editores, 1995.
- _____. *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. México, Siglo XXI editores, 1995.
- _____. *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México, Siglo XXI editores, 1996.

_____. *Vivo hasta la muerte seguido de Fragmentos*. México, Fondo de cultura económica, 2007.

Bibliografía complementaria

Adaya Leyte, Ángel Federico. *Categorías antropológicas en la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*. Tesis doctoral. Madrid, Universidad complutense de Madrid, 2018.

Aristóteles. *Ética nicomáquea*. Madrid, Gredos, 2011.

_____. *Metafísica*. Madrid, Gredos, 2011.

Begué, Marie-France. *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2002.

Beuchot, Mauricio. *La hermenéutica y el ser humano*. México, Paidós, 2015.

Changeux, Jean-Pierre y Ricoeur, Paul. *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. Ciudad de México, Fondo de cultura económica, 2017.

Delacroix, Christian, Dosse, François y Gracia, Patric (Dir.). *Paul Ricoeur, y las ciencias humanas*. Buenos Aires. Nueva visión, 2008.

Díez Fischer, Francisco. “El desvío reflexivo de la cuestión de Dios en la memoria de juventud de Paul Ricoeur” en *Escritos*, vol. 28, no. 61, 2020, pp.1-17.

<https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6924/6503>

_____. “La repercusión como fundamento de la actividad imaginaria según Paul Ricoeur” en *Stadium. Filosofía y Teología* 34, 2014, pp. 313-333. ISSN:0329-8930.

<https://revistas.unsta.edu.ar/index.php/Stadium/article/view/388/410>

Domingo Moratalla, Tomas. “Antropología hermenéutica: tareas y retos de la antropología filosofía en clave hermenéutica” en *Thémata*, Núm. 35, 2005, pp. 487-494.

<http://institucional.us.es/revistas/themata/35/54%20domingo.pdf>

- _____. “Bioética y hermenéutica. *La aportación de Paul Ricoeur a la bioética*” en *Veritas*. Vol. II, núm. 17, 2007, pp. 281-3122. ISSN 0717-4675.
- _____. “Cuerpo reconocido. El cuerpo en la hermenéutica del reconocimiento de Paul Ricoeur” en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 2: cuerpo y alteridad, 2010. https://www2.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen_M.02/pdf/13_DOMINGO.pdf
- _____. “De la exigencia de lo cotidiano al gesto imperfecto. La vía hermenéutica de las éticas aplicadas” en *Dókos. Revista filosófica*, núm.. 19-20, 2017, págs. 37-69. ISSN 1889-0202
- _____. “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: los caminos de hospitalidad” en *Pensamiento*, vol. 62, núm. 233, 2006, pp. 203-230. ISSN 0031-4749.
- _____. “Fenomenología y política en Paul Ricoeur: la fenomenología como resistencia” en *Investigaciones fenomenológicas: Anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, (Ejemplar dedicado a: Fenomenología y política), 2011, págs. 141-157. ISSN 1137-2400, ISSN-e 1885-1088. <http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5611/5355>
- _____. “Hermenéutica y sabiduría” en *Investigaciones fenomenológicas* 4, 2005, 131-146. <https://doi.org/10.5944/rif.4.2005.5444> <http://revistas.uned.es/index.php/rif/article/view/5444/5218>
- _____. “Neohermenéutica” en *Pensamiento*. Vol. 73, núm. 276, 2017, pp. 563-568. ISSN: 0031-4749. <https://revistas.comillas.edu/index.php/pensamiento/article/view/8000/7741>
- _____. (editor). *Paul Ricoeur: voluntad de responsabilidad. Cuidar la vida, cuidar la ciudad. 10 textos de Paul Ricoeur sobre ética, política y responsabilidad*. Madrid, Dykinson, S. L. 2020
- Domingo Moratalla, Tomás y Feito Grande, Lydia. *Bioética narrativa*. Madrid, Escolar y mayo Editores, 2013.

Domingo Moratalla, Agustín y Domingo Moratalla. *Bioética y hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricoeur. Actas del congreso internacional*. Valencia, España. Hermes, sociedad para el estudio multidisciplinar de la racionalidad y la ética hermenéutica, 2013.

_____. (editores). *Para leer a Ricoeur. Narrar el don de la vida*. Hermes, sociedad para el estudio multidisciplinar de la racionalidad y la ética hermenéutica, 2013.

Dosse, François. *Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica, 2013.

Gadamer, Hans-Georg. *Arte y verdad en la palabra*. Barcelona, Paidós, 1998.

_____. *La actualidad de lo bello*. Barcelona. Paidós/I.C.E.- U.A.B., 1993.

_____. *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2013.

_____. *Mito y Razón*. Barcelona. Paidós Ibérica, 1997.

_____. *Poema y diálogo*. Barcelona, Gedisa Editorial, 2016.

_____. *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 2007.

Grondin, Jean. *Hans-Georg Gadamer. Una biografía*. Barcelona, Herder, 1999

_____. *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Herder, 2006.

_____. *¿Qué es la hermenéutica?*. Barcelona, Herder, 2008.

_____. *Paul Ricoeur*. Barcelona, Herder, 2019.

Gómez, Carlos (ed.) *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. España, Alianza Editores, 2007.

Fidalgo Denayas, Leonides. *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Valladolid, Secretaria de publicaciones e intercambio científico/ Universidad de Valladolid, 1996.

Heidegger, Martín. *Carta sobre el humanismo*. Madrid, Alianza Editorial, 2013

_____. *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa editorial, 2003.

- _____. *Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental. Ejercicios en el semestre de invierno de 1937-1938.* Barcelona. Herder. 2011.
- _____. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad.* Madrid, Alianza Editorial, 2015.
- _____. *¿Qué es la metafísica?* Buenos aires, ediciones siglo veinte, 1986.
- _____. *¿Qué significa pensar?.* Madrid, Editorial Trotta, 2010.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* México, Austral, 2017.
- Kundera, Milan. *El arte de la novela.* Tusquet Editores, 1986.
- Montoya Londoño, Mauricio. *Ética y hermenéutica. Un dialogo entre Paul Ricoeur y John Rawls.* Colombia, Universidad de la Salle , 2011.
- San Martín, Javier. “La motivación básica de Husserl y el sentido de la fenomenología” en *Anuario filosófico* 53/3, 2020, pp. 447-470. ISSN: 0066-5215.
- Xolocotzi, Ángel y Gibu Ricardo, *et al.* (coordinadores). *Ámbitos fenomenológicos de la hermenéutica.* México, Ediciones Eón, 2011.
- Xolocotzi Yáñez, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo,* México, Plaza y valdes, 2004.