



UNIVERSIDAD MICHOACANA  
DE SAN NICOLAS DE HIDALGO

FACULTAD DE FILOSOFÍA  
SAMUEL RAMOS

PROGRAMA DE POSGRADO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA  
PROMOCIÓN 2002 – 2004

TESIS PARA OBTENER EL GRADO DE  
MAESTRO EN FILOSOFÍA DE LA CULTURA

*Paul Ricoeur: de la cultura a la acción*  
*—la filosofía de la acción en los límites de una hermenéutica del sí mismo—*

PRESENTA .  
ERIK AVALOS REYES

DIRECTOR DE LA TESIS.  
DR. MARIO TEODORO RAMIREZ COBIAN

MORELIA, MICHOACAN DE OCAMPO. DICIEMBRE 2006



Introducción.....	7
1. Paul Ricoeur y la filosofía. ....	12
1.1 La hermenéutica y los textos.....	24
1.2. La hermenéutica y la cultura.....	28
1.3 La hermenéutica y la acción .....	35
1.4 Hermenéutica, cultura y metáfora.....	39
2. Hermenéutica del <i>sí mismo</i> . Del cogito a la ipseidad.....	53
2.1 El sí mismo y el lenguaje.....	57
2.2 El sí mismo narrado.....	66
2.3 El sí mismo narrado y la intencionalidad ética.....	73
2.4 La capacidad de narrarse.....	78
3. Sí mismo y tópicos de una filosofía de la acción.....	80
3.1 Hacia una ontología de sí mismo.....	84
3.2 El sí mismo y la institucionalización de las acciones morales y éticas.....	91
3.3 Ética mínima: filosofía de la acción, política e historia.....	94
4. Comentarios finales.....	117
Bibliografía.....	126

### ***Introducción.***

*¿Cómo se relaciona la hermenéutica del texto y la hermenéutica del sí mismo en Paul Ricoeur?* Este será el problema rector de la presente tesis. La propuesta teórica proviene de este pensador francés, él desarrolla temas que actualmente emergen dentro de esta nueva tendencia del ejercicio filosófico. Dicho interlocutor, sin que realmente proponga de manera directa, en algún texto esta relación, proporciona elementos para pensarla desde sus particulares intereses intelectuales.

La figura de Ricoeur se presenta en esta tesis para facilitar la exploración filosófica de la cultura y la acción, que es la vertiente donde pretendemos mover los acercamientos a la cuestión antes señalada, desde los planteamientos de su Filosofía de la Reflexión. Consciente de que son innumerables las corrientes de pensamiento que atraviesan esta filosofía, pretendo delimitarla a ciertos temas en ella desarrollados amplia y fuertemente, y que actualmente vemos colocados en los debates de la filosofía de la cultura, de la acción en su relación con la hermenéutica reflexiva.

En la filosofía reflexiva convergen discursos psicoanalistas, religiosos, estructuralistas, históricos, fenomenológicos y hermenéuticos; se inscribe en la tradición cartesiana del **cogito**, aunque se separa de ella planteando un **cogito reflexivo** que no goza de ninguna intuición de la sustancia; la problemática del cogito cartesiano pierde “su relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad”.<sup>1</sup>

Esta filosofía parte de un sujeto dueño de sí y servidor de las necesidades configuradas por su carácter, como son: el nacimiento, la vida, el inconsciente, y una conciencia de lo bueno y lo malo; todo ello se problematiza desde el momento en que la conciencia se trata de

---

<sup>1</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. XXII.

contemplar como un *sí-mismo* (*cogito reflexivo*); aquí es donde se da paso a la voluntad —el pensar en y sobre los simbólica del mal—, esto es, lo que deja fuera el cogito cartesiano; el cogito reflexivo lo recupera valorando ese querer ciego y malo del hombre, permitiéndole a Ricoeur acceder en su reflexión a lo simbólico y lo sagrado.

Por lo que, la filosofía reflexiva constituye un incesante retorno del yo sobre sus actos para verificar los grados y las cualidades de una causalidad espiritual, la conciencia clara que no deja fuera las pasiones y los instintos, y reconoce una simbólica del mal y del perdón, un retorno que en cada desarrollo de Ricoeur se va denominando sí mismo.

La existencia, en este doble movimiento de la conciencia, constituye una doble relación: por un lado, está la afirmación que la constituye y, por el otro, una falta de ser que certifica el sentimiento de fallo, del fracaso y de la soledad.

Nuestro conocimiento del mundo nace de esta desigualdad de nuestro existir, por lo que, tenemos la tarea de apropiarnos la afirmación originaria a través de los signos de nuestra actividad en el mundo o en la historia; por lo tanto, el cogito reflexivo accede a sí mismo interpretando y obteniendo sentidos a partir de las comprensiones e interpretaciones que obtiene al enfrentarse el texto de los actos del mundo.

Aquí se sitúa uno de nuestros problemas secundarios: ¿cómo enunciar la reflexión filosófica sobre los símbolos? La hermenéutica de los símbolos y los mitos ejerce una función crítica y *significativa*, provechosa para la filosofía; de esta forma, ella despertará un sentido nuevo de lo sagrado y el ser, por lo tanto, el ser se dice interpretándose. El lenguaje —en especial el metafórico— será un arma importante en esta constante indagación sobre el sentido originario del hombre, la cultura y las referencia de esto en la acciones de la vida cotidiana.

La metáfora existe en el discurso y es precisamente en la imagen de la semántica donde encuentra su mayor representante analítico; esta semántica es la base de toda sobra de

significación, sustento de infinidad de significados por aparecer, por crear mundo, ya que la semántica representa nuevos horizontes de sentido: referencias en la espera de significaciones discursivas. La semántica es “la teoría que relaciona la constitución interna o inmanente del significado con la intención externa o trascendente de la significación y la referencia”.<sup>2</sup> Mientras se logra esta relación inmanente-trascendente de la significación y la referencia en el discurso, se está obteniendo el nacimiento de la metáfora: significado que da por supuesta la referencia en tanto la crea escribiéndola, discurso que experimenta la cultura por crearse.

El lenguaje, mediante la metáfora, posibilitará el acercamiento al origen, ella se convierte en ese acto humano, frágil, que tiene el esplendor del acto originario, ya que presenta un nuevo sentido sobre la ruinas del significado literal y reivindica la subjetividad porque dice lo mismo en lo “otro” —ni el “es” ni el “no es”, más bien el “es como...”—; pero surgen otros problemas: ¿es posible continuar especulativamente este esfuerzo y articularlo según las necesidades filosóficas? ¿Cómo articular la metáfora —que pertenece más al campo narrativo— y la acción ético - discursiva?

La metáfora es una práctica, un crear sentido, que se hace mediante la letra, ya que es la única que produce referencia y posibilita que el sujeto se enuncie o narre en todo momento; es decir, adquiere una función narrativo-subjetiva temporal porque muestra la capacidad del sujeto, no sólo para narrar o recuperar mundo, sino primordialmente para narrarse a *sí mismo*. El problema que situamos aquí es el siguiente: ¿cómo articular filosóficamente nuestro acto-constitutivo basado en la narración? La hipótesis que adelanto consiste en suponer que todo discurso filosófico sobre la acción es especulativo, presentándose como una intencionalidad moral —acontecer poético, de otro modo, *la hermenéutica del texto deviene un hermenéutica de sí*

---

<sup>2</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 1998, p. 36.

*mismo cuando Paul Ricoeur aborda el problema de la acción y lo hace recaer en el tema de la narración de sí mismo en instituciones justas y en la vida práctica.*

Por otro lado, el *sí mismo narrado* no se fundamenta individualmente, más bien, ejercita un movimiento perpetuo hacia el horizonte humano de la multiplicidad de los discursos, de las referencias que abordan los excedentes de sentido, mediante una dialéctica de lo mismo y de lo otro, que expondrá en el texto titulado *Sí mismo como otro*, que podremos explorar bajo la siguiente hipótesis: entre el “yo” y el “tú” ha de emerger un neutro: el “sí”, que está relacionado directamente con la justicia, sin lo cual yo no podría amar verdaderamente al “otro”; por lo tanto, el “sí” es una persona encarnada que compromete su libertad con la historia, con el no olvido. Es decir, todos somos más que nuestra historia particular.

Desarrollando todos estos temas de la filosofía de Paul Ricoeur es como pretendo enmarcar el *tema de la filosofía de la acción en los límites de una hermenéutica del sí mismo* en él; ésta no sólo consiste en entender su metodología de pensamiento contenida en su filosofía reflexiva, y tampoco sus desarrollos teóricos de diferentes temas; más bien, se ve en el conjunto de toda su obra, es decir, la necesidad de una intervención de diferentes disciplinas sobre temas comunes para pensar particularmente al *sí mismo*, esto sería lo que en Ricoeur podemos entender como filosofía de la acción.

Para lo cual, en el primero capítulo se presenta el desarrollo de las diferentes etapas en la reflexión sobre la hermenéutica que hace Ricoeur, exponiendo desde la concepción hermenéutica de los símbolos hasta las hermenéuticas del texto que culmina con la problemática de si hay una hermenéutica de la acción y cómo sería esta. En el segundo capítulo se trata de dar respuesta a la cuestión anterior, para lo cual se esboza una amplia explicación del problema de las identidades en el pensador francés que culminará en una hermenéutica de sí, ésta permitirá abordar directamente el la temáticas y problematizaciones de la ética, la política

y un el hombre capaz. En consecuencia, el viraje de la investigación se enfoca en abordar las consecuencias de dicha capacidad, cuya preponderancia estriba en los temas de las instituciones, la justicia, la ética y la historia, temas que culminan con la postulación de una ontología desde la narración como base de la filosofía de la acción.

### **1. Paul Ricoeur y la filosofía.**

Uno de los pensadores más importantes de la tradición hermenéutica del siglo XX es el filósofo francés Paul Ricoeur, con una amplia variedad de problemas y en diálogo con diversas corrientes filosóficas como la fenomenología, el existencialismo, el estructuralismo y la filosofía analítica. En 1987, el propio Ricoeur realiza una autorreflexión sobre su trayectoria filosófica titulada *Autocomprensión e historia*: “Reflexionando con la perspectiva de medio siglo -¡sí, medio siglo ya!- acerca de las influencias que reconozco sobre mí, estoy agradecido por haber sido, desde el principio solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas: de un lado, Gabriel Marcel con la añadidura de Emmanuel Mounier, y de otro, Edmund Husserl. De un lado, la búsqueda existencialista, con sus temas de la encarnación, del compromiso, del diálogo, de la invocación; del otro, la exigencia reflexiva con su preocupación de exigencia intelectual, sus análisis rigurosos, sus articulaciones complejas del campo fenoménico, a la luz de la racionalidad cartesiana y kantiana”.<sup>3</sup> Ricoeur reconoce que al comienzo de su camino intelectual, dos son sus grandes influencias: por un lado, Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier que lo encaminan hacia la búsqueda existencialista y la temática del compromiso; por otro lado, Edmund Husserl, que representa la rigurosidad intelectual, los análisis estrictos y las complejas articulaciones dentro del ámbito fenomenológico. Esta polaridad de distintos pensamientos y su afán de conciliación, le ha permitido estar creando constantemente desde su primer libro de 1947 dedicado a Karl Jaspers. En efecto, sus dos primeros libros dan cuenta de su gran preocupación por el pensador alemán, uno en colaboración con Mikel Dufrenne titulado *Karl Jaspers y la filosofía de la existencia*, y otro de su propia autoría llamado *Gabriel Marcel y Karl Jaspers*.

Posteriormente Ricoeur emprende su primera gran obra titulada *Filosofía de la Voluntad*, dedicada a su maestro Gabriel Marcel. El primer volumen de aquella es *Lo voluntario*

---

<sup>3</sup> Tomás Calvo Martínez y Remedios Ávila Crespo (Eds), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991, pp. 26-27.



y lo involuntario. Ricoeur explica que las estructuras fundamentales de lo voluntario y lo involuntario recibirán su significación definitiva cuando logre concentrar la abstracción de los fenómenos afectivos allí tratados; dicha abstracción se refiere a lo que Husserl denominó reducción eidética, es decir, la puesta entre paréntesis del hecho y el afloramiento de la idea, del sentido. Según Ricoeur, Husserl se había olvidado de hacer gravitar la realidad empírica del hombre alrededor del hecho fundamental de la voluntad y los diversos modos de presentarse. Se trata de una descripción fenomenológica en cuanto pretende extraer de la experiencia vivida los significados y estructuras esenciales de la intención, del proyecto, de la motivación. El método es una descripción de estilo husserliano de las estructuras intencionales del cógito práctico y afectivo.

Ricoeur se refiere acerca de esta obra así: “Si he elegido empezar el tema de la voluntad fue, con la ambiciosa ingenuidad de un principiante, con la intención de dar una contrapartida, en el orden práctico, a la fenomenología de la percepción de Merleau Ponty, al que yo admiraba sin reserva, quiero decir, sin las reservas que éste último debía expresar más tarde en *Lo visible y lo invisible*. Me parecía que era necesario hacer en el campo práctico lo que Merleau Ponty había hecho en el campo teórico, a saber, de una parte, un análisis eidético de las estructuras del proyecto, de la moción voluntaria y del consentimiento a lo involuntario absoluto, de otro lado, un análisis dialéctico de las relaciones entre actividad y pasividad. Al tiempo que yo deseaba procurar una especie de complemento a la *Phénomelogie de la Perception*, yo esperaba arbitrar dentro de mí mismo la confrontación entre Husserl y Gabriel Marcel. Al primero de ellos es a quien yo debía la metodología designada con el término análisis eidético (...); pero al segundo, a quien yo debía la problemática de un sujeto a la vez de carne y hueso y capaz de poner a distancia sus deseos y sus poderes, un sujeto, en suma, dueño de sí y servidor de esa necesidad configurada por el carácter, el inconsciente, el nacimiento y la vida. Y fue por

responder a este doble requerimiento por lo que yo esbocé una ontología opuesta por igual al monismo y al dualismo. En un lenguaje aprendido en Pascal, yo hablaba de una ontología de la desproporción”.<sup>4</sup>

En resumen, en este texto, Ricoeur esperaba mediar en la confrontación Husserl y Marcel, si al primero le debía la adopción de una metodología, al segundo le debía la problemática de un sujeto concreto, de carne y de hueso. Así para responder a este doble requerimiento esboza una ontología, opuesta tanto al monismo como al dualismo: la ontología de la desproporción. Esta ontología es retomada en el segundo volumen de la obra llamada *Finitud y Culpabilidad*, que está dividida a su vez en dos partes: El hombre lábil y la Simbólica del mal.

Finitud y culpabilidad puede ser entendido, entonces, como la complementación del primer volumen de la Filosofía de la Voluntad, en la medida que el pensador francés quiere superar la abstracción pura. “Este libro -señala el propio Ricoeur en el Prólogo- es la continuación del estudio publicado en 1950 bajo el título *Du Volontaire et del'involontaire*. Ya en la introducción al volumen primero -pp. 23-31- quedó caracterizado con toda precisión el punto de conexión que enlaza la presente obra con aquel estudio fenomenológico sobre la concepción de un plan o propósito, la moción voluntaria y el consentimiento. Ya prevenimos entonces al lector de que la obra que hoy le ofrecemos no sería una secuela empírica, una simple aplicación concreta de los análisis que proponíamos en aquellas fechas bajo el signo de descripciones escuetas, sino que en este nuevo libro *quitaríamos el paréntesis* en que hubimos de encerrar forzosamente la temática de la Culpa y de toda la experiencia del mal humano, a fin de limitar el campo de la abstracción pura. Al aislar así entre corchetes ese mundo de la culpa, pudimos trazar la esfera neutra de las posibilidades más fundamentales del hombre, o si se

---

<sup>4</sup> Íbidem., p. 29.

prefiere la expresión, montamos el teclado indiferenciado sobre el cual podían ejecutar sus piezas lo mismo el hombre culpable que el hombre inocente. Esa neutralidad de la descripción pura infundía automáticamente a todos los análisis una tonalidad abstracta deliberadamente buscada. En la obra que hoy presentamos al público nos proponemos descender de ese mundo abstracto de la descripción pura para reincorporar en él lo que quedó entre paréntesis”.<sup>5</sup> Luego, aquí estamos en una empírica de la voluntad y no en una eidética o descripción esencial, que se basa en dos ideas directrices: por una parte, sobre el carácter opaco y absurdo de la falta, por otra, reconocer que se ha cometido una falta no es accesible a ninguna descripción, sino al ámbito de lo concreta. Su proyecto es, entonces, el de ligar una empírica de la voluntad a una mítica concreta. Y, así, en el primer libro denominado *El hombre lábil*, Ricoeur trata de elaborar la ontología de la desproporción, en la cual la finitud del hombre se manifiesta como labilidad, es decir, desproporción del hombre consigo mismo. Tal realidad antropológica hace posible la culpa como ocasión, como origen y como capacidad del mal.

En *Lo voluntario y lo involuntario* se tenía en cuenta las estructurales formales de la voluntad general, pero ¿qué ocurría con la mala voluntad? Es aquí donde la fenomenología comprobaba sus límites. “Para acceder a lo concreto de la voluntad mala, era preciso introducir en el círculo de la reflexión el largo rodeo de los símbolos y mitos, en suma, la mediación de los signos y de los centros del mundo cultural. Fue de esta sacudida metodológica de donde surgió *La Simbólica del mal*: la voluntad, se afirma aquí, no se reconoce mala ni se declara culpable más que meditando sobre los símbolos y los mitos vehiculados por las grandes culturas que han instruido a la conciencia occidental, por no hablar de otras culturas que no forman parte de mi memoria finita”.<sup>6</sup> Entonces para describir la estructura de la voluntad mala era necesario introducir en la reflexión, el rodeo de los símbolos y los mitos. En efecto, el

---

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991, p. 13.

<sup>6</sup> Tomás Calvo Martínez, *Op. Cit.*, p. 30.

lenguaje directo, bastaba para hablar de los elementos voluntarios e involuntarios. Sin embargo, para introducir la realidad del mal en la estructura de la voluntad se requería otro lenguaje, un lenguaje indirecto, un lenguaje simbólico, como “mancha”, “esclavitud”, “carga”. Por tanto, mientras la primera parte de *Finitud y culpabilidad* desemboca en la posibilidad del mal, en la segunda parte recurre a unas reglas de desciframiento aplicadas al mundo de los símbolos para alcanzar la comprensión del mal.

La etapa siguiente de Ricoeur está marcada por su estudio de la obra casi completa de Freud y sus implicancias para la filosofía y, especialmente, para la hermenéutica. Así publica su libro *De l'interprétation- essai sur Freud* en 1965,<sup>7</sup> dedicada precisamente a dicho autor y a la nueva comprensión de hombre introducida por el padre del psicoanálisis. Reconoce Ricoeur que la interpretación practicada en *La simbólica del mal* era una interpretación amplificadora, en cambio, la de Freud, una interpretación reductora. “La interpretación practicada en la *Symbolique du mal* estaba espontáneamente concebida como una interpretación amplificadora, quiero decir, una interpretación atenta al exceso de sentido que albergaba implícitamente el simbolismo del mal y que únicamente la reflexión elevaba a la plenitud significativa (a la que yo designaba a veces con la presión desgraciada de “interpretación recuperadora”, como si se tratara de restaurar un sentido que ya estaba ahí, sólo que disimulado). Ahora bien, esta interpretación amplificadora se oponía sin decirlo y sin saberlo muy bien, a una interpretación reductora que, en el caso de la culpabilidad, me parecía perfectamente ilustrada por el psicoanálisis freudiano”.<sup>8</sup> Se anunciaba ya lo que Ricoeur denominó ‘el conflicto de las interpretaciones’. Sin embargo, el pensador francés descubre que no se trata sólo de un conflicto ligado al tema de la culpabilidad, sino lo que se ponía en conflicto era, ni más ni

---

<sup>7</sup> Curiosamente el título del libro al castellano es trasladado como *Freud: una interpretación de la cultura*, por el contenido y estructura de la obra correspondería más pertinentemente trasladarlo como *De la interpretación-ensayo sobre Freud*.

<sup>8</sup> Tomás Calvo Martínez, *Op. Cit*, p. 32.

menos, que una filosofía de la cultura como un todo. Luego, estudiando a Freud, Ricoeur reconoce que toda obra humana es un texto a descifrar, o sea “texto” en sentido amplio, incluye todas las manifestaciones de la cultura. Ricoeur lo señala así: “Es verdad que la lectura casi integral de la obra de Freud, que yo emprendí entonces, me reveló que se trataba de algo muy diferente de un conflicto limitado al tema de la culpabilidad. La apuesta, como Freud había visto claramente, era una filosofía de la cultura tomada en toda su amplitud, en la que como había sucedido en el siglo XVIII, en la época de la Ilustración, se volvía a poner en escena el conflicto entre tradición y crítica. Mi lectura de la simbólica del mal era una lectura tradicional; la de Freud era una lectura crítica. La preocupación de no sacrificar ninguna de ellas a la otra se impuso en mí, como la de conciliar a Husserl con Marcel me había ocupado quince años antes”.<sup>9</sup>

Aquí vemos nuevamente la preocupación fundamental de Paul Ricoeur a través de su pensamiento: conciliar posturas divergentes que se presentan como conflictivas: por un lado la hermenéutica tradicional de la fenomenología de las religiones; por otro lado, la hermenéutica de la sospecha en la que figura, además de Freud, Feurbach, Nietzsche y Marx. La primera debe ser entendida como una hermenéutica de “recolección de sentido”. Así el sentido primero de las expresiones simbólicas es entendido como vehículo analógico que revela el sentido segundo que habla de lo Sagrado. En cambio, Freud y los maestros de la sospecha muestran que el texto de la obra humana no revela un sentido segundo por analogía, sino que oculta ese sentido segundo por vía de una distorsión o disfraz. Aquí la hermenéutica debe ser desenmascaradora, por ejemplo, en Freud, el lenguaje religioso es un disfraz, tras el cual se oculta lo pulsional infantil, lo arcaico del hombre, ya sea individual o social.

---

<sup>9</sup> Íbidem., pp. 32-33.

En 1969 aparece una obra que se llama *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*.<sup>10</sup> Al respecto, Ricoeur señala: “no creo haberme desviado de mi línea fragmentaria en los ensayos reunidos bajo el título *Conflit des interprétations*. Son siempre lugares de conflictos determinados los que se circunscriben; aparte del primer foco de conflictos suscitados por el psicoanálisis, el estructuralismo de origen lingüístico constituyó un segundo foco relativamente autónomo. También en esta ocasión pude verificar la filiación sin ruptura entre fenomenología y hermenéutica. ¿Qué era, en realidad, lo que el conflicto ponía en juego? Nada menos que el destino de la cuestión del sujeto y de la comprensión de sí”.<sup>11</sup> Luego, la historia es la mediación obligada de la comprensión del sí. Este punto será retomado especialmente en *Del texto a la acción*,<sup>12</sup> publicado en 1986, y también en una de sus últimas obras *Si mismo como otro*,<sup>13</sup> publicado en 1990, al cual nos referiremos más adelante.

Con *El conflicto de las interpretaciones* se cierra un círculo o un primer momento en el itinerario intelectual de Paul Ricoeur, que puede llamarse una “hermenéutica en torno a los símbolos”, que incluye sus trabajos hasta fines de la década del sesenta, es decir, su estudio sobre los símbolos del mal, su estudio sobre Freud y los artículos que agrupan su primera recolección de ensayos hermenéuticos. El tema son los símbolos y definen la tarea hermenéutica: la hermenéutica es la interpretación del doble sentido de los símbolos. Se trata de articular uno sobre el otro el problema del símbolo y el de la interpretación. El doble sentido del símbolo interesa a la filosofía, pues mediante, el problema del sentido múltiple, nos abre a la equívocidad del ser. El lugar de la filosofía es el arbitraje de las hermenéuticas rivales y en conflicto. Junto a las interpretaciones que recuperan el sentido están aquellas que lo reducen, como es el caso del psicoanálisis, al que consagra su estudio sobre Freud. Por lo

---

<sup>10</sup> Buenos Aires, FCE, 2003.

<sup>11</sup> Tomás Calvo Martínez, *Op. Cit.*, pp. 34-35.

<sup>12</sup> México, FCE, 2002.

<sup>13</sup> México, Siglo XXI, 1996.

tanto, la tarea de recuperar, de recolectar, de ampliar el sentido, se lleva a cabo gracias a -en y por- la hermenéutica de la sospecha.

En los años 70, Ricoeur inicia una segunda etapa en el desarrollo de su pensamiento, ligada a la primera, que puede llamarse una “hermenéutica en torno a los textos”. Aquí están los estudios sobre la metáfora, el relato o narración y una segunda recolección de ensayos hermenéuticos.

En 1975 aparece *La metáfora viva*<sup>14</sup> donde Ricoeur sostiene que el análisis de la metáfora requiere pasar de una semántica de la palabra a una semántica de la frase, y que el surgimiento de un sentido no es el resultado de la colisión entre dos ideas sino de dos predicaciones. Así, Ricoeur afirma que “la metáfora es el acercamiento inédito entre dos campos semánticos incompatibles según las reglas usuales de la clasificación que crea la chispa de sentido constitutiva de la metáfora viva. En el famoso verso: “la naturaleza es un templo donde pilares vivientes...”, ninguna palabra en sí misma -“naturaleza”, “templo”- es metafórica, sino la combinación “pilares vivientes”, que fuerza a ver la vida como arquitectura y la arquitectura como vida”.<sup>15</sup> Por tanto, lo que caracteriza a la metáfora es la innovación, la producción de un sentido nuevo, ligada a operaciones de síntesis que crean nuevos seres de discurso. Si el símbolo está vinculado a un orden no lingüístico, la metáfora se ubica plenamente en medio del lenguaje. La discusión sobre la metáfora es relevante para un análisis de la textura del múltiple sentido porque el choque entre dos ideas incompatibles supone una tensión entre dos predicaciones que apuntan a la creación de un sentido. La teoría de la tensión conlleva un problema hermenéutico porque se requiere distinguir entre una interpretación literal y otra metafórica. Ambas interpretaciones deben ser consideradas en conjunto porque la resolución de una disonancia sólo es posible en el reconocimiento de la separación entre dos

---

<sup>14</sup> Madrid, Trotta- Cristiandad, 2001.

<sup>15</sup> Tomás Calvo Martínez, *Op. Cit.*, p. 38.

enunciados impertinentes. Interpretar en esta perspectiva es descubrir un sentido que emerge de la colisión de dos predicaciones.

Después de *La metáfora viva* siguiente obra sistemática de Ricoeur es *Tiempo y narración*,<sup>16</sup> que consta de tres volúmenes y fue publicada en los años 1983, 1984 y 1985, respectivamente. Según Ricoeur son dos obras gemelas, pues han sido concebidas juntas, a pesar del tiempo transcurrido entre ambas. La metáfora y el relato, aún cuando la primera se incluye en las figuras del discurso y la segunda en la teoría de los géneros literarios, tienen el mismo fenómeno de la innovación semántica. En ambos casos, ésta sólo se produce en el plano del discurso, es decir, de los actos de lenguaje de dimensión igual o superior a la frase. Ricoeur escribe: “Como explico en el prefacio de *Temps et récit, I*, mis reflexiones sobre la metáfora y sobre el relato están estrechamente ligadas como dos temas gemelos, en la medida en que se conducen a la innovación de los modos de expresión hablada en grandes unidades de discurso. En los dos casos, la innovación, la producción de un sentido nuevo está ligada a operaciones de síntesis que crean nuevos seres de discurso”.<sup>17</sup> Luego, el problema de la creatividad humana es la preocupación principal en estas dos obras; para desentrañar dicho problema, Ricoeur busca las reglas que engendran la creatividad. La innovación semántica de la metáfora es un ejemplo notable de la creatividad humana, pero también el relato, en la medida en que la composición de una historia es creación de sentido, creación de una estructura de sentido, es decir, de una trama. En la metáfora, entendida no como sustitución perteneciente al orden de las palabras, sino como tensión entre dos sentidos en el plano de la frase, la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. En el relato o narración, la innovación semántica consiste, como dijimos, en la creación de una trama o intriga. En virtud de ella, fines y causas se reúnen en la unidad

---

<sup>16</sup> I, II y III, México, Siglo XXI, 2000.

<sup>17</sup> Tomás Calvo Martínez, *Op. Cit.*, p. 38.



temporal de una acción completa y total. El resultado al que llega Ricoeur con ambas obras es la constatación del desdoblamiento de la creatividad bajo su doble forma metafórica y narrativa.

El libro *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, que se publica en 1986, el cual es una recolección de artículos en torno a tres grandes temáticas: la fenomenología hermenéutica, las relaciones entre hermenéutica del texto y hermenéutica de la acción, y por último, ensayos sobre ideología, utopía y política. Aquí Ricoeur profundiza en la dialéctica comprender/explicar y en la teoría del texto, también en la teoría de la acción y de la historia, los cuales deben ser distinguidos según su constitución específica: “Explicar más es comprender mejor. Dicho de otra manera, si la comprensión precede, acompaña y envuelve la explicación, ésta, a su vez, desarrolla analíticamente la comprensión”.<sup>18</sup>

Después de la hermenéutica de los textos, podemos reconocer un tercer estadio en el itinerario intelectual de Ricoeur: la hermenéutica del sujeto o comprensión de sí. Esta transición está expresada en el lema del texto a la acción, es el nombre de la segunda recolección de ensayos hermenéuticos publicados en 1986. Si nos fijamos bien, los textos nos hablan de la acción humana. En efecto, lo que hace interesante a los textos es su capacidad de dar figura al campo práctico donde los hombres actúan y padecen; llegamos al tema de la comprensión de sí, que es retomada en uno de su libro *Sí mismo como otro*, aquí aparece el problema de la identidad narrativa y de un cogito herido, ya esbozado en obras anteriores. Luego, la hermenéutica del sí es una investigación, que somete a todas las mediaciones del lenguaje, de la acción, de la narración y de la ética, a un sí que será sucesivamente llamado “locutor, agente, persona de narración, sujeto de imputación moral, etc.”.<sup>19</sup> Es, por tanto, la testificación de sí a todos los niveles, ya sea, lingüístico, práctico, narrativo y prescriptivo. La

---

<sup>18</sup> *Ibidem.*, p.37.

<sup>19</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 19.

comprensión de sí es narrativa en sus diferentes enfoques, porque nos apropiamos de una vida auténtica y única, ésto mediante el relato cuya única finalidad es hacernos lectores de nuestra propia existencia.

*Sí mismo como otro* está guiada por la cuestión del “¿quién?”; allí Ricoeur se pregunta ¿quién es el sujeto del discurso?, ¿quién el sujeto de la acción?, ¿quién el del relato?, ¿quién el sujeto de la imputación moral? Lo interesante es que la respuesta a estas preguntas no sólo es: el sí mismo sino también el otro. Entonces, en la hermenéutica del sí mismo está presente el otro, coimplicado en la problemática del sí mismo. Ricoeur lo expresa así: “Yo quisiera a este respecto comunicar algunas tentativas de avanzada, que hago en mi libro en curso de publicación *Soi-même comme un autre*. Me limitaré a dos series de observaciones. La primera concierne al destino del yo-soy, tan fuertemente subrayado por Cordón, en esta nueva aproximación. En primer lugar, al escoger el término sí-mismo trato de tomar mis distancias con relación a una filosofía, incluso reflexiva, que sigue expresándose en la primera persona (yo pienso / yo soy)... El sí (soi) me parece constituir una expresión más rica en la medida que representa el reflexivo de todas las personas gramaticales y tiene la misma extensión que la pregunta quién. Ahora bien, esta cuestión permite articular una investigación a modo de autos que, de la pregunta ¿quién habla?, pase a la pregunta ¿quién obra?, ¿quién hace memoria?, ¿quién es digno de estima, de respeto?, en suma, a la búsqueda de un sujeto de imputación y de responsabilidad. Inmediatamente, la pregunta quién, subyacente en toda respuesta que haga del uso del reflexivo sí-mismo, plantea una cuestión de identidad, o más, precisamente, de permanencia en el tiempo, que obliga a distinguir la identidad-ipse de la identidad-ídem, o por hablar más resumidamente, la ipseidad de la mismidad. Se abren aquí nuevas avanzadas ontológicas, en la medida en que se trata de modos de ser, y no solamente de estructuras gramaticales o semánticas. A su vez, el problema de la identidad da paso a una dialéctica del

Mismo y del Otro, en la que el primer término pasa al segundo, de tal manera que yo tenga que decir sí mismo como otro”.<sup>20</sup>

Por tanto, hay tres intenciones filosóficas que recorren esta obra: la primera se refiere a la mediación reflexiva sobre la posición del sujeto, tal como es expresado en la primera persona del singular (“yo soy”, “yo pienso”). Hay que tener presente que todas las lenguas invitan a establecer esta primera intención al distinguir el “sí-mismo” reflexivo y el “yo” individualizador. La segunda intención filosófica de la obra se refiere a la doble perspectiva en la que puede ser desglosada la identidad, conforme con la antigua distinción latina regida por los términos *idem* e *ipse*. Nace así una doble perspectiva de la identidad en torno a los conceptos de lo “mismo” y lo “idéntico”. El primer término tiene un empleo comparativo que le permite compararlo a “otro”, “contrario”, “distinto”, llevando a Ricoeur a equipararlo a la identidad-*idem* (o mismidad), frente a la identidad-*ipse* (o ipseidad). La tercera intención filosófica se deriva de la anterior porque la identidad-*ipse* genera una dialéctica complementaria a la de la ipseidad y de la mismidad, denominada por Ricoeur como dialéctica del “sí-mismo” y del “otro que sí-mismo”.

En definitiva, el desarrollo filosófico de Paul Ricoeur podemos comprenderlo a través de estas tres grandes etapas; de los símbolos a los textos, de los textos al sujeto, es decir hermenéutica de los símbolos, hermenéuticos de los textos y hermenéuticos del sujeto.

---

<sup>20</sup> Tomás Calvo Martínez, *Op. Cit.*, pp. 191-192.

### **1.1 La hermenéutica y los textos.**

¿Qué significa una filosofía hermenéutica? En primer lugar se trata de una filosofía pues quiere alcanzar una comprensión del ser. En diversos pasajes manifiesta esta preocupación ontológica. Ya en *La Simbólica del mal*, Ricoeur señala: “En consecuencia, aunque empecemos por la interpretación de la experiencia viva, no debemos de olvidar que esta experiencia es abstracta, a pesar de su apariencia vivencial. (...) Tampoco podemos olvidar que esta experiencia nunca es inmediata: solo se le puede *decir* y expresar a la sombra de los simbolismos primarios”.<sup>21</sup> Esta misma preocupación se expresa en otra en su obra *El conflicto de las interpretaciones* cuando escribe: “Lo que era un límite para la ciencia –saber la historicidad del ser- se convierte en una construcción del ser. Lo que era una paradoja –saber la pertenencia del interprete a su objeto- deviene en un rasgo ontológico”.<sup>22</sup> Luego, si el ser se manifiesta en el lenguaje, entonces para estudiarlo debemos preocuparnos del lenguaje y su interpretación. El ser se equipara con el ser dicho. Así aparece la hermenéutica, la cual podemos definir en una primera aproximación, como el arte de la interpretación, como el discurso sobre nuestros propios discursos, es decir, sobre el lenguaje. Es una teoría de la elaboración de sentido, es decir, una teoría de la comprensión. Un devenir de la razón filosófica que toma sus distancias tanto respecto de la ontología clásica como respecto de las filosofías del sujeto fundadas sobre el primado de la conciencia, para considerar el ser en su realidad de lenguaje.

Como se sabe, en la historia de la filosofía han existido fundamentalmente, dos grandes áreas de reflexión: el ser, estudiado por la ontología, y el conocimiento estudiado por la epistemología. Sin embargo, desde fines del siglo XIX y especialmente en el siglo XX, ha surgido con fuerza el tema del lenguaje. Es decir, frente a la filosofía antigua, que da cuenta de

---

<sup>21</sup> Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991, p. 173.

<sup>22</sup> Op. cit., pp. 14-15.

la realidad última definiéndola como Ser y frente a la filosofía moderna, que se desentiende del Ser para poder pensar al propio sujeto racional (con Descartes comienza a llamársele conciencia) como espíritu que conoce; la nueva actitud hermenéutica se atiene al problema de la interpretación como un punto de partida radical en el que quedan replanteadas tanto la cuestión ontológica como la cuestión epistemológica, mostrándose en su mutua correlatividad. La interpretación hermenéuticamente interpretada, quiere decir al mismo tiempo modo de ser y modo de conocer: lenguaje que articula a objeto y sujeto, de hombre y mundo al encuentro.

La filosofía de Paul Ricoeur es una hermenéutica pues su gran tema es el lenguaje, el discurso y su interpretación, la hermenéutica filosófica se ubica al interior de varios problemas capitales de la filosofía del lenguaje, es decir, coparte una tradición filosófica que tomando en cuenta el privilegio del lenguaje ha de presentar la realidad misma en función del lenguaje. Por tanto, en Ricoeur el lenguaje tiene un alcance ontológico, siendo tarea de la filosofía hermenéutica dar cuenta de ello.

Ahora bien, la filosofía ricoeuriana tiene tres momentos importantes: hermenéutica de los símbolos, del texto y de la comprensión de sí; a esto se añade que la actitud hermenéutica tendrá una serie de variaciones. En efecto, el concepto de hermenéutica sufre importantes variaciones a lo largo de la reflexión filosófica de Ricoeur. En esas variantes se pueden advertir sucesivas ampliaciones del mismo concepto, que resultan de los distintos ejercicios hermenéuticos que Ricoeur desarrolla, según sea el ámbito de la existencia a los que se aplica su pensamiento, o los pensamientos con que se confronta. Hasta se puede afirmar que en esas variaciones, la hermenéutica de Ricoeur va tomando cada vez mayor conciencia de sí misma.

En un primer momento, podemos destacar la hermenéutica según *La simbólica del mal*, aplicada a los símbolos y a los mitos. Allí Ricoeur intenta sorprender el sentido del mal moral en la confesión del mismo en la conciencia religiosa. Para ello es necesario realizar la lectura de

los mitos, en los que la experiencia del mal se hace lenguaje y se explicita ampliamente. Dicho lenguaje es de carácter simbólico, es decir, posee un sentido literal y un sentido ulterior, existiendo una analogía o semejanza entre ambos sentidos. Por lo tanto, ese doble sentido exige una interpretación, es decir, una hermenéutica. Así Ricoeur destaca cuatro tipos de mitos: el caos del drama de la creación, el de la caída del hombre primitivo, el del héroe trágico y, por último, el mito del alma desterrada.<sup>23</sup> La hermenéutica de tales mitos, reconoce tres pasos de progresiva profundización:

- a) la fenomenología comparatista.
- b) El pensar en los símbolos.
- c) El pensar a partir de los símbolos.

La fenomenología comparatista alcanza una cierta inteligencia del mito, pues intenta hallar una coherencia en lo allí dicho; se trata, entonces, de una comprensión del símbolo por el símbolo, sin embargo, el pensador no se halla preocupado como tal, es “<<El símbolo da que pensar.>> Esta sentencia que tanto me cautiva dice dos cosas: el símbolo da; no planteo yo el sentido, es él el que lo da; pero lo que da es <<qué pensar>>, aquello en qué pensar. (...) La sentencia sugiere, a un mismo tiempo, que todo ya está dicho en el enigma, y que, sin embargo, debemos comenzar y recomenzar todo en la dimensión de pensar. Quisiera descubrir y comprender esta articulación del pensamiento que se da a sí mismo en el reino de los símbolos y el pensamiento que plantea y piensa”.<sup>24</sup> No obstante, el fenomenólogo comparatista procede con una cierta trasgresión a su propio método, ya que está atravesado por una esperanza creyente: hay una fe implícita. En efecto, el fenomenólogo ha de asumir el objeto de

---

<sup>23</sup> Cfr. Op. cit. Con la segunda parte titulada *Los <<mitos>> del principio y del fin*.

<sup>24</sup> Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, Op. cit., p. 262.

su creencia -por ejemplo Lo Sagrado- como algo dado a su conciencia, es decir, “para mí”, pero no como algo absoluto, es decir como “en sí”.

El pensar en los símbolos es el segundo paso en esta progresiva profundización hermenéutica. Aquí la fe implícita se torna explícita. Ahora se trata de la cuestión de la verdad. Ricoeur afirma: “no existe en ninguna parte del mundo lenguaje simbólico sin su correspondiente hermenéutica (...), la hermenéutica moderna prolonga y amplía las interpretaciones espontáneas que los símbolos estimularon en todos los tiempos. En cambio, lo característico y específico de la nueva hermenéutica es su carácter filosófico y su rigor crítico”.<sup>25</sup> Este creer da lugar a una comprensión postcrítica, que es por ello un consciente interpretar, una hermenéutica, la cual da como resultado una segunda ingenuidad. Se trata de una conciencia explícita frente a una conciencia implícita de lo simbólico que pertenece esencialmente a la fe de la primera ingenuidad.

La tercera etapa propiamente filosófica, es la de un pensamiento a partir del símbolo, que se ve amenazada por dos ángulos opuestos: la alegoría y la gnosis. Ricoeur sostiene: “*Llamo símbolo a toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero.* Esta circunscripción de las expresiones de doble sentido constituye propiamente el campo hermenéutico”.<sup>26</sup> En definitiva Ricoeur, entiende su pensamiento como un discurso a la vez ligado y libre respecto de los símbolos, es decir, una aproximación filosófica al sentido de los mismos, por tanto, no es traducción de alegorías, ni gnosis, ni teología. Se trata de decir filosóficamente, esto es, racionalmente lo que simbólicamente dicen los mitos. Luego, la tarea hermenéutica quiere alcanzar la lucidez del discurso racional, o sea pensar a partir de los símbolos.

---

<sup>25</sup> Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus, 1991, p. 492.

<sup>26</sup> Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, Op. cit., p. 17.

## ***1.2. La hermenéutica y la cultura.***

Estudiando a Freud el concepto de hermenéutica en Ricoeur va ampliándose. En *La simbólica del mal* señala que el símbolo es una expresión significativa portadora de un doble sentido, pero además señala que el tránsito del sentido literal, primero al sentido segundo surge posibilitado por la analogía, la semejanza entre ambos. Ahora bien, en el trabajo sobre Freud, el símbolo seguirá siendo caracterizado por la arquitectura de doble sentido; sin embargo, la relación entre ambos sentidos no queda circunscrita a la semejanza. En efecto, desde Freud y con su análisis de sueños, se descubre que el decir se puede disfrazar, o sea, hay modos de decir algo queriendo decir otra cosa, luego, puede no haber una relación de analogía entre los dos sentidos de la expresión. Ricoeur dice: “Yo pensaría más bien que la analogía no es sino una de las relaciones puestas en juego entre el sentido manifiesto y el sentido latente. El psicoanálisis, como se verá, ha puesto al descubierto una variedad de procedimientos de elaboración que se intercalan entre el sentido manifiesto y el latente. (...) Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación”.<sup>27</sup>

El símbolo ahora es definido como una estructura de sentido múltiple -no necesariamente en relación de analogía o semejanza- que suscita por lo mismo la interpretación. Así el descubrimiento de Freud, obliga a ampliar la noción de símbolo, y en consecuencia, a ampliar la noción de hermenéutica. Según Ricoeur, entonces, el concepto de hermenéutica aparecerá conteniendo dos especies: la interpretación como recolección de sentido propia de la fenomenología de las religiones y la interpretación como ejercicio de la

---

<sup>27</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Op. cit., pp.19-20.



sospecha, ejercida por Freud, Nietzsche y Marx. En definitiva, no hay una hermenéutica única o general. Existen conflictos de interpretaciones.

La hermenéutica como recuperación de sentido, se entiende como la recopilación de un mensaje, como una proclamación. Se caracteriza por una preocupación por el objeto. Hay una voluntad de describirlo y no reducirlo. En el *describir* se intenta separar el apuntar de lo apuntado. En cambio, *reducir* es explicar algo por sus causas psicológicas o sociales, por la génesis, por su función. El tema de la fenomenología de la religión es “aquello a lo que apunta el mito, el rito o la creencia”. Ese objeto apuntado sería “lo sagrado”. Nos encontramos aquí con una fe razonable que está en espera de una nueva revelación por la palabra. Hay, por tanto, una esperanza de interpelación, una confianza en el lenguaje. Está la creencia que hay una ‘verdad’ en los símbolos. Aparece, entonces, una confianza en el poder revelador de los símbolos, ya que -se cree- que hay un lazo de tipo analógico entre el sentido literal y el sentido secundario; por ejemplo, el mal como mancha, como camino errado, como peso, tiene evidentemente ciertos lazos con la impureza, el pecado y la culpa, respectivamente. El sentido segundo habita ya en el sentido primero. El símbolo está ligado a aquello que significa, no es por tanto, arbitrario. En resumen, en toda fenomenología de los símbolos está el deseo de ser interpelado. Se trata de la creencia que el lenguaje que sostiene el símbolo es “algo hablado a los hombres”.

Por otra parte, la hermenéutica de la sospecha se presenta como desmitificación, como alzamiento de máscaras. En efecto, la confianza en el poder revelador de la palabra es cuestionada, desmitificada, por esta escuela. La conciencia que es aquello incuestionable para Descartes, una fortaleza para el hombre, hay que ponerla en duda, en cuestionamiento. Así los maestros de la sospecha comienzan a dudar de la conciencia, la consideran como conciencia falsa. Ahora, hay que descifrar aquello que se oculta tras la conciencia, hay que alzar las

máscaras, descubrir aquello que está oculto en el hombre. Para ello, hay que interpretar el sueño, el mito, la religión, en definitiva, las obras humanas. Ricoeur postula que todas las formas de la cultura deben ser entendidas también como textos que con su sentido literal, manifiesto, remiten simbólicamente a un sentido segundo. Todas las obras de la cultura son entonces textos simbólicos que requieren una interpretación”; desde Freud cualquier obra humana puede ser pensada como portadora de un doble sentido, o más precisamente que oculta, tras su sentido literal, un sentido segundo. Así, las realizaciones de la economía, de la política, de la cultura, de la religión, reclaman un discernimiento hermenéutico. La hermenéutica, en este caso debe ser desenmascaradora. Ricoeur escribe “Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y del síntoma neurótico; (...) Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía política. Nietzsche, situado en el eje del problema del “valor” -de la evaluación y de la transvaluación- busca del lado de la “fuerza” y de la “debilidad” de la Voluntad de Poder, la clave de los engaños y de las máscaras”. “La categoría fundamental de la conciencia, para los tres, es la relación ocultado-mostrado o, si se prefiere, simulado-manifestado. Que los marxistas se obstinen en la ‘teoría del reflejo’, que Nietzsche se contradiga dogmatizando sobre el ‘perspectivismo’ de la Voluntad de Poder, que Freud mitologice con su “censura”, su “portero” y sus “disfraces”; lo esencial no está en estos obstáculos y atolladeros. Lo esencial es que los tres crean, con los medios a su alcance, es decir, con y contra los prejuicios de la época, una *ciencia* mediata del sentido, irreductible a la *conciencia* inmediata del sentido. Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos “conscientes” de desciframiento con el trabajo “inconsciente” del cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente”.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> Íbidem., p. 34.

Así el lenguaje simbólico religioso será interpretado, no como una revelación de lo sagrado como acontece en la fenomenología de la religión, sino como un disfraz tras el que se oculta lo pulsional infantil, lo arcaico del hombre individual y de la humanidad. Luego, podemos descubrir que lo sagrado y lo pulsional anterior se ocultan y se revelan en la fenomenología de la religión y en el psicoanálisis.

Además de las hermenéuticas recién aludidas, hay otra interpretación opuesta que nos puede ayudar a descubrir el amplio texto que son las obras humanas, es la hermenéutica teleológica, hablar de teleología es hablar, en general y en cada figura de la conciencia, de novedad y especificidad de lo espiritual frente a su pasado. El espíritu recorre todas sus diversas y cada vez nuevas figuras, en las que ya está en grado diverso de conciencia desde el primer momento. “Por eso puede Hegel decir que la vida es el sí, pero en una forma inmediata –el sí en sí- que sólo se conoce en la reflexión, donde el sí es finalmente para sí”.<sup>29</sup> Luego, tenemos lo arcaico y lo inconsciente descubierto por Freud, y por otro lado, el recorrido del sí mismo en el espíritu con sus diversas figuras. “Podríamos sintetizar bien la antítesis en los términos siguientes: el espíritu encuentra su sentido en las figuras ulteriores, y es un proceso que aniquila siempre su punto de partida sólo se consolida al final; el inconsciente significa esencialmente que la inteligibilidad deriva siempre de figuras anteriores, ya se entienda tal anterioridad en sentido puramente cronológico, ya en sentido metafórico. El hombre es el único ser que es presa de su infancia; un ser siempre en retroceso hacia su infancia (...) Digamos, pues, en términos muy generales: el espíritu es el orden de lo terminal; el inconsciente es el orden de lo primordial (...), el espíritu es historia, mientras que el inconsciente es destino”.<sup>30</sup> Por tanto, el desarrollo del espíritu es teleología, un fin en sí mismo.

---

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 408.

<sup>30</sup> *Ídem.*, p. 410.

La incesante circulación por la propuesta hermenéutica posibilita una visión adecuada de toda la riqueza de sentido que simboliza, en este caso de la conciencia o subjetividad; cabría considerar el valor relativo de los resultados de cada enfoque hermenéutico explicado y ampliados por el filósofo francés a través de sus textos, cuya característica es la reflexión sobre sí misma. Ricoeur nos dice: “Los verdaderos símbolos contienen en potencia todas las hermenéuticas, tanto la que se dirige hacia la emergencia de nuevas significaciones, como la que se dirige hacia el resurgimiento de las fantasías arcaicas. (...) la existencia de la cual puede hablar la filosofía hermenéutica permanece siempre como existencia interpretada; en el trabajo de la interpretación descubre las modalidades múltiples de la dependencia de sí, su dependencia del deseo percibido en arqueología del sujeto, su dependencia del espíritu percibida en su teología, su dependencia de lo sagrado percibida en su escatología, la reflexión se suprime a sí misma como reflexión”.<sup>31</sup>

La hermenéutica se hace filosófica en la medida que intenta alcanzar una comprensión del sentido del ser, una comprensión del hombre y del vínculo del ser del hombre y el ser de todos los entes. Esa comprensión como hemos visto, se alcanza recorriendo estos distintos pasos, que son las hermenéuticas señaladas, pues el sentido del ser se manifiesta en las obras humanas. Al mostrar esos pasos aparece el ser como aquello en que el hombre participa que apuntaría hacia la crítica emprendida por Ricoeur a la *cogito cartesiano* que culminaría en *cogito reflexivo* que terminará llamando *Sí-mismo como otro*. De modo que hay en la hermenéutica un momento reflexivo y un momento existencial: la reflexión se suprime a sí misma para dar lugar a una visión existencial. El hombre se ha instaurado en el ser y no el ser en el hombre. Las hermenéuticas tratadas, cada una a su modo descentran al sujeto, mostrando que él no es el origen del sentido, que el sentido le es dado desde el pasado y desde el futuro. Esto es llamado

---

<sup>31</sup> Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, Op. cit., p. 27.

el desasimiento del sujeto. Ricoeur señala: “al comprenderse a sí mismo en y por los signos de lo sagrado, el hombre opera el más radical de los desprendimientos de sí mismo que se pueda concebir. Este desasimiento excede aquella que suscitan el psicoanálisis y la fenomenología hegeliana, ya sea que se los considere separadamente o que se conjuguen sus efectos; una arqueología y una teleología revelan siempre una *arkhé* y un *télos*, de los que un sujeto puede disponer al comprenderlos; esto ya no sucede con lo sagrado que se anuncia en una fenomenología de la religión; éste designa simbólicamente el *alfha* de toda arqueología y el *omega* de toda teleología; el sujeto no podría disponer de este *alfha* ni de este *omega*; lo sagrado interpela al hombre y, en esta interpelación, se anuncia como aquello que dispone su existencia, porque la establece absolutamente, como esfuerzo y deseo de ser”.<sup>32</sup>

Por tanto, el cogito reflexivo, que es cada sujeto, es constitutivamente esfuerzo y deseo de ser que se manifiesta en las obras realizadas; no sería transparente a sí mismo y una conciencia inmediata como en Descartes. Más bien, es una subjetividad expresándose a sí misma a través de múltiples mediaciones como son los símbolos, textos y la praxis humana. El proceder hermenéutico de Ricoeur es un pensamiento que parte del yo, del cógito, del yo soy, yo pienso, como primera verdad, es la posición de una existencia y de una operación de pensamiento. Sin embargo, tal verdad es abstracta y vacía, pues no entrega un conocimiento de sí mismo: yo sé que soy, pero, en rigor, no sé que soy. La reflexión abstracta de un comienzo ha de volverse concreta, para ello necesita de la consideración de sus obras, de la interpretación de sus narraciones dirá finalmente en *Caminos del Reconocimiento*<sup>33</sup>. Entonces, la conciencia, en lugar de ser algo dado, aparece como tarea, como un esfuerzo y deseo; el sujeto, en un comienzo, se halla perdido, como separado de sí mismo, la tarea hermenéutica, en cuanto procura ese saber no dado, es una cierta recuperación del sujeto, una apropiación de sí mismo

---

<sup>32</sup> *Ibidem.*, p. 26.

<sup>33</sup> España, Trotta, 2005, p. 103.

del sujeto. Y así esta tarea hermenéutica aparece como un quehacer ético, la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que testimonian de este esfuerzo y este deseo.

Por último, en esta primera etapa, todo el trabajo de interpretación de los símbolos podemos denominarlo la hermenéutica del doble y múltiple sentido que muestra el establecimiento del hombre capaz de narrarse a sí mismo, haciendo un *sí mismo* capaz de responsabilizarse de sus acciones.

### ***1.3 La hermenéutica y la acción.***

El punto de partida en este texto es la consideración de la comprensión misma como acontecer lingüístico, la cual puede denominarse la hermenéutica textual. Ricoeur pasa de entender la hermenéutica como interpretación de la estructura significativa de doble sentido, a entenderla como momento de la comprensión en general y finalmente como interpretación de textos, de una hermenéutica de doble sentido a una hermenéutica textual.

La subjetividad se comprende y manifiesta mediante el lenguaje, es decir, la experiencia humana puede ser comprendida mediante el lenguaje, ha ser expresada. Al respecto, Ricoeur señala: “Hay que suponer que la experiencia con toda su amplitud (...) no es por principio indecible. La experiencia puede ser dicha, requiere ser dicha. Plasmarla en el lenguaje no es convertirla en otra cosa, sino lograr que, al expresarla y desarrollarla, llegue a ser ella misma”.<sup>34</sup> ¿Cómo se articula y despliega el lenguaje?

La experiencia se articula a través del diálogo, ahí es donde un sentido es aprehendido y dicho en la fugacidad del habla de un sujeto, en una frase que ya es un pequeño discurso. En el decir de un discurso, se articulan lengua y habla. En el acontecimiento fugaz del decir del habla en un discurso, un sentido se hace presente, actualizándose como uno de los posibles sentidos contenidos en la lengua. Así todo diálogo es, a través de la pregunta y la respuesta, el trabajo de la interpretación de un sentido. El diálogo, que es una relación lingüística intersubjetiva, se puede incluir en una relación lingüística intersubjetiva más amplia. Esa red intersubjetiva más amplia en la cultura descansa finalmente en las peculiares configuraciones lingüísticas que son los textos literarios, los ya hechos y los por hacer.

---

<sup>34</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Op. cit., p. 55.

En efecto, el discurso consiste en que alguien dice algo a alguien sobre alguna cosa. El discurso es un acontecimiento cuando destacamos su realización temporal y actual, la intención del locutor, la situación, y el destinatario original. Pero el discurso es significación cuando prevalece al suceso fugitivo del decir, lo dicho del decir; a la intención mental del locutor la significación verbal del texto mismo; a la referencia ostensiva la dimensión mundo; al destinatario original la universalidad de cualquiera persona que sepa escuchar o leer. Estos rasgos se aprecian con mayor claridad cuando se pasa del discurso oral al discurso escrito que es el texto o la obra. Es la superación del acontecimiento en la significación. La lengua no sólo se efectúa, sino que también se comprende. El discurso no sólo acontece sino que significa; llega a ser acontecimiento, y de cuatro maneras diferentes el acontecimiento se supera en el sentido: por la fijación que lo sustrae a la desaparición, por la disociación que lo sustrae a la intención mental del autor, por la apertura sobre un mundo que lo arranca a los límites de la situación de diálogo, por la universalidad de una audiencia ilimitada. Esta cuádruple liberación, ya sea de la temporalidad, del autor, del interlocutor y de la situación, configura lo que se podría llamar la “objetividad” del texto: su carácter de “obra”, de poiésis, de producción de una cosa distinta e independiente del autor. En definitiva, el discurso escrito es el texto que tiene una consistencia propia, una autonomía. Entonces, las experiencias actuales y pasadas con sus comprensiones de sentido se hallan presente en los textos escritos. Ricoeur escribe: “¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el yo, si eso no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado por la literatura?”<sup>35</sup>

Ricoeur distingue dos tipos de textos o discursos: descriptivo y poético. El discurso descriptivo se divide a su vez, en ordinario y científico, que como su nombre lo indica, posee un carácter esencialmente descriptivo y tiene una referencia directa al mundo circundante o a

---

<sup>35</sup> *Ibíd.*, p. 109.



las entidades propias de la ciencia. En ésta se da el criterio de verificación y la verdad se entiende como 'adecuación' con lo real. En segundo lugar, está el discurso poético, el cual suspende esa referencia en pro de un apuntar más profundo de lo real, desplegando ante la mirada del hombre posibles maneras de ser o habitar en el mundo. Este último, coloca de manifiesto algo que estaba oculto. Luego, posee una función reveladora en la cual la verdad se entiende como 'manifestación' de la realidad. El discurso poético va más allá de su caracterización como lenguaje autorreferente, cuya significación se agota en la expresión de ciertas emociones, como si estas carecieran de intencionalidad y no tuvieran ellas mismas su propio apuntar hacia algo que las trasciende. Si dicho discurso despliega un mundo, con él estaría operando la verdad-manifestación, por oposición a la verdad-adecuación propia del discurso descriptivo en su doble condición cotidiana y científica. El texto poético, entonces, lejos de ser una autoglorificación del lenguaje, apunta a una nueva realidad, que es el mundo del texto, o el mundo de la obra, lo que constituye lo propio del texto literario. El objeto de la hermenéutica es el texto mismo en sus dos aspectos: lo escrito y el mundo desplegado en eso escrito. De modo que la comprensión del sujeto se sostiene y descansa en la lectura y la interpretación de los diferentes textos, en lo que Ricoeur suele llamar "la cosa de texto" o "el mundo del texto": "El texto produce así un doble ocultamiento: del lector y del escritor, y de esta manera sustituye la relación de diálogo que une inmediatamente la voz con el oído del otro."<sup>36</sup>

Ahora bien, cuando Ricoeur se refiere al lenguaje poético no está designando un género literario específico, como es la poesía, oponiéndola a la prosa y definida por cierta afinidad entre sentido, ritmo, sonido e imagen. Ni siquiera a una ampliación de ella, que incluyera la ficción narrativa, el lirismo y el ensayo. En rigor, al hablar de uso poético del lenguaje, se

---

<sup>36</sup> Ídem., p. 129.

refiere a la creatividad presente en el lenguaje como un descubrimiento de mundos posibles. Lo poético es el funcionamiento global de todos esos géneros en tanto sede de la innovación semántica, de la proposición de un mundo, de la suscitación de una nueva comprensión de sí. Por eso, Ricoeur, se refiere a la función poética del discurso y no de un género poético o de un modo de discurso poético en particular, sin perjuicio que estos manifiesten en forma privilegiada la función creadora del lenguaje.

Esta función creadora y reveladora del discurso poético se da especialmente en la metáfora, que puede ser entendida como “una predicación extravagante”, a través de la cual se colocan en relación significados muy lejanos entre ellos, produciendo una nueva pertinencia a partir del sentido literal. Además, la metáfora se nutre de algo más profundo, que la trasciende, de aquello que es indecible; ese algo es el símbolo, caracterizado por su doble o múltiple sentido, punto de partida de una interpretación que jamás concluye definitivamente.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Cfr. Marcelino Agís Villaverde, *Del Símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, España, Universidad de Santiago de Compostela, 1995, pp. 201-203.

#### **1.4 Hermenéutica, cultura y metáfora.**

Roland Barthes en *El Placer del Texto* escudriña un sinfín de posibilidades para leer los textos, las culturas, el mundo y los sujetos, es decir, invita a atrevernos *placenteramente* a leer todo los *textos* que tengamos frente nuestra mirada. El sujeto —el sí mismo en Ricoeur— es el *texto original*: “la posibilidad de vivir fuera del texto infinito —no importa que este texto sea Proust, o el diario, o la pantalla televisiva: el libro hace el sentido, el sentido hace la vida”.<sup>38</sup>

Se han visto los planteamientos hermenéuticos en Ricoeur, ahora se verá como éstos fungen como prolegómenos a la identidad del sujeto mismo; es decir, el sujeto es un texto por excelencia, aquello que nos une y separa a la vez, las grafías de éste se escabullen ante nuestra mirada. Sin embargo, el intertexto, que es la cultura, posee sentidos que son asimilados y vivenciados por cada uno de nosotros bajo la pretensión de “hacer sentir”, que traspasa el mero acto de hablar o escribir; el recurso de avenencia que utilizamos para entrelazar, hermenéutica y reflexivamente, la cultura con el sujeto, es la *metáfora*.

¿De qué manera entender la cultura? La cuestión planteada indudablemente abre un gran horizonte de líneas argumentativas que podrían proporcionar un abanico de respuestas, sin embargo, en esta ocasión no toca desarrollar tan ambiciosa investigación; baste con decir que la cultura debe entenderse como una interrelación auto-creativa y sin jerarquía de numerosos elementos inmersos en el acontecer cultural, como pueden ser mitos, símbolos, normas, tradiciones, religiones, lengua —con ella la “palabra”— y muchos otros elementos que le dan identidad.

---

<sup>38</sup> Roland Barthes, *El Placer del Texto*, México, Siglo XXI, 1995, p. 59.

Las estructuras culturales conviven a distancia, es decir, no se tocan totalmente una a la otra como condición de supervivencia, sólo así pueden ser pensadas y validadas en determinado ámbito para subsistir justificadamente.

La cultura es el campo de libertad por excelencia del hombre, el acto primitivo de libertad del cual se hace acreedor, la manera que él tiene para concebirse como parte de la naturaleza, aunque fuera de ella, estar “en” y “sobre” la naturaleza: ese es el mayor acto de libertad que posee el hombre y sobre el cual se fundamenta toda cultura.

Dicotomía esférica entre el estar “en” y “sobre” la cultura que le permite al hombre ser el personaje-intérprete por excelencia de la cultura, situación esférica que otorga herramientas necesarias para crearla y crearse en ella, como un movimiento paralelo donde a mayor creatividad, para dar pie a la cultura, más es la acumulación constitutiva del intersujeto narrador.

El carácter constitutivo del hombre en la cultura resulta inevitablemente paradójico, se despoja de la naturaleza pero no la abandona, siempre está en este doble juego entre su libertad y las cadenas que lo atan a la caverna de la naturaleza, aquí es donde la reflexión interdisciplinaria de la cultura encuentra otra vertiente de reflexión; rareza primigenia que le sirve de apertura, al ponerse en duda la libertad del hombre que sirve para dar pie a la cultura, también queda entredicha su interpretación como sujeto y, por tanto, de la cultura como cultura.<sup>39</sup>

Sin embargo, aún no queda del todo claro qué es lo que se entiende por cultura, preguntarnos sobre el concepto de “cultura”, la manera en que se procederá para bosquejar un concepto de cultura consiste en enumerar lo que no puede ser entendido directamente como cultura, si bien, todas esas nociones de lo que no es cultura también son afectadas

---

<sup>39</sup> Cfr., Antonio Aguilera Pedrosa, *Hombre y cultura*, Madrid, Trotta 1995, pp. 11-19.

indirectamente por el término cultura, no necesariamente se sigue que en base a ellas podamos acercarnos a la idea de cultura. Por lo tanto, se tiene la tarea de indagar sobre ese “telón de fondo” llamado cultura<sup>40</sup> y su relación determinante o dialéctica con el sujeto de cultura, entendiendo esta investigación como una búsqueda por el carácter genético de la cultura; es decir, no perseguimos como fin un concepto de cultura que obedezca al parámetro de una “ciencia de la cultura”,<sup>41</sup> por el contrario averiguamos un concepto mediante el cual se pueda hablar y ejercitar de la manera más amplia e incluyente sobre la esfera cultural, sin que por ello se llegue a confundirla con algún tipo de universalismo.

Cultura no es algo homogéneo y universalista, por el contrario hemos de aceptar la propuesta de León Olive cuando nos dice el concepto de cultura es polisémico,<sup>42</sup> ya que engendra la importante posibilidad de abrirse al evento que la encausaría a sustentar todo tipo de acontecimiento en la vida del humano que pueda sostenerse como cultural.

La cultura tampoco es una memoria de sucesos históricos, porque estaría limitada a servir solamente de contenedor para acontecimientos que serviría como un mero instrumento, el recuerdo proporcionaría lo novedoso de la memoria colectiva, viciosa y abstractamente inútil.

Al concebirla como el conjunto de conocimientos acumulados a lo largo de la reflexión del hombre, se vería en ella ese universo homogéneo que no daría pauta a lo inexplicable y, además, requeriría de una selección empírica totalmente causal, esto es, todo debería de tener una explicación, un principio y un fin, hablamos como una teoría de sistemas, donde indiscutiblemente se requieren grutas específicas para evitar la incertidumbre.

---

<sup>40</sup> Cfr. Herbert Marcuse, *Ensayos sobre política y cultura*, Barcelona, Ariel, 1972, pp. 89-112.

<sup>41</sup> Cfr. Mario Teodoro Ramírez, *Art. “¿Qué filosofía de la cultura?”*, en *Devenires*, Año I no. 1, enero 2000, p. 30.

<sup>42</sup> León Olive, *Multiculturalismo y pluralismo*, México, Paidós-UNAM, 1999, p.61.

Por otro lado, concebir así a la cultura acarrea un vuelco “reflexivo”, con ésto se quiere resaltar el carácter volitivo de la cultura misma, la dinámica cultural hace de ésta una especie de certeza pasajera que necesita ser entendida en su pasado, vivenciada en su presente e interpretada en su futuro.

Mucho menos es una forma de comportamiento visto en alguna sociedad determinada, al plantearlo en este ángulo se aceptaría la supremacía de algunas sociedades sobre otras, esto es, existiría una jerarquía cultural, por tanto social, donde cierto tipo de culturas estarían en posesión de la "cultura verdadera" y tendría la obligación de otorgarla a las otras por vía pacífica o no pacífica. Hablar de cultura como un comportamiento es limitarla a un grado mínimo, puesto que se pensaría como un destino moral que necesariamente apelaría a pretensiones universalistas.

Los sistemas de creencias tampoco son las vertientes adecuadas para poder encapsular totalmente la idea de cultura, de entrada estos sistemas estarían encaminados hacia una visión de carácter universalista. Por otro lado, se pretendería hacer referencia a una fe común, este hecho mismo hace surgir su propio contraejemplo en la historia de la que se denomina como occidente, ya que el cristianismo dogmáticamente se ha creído poseedor de la fe común en todo el universo, lo que excluía otro tipo de creencias religiosas, otro Dios u otros dioses; aquí conviene hacer una anotación: al hablar de una posible idea de “cultura”, el hombre en su naturaleza y moralidad ha demostrado la necesidad de encontrar un punto de referencia en todo lo que hace, un sentido que lo *guíe* en su andar cotidiano; para evitar malos entendidos, hemos de nombrar esa necesidad con un término encaminado a cubrir los diferentes senderos de sentido que puede buscar y encontrar el sujeto: la narración viva —metafórica—, que permite hablar bajo la postulación de un juicio moral orientado a la toma de posición respecto de los diferentes hechos y contingencias de la vida cotidiana.

La narración viva, en el planteamiento de Ricoeur, pretende cubrir esa necesidad fragmentada que se encuentra en el humano al saberse cobijado por un sentido, así encuentran un punto de referencia que no le hace perder su paso en el mundo caótico y revoltoso. En suma, la idea de cultura no puede ser entendida como el progreso en cualquier materia, sea esta económica, política, científica, técnica, bélica o cualquier otra; se corre el riesgo de hacer de ella una bandera común de la destrucción más que de la creación, ya con esto asoma un carácter constitutivo de la cultura: *la creación*, la narración viva representa la categoría cósmica de lo novedad, de la sorpresa.

Se abren las puertas hacia la idea de cultura que tenemos en estos momentos, la única manera de hacer de ella una posesión lo más amplia posible, sin llegar a perjudicar a nadie y sin tener algún tipo de universalismo en vista, es presentándola como creadora de sentidos que den un sustento ontológico a la existencia subjetiva, esto es, el hombre tiene la necesidad de saberse en la cultura y, además, de reconocerse en ella desde el momento en que trata de localizar algún sentido en su existencia, la cultura como acto creativo se lo otorga.

Por tanto, la cultura es un proceso que crea y auto-crea al hombre y, por tanto, le otorga realidad, proporcionándole un nuevo sentido al mundo de la vida: una intersubjetividad renovada, constitutiva, creativa y novedosa. Así es como la necesidad de la cultura queda ampliamente manifestada para el hombre, como esa búsqueda de mundo; la creación produce mundo, por lo tanto la cultura es entendida como creación. La cultura inicia al hombre en el mundo, le da un estatus epistémico -ontológico que proporciona todo tipo de plataformas para que pueda comprometerse consigo mismo, aquí cobran fuerzas las relaciones del hombre con los objetos y con los Otros, solamente en la narración viva el sujeto puede entender la relación vital que hay en sujetar una pluma y escribir en cualquier trozo de papel o saludar al sujeto desconocido por las mañanas.

Hablar desde el interior de la cultura a través del lenguaje, específicamente el texto, no cualquier texto, sino el que corresponde a la narratividad del sujeto, aquellos que *informan ficticiamente*. “Este movimiento casi en el mismo sitio, esta atención llena de recogimiento a lo Idéntico, (...), descubre no un espacio, no una región o una estructura, sino una relación constante, móvil, interior al propio lenguaje, y que Sollers ha llamado con una palabra decisiva: <<ficción>>”.<sup>43</sup>

La realidad necesita ser violentada por la poética para innovar y crear alguna variante que facilite la misma trasgresión del límite impuesto a ella. La forma sobre la cual tendería a romper su ritmo sería en su misma escritura; transformar la manera de “narrar” es adentrarse en una innovación de gran alcance.

Si la cultura siempre hace señales y ellas son inacabadas, entonces el filósofo no tiene los elementos para expresarlas veraz y totalmente, por lo que deben localizarse formas de expresar lo *dicho* o señalado por las cosas, mostrando que aún no se logra decir todo lo que hay inmerso en ellas, evidencias ambiguas con certezas dialogantes, que poseen autonomía; parece ser que el modelo descriptivo que se indaga es la metáfora, es decir, el uso de la metáfora para dar cuenta de la cultura.

¿Por qué la metáfora? Por la necesidad de localizar un discurso que, independientemente de la estructura que muestre, nos diga “algo”, el discurso expone cierta parte de las *cosas*; en tanto cuenta o predica algún tipo de manifestación también oculta información de lo narrado; por tanto, a todo discurso excede “algo” que también pertenece a la cosa pero que ahí no está señalado explícitamente.

Ricoeur menciona que “El discurso considerado ya sea como un acontecimiento o una proposición, es una abstracción que depende de la totalidad concreta integrada por la unidad

---

<sup>43</sup> Michel Foucault, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós-UAB, 1986, p. 171.



dialéctica entre el acontecimiento y el significado de la oración”.<sup>44</sup> Todo discurso está integrado por el acontecimiento y el significado, esto es, por algo azaroso y embriagado de experiencia y por lo concreto y fácil de situar en un texto proposicional. Estas características del *discurso* —*es decir, la metáfora en tanto “sinónimo” del quehacer cultural*— permiten situarlo en un ambiente ambiguo: débil y fuerte, donde de alguna manera al decir o predicar “algo” deja escapar alguna otra parte; acontece en tanto es incapaz de escuchar total y plenamente a las cosas.

Ambas características: la proposición y el acontecimiento, permiten al discurso darse cuenta de, que lo predicado está siendo complementado por algo externo y no puede manifestarse completamente; por tanto, el sentido *es* en el acontecimiento porque toda la parte ya explícita está sostenida en el lado significativo y lo que excede recae en la facticidad.

En la parte significativa del discurso se localiza el significado y su referencia, el discurso predica un “qué” (significado) y un “acerca de qué” su referencia;<sup>45</sup> lo predicado posee su referencia, ésta está totalmente sometida al contenido del predicado, por tanto, es una referencia de índole filosófica, donde se predica la categoría y el objeto X, y la referencia es ese objeto X con su N número de categorías, o sea, esta referencia no pertenece al excedente del sentido.

Cuando se introduce el elemento del acontecimiento, más que cambiar el lugar del significado, lo hace con el lugar de la referencia, ¿de qué manera la referencia es influenciada por el acontecimiento? Es influenciada bajo el elemento motor y vital llamado narración, ya que es la narración precisamente la encargada de contener el acontecimiento en tanto mundo, es mundo en el sentido no de experiencia sino de creación; esto es, la referencia es mundo-narrado desde el infortunio en cuanto acontecimiento que se refleja ambigua y creativamente en tanto nuevo sentido, mundo con sentido-naciente: la referencia es génesis de lo real.

---

<sup>44</sup> Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, México, S. XXI, 1998, p.25.

<sup>45</sup> Cfr. *Ibidem.*, p.33.

La relación que determina la intromisión del lenguaje en el discurso como el que viabiliza al mundo se establece por la existencia del lenguaje, en su uso cotidiano, de ahí la rápida importancia que el lenguaje, en tanto referencia de un “acerca de...”, pueda jugar un papel trascendente en el desarrollo plenamente discursivo de la cultura. “Es porque primero hay algo que decir, porque tenemos una experiencia que traer al lenguaje, por lo que a la inversa, el lenguaje no solamente se dirige a los sentidos ideales, sino que también se refiere a lo que es”.<sup>46</sup>

El lenguaje refiere, en tanto excede toda experiencia en el mundo, se inter-cruza en dos momentos inseparables: primero, el mundo como lo cotidiano, esta referencia más de carácter proposicional muestra de la forma filosófica en su máximo esplendor. Segundo, el mundo en tanto “cosa/objeto” nuevo, el lenguaje proporciona una experiencia, en tanto ella misma es creadora en el ejercicio narrativo.

Estos juegos del lenguaje no tienen por finalidad hablar de las cosas literalmente, sino de la novedad, aquí el discurso es tomado como proyección de mundo, “el mundo es el conjunto de referencias abiertas por todo tipo de texto, descriptivo o poético, que he leído, comprendido y amado”.<sup>47</sup> El mundo es referencia filosófico-narrativa que se interpreta y por tanto se *quiere*, la única manera de apuntalar la reflexión hacia esa unidad perdida se logra por medio del lenguaje, éste a su vez tiene un recurso inimaginable: la metáfora.

La metáfora para Ricoeur viene a ser un paradigma discursivo que recae e influye inigualablemente en el quehacer filosófico: “no hay metáforas en el diccionario, solo existen en el discurso; en este sentido, la atribución metafórica constituye, por excelencia, una instancia de discurso”.<sup>48</sup> En tanto es una instancia de discurso la metáfora engendra ese potencial

---

<sup>46</sup> *Ibíd.*, p. 50.

<sup>47</sup> *ídem.*, p.35.

<sup>48</sup> Ricoeur, Paul, *La metáfora viva*, Madrid, Europa, 1980, p. 136.

creador que se le asigna a todo verdadero lenguaje, el lenguaje vive cuando se planea totalmente el objetivo de hacer mundo. Hacer mundo en tanto logra generar una tensión que provoque la asignación innovadora entre lo ya sabido (el lenguaje ya existente) y lo porvenir; esto es, la metáfora es creación en un mundo ya creado y en el mismo mundo por crearse: lo meta-esférico cultural que permite hablar desde su interior.

Como ya se ha mencionado, la metáfora existe en el discurso, y es precisamente en la imagen de la semántica donde encuentra su mayor representante analítico, esta semántica es la base de todo *excedente* de significación, sustento de infinidad de significados por aparecer, por crear mundo; ya que la semántica representa nuevos horizontes de sentido: referencias en la espera de significaciones discursivas. La semántica es “la teoría que relaciona la constitución interna o inmanente del significado con la intención externa o trascendente de la significación y la referencia”.<sup>49</sup> Mientras se logra esta relación inmanente-trascendente de la significación y la referencia en el discurso se está obteniendo el nacimiento de la metáfora: significado que da por supuesta la referencia en tanto la crea escribiéndola, discurso que experimenta la cultura por crearse, el sujeto constituyéndose y construyéndose a cada narración de sí.

Dicha metáfora contiene en sí misma una problemática que reorienta su génesis; cuando ella logra desarrollarse en el discurso da pauta a una doble relación con él, primero, corresponde a una lógica de la escritura, una gramática que hace de la metáfora una función más del modo de escribir, entonces se extiende más a la metáfora por analogía o semejanza.

---

<sup>49</sup> Ricoeur, Paul, Op. cit. p. 36.

Segundo, se trata de una metáfora que hace mundo, que crea mundo y no apela a su comprensión (analogía o semejanza), es una metáfora autónoma dentro del mismo discurso, que responde a él pero solamente recurriendo al acontecimiento, proponiendo nuevas vertientes del significado y alejándose parcialmente del significado ya explícito.

Por lo tanto, es en el segundo momento donde podemos identificar a la narración viva, que de entrada tiene que ver con una narración del sujeto, una metáfora viva que se vincula directamente con la cultural o la cultura como metáfora. Ésta es la encargada de acompañar al nuevo sentido, la naciente referencia está en el ámbito de la no-obra, esto es, hay mundo y no proposición, es cierto que toda proposición tiene como finalidad “decir algo” sobre el mundo, pero lo certero es que hay mundo y no estructura; y el *sentido* se localiza en la palabra ‘metáfora’ y la acción *metáfora* instauran el sentido de la cultura.

La cultura no es un plano geométrico que solamente se conoce mediante la localización de sus coordenadas, por el contrario el mundo es caos que debe ser domesticado ante la vista, el deseo y la esperanza del sujeto. Dicho caos nunca cederá completamente su iniciativa de permanecer oculto, la metáfora es un recurso del lenguaje que permite la intromisión de una ambigüedad, lo que posibilita dar razón en sentido de mostrar algo nuevo, un mundo que tiene como parámetro de formación las señales de las cosas, que al velar por una autonomía propia trata de generar nuevas maneras de expresarse.

La cultura-metáfora es esa imagen acústica que en tanto es plasmada en letra cumple la doble función de dejar parir y de conocer sobre que suelo se mueve, un sinfín de significados, mejor dicho de referencias, la rodean; ella interviene en sí misma para poder dejar salir uno de ellos, no es quien escribe y mucho menos quien lee. La metáfora por sí misma es autónoma, es “lenguaje” hablando del lenguaje, para otorgarle sentido al mundo mediante la referencia cultural que le muestra al sujeto su habita en una historia narrable.

La cultura se ve renovada mediante el uso de la metáfora porque logra convivir con el pleno horizonte de pensamiento denominado lenguaje; romper, despojar la costumbre y deshacerse de la tradición es el imperativo metafórico. La metáfora no compete a ningún sujeto en particular, es a-individual con miras universales, el mundo recrea la referencia que germina de forma inter-subjetiva, es decir, la hermenéutica del texto ha de pasar a la hermenéutica del sí mismo, solamente cuando logra complementarse la dialéctica entre mismidad e ipseidad, esto es, cuando el *sí mismo se narra con el otro*.

Tampoco es un método, porque no es un instructivo a dominar y aplicar, más bien es un recurso mediante el cual se pretende satisfacer la necesidad para innovar en el pensamiento. La metáfora es un giro cultural, porque realmente logra introducirla en un regreso a sus mismos orígenes e innovador correspondiente a sus necesidades. Los orígenes culturales no están en el tiempo, habitan en el caos, donde el mito, la religión, la poesía, la literatura, la física, las matemáticas y la ciencia se entremezclan y confunden como una totalidad; es importante el uso que se haga de ellos, mediante el pensamiento, para conocer en varias facetas al *sí mismo*.

Portadora de novedades: el juego del lenguaje llamado metáfora arrastra “objetos” sentidos, referencias que enseñan algo nuevo y, por lo tanto, transforman al mundo: es un acontecimiento del discurso que inicia la apertura de/hacia la cultura. La correspondencia vital localizada entre sujeto y cultura se sitúa en la metáfora viva, ese lenguaje ya no enigmático, sino usado para descubrir el mundo aún no creado; la metáfora es un adelantarse al mundo, la referencia es anticipada por el sentido mediante el dirigirse de la metáfora, ella “muestra” o “señala”.

En la hermenéutica de Ricoeur, el cual, ha estudiado en profundidad el “hacer” de la metáfora intentando ver en ella tanto su innovación de sentido como la re-descripción de la realidad. Se suele clasificar la metáfora entre los tropos, figuras que conciernen a la variación de sentido en el uso de una palabra, definiéndola como la transposición de un nombre extraño. La metáfora es la extensión de sentido de palabras aisladas (teoría de la denominación), y ello en función de la semejanza. La metáfora tendría por tarea llenar una laguna de denominación y adornar el lenguaje, tendría un único valor emocional, sin contenido informativo, sin alcance semántico. El principal inconveniente de esta explicación “clásica” de la metáfora, es que mediante ella no se explica el carácter de innovación de la misma.

Ricoeur destaca las siguientes características de la metáfora:<sup>50</sup>

a) La metáfora es un recurso de la frase, no de la palabra. La metáfora procede de una semántica de la frase antes de implicar una semántica de la palabra, de ella procede la tensión entre todos los términos que constituyen un enunciado metafórico.

b) La metáfora procede del conflicto entre dos significaciones. El principal rasgo de la metáfora es el funcionamiento mismo de la predicación a nivel de la totalidad del enunciado. La interpretación metafórica supone una interpretación literal que se destruye. Se trata de producir una “contradicción significativa”, la tensión científica – podríamos decir- de la que antes hablábamos es una tensión, más que entre dos términos del enunciado, entre dos interpretaciones suscitadas por la metáfora. Esta transformación impone una torsión, que provoca una extensión de sentido, lo cual

---

<sup>50</sup> Cfr. Con Tomás Domingo Moratalla, “*La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur*”, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero24/ortega.html>

produce, a su vez, la creación de sentido de las palabras; no hablamos de un uso desviado de nombres, sino de predicados, no nombres empleados metafóricamente (denominación). La metáfora aparece por una inconsistencia del enunciado interpretado literalmente; esta inconsistencia es una “impertinencia semántica” –un excedente de sentido como le llama G. Frege. La impertinencia de la predicación debe seguir siendo percibida, a pesar de la emergencia de la nueva significación. Esta tensión, este conflicto entre el sentido literal y sentido metafórico debe mantenerse para que la metáfora extienda su influencia y cambio en la ciencia.

c) La metáfora permite captar semejanza. Lo que está en juego en el enunciado metafórico es captar un “parecido”, una semejanza, allí donde la visión ordinaria no percibe ninguna conveniencia mutua. La metáfora se convierte en una creación instantánea, es una innovación semántica en el choque entre dos interpretaciones. El momento creador reside en la emergencia de una nueva pertinencia sobre las ruinas de la predicación impertinente. Aquí es importante la semejanza. No por la semejanza aparece la metáfora, sino porque se da la metáfora aparece la semejanza, la aproximación; esto es, la asimilación predicativa. Esta nueva pertinencia suscita la extensión del sentido de las palabras aisladas: el fenómeno principal para las ciencias se re-convierte en este novedoso enfoque metafórico.

d) La interpretación de la metáfora es infinita. No puede darse tal sustitución, argumenta Ricoeur, pues las metáforas verdaderas son intraducibles; no significa que no sean parafraseadas, sino que la paráfrasis es infinita y no agota la innovación de sentido.

e) La metáfora informa sobre la realidad, ella se convierte en columna vertebral del discurso, es una información nueva, nos dice algo sobre la realidad.

El rasgo esencial de la metáfora viva pasa a ser la innovación semántica provocada en el discurso que, inmediatamente, plantea un repensar lo real desde un enfoque netamente de la imaginación. La imaginación es quien lleva a cabo el momento de innovación semántica, ésta conlleva una apertura hacia infinidad de posibilidades narrativas, puesto que son *ensayos* sobre la manera de abordar el contexto cultural y subjetivo; en tanto, aparecen nuevas narraciones intersubjetivas que modifican y amplían los horizontes interpretativos, epistémicos y éticos, empiezan a dar paso en Ricoeur al tema del sí mismo —cogito reflexivo— como una nueva forma de plantear la subjetividad que se expresa a sí misma a través de múltiples mediaciones como son los símbolos, los textos y la praxis human. En el siguiente capítulo se verán las peculiaridades y las diferencias entre la mera identidad y la innovación que propone el pensador francés con el *sí mismo*.



## ***2. Hermenéutica del sí mismo. Del cogito a la ipseidad.***

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur reflexionará sobre tres ejes: el sí, la dialéctica *idem*/*ipse* y la dialéctica *sí* otro; las tres se formulan en el texto ricoeuriano de la siguiente forma:

- a) “señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto”.<sup>51</sup>
- b) “disociar dos significaciones importantes de identidad (...) según se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o del *ipse* latino”.<sup>52</sup>
- c) “la formación de una alteridad tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma”.<sup>53</sup>

Para Ricoeur estas tres temáticas, unidas entre sí, representarían una redefinición del quehacer hermenéutico que tendría por objetivo la reflexión desde la ipseidad de la mismidad desde una dialéctica de la alteridad.<sup>54</sup> Por ello, la problemática de la identidad personal y de la dimensión temporal del sí representan una hipótesis común al problema de la subjetividad: “Esperamos demostrar que, en el ámbito de la misma teoría narrativa, alcanza su pleno desarrollo la dialéctica concreta de la ipseidad y de la mismidad, y no solamente la distinción nominal entre los dos términos invocados hasta ahora”.<sup>55</sup>

Sin embargo, antes debe enfrentarse con el tema del cogito, es certeza y unidad absoluta, la atadura a las filosofías del sujeto y al cogito cartesiano; la vinculación entre uno y otro se hacen manifiestas en el hecho de que en las filosofía del sujeto éste se encuentre formulado en primera persona: *yo*, por lo que Ricoeur considera a estas filosofías estrechamente relacionadas al cogito. Al momento de examinar y contrargumentar ambas

---

<sup>51</sup> Op. cit., p. XI.

<sup>52</sup> Íbidem., p. XII.

<sup>53</sup> Íbid., p. XIV.

<sup>54</sup> Ídem., p. 328.

<sup>55</sup> Id., p. 107.

posturas estará también elaborando la *hermenéutica de sí* que “se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono”.<sup>56</sup> Por ello, menciona que esta hermenéutica se funda en la *atestación*: ese supuesto epistémico que le permite abordar créditos sin garantías y abordar las cuestiones sin sospecha alguna.<sup>57</sup> Es una certidumbre que marca la confianza otorgada a la capacidad de hablar, actuar, narrar y asumir la capacidad de los actos realizados; se trata de la creencia-convicción del modo aléthico —verdad como manifestación o revelación— de la hermenéutica del sí, distinta de la creencia u opinión en sentido doxico habitual.<sup>58</sup> Por tanto, la atestación es la invitación a un saber que no tiene ni podría tener un carácter absoluto, pero que es, epistémicamente, un modo eficaz ante cualquier hermenéutica de la sospecha.

La hermenéutica de sí es una confrontación contra el cogito en su pretensión de constituirse en el fundamento último de todo conocimiento, de ser la primera verdad a partir de la cual se deriven las otras verdades: “o bien el Cogito tiene valor de fundamento, pero es en verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura en el orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de su primer fundamento”.<sup>59</sup> Para Ricoeur no hay otra salida que hacer de este cogito uno reflexivo, se hace pensamiento; el planteamiento del cogito por Descartes surge como necesidad de contar con una verdad a prueba de cualquier duda posible. Sin embargo, lo que muestra el filósofo francés es que en las consideraciones de las filosofías del sujeto/yo/cogito se pasa del sujeto enaltecido al sujeto humillado o quebrado y viceversa por un proceso de inversión de un pro y un contra, es decir, la afirmación de un polo opera con la negación del otro. Estas inversiones son las que se dejan de lado cuando se proyecta una hermenéutica de sí, que se sitúa en un plano distinto a dichas inversiones, además de recuperar

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*, p. XV.

<sup>57</sup> Cfr. *Ibid.*, p. XXXVII.

<sup>58</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Autobiografía intelectual*, Argentina, Nueva Visión, 1997, p. 83.

<sup>59</sup> *Si mismo como otro*, Op. cit., p. XXI.

la identidad como problema filosófico, a través de ciertas mediaciones: el habla, la acción, la identidad narrativa y la responsabilidad; la identidad narrativa aparece como mediación o enlace entre la descripción de las acciones y la prescripción de las mismas.

El punto del cual parte Ricoeur para analizar las diferencias entre ipse e idem es la necesidad de demostrar como ambos tipos de identidades pueden permanecer en un mismo tiempo; en un primer enfoque parecería que tiene que ver solamente con la identidad o mismidad, como también le llama, sin embargo, más adelante del libro propondrá que la ipseidad del sí implica permanencia en el tiempo.

La mismidad “es un concepto de relación y una relación de relaciones”.<sup>60</sup> Primeramente se tiene la identidad numérica, el ser una y la misma persona o cosa; en segundo lugar, la identidad-idem ha de tener un sentido cualitativo, el de semejanza extrema o substancialidad; en tercer lugar, es el de continuidad ininterrumpida entre dos estadios en el desarrollo de un individuo. Cada una de esas correspondencias fomentaría y fortalecería la mismidad, los dos primeros son irreductibles, claro, el segundo ha de invocarse en apoyo de la identidad numérica; para el tercero es necesario observar que el tiempo opera como factor de desemejanza o diferencia, sin dejar de guardar relación con el segundo: “La demostración de esta continuidad funciona como criterio anejo o sustitutivo del de la similitud; la de la demostración descansa en la seriación ordenada de cambios débiles que, tomados de uno en uno, amenazan la semejanza sin destruirla; así aseamos con nuestros propios retratos en edades sucesivas de la vida; como se ve, el tiempo es aquí factor de desemejanza, de separación, de diferencia”.<sup>61</sup> La amenaza que significa el transcurso del tiempo para la identidad se presenta cuando, en los criterios de semejanza y de continuidad ininterrumpida, se obtiene un principio de identidad en el tiempo. Para Ricoeur, este supuesto presupone una noción de sustancia,

---

<sup>60</sup> *Ibidem.*, p. 110.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 111.

postulado a partir de Kant, éste la considero como una de las categorías de relación y entendió la permanencia en el tiempo como la condición de posibilidad del cambio en algo que sigue siendo lo mismo, como el trascendente de la identidad numérica.

Respecto de la identidad – ipse Ricoeur se pregunta: “¿Implica la ipseidad del sí una forma de permanencia en el tiempo irreducible a la determinación de un *substrato* incluso en el sentido relacional que Kant asignó a la categoría de sustancia?”<sup>62</sup> Es decir, una forma de permanecer en el tiempo que vincula la pregunta *¿quién?* a la pregunta *¿qué?*, por lo que Ricoeur piensa en una manera de permanencia en el tiempo que constituya una respuesta adecuada a la pregunta: *¿quién soy?* Localiza dos formas de este tipo: el carácter y la palabra dada, ya que en cada uno de ambos modelos se reconoce una permanencia de nosotros mismos. Sin embargo, el filósofo francés, hace notar que entre estos modelos de permanencia de las personas hay una polaridad: en tanto que permanencia del carácter de la ipseidad se encuentra próximo a la mismidad, en la fidelidad a sí en el mantenimiento de la palabra dada la distancia de la permanencia del sí y la de la mismidad es máxima, en base a esto, podemos sostener la irreductibilidad recíproca de ambos modos la identidad.

Esta dialéctica entre la mismidad y la ipseidad tendrán consecuencias en el pensamiento de Ricoeur, ya que en los estudios quinto y sexto de *Sí mismo como otro*, postulará la relación entre la identidad personal y la identidad narrativa; la polaridad entre la mismidad y la ipseidad provoca que se tome en cuenta lo narrativo para constituir la identidad personal, un término medio donde logren converger el idem y el ipse, postulando el mantenimiento del *sí* como prioridad de toda hermenéutica reflexiva.

---

<sup>62</sup> Ídem., p.112.

## ***2.1 El sí mismo y el lenguaje.***

La filosofía del lenguaje da a Ricoeur dos vías de acceso al problema del sí: la de la referencia identificante, cuyo carácter es semántica, y la de la enunciación, de carácter pragmático. En el primer estudio de *Sí mismo como otro*, “La <<persona>> y la referencia identificante”, tratará, apoyándose en la filosofía de P. Strawson, la relación de la semántica con la identidad; en el segundo estudio “La enunciación y el sujeto hablante”, apoyándose en los actos de habla de J.L. Austin y J.R. Searle, le enfoque pragmático de la identidad. La identidad pensada por la semántica o de la referencia identificante solamente permitirá la identificación de las personas por un contraste con los objetos físicos; a esto Ricoeur le llamará individualizar, y remite a la efectución de una distinción efectiva de ese algo con respecto a los miembros de una especie.

Disponiendo de tres tipos de operaciones lingüísticas:

- a) las descripciones definidas.
- b) Los nombres propios.
- c) Indicadores diversos.

Las tres características valen para cualquier ente, Strawson denomina “particulares de base” a los entes que en última instancia se refieren a una identificación, y reconoce los cuerpos como los entes que de manera primaria satisfacen el requisito de tener una localización en el esquema espacio-temporal único como los primeros particulares de base. Las personas se distinguen de otros cuerpos en que además de ser referentes para predicados físicos lo son también para predicados psicológicos; esta caracterización de las personas excluye el entender a las personas como conciencia pura. Ricoeur toma esta postura de la siguiente manera: “encontramos por

primera vez a la persona en un sentido muy pobre de término, que distingue globalmente a esta entidad de los cuerpos físicos”.<sup>63</sup> Destacando los siguientes puntos:

- a) que la determinación de la noción de persona se lleva a cabo mediante la atribución de predicados, por lo que la teoría de la persona queda en el ámbito general de una teoría de la predicación de los sujetos lógicos.
- b) La persona es una y la misma cosa —identidad idem— a la que se atribuyen las dos series de predicados.
- c) Los predicados psicológicos poseen el mismo sentido cuando son atribuidos a sí mismos que cuando lo son a otro.

Desde la pragmática, la persona es un *yo* que se dirige a un *tú*, Ricoeur dice: “enunciación es igual a interlocución”.<sup>64</sup> En la teoría de los actos de habla o del discurso, el interés se centra en lo que se hace al expresar enunciados; tres distinciones destacan en el desarrollo de dicha teoría.<sup>65</sup>

- a) una primitiva entre enunciados constatativos, es decir, afirmaciones que pueden ser verdaderas o falsas.
- b) Performativos, donde la enunciación debe coincidir con la enunciación de lo enunciado.
- c) Esta tercera corresponde a J. Searle, según este autor, entre tres niveles jerárquicos que se presentan en todo enunciado, sea constatativo o performativo, y que corresponde a otros tanto actos de habla o de discurso, lleva al expresar cualquier enunciado: locutivo

---

<sup>63</sup> Id., p. 1.

<sup>64</sup> *Ibidem.*, p.22.

<sup>65</sup> A los dos primeros Ricoeur hace referencia, además del estudio aludido de *Sí mismo como otro*, en *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, pp. 76-77. y *Teoría de la interpretación*, México, Siglo XXI, 1998, 26-33

(decir algo sobre algo), elocutivo (lo que hace quien habla al hablar) y perlocutivo (lo que hace quien habla por hablar).

Ricoeur acepta que, porque decir es hacer y es en términos de actos como se debe pensar y hablar del decir, se da una intersección con la teoría de la acción: “el lenguaje se inscribe en el plano mismo de la acción”.<sup>66</sup> Aquí es donde se comienza a relacionar la teoría del lenguaje o del texto con la teoría de la acción, ésta acabará fundamentando plenamente la hermenéutica de sí.

Para el pensador francés toda enunciación expresa una intención de significar que implica la expectativa de que el interlocutor se encuentre dispuesto a reconocer la intención de quien habla por lo que ella quiere ser, es decir, esta dialéctica plantea desde un mismo plano reflexivo la enunciación y la alteridad, ésta implicará un estructura dialógica en las intenciones de los actores; por tanto, se está dando el paso de mismidad a la ipseidad, a través de los juegos del discurso, en paralelo a la alteridad del interlocutor.

Sin embargo, el enunciado y el enunciador, le lleva a Ricoeur a una aporía que denominara “del anclaje”: “El punto privilegiado de perspectiva sobre el mundo, que es cada sujeto hablante, es el límite del mundo no uno de sus contenidos. Y sin embargo, de un modo que resulta enigmático, después de haber parecido obvio, el *ego* de la enunciación aparece en el *mundo* como atestigua la asignación un nombre propio al portador del discurso”.<sup>67</sup> Lo que esta aporía manifiesta es la necesidad de una filosofía del sí en el plano lingüístico, donde se integren los resultados relativos a la referencia identificante y los relativos a la enunciación: “Se trata de saber, en definitiva, cómo el <<yo-tú>> de la interlocución puede exteriorizarse en un <<él>> sin perder la capacidad de designarse a sí mismo, y cómo <<él/ella>> de la

---

<sup>66</sup> *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 21.

<sup>67</sup> *Ibidem.*, pp. 31-32.

referencia identificarte puede interiorizarse en un sujeto que se dice a sí mismo”.<sup>68</sup> Es en *Tiempo y Narración III*<sup>69</sup> donde situamos la clave para resolver estas dos vías, allí se reflexiona sobre el *ahora*, relativo al calendario como conector de tiempo fenomenológico y del tiempo cósmico, lo que designa dicho término es lo que resulta de la conjunción entre el presente vivido fenomenológico y un instante cualquiera del tiempo cósmico.

En el caso del “aquí” también tenemos una inscripción, la de un sistema de coordenadas objetivas que se utilizan para localizar. Ricoeur sostendrá que respecto del “yo”, el fenómeno del anclaje es asimilable a una inscripción semejante: “El fenómeno del anclaje sigue por sí mismo la dirección en la que habría de comprometerse; es la misma que el análisis precedente indicado ya, esto es, la significación absolutamente irreducible del propio cuerpo. (...) El mismo pacto de fidelidad del propio cuerpo fundamenta la estructura mixta del <<yo, fulano>>; como cuerpo entre los cuerpos, constituye un fragmento de la experiencia del mundo; como mío entre los mundos (...) el cuerpo es a la vez un hecho del mundo y el organismo de un sujeto que no pertenece a los objetos de los que habla”.<sup>70</sup>

En los estudios tercero, “Una semántica de la acción sin agente”, y el cuarto, “De la acción al agente”, se trata de reflexionar sobre una teoría de la acción; primero se hay un estudio sobre la semántica de la acción y después se trata sobre la pragmática de la acción. ¿Qué enseña la acción acerca de su agente? ¿En que medida esta eventual enseñanza contribuye a precisar la diferencia entre ipse e idem? ‘Acción’, ‘agente’, ‘circunstancia’, ‘intención’, ‘motivo’, ‘deliberación’ y ‘coacción’, pertenecen a un mismo juego del lenguaje, de tal suerte que las reglas que gobiernan uno de los términos están en función de todos los demás conceptos. De tal suerte que, en un primer momento, la vía de la semántica de la acción

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>69</sup> México, Siglo XXI, 2000, pp. 784-790.

<sup>70</sup> *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 36.



sería adecuada para el análisis de la relación de la acción con su agente. Sin embargo, no es así, en la semántica de la acción se opera un ocultamiento de la pregunta “¿quién?” por las preguntas “¿qué?” y “¿por qué?”: “el uso del <<porque>> se ha convertido en el árbitro de la descripción de lo que cuenta como acción”.<sup>71</sup>

Para Ricoeur hay tres momentos en la captura del *¿qué?* por el *¿por qué?* y, finalmente, del par *¿qué?-¿por qué?* por una ontología del acontecimiento impersonal, es decir, acción sin agente. En un primer momento, lo que parece ser una dicotomía entre dos juegos lingüísticos, es decir, el de la acción y su motivo, y el del acontecimiento y su causa, encuentra su impresión tras un análisis fenomenológico que arrastra hacia la pregunta por la conexión causal humeana, es decir, no necesariamente toda acción tendría el mismo motivo o un acontecimiento una idéntica causa.

Es segundo momento se desprende del concepto de *intención* recuperado por Ricoeur de E. Anscombe<sup>72</sup>, para este autor, una acción es intencional su puede ser objeto de la pregunta *¿por qué?* de manera que la respuesta es la razón de la acción; al aplicar este término podemos ver que la oposición entre razón de actuar y causa sólo tiene validez para ciertos casos extremos. Respecto de la oposición entre acción y acontecimiento, Anscombe privilegia el lado objetivo de la acción (desde la perspectiva sujeto agente – acción – efecto producido) bajo dos razones:

- a) interés por dar cuenta de la dimensión evaluativa, inseparable de la descriptiva, sin la consideración de consideraciones morales.
- b) Interés en prever una transición inteligible entre la acción intencionada y la intención de una acción futura.

---

<sup>71</sup> Íbidem., p. 43.

<sup>72</sup> Cfr. Ibid., pp. 51- 58.

El tratamiento que Ricoeur hace del silogismo práctico de Anscombe, éste un razonamiento que conduce a la acción como contrastado con el razonamiento que prueba, pone de manifiesto que en él tampoco el énfasis se centra en el yo agente, sino en la relación entre un estado de cosa y otro más tardío, por lo que, postula reflexiones la verdad de las descripciones y no sobre la veracidad de los agentes. La problemática de la veracidad brota de una más amplia relativa a la atestación que, sería más pertinente en relación a la cuestión de la ipseidad, y la fenomenología de la atestación es mucha más que una criteriología apropiada para la descripción. Por lo tanto, Ricoeur sostendrá que la idea de intención de Anscombe es pobre, ya que “elimina aquello que orienta la intención hacia la promesa, aunque falte a la firme intención el ámbito convencional y público de la promesa explícita”.<sup>73</sup>

Finalmente el último momento progresivo de la captura del *¿qué?* por el *¿por qué?*, con la desaparición del *¿quién?*, se opera por una teoría de la acción en la que la primeras preguntas recaen en una ontología del acontecimiento impersonal postulada por D. Davidson, esta ontología reduce la acción a una subclase de los acontecimientos; éste propone tres usos lingüísticos de la intención:

- a) forma adverbial: intencionadamente.
- b) Forma intencional: que trata de una acción realizada y considerada una simple extensión de forma adverbial.
- c) Forma sustantivada: la intención de..., que enuncia lo futuro y a la que tiene por una forma subordinada a la adverbial.

Davidson postula la adverbial, lo que tiene como consecuencia que la razón por que algo ha sido hecho sea lo mismo que la intención con que se ha hecho, es decir, la descripción

---

<sup>73</sup> Ídem., p. 58.

equivaldría a una explicación; la explicación pasaría a ser un tipo de explicación causal no asimilable al modelo nomológico, por lo que se excluyen mutuamente las explicaciones causales y nomológicas. Ricoeur pretende: “proponer una interpretación de la motivación que satisfaga la intuición fenomenológica y ofrezca, a la vez teoría alternativa a la teoría casualista de Davidson en aquello en lo que se sigue siendo radicalmente humiana”.<sup>74</sup> Proponiendo como elemento clave un tipo de explicación causal que sea homogénea el carácter intencionado de la acción, y esta es la explicación teleológica: “decimos solamente que, para un acontecimiento, el hecho de ser requerido para un fin determinado, es una condición para la aparición de este acontecimiento”.<sup>75</sup> Partiendo de esto, será tarea de la semántica de la acción proceder a correlacionar la forma de la ley propia de las explicaciones teleológicas y los rasgos descriptivos que sustentan la afirmación que un motivo sólo cumple su cometido si es una causa.

Al ser leída, esta correlación, en dirección que va del análisis del lenguaje ordinario a la explicación teleológica, que aparece como resultado de una deducción trascendental, como un sentido explícito de la explicación de la acción por disposiciones; al ser leído de manera inversa, el lenguaje ordinario añade a la forma de la explicación un referencia al carácter fenomenológico de la acción, “una –dirá Ricoeur- *consciente* por un agente capaz de reconocerse como sujeto de actos”.<sup>76</sup>

Lo que le permitirá a Ricoeur preguntarse por la validez de la intención de..., de Davidson, por su intrínseca dimensión temporal y su insoslayable referencia al agente de la acción en el futuro; mostrando que esta visión presupone dos tipos de realidades primitivas: las sustancias y los acontecimientos, donde las relaciones causales se dan siempre entre acontecimientos, causa y efecto serán acontecimientos. Llevando al pensador francés a destacar

---

<sup>74</sup> Id., p. 63.

<sup>75</sup> Íbidem., p. 64.

<sup>76</sup> Ibíd., p. 65.

que la identidad llevada entre los acontecimientos es equiparable a la identidad de la mismidad, preguntándose si esta fundamentación lógica del discurso de la acción, no se condenara a ocultar la problemática del agente en cuanto poseedor de su acción. Según él, la cuestión se responde afirmativamente y el necesario ocultamiento explicado por la conjunción de la tres puntos muy cuestionables; primero, otorgamiento de prioridad a la intención de causa respecto a la intención de... (efecto); segundo, inclusión de la explicación teleológica por razones de en la explicación causal; y tercero, la pretensión de una relación de simetría entre la naturaleza incidental de los se los acontecimientos y la permanencia de las sustancias: “Ni la adscripción ni la atestación podían encontrar sitio en una semántica de la acción sin agente”.<sup>77</sup> Se trataría, más bien, de un sí en proyecto que contaría con la ipseidad como morada, esta tarea se destaca sobre todo en la pragmática de la acción.

De tal forma, que el estudio cuarto comienza aclarando el término de *adscripción*, donde destacan los siguientes tres puntos:

- a) la determinación de la persona es llevada a cabo mediante la atribución de predicados, es decir la teorización de la persona quedará sujeta a la teoría de los predicados lógicos.
- b) La persona es una misma cosa (mismidad) a la que se le atribuyen dos series de predicados.
- c) Los predicados psicológicos poseen el mismo sentido al ser atribuidos a sí mismo que cuando lo son a otro

Como se nota, esta triada la extrae Ricoeur de Strawson, desde el primer estudio. Sin embargo, el pensador francés, empieza a reformular críticamente los elementos de la mismidad, señala que el *agente* es el principio de la acción porque de él dependerá ésta; dicha relación será

---

<sup>77</sup> Ib., p. 74.

expresada mediante la conjunción del concepto genérico de principio entre el sí y una preposición, que fungirá como mediación. De un acto voluntario se dice que su principio radica en..., sin embargo, para Ricoeur, no es el principio o preposición en... lo que especifica la relación entre el agente y la acción, “sólo puede hacerlo la conjunción entre el principio y uno de los términos que responden a la pregunta ¿quién? (<<nosotros>>, etc.) Un principio que es sí, un sí que es principio, he ahí es destacado rasgo de la relación buscada.”<sup>78</sup>

Es de esta relación de atestación donde el sí funciona como principio y éste es tan cambiante como la ipseidad del sí; precisamente en esta reciprocidad del principio y el sí es lo que se puede denominar *adscripción*, ésta se empleará en el plano de la acción ética en el caso de los actos elegidos en función de una preferencia desprendida de la deliberación. Lo anterior se ve reforzado en el momento en que se relaciona, ya no con la atribución, sino con la pragmática del discurso, esto es, la capacidad para designarse a uno mismo. Dicha pragmática posibilita una quebradura en la autodesignación del anunciador, bajo la advertencia de que este recurso será de ayuda sólo en la medida en que la autodesignación como agente signifique más que como hablante; esto llevará al desdoblamiento de la adscripción entre sí mismo y otro.

---

<sup>78</sup> *Ibidem.*, p. 79.

## ***2.2 El sí mismo narrado.***

La dialéctica de la mismidad y la ipseidad alcanzará su culminación en el desarrollo de la identidad narrativa; la mismidad de una persona se encuentra dada por la identidad numérica, su identidad cualitativa, es decir, la continuidad ininterrumpida a través de los acontecimientos, que recae en una presunta permanencia en el tiempo, y finalmente converge en lo que denominamos carácter. Ricoeur sostendrá que el carácter es el *qué* del *quién*, lo que constituye un recubrimiento del *ipse* por el *idem*. Esto no debe de eliminar la distinción entre los dos términos, es decir, todo carácter es el resultado de la dialéctica entre el ipse y el idem, que logra desplegarse al momento de ser narrado.

El estudio quinto, “La identidad personal y la identidad narrativa”, es consagrado a analizar diferentes teorías de la identidad personal, lo que le interesa destacar es el desconocimiento de estas teorías de la distinción entre ipse e idem. El interlocutor que confrontará Ricoeur es Derek Parfit, éste se preocupa sobre todo por la disputa entre el egoísmo y el altruismo, aunque piensa que esta discusión exige un previa ontología de la persona; nuestro filósofo, dirá de Parfit: “las razones validas de la elección ética pasan por la disolución de las falsas creencias sobre el estatuto ontológico de las personas”.<sup>79</sup> Ricoeur estructura estas falsas creencias de la siguiente manera: primero, la existencia de un núcleo de permanencia distinto del cerebro y de las vivencia psíquicas; segundo, la convicción de que siempre es posible decir sobre la existencia o la no existencia de un núcleo de permanencia determinado de este tipo, por lo que, la existencia de un núcleo de permanencia de ese tipo es indispensable para que la persona pueda reivindicar el estatuto de sujeto moral.

---

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 135.

Ricoeur presenta cada uno descalificaciones que Parfit hace de las estructuras anteriores; de la primera Parfit presenta una tesis reduccionista, donde la identidad mediante el tiempo permite un encadenamiento entre los acontecimientos, sin importar que estos sean físicos o psíquicos, además sostiene que la postura no reduccionista ha de formularse bajo las condiciones reduccionistas; esto hace suponer a Ricoeur la introducción de una ontología del acontecimiento que se describe de manera impersonal: “la verdadera diferencia entre tesis no reduccionista y tesis reduccionista no coincide, en absoluto, con el supuesto dualismo entre sustancia espiritual y sustancia corporal, sino que se da entre pertenencia mía y descripción impersonal. En la medida en que el cuerpo propio constituye uno de los componentes de la calidad de *mío*, la confrontación más radical debe cotejar las dos perspectivas sobre el cuerpo, el cuerpo como *mío* y el cuerpo como un cuerpo entre los cuerpos”.<sup>80</sup>

Parfit reemplaza la memoria propia por la huella anémica en el cerebro, para permitirse manejar un concepto más amplio de cuasi-memoria en relación con la memoria en un sentido usual del término vendría a no ser una instancia concreta, la de los cuasi-recuerdos de las propias experiencias pasadas; el *yo pienso* se sustituye por *esto piensa*, lo que lleva a una pérdida semántica inadmisibles para Ricoeur.

La segunda afirmación rechazada por Parfit, la de la identidad es siempre determinable, el filósofo francés localiza una postura inválida respecto de cerebro y persona; los casos paradójicos examinados por Parfit consisten en ejercicios de la imaginación en los que se disocian la descripción impersonal y el sentimiento de pertenencia o los recuerdos, que facultan a alguien para poseerse a sí mismo. Lo anterior es aplicable a la mismita, sin embargo qué sucede con la descripción impersonal acontecida en la narración de sí mismo, es decir, la ipseidad con las conciencias éticas y morales que se infieren de ella.

---

<sup>80</sup> Ídem., p. 129.

Esta tematización de la identidad posibilitará la apertura de un sexto estudio, “El sí y la identidad narrativa”, donde se presentan las tesis más fuertes de Ricoeur respecto a la identidad narrativa, en el se pretende: “elevar a su máxima altura la dialéctica de la mismidad y de la ipseidad, implícitamente contenida en la noción de identidad narrativa”.<sup>81</sup>

En primera instancia centra su atención en la dialéctica de la mismidad y la ipseidad desde un enfoque narrativo, para lo cual procede en un primer momento al recuerdo de los análisis el segundo capítulo de la primera parte de *Tiempo y Narración I*<sup>82</sup> y del segundo capítulo de *Tiempo y Narración II*,<sup>83</sup> esto para poder demostrar que los acontecimientos construidos a través de la trama posibilitan su integración al tiempo, claro, la temporalidad narrativa lograda por la ipseidad; lo hace, al momento de manifestar la correlación entre la acción y el personaje, es decir, en el momento en que la estructura de la narración logra conjuntar la trama, la acción y al personaje en una sola acción. Dicha conjunción encuentra una solución poética aportada por la conceptualización de identidad narrativa.

Al darse esta correlación entre acción y personaje, además de la dialéctica entre la concordancia y la discordancia en el plano de la trama, es decir, de la acción, se logra postular una dialéctica del personaje, en la concordancia y discordancia: “el personaje saca su singularidad de la unidad de la vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la discordancia, esta totalidad está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que le van señalando”.<sup>84</sup> En esta dialéctica no hay simetría entre concordancia y discordancia, hay predominio de la concordancia, y sólo bajo el signo de esta dialéctica puede ser comprendida la identidad del personaje, es decir, su historia de vida. Es el relato lo que construye su identidad, por esto es que se denomina

---

<sup>81</sup> Id., p. 138.

<sup>82</sup> “La construcción de la trama. Una lectura Poética de Aristóteles”

<sup>83</sup> “Las restricciones semióticas de la narratividad”

<sup>84</sup> *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 147.



identidad narrativa, la identidad de la historia hace la identidad del personaje. Dicha dialéctica del personaje, concordante-discordante, ha de ser inscrita en la mismidad de un carácter y la ipseidad del mantenimiento de sí.

La postura remite al poner de manifiesto cómo la dialéctica del personaje esta inscrita en la mediación en el intervalo entre los dos polos de la permanencia en el tiempo (mismidad e ipseidad); para lo que Ricoeur propone las variaciones imaginativas que permiten los relatos de ficción, y él las incrusta en el sí mismo narrativo para señalar la diferencia ente las dos temporalidades que señalen una situación de carácter y compromiso en la acción.

En las novelas clásicas se observa la identificación del personaje a través de sus transformaciones, pero en las novelas educativas, en las que se relata el flujo de una conciencia se invierte la relación trama/personaje, de manera que la trama es puesta al servicio del personaje, que dejará de ser un carácter; es decir, a la pérdida de la identidad-*idem* del personaje corresponde una pérdida de la configuración del relato, “situados de nuevo el ámbito de la dialéctica del *idem* y del *ipse*, estos casos desconcertantes de la narratividad se dejan reinterpretar como una puesta al desnudo de la ipseidad por la pérdida del soporte de la mismidad”.<sup>85</sup>

La mimesis de la acción es la ficción narrativa, porque la acción imitada en ellas se encuentra sujeta a las condiciones del ser corporal y terrestre, dichas restricciones no se localizan en las ficciones tecnológicas analizadas por Parfit, ya que en ellas el cerebro, sustituible por una técnica, se tiene por equivalente a la persona, es decir, son variaciones relativas a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad. “Las ficciones literarias difieren fundamentalmente de las ficciones tecnológicas en que siguen siendo variaciones imaginativas en torno a una invariante, la condición corporal vivida como mediación existencial entre el sí y

---

<sup>85</sup> *Ibidem.*, 149.

el mundo”.<sup>86</sup> Surge una incertidumbre en Ricoeur, cómo es posible pasar de las relaciones entre las ficciones y las variaciones literarias hacia las relaciones de entre un sujeto y otro.

Dicha incertidumbre hace que la reflexión abandone parcialmente el ámbito de la ficción, y se vaya del lado de la ética; es decir, la teoría narrativa será la mediadora entre la teoría de la acción y la teoría ética, para Ricoeur persiste la siguiente cuestión: “¿En que sentido, pues, es legítimo ver en la teoría del trama y del personaje una transición significativa entre la adscripción de la acción e un agente que puede, y su imputación a un agente que debe?”<sup>87</sup> Esta cuestión hace suponer los siguientes dos problemas: primero, por el lado de la teoría de la acción hay que indagar cuáles son las extensiones que hay que efectuar al campo práctico a fin de que la acción descrita se iguale a la narrada; segundo, por el lado de la teoría ética hay que precisar los apoyos y las anticipaciones que la teoría de narrativa pone a disposición del abordaje de los temas ético.

Respecto a lo primero, la extensión de lo práctico más allá de las acciones que la gramática inscribe en las frases de acción típicas, y aún más allá de las cadenas que combinan segmentos teleológicos con segmentos causales, permitiendo las explicaciones cuasi-causales; para Ricoeur hay tres unidades de acciones prácticas que implican un principio de organización específico que es coherente en la diversidad de acciones de la mismidad, éstas son: las prácticas, los planes de vida y la unidad narrativa; la interacción de estas unidades en sí mismas hacen del plano de la interacción y del plano de la comprensión subjetiva una acción constante que, incluso, el no actuar en un actuar: “la teoría de la acción se extiende desde los hombres actuantes a los hombres sufrientes. (...) En realidad toda acción tiene sus agentes y sus pacientes”.<sup>88</sup> También hace del campo práctico una constitución en doble movimiento, de

---

<sup>86</sup> *Ibíd.*, pp. 149-150

<sup>87</sup> *Ídem.*, p. 152.

<sup>88</sup> *Id.*, p. 158.

manera ascendente, de las acciones básica a las prácticas, es de complejo, y en dirección descendente, partiendo del horizonte de los ideales y de los proyectos desde la cual una existencia es unidad, de especificación: “El campo práctico aparece sometido así a un doble principio de determinación que lo acerca a la comprensión hermenéutica de un texto por el intercambio entre todo y parte. Nada es más propicio para la configuración narrativa como este juego de doble determinación”.<sup>89</sup>

Ricoeur sabe que hay cuatro fuertes críticas a la tesis de la identidad narrativa, sobre todo en la ipseidad que debe entenderse como una narración –en realidad esta es la propuesta más auténtica de él- que ve el retorno o reenvío de la ficción a la vida; a diferencia de los relatos de ficción, primero, en la acción de la vida la idea de autor literario desaparece; segundo, no hay en nuestra subjetividad el inicio y el fin en la narración de nosotros mismos; tercero, las historias de vida se mezclan entre sí, resultando imposible situar lo nuestra propia; finalmente, los relatos de vida siempre se encuentran en la dialéctica de la rememoración y la anticipación. Estas objeciones, para el filósofo francés, pasan a formar parte de una apropiación en la mimesis dialéctica entre el texto y la acción desde la narración, en particular, recaen en la propuesta sobre la metáfora del mismo autor.

La mediación desempeñada por la identidad narrativa respecto con la ética recae en la siguiente cuestión: “¿cómo el componente narrativo de la comprensión de sí exige como complemento de determinaciones ética propias de la imputación moral de la acción a su agente?”<sup>90</sup> Que las funciones narrativas presentan implicaciones éticas, para Ricoeur se ve desde la presencia del relato literario en el relato oral; para él la narración desde la oralidad tiene que ver con el intercambio de experiencias para la vida práctica, una especie de sabiduría popular que pasa de generación e generación, teniendo como medio la narración que posee

---

<sup>89</sup> *Ibidem.*, pp. 159-160.

<sup>90</sup> *Ibid.*, p. 166.

implicaciones morales, fungen como experiencia de pensamiento portadores de juicios morales que provocan un sentir y un actuar en quien los emite y en quien los escucha.

Por tanto, la identidad narrativa es el intermedio entre el carácter que se afirma en la mismidad y el de la ipseidad, donde las connotaciones éticas resultan ser la preocupación fundamental para promover el mantenimiento de sí, es decir, la implicación de los juicios morales en las acciones particulares de la vida cotidiana.

Se trataría de un sí que se despoja, en el acto de narrar, de la mismidad para buscar las múltiples variantes de ipseidad, cuya única fuente sería la capacidad de narrarse, y adquirir un compromiso moral; se pone de manifiesto la relación entre identidad narrativa e identidad desde un plano, no de correspondencia, dialéctico vivo del cuidado y afirmación de sí, sin olvidar al otro distinto de sí. “la identidad narrativa se mantiene entre los dos extremos; al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas. Al narrativizar el objetivo de la verdadera vida, la de los rasgos reconocibles de personajes amados y respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos los extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí”.<sup>91</sup>

---

<sup>91</sup>Ídem., p. 169.

### ***2.3 El sí mismo narrado y la intencionalidad ética.***

El término ética es usado para referirse a la intencionalidad de una vida que está en proceso de realizarse; mientras que la moral sirve para articular dicha intencionalidad dentro de normas identificadas con cierto tipo de universalidad y, por tanto, de restricción;<sup>92</sup> dicho término cuenta con una doble herencia, por un lado, está Aristóteles, donde la ética se caracteriza por tener una orientación teleológica; la otra, es la kantiana donde, donde la moral centra su atención en el carácter obligatorio de la norma, su orientación es deontológica.

Ricoeur centra su proyecto —partiendo de las dos tradiciones anteriores— en los siguientes tres puntos:

- 1) la primacía de la ética sobre la moral.
- 2) Necesidad del objetivo ético de pasar por la norma.
- 3) Recurrir al objetivo ético cuando la norma se obstruye en la práctica.

“La moral sólo constituiría una efectuación limitada, y la ética, en este sentido incluiría la moral”,<sup>93</sup> hay una articulación entre el objetivo teleológico y el momento deontológico predicado en todo tipo de acción, que localizará su réplica en el plano de la designación de sí; esto es, la ética centra su atención en la estima de sí y la moral en el respeto de sí.

Por lo tanto, la estima de sí es más fundamental para el respeto de sí, este último recubre al primero mediante la norma; en último lugar el deber, en tanto inviable desde el orden de lo racional, produce situaciones donde la estima de sí es fuente y recurso de respeto, cuando ninguna norma, por sí sola, posibilitaría el respeto. Por lo tanto, estima de sí y respeto de sí representan el despliegue de la ipseidad.

---

<sup>92</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 174.

<sup>93</sup> *Ibidem.*, p. 175.

Ambas cuestiones referidas a la identidad personal que sólo se articulara en la temporalidad de la existencia humana; la identidad-ipse difiere de la identidad-idem, esto es, la ipseidad no es la mismidad. La identidad como mismidad refiere a la unicidad, al reconocimiento de lo mismo, es decir, la acumulación de experiencias se ajusta a nosotros mismos y es dinámica, por lo que cambia sin dejar de ser la misma.

La identidad-ipse es lo que excede al cambio de la mismidad, es decir, la identidad que va siendo otra en tanto ejercita la estima y el respeto de sí. En *Sí mismo como otro* Ricoeur retoma estas posturas bajo el nombre de *carácter* en función de su situación dentro de la problemática de la identidad; el carácter representará una manera de existir finita afectada por la apertura que tiene al mundo, a los valores y a las personas, por lo que mostrará las características duraderas de una persona que significarán la formulación temporal de la estima y el respeto, encaminadas hacia la narratividad de la identidad personal.

La identidad-ipse de una persona esta elaborada en gran medida por las identificaciones en que ella se reconoce — identidad-idem—, es decir, mediante este tipo de disposiciones el carácter asegura su permanencia en el tiempo.

La permanencia en el tiempo no trata de demostrar nada epistémicamente, no hay prueba sistematizada del carácter ya que no se trata de demostrar nada, es sencillamente mantenerse a sí mismo; Ricoeur menciona en el tercer estudio de *Sí mismo como otro*, titulado “Una semántica de la acción sin gente”, que el mantenerse puede ser nombrado con la palabra *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 falsedad, en el sentido de adecuación del conocimiento al objeto”.<sup>94</sup> Es decir, la atestación representara las reflexiones normativas de la

---

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 57.

conciencia moral; en consecuencia, situamos aquí la premisa de la ética ricoeuriana, ésta representará la salvaguarda del lenguaje y la responsabilidad hacia *nosotros*.

La atestación tendrá sus implicaciones temporales que marcarán directamente una diferencia entre ipseidad y la mismidad que irrumpirá en el tema de la narración. Antes del tema del sujeto narrando señalaremos las relaciones de la identidad-idem y de la identidad-idem con la vida buen.

Hay una primacía de la ética respecto de la norma moral, es decir, de la intencionalidad sobre la norma, entiéndase por intencionalidad ética: “a la intencionalidad de la <<vida buena>> con y para los otros en instituciones justas”.<sup>95</sup> La vida buena es el fin último de toda acción, es decir, “el Bien para nosotros” cuenta con una referencia de una bien particular.

Se busca en la praxis el punto de partida y llegada de la vida buena: “Todo arte y toda investigación, e, igualmente, toda acción y libre elección parecen tender a algún bien; por esto se ha manifestado, con razón que el bien es aquello hacia lo que todas las cosas tienden. Sin embargo, es evidente que hay algunas diferencias entre los fines, pues unos son actividades y los otros obras aparte de las actividades; en los casos en que hay algunos fines aparte de las acciones, las obras son naturalmente preferibles a las actividades”.<sup>96</sup> La enseñanza importante del libro VI de la *Ética* atañe a la atadura entre la *phronesis* y el *phronimos*, es decir, el sujeto del juicio sabio deberá determinar en una misma situación la regla y el caso. Se presenta un doble movimiento, de la ética a la moral y de la moral a la ética en casos inéditos (Noveno estudio), extrayéndose que la sabiduría práctica posee dos límites: el superior, representado por la felicidad; el inferior caracterizado por la decisión singular. Por lo tanto, la acción no solamente es *praxis* o *poiésis*, sino que debe ser *poiésis* con miras a ser *praxis*. La *praxis* es una

---

<sup>95</sup> Ídem., p. 176.

<sup>96</sup> Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2003, p.131.

actividad que no produce ninguna obra distinta a la acción misma, la vida buena como un fin; la poiésis presenta un fin distinto de ella misma.

El sujeto de prudencia —*phronesis*— o de sabiduría práctica es el que dirige su vida de manera deliberativa, es decir, el que delibera y presenta juicios sobre el *mayor bien práctico para el humano*. Entiéndase por vida: “todo el hombre por oposición a las prácticas fragmentadas”,<sup>97</sup> ésta es una función que repercutirá en la acción de las prácticas particulares, dicha función dará cuenta del plan de vida.

Los bienes inmanentes a la práctica constituirán la teleología interna a la acción, éstos proporcionarán un apoyo reflexivo para la estima de sí; por otro lado, serán utilizados para dar contenido a la concepción normativa de la moral y llenar la forma vacía del imperativo categórico. Por lo que la integración de las acciones particulares en la unidad de planes de vida proporciona un elemento para complementar los bienes inmanentes de la práctica.

De la dialéctica entre praxis y plan de vida emana la “unidad narrativa de una vida”,<sup>98</sup> con la finalidad de garantizar que el sujeto de la ética es aquél a quien el relato asigna una *identidad narrativa*, ésta insistirá en la constitución localizada entre intenciones, causas u casualidades de todo relato.

Desprendiéndose una hermenéutica reflexiva de la acción y de sí mismo, que emprenderá un trabajo centrándose en el plan de vida y las elecciones acontecidas en nuestra práctica. La vida metamorfosea en un texto, donde el todo y la parte se comprenden uno a través del otro, significando para “alguien”.

Por tanto, interpretarse en el texto de la acción (auto-interpretarse) es interpretarse a sí mismo, esto, desde la ética, se convierte en estima de sí; la ventaja es que la interpretación de sí da lugar a la discusión, surge la necesidad del juicio práctico para apropiar nuestros ideales de

---

<sup>97</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 183.

<sup>98</sup> *Ibidem.*, p. 184.



vida a las decisiones. La apropiación o adecuación necesitará una evidencia para que el juicio práctico no sea errado; dicha evidencia se denomina, como ya se ha mencionado párrafos antes, *atestación*<sup>99</sup>: “cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir bien”.<sup>100</sup>

La atestación como un intervalo de sentido repercutirá en la identidad narrativa, donde la propia permanencia en el tiempo hace que el *idem* se confunda con el *ipse*, a su vez que provoca la autonomía del *ipse* respecto del *idem*; es decir, el *ipse* plantea su identidad sin necesidad del *idem*, esto es, hay un *sí mismo* que se autodesigna. Por lo que la construcción de *sí* ha de apreciarse desde la identidad narrativa como configuración de un relato entre cogitos reflexivos o personas que practican desde el Otro la estima y el respeto de *sí*.

---

<sup>99</sup> Cfr. Última parte del libro VI de la *Ética a Nicómaco*, donde se compara la *phrónesis* con la *aisthesis*.

<sup>100</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 186.

#### 2.4 La capacidad de narrarse.

La conciencia reflexiva de sí mismo implica un reconocimiento de la ipseidad, éste se da a través de la hermenéutica de sí mismo, cuya problemática girará entorno a la relación entre ipseidad y autonomía moral; es decir, cómo repercute la acción en el campo práctico que se coloca en dominio de las normas.

Por tanto, esta reflexión gira sobre las *capacidades* del sí mismo para hacer de sí un hombre capaz, el *puedo* como un modo epistémico y que se relaciona con el concepto de *atestación* para dar cuenta del registro de las capacidades: “Mi tesis es que existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento de sí, en la línea del <<reconocimiento de responsabilidad>>”.<sup>101</sup> La hermenéutica reflexiva convida la unificación entre atestación y reconocimiento desde la certeza del actuar adecuado a las situaciones del sí mismo, que se verán contrastadas, puestas a prueba y ejemplificadas en las narraciones, de ahí que éstas son sustento de la acción del sujeto.

Esta es la forma en que el sujeto se autodesigna a sí mismo que acabará, después del *puedo* y la reflexión, en la dialéctica de la ipseidad y la alteridad, cuya finalidad es reflejar el ejercicio reflexivo de la acción en el otro que está o habita frente de mí; un reconocimiento-atestación, como le llama Ricoeur, para hacer las acciones, decisiones justas, incluso desde la narración como intencionalidad ética. Dicha narración presenta la *capacidad del *pode decir** en las palabras, en las narraciones, que se confieren o constatan de una sola acción en el obrar humano “la extensión que justifica la caracterización como hombre capaz de sí que se reconoce en sus capacidades”.<sup>102</sup> Es decir, se nota el recurso al discurso como acción en un enfoque que inaugura una dialéctica de la reflexión y la referencia, por tanto, este

---

<sup>101</sup> Paul Ricoeur, *Camínos del reconocimiento*, España, Trotta, 2005, p. 103.

<sup>102</sup> *Ibidem.*, p. 105.

reconocimiento en la capacidad de modificar y crear la acción, desde el discurso, es fundacional en la transformación de la persona a la subjetividad, a través de una filosofía de la acción, hacia el *sí mismo como otro narrado*.

Dicha filosofía de la acción debe mostrar las capacidades para que los acontecimientos del sujeto actuante no pasen desapercibidos y queda fuera de las imputaciones éticas y morales; aquí comienza esta ontología del acontecimiento que se relaciona con la ontología de la ipseidad anunciada en la última parte del *Sí mismo como otro*. El acontecimiento que permite la espontaneidad de las causas, no debe de permitir ser superado por la imputación de la moral, puesto que el primero tienen por finalidad asegurar el relato de las acciones fragmentarias, es decir, en la hermenéutica reflexiva del contarse fomentará una identidad personal desde la narratividad, el sí mismo es un personaje que se narra las acciones para localizar responsabilidades prácticas e institucionales; por tanto, ejercita formas de contarse de otra manera en el ámbito de lo social

### ***3. Sí mismo y tópicos de una filosofía de la acción.***

Como se ha constatado, la hermenéutica del sí mismo permite inferir varias consecuencias de esta nueva concepción del sujeto, dicha hermenéutica reflexiva tienen que ver con aspectos del lenguaje, la acción, la narración y la vida ética. Tomando en cuenta que el primer concepto de persona que Ricoeur presenta: “la determinación de la noción de persona se realiza por medio de los predicados que le atribuimos”.<sup>103</sup> Es decir, hablar de la persona es hacerlo desde las teorías de los predicados de los sujetos lógicos, puesto que le atribuimos predicados en función de referencias identificadas.

Sin embargo —y esto es algo que nos se menciona en el segundo apartado de este trabajo— Ricoeur, para superar esta visión lógica de la persona, dejó influenciarse por Landsberg y Mounier; las nociones de compromiso histórico, acto personal, decisión, responsabilidad, actitud personal, respeto y dirección de la propia historia, son las tesis esenciales de la filosofía de la persona.<sup>104</sup> Landsberg en su lucha contra el nazismo da cuenta de la importancia de la decisión en cuanto forma privilegiada de asumir un compromiso, éste filósofo le representa una filosofía del sentido de persona desde la experiencia de la muerte y la desesperación, en donde se despliega la asunción de una muerte necesaria y singular, y al mismo tiempo se da una respuesta mediante la esperanza; la muerte es el límite de la existencia humana, es lo irremediable y, inconsecuencia, es una provocación, una invitación a la búsqueda del sí mismo. Solamente por la existencia personal puede sumergirse en la eternidad, desde este punto de vista la esperanza es lo que puede oponerse a la desesperación.

La filosofía de la persona, incluido el personalismo de Mounier, eran favorables a la comprensión de la persona inmersa en la esperanza y en los dramas concretos de la existencia

---

<sup>103</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Op. ci., p. 11.

<sup>104</sup> Cfr. Paul Ricoeur, *Crítica y convicción*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 38.

humana; la persona es, según Mounier, la base de una actitud, de una perspectiva, de una aspiración. La persona es una entidad que se descubre esencialmente en la situación y más allá de las vicisitudes históricas provocadas por la sorpresa de los propios conocimientos, la persona está siempre ligada a un núcleo y a una jerarquía de valores libremente adoptados; dicha perspectiva permite la existencia de una ontología de la subsistencia, ya que en ella se puede localizar una referencia a una orden jerárquico de valores y aún sentido de singularidad y de creatividad, aunque ese orden puede ser atacado por el nihilismo, es decir, por la devaluación de valores.<sup>105</sup>

A pesar de las críticas al personalismo, sobre todo, a sus frágiles fundamentos la noción personal subsiste en el pensamiento de Ricoeur, no tanto al concepto abstracto, sino como concepto configurador de las relaciones humanas. La persona es, según lo expuesto en el capítulo segundo de esta tesis, el lugar de una actitud donde se corresponden categorías múltiples y bastante diferentes; lo que de un modo puede definir la persona, en tanto actitud, es la noción de la mismidad, aquí se pone a prueba el límite de la tolerancia y los criterios de compromiso, sin embargo, el carácter del compromiso es relevado en la relación circular entre la historicidad del compromiso y la actividad jerarquizante, lo que nos permite ver en la mismidad un determinado comportamiento respecto al tiempo. En definitiva, el criterio del compromiso permite la afirmación de la virtud de la duración de una fidelidad respecto a una causa, a un proyecto o a una dirección escogidos; el compromiso es lo que permite incorporar la alteridad y la diferencia en la identidad de la persona, esto es llamado por Ricoeur como ipseidad.

---

<sup>105</sup> Los datos de ambos autores fueron tomados de Ivan Guevara Vázquez, *La doctrina de Emmanuel Mounier sobre el personalismo*. <http://www.tuobra.unam.mx/publicadas/041216173347.html>; y E. Mounier (1905 – 1950) y el personalismo. <http://www.alcoberro.info/V1/mounier.htm>

La constitución de una hermenéutica reflexiva del sí mismo tiene como presupuesto cuatro aspectos: el lenguaje, la acción, la narración y la vida ética. La idea ricoeuriana de la noción de persona recibió sus contribuciones de los filósofos del lenguaje, de hecho, todo es lenguaje en la medida en que el acceso al sentido de experiencia y de la vida se hace por medio del lenguaje, recuérdese que para Ricoeur el lenguaje es la condición primera del sí mismo.<sup>106</sup> Desde este punto de vista, la filosofía del lenguaje da el primero esbozo de la persona en cuanto especificidad y singularidad, teniendo en cuenta la comparación de los animales como no-hablantes. Como señalará Cassirer años atrás, el hombre es un animal simbólico, esta capacidad de representación simbólica como base del lenguaje humano permitirá distinguirlo de los demás animales.

Desde la semántica, la estructura del lenguaje permite designar a los individuos teniendo por base los operadores específicos de individualización que las descripciones definen; el lenguaje permite una visión individualizadora a favor de dichos operadores, es decir, gracias a ellos podemos designar a una persona y distinguirla de las demás. La persona es una entidad a la cual nos referimos y ésta nos confiere el estatuto lógico elemental, que es precisamente el estudio de *sí mismo*.

Respecto a la pragmática, la realización de la filosofía del lenguaje con la filosofía de la persona se vuelve más decisiva en la medida en que nos remite a la noción de *compromiso* a través de la tematización del *yo* y del *tú*; Ricoeur entiende por pragmática el estudio del lenguaje en las situaciones de discurso, donde la significación de una proposición depende del contexto de interlocución.<sup>107</sup> De hecho, los sujetos asumen sus compromisos por el lenguaje y al hacerlo se afirman a sí mismo en cuanto sujetos comprometidos.

---

<sup>106</sup> Cfr. Pablo Edgardo Corona, *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*, Argentina, Biblos, 2003, p. 39-43.

<sup>107</sup> Cfr. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Op. cit., pp. 28-30.

Recordando lo que Ricoeur menciona de la teoría de los actos del discurso, alude a una fuerza elocucionaria de los actos del discurso de la que expresa el compromiso del locutor en su discurso. Desde esta perspectiva, el sujeto hablante se designa a sí mismo al comprometer su palabra en el acto del discurso, del mismo modo la relación con el otro se hace evidente en el contexto de la pragmática, ya que cada uno puede decir algo al otro: “basta el <<yo>> y el <<tú>> para determinar una situación de interlocución. La tercera persona puede ser cualquier cosa de la que se habla, objeto, animal o ser humano (...) Si la tercera persona es tan inconsistente gramaticalmente, se debe a que no existe como persona, al menos en el análisis del lenguaje que toma como unidad de computo la instancia de discurso conferida a la frase”.<sup>108</sup> Esta tercera persona es incluida al ámbito de la pragmática, ya que ella apenas un referente de lo que habla en los actos del discurso.

El lenguaje es, de hecho una institución, ya que no solamente precede a los actos de discurso, sino que también permite que los sujetos se comuniquen entre sí; de ahí la **triada lingüística: locución, interlocución y lenguaje** como una institución triádica, que a su vez es homóloga a la **triada de la ética: la estima de sí, la solicitud y las instituciones justas**.

La ética representa el dinamismo de una búsqueda que da sentido a la existencia, cuya realización sólo se torna posible a través de la regulación de las normas morales. El sentido de la existencia es una cuestión abierta que nunca acaba e implica la toma de consciencia por parte del sí mismo de su lugar en el mundo, en la historia y la transformación de su actuar.

---

<sup>108</sup> *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 26.

### *3.1 Hacia una ontología de sí mismo.*

La filosofía de Ricoeur no será ajena a la reflexión ética —como vimos desde el inicio esta filosofía comienza por la reflexión de la voluntad—, frente al misterio enigmático y lo injustificable del mal, las respuestas presentadas por este filósofo son diversas, tanto al nivel de la acción ética, jurídica y política; como al nivel de la transformación del sentimiento entendido como una respuesta moral del sí mismo frente a la existencia. Más allá de la respuesta práctica, la transformación del pensar y del sentir apunta hacia una identidad entre la moral desde el punto de vista de la retribución y el propio mal moral. Es la acción del hombre, en la tendencia en la organización jurídica de sociedad y aún en los sentimientos provocados por el mal practicado y sufrido, donde se puede descubrir la radicalidad del mal en su dimensión injustificable: “podemos abordar el problema del mal desde tres niveles de radicalidad. En primer lugar, desde el nivel descriptivo de las configuraciones del mal o de las múltiples formas de violencia, entre las que yo vería por lo menos tres: violencia en el lenguaje (...) violencia en la acción (...) y, por último, destructividad activa en ámbito de las instituciones cuya función sobrepasa la supervivencia de cada individuo”.<sup>109</sup>

El sujeto surge en el plano de una ontología de la acción como un ser que no sólo actúa, sino que también padece y sufre; sin embargo, conviene distinguir el sufrimiento provocado por el mal del propio mal moral, ya que tiene características diferentes. El mal moral es producido por la acción del hombre, por su voluntad, mientras que el sufrimiento es recibido por el hombre y puede hacer otras causas distintas de la acción humana. De ahí que en sí mismo no ha de ser considerado como una desviación de la ley moral, ni como algo censurable, sino como lamento, ya que, en cuanto el mal moral vuelve al hombre culpable el

---

<sup>109</sup> Jean – Pierre Changues y Paul Ricoeur, *Lo que nos hace pensar*, Barcelona, Península, 1999, p. 261.



sufrimiento hace de él una víctima. Hacer el mal es, directa o indirectamente, hacer que los demás sufran, esto representa un misterio sobre la iniquidad del mal que atenta contra la unidad de la condición humana, el sujeto manifiesta su lamente y revuelta, que se torna más acuciante cuando el sujeto se siente víctima del mal de otros sujetos.

El mal como problema ético a menudo es relacionado con las cuestiones políticas y sociales, se enmarca este problema en la medida en que no puede existir el mal como una sustancia; lo que existe es la mala acción, el mal como obra humana, que resulta del uso negativo de su libertad. Libertad y mal están relacionados entre sí porque son problemas unidos a la política y la existencia del hombre en una comunidad, en la medida en que el mal es resultado de las acciones concretas del sujeto, de las relaciones interpersonales y de las decisiones políticas; por esto, Ricoeur desde la hermenéutica de la reflexión —entre el conflicto y la integración— busca un orden ético, moral y jurídico que pueda contribuir, desde el punto de vista teórico y práctico, a la afirmación de la justicia social y la felicidad humana desde el sí mismo y lo colectivo, o el otro como también se le denomina: “la regla es sometida a otro tipo de prueba, la que se realiza mediante las circunstancias y las consecuencias. (...) las excepción toma otro rostro, en la medida en que la alteridad verdadera de las personas hace de cada una de estas una excepción”.<sup>110</sup>

En los últimos textos de Ricoeur la política es planteada en al ámbito especulativo y en los términos de una ontología de la acción, en la misma línea de un recorrido integrador que tenga a la vista una ontología del sujeto —aunque sea una ontología del sujeto fallido o quebrantado— que es planteada desde el rodeo por el análisis del lenguaje que constituirá y acabará hablando de instituciones justas.

---

<sup>110</sup> *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 290.

Como se ha visto, Ricoeur discute ampliamente el tema de la subjetividad y las instituciones con los filósofos del lenguaje anglosajones; seguramente sin esta interlocución no hubiera el nivel de propuesta visto en las últimas páginas de *Sí mismo como otro*, el presupuesto de toda su filosofía es que el mundo es palabra, es lenguaje donde interviene el sujeto para darle sentido, remitir a un texto es también hacerlo a una situación de la vida cotidiana, es permitir hablar de diversas referencias abiertas por el texto. Son estas referencias las que constituyen las posibles aperturas del mundo y de las existencias, en definitiva del sí mismo en la cultura.

Aunque el lenguaje pueda ser definido según su estructura lógica, en su sintaxis posee una semántica que permite una hermenéutica; los acontecimientos son fijados por el lenguaje y son los contenidos de sentido los que permiten la inscripción de los acontecimientos de la acción; es el lenguaje lo que permite que los acontecimientos dejen sus marcas en los demás y el tiempo. Las acciones humanas dejan sus huellas en el tiempo en la medida en que contribuyen a la emergencia de nuevas configuraciones del mundo y de la vida, por ello se convierten en los verdaderos documentos de la acción humana: “se designa a sí mismo en la acción, en la enunciación y en la asunción de responsabilidades, esta reflexividad no tienen en cuenta al tiempo”.<sup>111</sup> Es a través del texto como tenemos acceso al pasado histórico de la humanidad; el significado de este trasciende las condiciones sociales de su producción y puede ser reconfigurado en nuevos contextos sociales, lo que quiere decir que los acontecimientos y sus transposición representan una apertura hacia nuevos universos de sentidos: “nuestro problema consiste en tratar de demostrar que el <<modo de hablar>> de nuestro lenguaje

---

<sup>111</sup> Paul Ricoeur, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós-UAB, 1999, p. 216.

narrativo constituye <<una parte de una forma de vida>>. Una investigación de estas características (...) requiere una hermenéutica de la historicidad”.<sup>112</sup>

Sin embargo, los debates con analíticos también contemplan lo moral y lo jurídico; los interlocutores serán J. Rawls y M. Walzer, sobre todo con respecto al problema de la justicia en el seno de las democracias. A pesar de los debates, a menudo conflictivos, respecto de las cuestiones de la naturaleza social, Ricoeur no abandona su perspectiva de un sujeto imputable y responsable por sus actos, teniendo en cuenta el problema del bien en cuanto finalidad de la acción —como se menciona al final del apartado segundo, este problema remite a los análisis hechos sobre la praxis y la acción buena o justa—. La acción buena es el principio que da sentido a toda acción y constituye al mismo tiempo el horizonte de todo *sí mismo*, aunque, no obstante el deseo de realización del bien por parte del sujeto, permanece una cierta desproporcionalidad entre dicho deseo y las limitaciones propias de la cultura. En el ámbito de la estructura del hombre capaz donde se plantea el problema de la fragilidad humana.

El texto de *Sí mismo como otro* tiene a la vista la comprensión del propio sujeto de tal modo que localice su identidad en la asunción de la narratividad; por otro lado, la reflexión sobre la identidad narrativa se despliega en una hermenéutica del *sí mismo* en donde la dialéctica entre la mismidad y la ipseidad presentan un desarrollo con lo dialéctica entre la ipseidad y la alteridad. Lo que se pretende mostrar es que el sujeto no está cerrado en sí mismo, en el cogito puro, sino que la problemática de la acción se proyecta en dirección al otro que, es diferente de sí y, por otro, sería un alterego; es por esto que la moralidad suponga un sujeto actuante, teniendo en cuenta sus capacidades y límites, así como una dialéctica entre el *sí mismo y el otro diferente de sí mismo*.

---

<sup>112</sup> Íbidem., pp. 144-145.

La entrada en el mundo moral parte del presupuesto de que el sujeto tiene capacidades y límites, es decir, puede hacer y no hacer; la capacidad de imputabilidad, en cuanto a capacidad de ser tratado como el autor de sus propios actos, es el supuesto fundamental de la entrada en el mundo moral. Para Ricoeur todas las estructuras de la moralidad tienen su ley propia de construcción y la ética posee por eje central el vivir-bien, el nivel de la *phronesis* y su aplicación en las situaciones singulares.

Las relaciones interindividuales a lo largo de la historia siempre han sido pautadas por un conjunto de formas y valores que tienen en cuenta a la persona, sin embargo, la realidad se presenta de un modo diverso en relación con los principios reguladores, es decir, a menudo el hombre tiene la tendencia a infringir dichas normas y dichos principios, y tomar al otro no propiamente como un fin sino como un medio. El individualismo y el egoísmo han sido no la excepción, sino la regla; tomar al otro como un medio no es más que ejercer sobre él de un modo explícito o sutilmente implícito una forma de violencia. Por ello, las relaciones interindividuales implican la existencia de normas morales, reguladoras de la conducta, disuasorias de la práctica del mal y de todas las formas de violencia.

Las normas morales son de hecho un plano fundamental de la vida ética, teniendo en cuenta el bien vivir, aunque la vida ética no puede resumirse en el formalismo de las normas; el concepto de norma moral debe insertarse en el ámbito de una fundamentación más radical de la filosofía moral que tiene que ver con la intención ética y con la cuestión de la libertad. El punto de partida para una ética debe buscarse en la noción de libertad, es decir, en el hecho de que el sujeto postule no tan sólo su *yo soy* sino también el *yo puedo hacer*. La libertad sólo puede testimoniarse en una compleja red de relaciones interindividuales y en las obras que objetiva; partiendo de la creencia de que puedo iniciar nuevas acciones en el mundo, de que nos soy un mero producto de las leyes de la naturaleza, sólo en la medida en que acredito que soy capaz

de hacer y que puedo hacer lo que quiero; sólo el admitir la correlación entre una creencia y una obra es posible construir el punto de partida hacia una ética. Por ello el concepto de atestación, cuanto a certeza y confianza respecto a las capacidades humanas, ocupa un lugar fundamental en la filosofía de Ricoeur, teniendo a la vista la elaboración de su *pequeña ética*.

Es la confianza en este poder-ser y poder –hacer característicos de la libertad, que no se agota en un acto particular sino que engloba toda vida humana, lo que justifica la creencia aun formal y vacía del yo puedo por el hecho de que la casualidad de la libertad no se aprende directamente de sí misma, ella debe ser recuperada a través de la mediación de sus obras y atestiguar en la acción. La ética sería el recorrido entre la creencia o atestación en el yo puedo primitivo y la historia real en que se concreta la capacidad de hacer del sujeto, la capacidad de actuar se consolida en el transcurso de la naturaleza exterior y es en ella donde la ética se realiza y adquiere sentido; de hecho, el sujeto vive corporalmente en un mundo donde frecuentemente se enfrenta a dificultades, vive en un mundo habitable donde tiene que afrontar innumerables obstáculos. En ámbito de la practicabilidad del mundo se plantea el problema de las capacidades humanas entre el yo puedo hacer y el no puedo hacer.

La capacidad de actuar por parte del sujeto remite, no sólo hacia la ética y la moral, sino hacia una ontología del propio cuerpo: “de *mi* cuerpo que es también *mi* cuerpo y que, por su doble vinculación al orden de los cuerpos físicos a la de las personas, se sitúa en el punto de articulación de un poder de actuar que es el nuestro y de un transcurso de las cosas que compete al orden del mundo. Sólo en esta fenomenología del <<puedo>> y en la ontología adyacente al propio cuerpo es donde se establecería definitivamente el estatuto de hecho primitivo concediendo al poder actuar”.<sup>113</sup> De hecho la noción de persona tienen que ver también en el cuerpo propio, ya que sólo a través del cuerpo la persona puede localizarse en el

---

<sup>113</sup> Íbidem., p. 103.

espacio y en el tiempo, el sí mismo poseen un cuerpo; cuando hablamos de un sujeto, el primer aspecto que tenemos por referencia es su cuerpo, por otra parte, es cierto que la persona no se reduce a u cuerpo, éste como parte integrante de su mismidad es un aspecto de la ipseidad, por el que accede a los demás, los otros. Por tanto, el cuerpo sería el mediador de la realización de nuestra libertad, ya que el sujeto considerado en sus capacidades de actuar no podría ser tenido por una conciencia pura a la que se añadiría por título secundario un cuerpo.

La libertad entendida, no abstractamente, sino en cuanto a realidad, es el resultado de la capacidad de actuar por parte del sujeto en relación con otros. Sin embargo, la noción de libertad es en un primer momento, una manera de abstracción vacía de contenidos de lo que significa la verdadera libertad, sólo puede concretarse en las instituciones y en las obras a las cuales se objetivo; la libertad esta en el corazón de la ética y constituye un fenómeno hermenéutico, es decir, algo que apenas puede ser captado e interpretado a través de las mediciones concretadas en la obras y acciones culturales, que, a su ves, son el resultado de las acciones humanas.

### ***3.2 El sí mismo y la institucionalización de las acciones morales y éticas.***

En el libro de *Amor y Justicia*<sup>114</sup> aparece un apartado intitulado “El problema del fundamento de la moral”, donde se postulan los parámetros generales del proyecto ético de Ricoeur, que culminara en *Sí mismo como otro*. La cuestión planteada es la búsqueda de un fundamento para la ética, de un elemento más radical que la ley o la prohibición, y lo encuentra en la afirmación de la libertad, entendida como intercambio de libertades, es decir, como reciprocidad de libertades entre sujetos de voluntad.

La función de la Regla de Oro: “no hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera”,<sup>115</sup> es la de mediadora entre sujetos de voluntad; a través de esta regla, entendida como horizonte en el recorrido existencial del sujeto, como el sí mismo recobra el sentido de la reciprocidad. El otro no es en Ricoeur un sujeto absolutamente diferente del yo, por el contrario, la alteridad forma parte integrante de la constitución ontológica de la persona; el otro considerado como persona es objeto de respeto; como Kant lo había planteado en la segunda fórmula del imperativo categórico: “el hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no solo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad ; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como un fin”.<sup>116</sup> Tratar al otro como un medio es ejercer sobre su voluntad un poder que puede desencadenarse por medio de toda forma de la violencia y la noción de respeto tendría la finalidad de establecer la reciprocidad entre las personas evitando el ejercicio de la violencia.

---

<sup>114</sup> Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 67-94.

<sup>115</sup> *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 232.

<sup>116</sup> I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, México, Porrúa, 1975, p. 44.

La persona no existe a no ser bajo el régimen de una vida que se desarrolla desde el nacimiento hasta la muerte; aquí se puede hablar del problema de la identidad, es decir, de lo que nos permite afirmar la permanencia del sí a través del tiempo, lo que puede considerarse a lo largo de la vida. El problema de la identidad es considerado por Ricoeur de un modo ambivalente, como se demostró en el capítulo anterior, por un lado es comprendida como la permanencia de una sustancia inmutable, que no se deja afectar por el tiempo, es decir, la mismidad; por otro lado, la identidad que posee la característica de la promesa, se habla de la identidad en confrontación con la acción, la ipseidad, que es la permanencia del sujeto específico, individualizado, simultáneamente en la permanencia a través del tiempo. Es decir, la mismidad tiene que ver con el yo en el sentido de autopoición inmediata de sí mismo y la ipseidad tiene que ver con el acto de reflexividad del sujeto sobre sí mismo, que construye a través de la medición con el mundo que esta situado.

Entre la mismidad y la ipseidad existe una dialéctica insuperable e inscrita en un ámbito de la conflictividad inherente a la constitución del sí mismo y representa la concreción de la desproporción ontológica a la que se alude en el cogito quebrantado. Esta dialéctica posee su lugar en el desarrollo de la historia en la que es posible la emergencia del conflicto entre la particularidad del sujeto y la universalidad, por tanto, el sí mismo integra un carácter dinámico y tensional.

La persona es reconocida como un yo, único, consciente y responsable; por otro lado, la persona esta cerrada en sí misma, es una apertura al mundo, a la relación con el otro. La experiencia de la identidad y de la reafición con los demás llevan a la constitución de la noción de persona, así, el ser persona significa ser-con el otro. Esta es la experiencia que constituye el ser más íntimo del sujeto, éste representa una relación dialógica con el otro, para lograr la comunicación para conformarnos como personas, el ser de las personas es manifestado en la



acción libre y es mediante ella como el sujeto es digno de sí mismo. ¿Cómo entender el problema de la violencia del hombre con los demás?

La violencia emerge a partir del momento en que la reciprocidad y la interacción con el otro es situada por el poder sobre el otro; Ricoeur añade al respecto: “la ocasión de la violencia, para no hablar de viraje hacia la violencia, reside en el poder ejercido sobre una voluntad por otro voluntad”.<sup>117</sup> Es el poder sobre el otro yo y su no-reconocimiento como sujeto lo que puede considerarse como la ocasión por excelencia del mal de violencia. El mal es siempre una percepción, un mal empleo del libre albedrío y de ahí la necesidad de la norma, que en su estructura dialógica, no sólo impone el respeto por el otro, sino que además está unida a los objetivos éticos.

La noción de ley es tan sólo un momento en proceso más amplio de la ética, del mismo modo que la idea de justicia no se limita al ámbito de la legalidad, es decir, al punto de vista jurídico. La ética puede insertarse en el ámbito de la hermenéutica a partir de la teoría de la acción que a su vez se basa en la teoría del texto. Sin embargo, no se puede ascender directamente a la intensidad de los sujetos, sino tan sólo indirectamente a través de sus acciones, es en la experiencia del *yo puedo*, del sujeto en tanto que sujeto ético donde va enraizarse la intención ética. ¿Qué significa el *yo puedo*? Es la capacidad que tiene el sujeto para designarse como locutor, como autor de sus propias palabras, como agente de sus propias acciones y como protagonista de sus propias historias, es en todos los planos de la vida donde la ética se torna concreta: “Hay ética, precisamente, porque, si bien se puede llamar a la creencia en la libertad la luz de una noción, es una luz ciega cuya productividad debe tomarse a través de toda una vida, de toda actividad y, como veremos, en las instituciones, a través de una política, etc., la causalidad de la libertad debe recuperarse a través del gran rodeo de sus

---

<sup>117</sup> Íbidem., p.233.

obras y de la acción porque no se aprehende a sí misma. La causalidad de la libertad, en consecuencia, no está incluida en ninguna acción; y ninguna acción concreta la agota; el <<yo puedo>> debe ser definido a través de todo curso de existencia, sin que ninguna acción singular pueda por sí sola dar testimonio de él”.<sup>118</sup>

De este modo el sujeto que surge en *Sí mismo como otro* es un sujeto que actúa, padece y busca darle un sentido a la vida y no un sujeto puro y neutro; el yo puro cede el lugar al sí mismo, al sujeto que interpreta sus acciones, que cumple y que es responsable de sus propias acciones. En esta perspectiva la acción tiene que ver con las cuestiones de índole moral y política, es en la acción donde reside la verdadera identidad del sujeto; éste es alguien capaz de hacer, desde este punto de vista representa un sujeto de respeto y de estima al mismo tiempo, el sujeto fundamental de la ley.

En el deseo de una vida por cumplir, el deseo está presente en la acción de estima de sí, naturalmente que la estima de sí no es considerada como egoísmo o solipsismo; la estima de sí se refiere a todas las formas gramaticales, es decir, la relación del sujeto consigo mismo, con el otro y con los demás. El agente de la acción, al tener la capacidad para designarse a sí mismo como autor responsable, tiene la capacidad de actuar de acuerdo con sus intenciones, pero puede transformar el curso de las cosas; aquí el agente es objeto de estima, pero hay que reconocer que la acción humana es una intersección entre los diversos sujetos o personas y, además es una forma de cooperación, aunque a menudo conflictiva.

La tarea básica del sujeto, en tanto que sujeto moral no se ha situado al nivel de los principios, sino que es una tarea del hacer, teniendo a la vista la acción de la libertad; ésta es una tarea que el sujeto cumple en sus acciones, de ahí que Ricoeur se aleje de la perspectiva kantiana, en el sentido que considera que Kant hace la introducción de la ley en la ética

---

<sup>118</sup> Paul Ricoeur, *Amor y Justicia*, Madrid, Caparrós, 1993, pp. 68.

demasiado pronto, es necesario “aplazar el momento de la ley y detenernos en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia de efectuación, de realización, que hace que la libertad sea por sí misma una tarea”.<sup>119</sup>

El sujeto posee una gran capacidad de realización y de transformación en diversos planos de la actividad existencias, esta habilidad no siempre tiene reflejos en sí mismos y en los otros. Es gracias a la capacidad humana, mediante la narración, como es posible transformar el deseo de felicidad individual en deseo de felicidad colectiva, aquí la libertad sería una tarea colectiva realizada, es decir, bajo el parámetro de la acción misma.

En la perspectiva kantiana no es posible ver nuestra libertad o probar que somos libres, sólo se puede postular nuestra libertad y creer que somos libres, esto es, la confianza en la capacidad de ser libres; para Ricoeur, lo anterior sería el primer momento de la intención ética que consiste en la aprehensión reflexiva de sí mismo en cuanto ser libre, pasando por la recuperación de esta libertad en las obras y en las instituciones. La ética es el recorrido de una efectuación de la libertad a través del mundo de las obras, es más que un deber, un hacer “puesta a prueba del poder-hacer en ocasiones efectivas que la testimonian. La ética es el trayecto que va de creencia desnuda y ciega en un <<yo puedo>>”.<sup>120</sup>

El problema de la moralidad se plantea a partir del momento en que se introduce la libertad en segunda persona, es decir, a partir del momento en que queremos nuestra libertad y también la libertad del otro, partiendo de aquí estamos en el camino de la obligación real, es decir, de una ley.

Sin embargo, la ética no se resume en la existencia del yo y del otro; las instituciones son mediadoras en las relaciones éticas, la institución comporta la relación con el otro, en tanto que persona distinta. Se trata de saber cual es el lugar y la tarea de las instituciones en dicha

---

<sup>119</sup> *Ibidem.*, p.70.

<sup>120</sup> *Ibid.*

relaciones; la institución es algo que no es ni primera, ni segunda persona, es algo que es una no-persona y refleja la neutralidad de la ley bajo la siguiente cuestión: “¿cómo llega a existir un término neutro en el orden de la ética?”.<sup>121</sup>

La institución tiene un carácter neutro en relación al valor, norma o ley en la medida que nadie comienza la institución, es decir, ella es en principio neutra, no tiene por ello un carácter personal, del mismo modo que el lenguaje que es una institución en que su comienzo es una ficción dado a su carácter de neutralidad. Las instituciones tienen una doble función: primero, remite hacia una primera institución mítica en la cual yo existo como instituido; por otro lado, pertenece a la institución la tarea de instauración de las libertades. Es en la medida en que la institución pertenece al orden de lo instituido y de lo instituyente como ella es una mediación ética y como a partir de ella puede ser introducida las nociones de norma, de imperativo y la de ley. Se ha de señalar que el contexto al que se refiere la institución no tiene un sentido político, jurídico o moral, sino en sentido de una tecnología reguladora de la acción.

Es la institución la “que establece el puente hacia el estatuto de casi-objetividad de toda mediación entre dos libertades. Necesitaremos la mediación de un término neutro, <<que tercié>> entre dos libertades”.<sup>122</sup> El sujeto y la efectuación de su libertad nunca está en el comienzo de las instituciones, sino después de su constitución; las preferencias y elecciones son precedidas por otras elecciones y preferencias cristalizadas en valores y en normas morales, y nuestras acciones en sus propios contextos tienen en la base otras acciones ya sedimentadas en obras y quizás, en instituciones jurídicas, políticas y éticas. Consecuentemente Ricoeur dice: “la actualidad del acto se encadena sobre la pasividad y, por consiguiente, sobre lo

---

<sup>121</sup> Ídem., p.73.

<sup>122</sup> Id., p.74.

adquirido de un carácter anterior al nuestro, dicho de esta manera nadie comienza la historia de la ética, nadie se sitúa en el punto cero de la ética”.<sup>123</sup>

Por tanto, solamente se actúa a través de las estructuras de interacción que están ya ahí, las instituciones, y que tienden a desplegar su propia historia hecha de inercias y de innovaciones que vuelve nuevamente a sedimentarse. Los valores interiorizados por los sujetos son exigencias y compromisos adoptados por parte de los seres sociales para que las libertades puedan coexistir, es decir, para que las acciones sean organizadas en función de principios positivos y que son la base de normas morales. Sólo un sujeto dotado de una voluntad libre es capaz de evaluar, de preferir y de jerarquizar sus propias preferencias, en la capacidad de evaluar, el otro emerge como persona libre tal como *yo lo soy*. Es el reconocimiento del otro lo que permite distinguir lo que tiene valor de los que es apenas deseable y reconocer que lo que tiene valor es superior a lo deseable.

Sin embargo, el proceso de evaluación es en sí mismo positivo porque no existe la prohibición, los valores son la expresión de la excelencia de las acciones, teniendo en cuenta las exigencias de la libertad individual y del reconocimiento de la libertad del otro; los valores pueden decirse son la base de la vida de una comunidad que se expresa en sus costumbres, prácticas y en su memoria.

La norma, al contrario de los valores representados en la ética, es “el elemento constringente, el elemento de interdicción y, por consiguiente, la cara oscura de la ética.”<sup>124</sup> La norma, al contrario de lo que sucede con el valor que implica una preferencia por parte del sujeto, introduce un elemento de escisión entre lo preferible y lo deseable; lo primero se impone como imperativo, como la regla y lo no preferible surge como desviación, la norma asume un carácter negativo, ya que no designa positivamente lo preferible sino que designa

---

<sup>123</sup> *Ibidem.*, p.75.

<sup>124</sup> *Ibid.*, p. 80.

negativamente la desviación como aquello que no hay que hacer. Esto representa un corte en el propio sujeto, frente a la imposibilidad de coincidencia entre lo que es deseable y lo que es preferible para él; desde este punto de vista la ética se instituye sobre una desproporción humana originaria y es a partir de ésta como se hace necesario hablar de uno mismo y otro. No obstante, es a través del aspecto negativo de la prohibición como el yo se proyecta en dirección al otro y como afirma su voluntad frente a los deseos: “La norma es, pues, la manera de hacer uno con muchos; y es también la condición para que en las intermitencias del deseo, una duración se constituya. (...) el hombre ha llegado a ser el animal de la promesa por la capacidad de contar con sí mismo más allá de él mismo, es decir, darse una duración de su voluntad en el caso temporal de los deseos”.<sup>125</sup>

Sin embargo, la ley moral es insustituible porque tiene por finalidad imponer al agente de la acción sus obligaciones; las normas se imponen al sujeto como imperativos ya implícitos en las normas, ya que, al contrario de las reglas que tienen un sentido universal, los imperativos son ordenes “que se relacionan siempre con una acción singular bajo la forma de un mandato”.<sup>126</sup> A pesar del carácter negativo de las normas, conducen al conflicto en el interior del sujeto, son potencialmente al camino de la valoración de la libertad humana del reconocimiento del otro en tanto que sujeto de derechos, confiriendo un sentido a la acción y posibilita la armonía y el equilibrio de la sociedad.

De hecho, si fuera posible imaginar una sociedad sin reglas morales, sin imperativos, parece claro que la violencia y el mal tendría una proporción mayor; las normas morales, en su carácter obligatorio y en su expresión negativa contribuyen así a la reducción de la violencia y del mal a la afirmación de la vida ética en una determinada comunidad. Cuando Kant dice que no se debe tratar al otro como un medio sino como un fin en sí mismo, parte del principio de

---

<sup>125</sup> Ídem., p. 82.

<sup>126</sup> Id.

que las relaciones espontáneas entre los hombres son naturalmente violentas y que tienen como objetivo la subyugación del otro. De ahí las reglas morales, en tanto que prohibiciones obligatorias sean condiciones necesarias para la consecución de la vida ética que debe tomar en consideración la humanidad del hombre.

Es indudable que las relaciones interpersonales son relaciones disimétricas, lo que significa que en dichas relaciones está siempre presente la amenaza de la violencia y del dominio de los más fuertes sobre los más débiles.

Ambos planos, el ético y el moral, del comportamiento y la interacción del sí mismo, conciernen a la dimensión teleológica de la existencia humana en cuanto a la existencia colectiva, a pesar de que el punto de vista de la acción concreta el plano deontológico, constituye la base para que ese tólos se cumpla. Según Ricoeur, lo justo comprenderá dos aspectos “el de lo *bueno*, del que señala la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones; y el de lo legal, el sistema judicial que confiere a la ley coherencia y derecho de restricción”.<sup>127</sup>

Aquí la estima de sí mismo es un supuesto fundamental de la responsabilidad y del respeto por el otro, en la medida en que el sujeto que se estima a sí mismo es capaz de asumir sus intereses y sus actos en la cultura; esto represente los problemas esenciales e inherentes de una filosofía de la acción.

---

<sup>127</sup> *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 206.

### ***3.3 Ética mínima: filosofía de la acción, política e historia.***

¿Qué es y para qué sirve la política? Se debe reivindicar un *ethos político* (teórico-práctico) que fortalezca un diálogo racional entre los individuos políticos –es decir, los ciudadanos- desde un horizonte práctico-discursivo. Esta propuesta se verá respaldada en tres momentos: en el primero se explica el proyecto de *Ilustración* kantiano y su enlace con el propósito discursivo de Habermas, todo ello nos conducirá al segundo problema del texto: ¿cómo estructurar un uso debido de la razón en el diálogo llevado a cabo para tomar decisiones que beneficiarán – y no perjudicarán - a todos los participantes?

El segundo expondrá la razón discursiva de Habermas, ésta pretende evitar la vulnerabilidad de las personas desde un enfoque estrictamente científico-racional, sin embargo, de aquí se derivan algunas problemáticas muy interesantes; lo que dará motivo para referir a la propuesta de Ricoeur, y consiste en sostener que antes de la moral establecida por normas, hay una ética del buen vivir (tercer momento).

Para Kant, ‘lo humano’ puede ser comprendido en dos momentos; al primero lo podemos llamar lo humano como idea, donde es puramente racional, libre, autónomo y respeta las leyes universales; al segundo se le llama, humano como fenómeno, es decir, como se muestra en la naturaleza misma, irracional, dependiente; donde conoce y relaciona con otros hombres.<sup>128</sup>

Kant postula que el hombre se representa en la naturaleza como fenómeno, sin embargo posee la capacidad cognoscitiva de comprender su situación y además de superarla, por lo cual es necesario que actúe como si fuera el ideal (a sabiendas que nunca podrá ser); para que el hombre del segundo momento se comporte como si fuera el primero debe de

---

<sup>128</sup> Cfr. Agnes Heller, *Crítica de la Ilustración*, España, Península, 1984, p. 26.



existir *algo* que sea el puente de enlace para ambos, ese *algo* lo podemos entender en el concepto de Ilustración: “La ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse de sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Atrévete a saber! ¡ten el valor de servirte de tu propia razón!...”<sup>129</sup>

Este es el momento en el que todo sujeto deja de explicarse lo que él mismo cuestiona, y empieza a añadir su propio criterio, comienza a sintetizar, es cuando desarrolla su facultad de conocer, es decir, el tener la capacidad de cuestionar, reflexionar y teorizar.

Otra característica importante de la ilustración es la necesidad de conocer sin dogmatismo alguno, mejor aún, de liberarse del dogmatismo, y esa libertad la entendemos como “Puedes, pues debes”<sup>130</sup>, por lo tanto el deber en Kant se presenta como la obediencia a una ley universalmente válida para todo ser racional, esta ley es un imperativo, el “Imperativo Categórico”: “... obrar sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal”.<sup>131</sup>

La razón es autónoma de actuar, no existe impedimento empírico que le trunque su obediencia al imperativo, por lo que todo humano debe de apelar a su razón para conducirse voluntariamente ante él mismo. La libertad se complementa cuando se obedecen los dictados de la ley universal, en tanto hay responsabilidad, ya que ella tiene una función regulativa, es un postulado de la razón práctica; y es “la libertad de hacer uso público de la razón íntegramente”.<sup>132</sup>

---

<sup>129</sup> Emmanuel Kant, *Filosofía de la Historia*, México, F.C.E., 1981, p. 25.

<sup>130</sup> Cfr. Uwe Schultz, *Kant*, España, Labor, 1971, p.83.

<sup>131</sup> Emmanuel Kant, *Crítica de la Razón Práctica*, México, Porrúa, 1975, p. 39

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 182.

Hablar de hacer uso público de la razón es comprender que se empleará la “libertad ilimitada para servirse de su propia razón y hablar en nombre propio”;<sup>133</sup> al utilizarla se es capaz de ofrecer argumentos a nosotros mismos y a los otros, es decir, lo público se razona en esta disposición y competencia para justificar nuestro actuar y en determinada discusión, para lograr ciertos acuerdos.

Lo que produce el uso público de la razón es el consenso, el acuerdo, la “igualdad”, ya que no es el individuo el que tiene la razón sino el argumento que éste presenta, por lo cual es necesario desechar todo principio de autoridad personal, y tratar de concebir una fuerza de “autoridad” (potestad) de la razón dialógica. Sin embargo ¿cómo estructurar un uso debido de la razón en el diálogo llevado a cabo para tomar decisiones que beneficiarán – y no perjudicarán- a todos los participantes, es decir, a todos los ciudadanos de un determinado Estado?

La razón dialógica ha sido trabajada por un filósofo posterior a Kant, y que en buena medida asume el proyecto ilustrado, desde una postura disyuntiva entre la razón comunicativa y la razón instrumental. Habermas toma el uso de la razón como elemento indispensable hacia el perfeccionamiento de lo público, elaborando una teoría de la acción comunicativa. Dicha teoría consiste en establecer una reconstrucción dialéctico-crítica de los discursos políticos, a través de la comunicación abierta y libre para que se desarrolle una constante dialéctica entre lo empírico-analítico y lo hermenéutico-histórico; asumiendo como fin pragmático la emancipación de la humanidad. Esto es lo que garantizará una interacción social encaminada hacia la comprensión recíproca del actuar político, sustentada en el establecimiento de normas de validez: comprensibilidad, verdad, veracidad y exactitud normativa.

---

<sup>133</sup> Ibíd, p. 31.

Por tal motivo, la ética discursiva es formal y universal, es decir, no se debe de *opinar* si el hecho particular ‘X’ es justo o injusto, sino del actuar conforme a la normatividad para la vida justa, por lo tanto, hay una preocupación por la validez deóntica de las normas de acción. La pretensión habermasiana es reducir el actuar del sujeto a la normatividad puramente racional, donde toda posible contingencia tenga un control, una sistematización que pueda determinar estructuras de inspección.

Uno de los principales problemas al que puede conducirnos la *ética discursiva*, y que pretende la teoría de la acción comunicativa, es su petición de que las normas morales se asemejen a los enunciados asertóricos del mundo de la ciencia; es decir, al intentar una razón discursiva que en cierto momento exija argumentos de validez universal, se corre el riesgo de no tomar en consideración la acción individual de cada sujeto.

Ricoeur menciona que esta visión de la razón conduce a círculos reducidos de hablantes, esto es, sólo se usan las palabras y los enunciados codificados en la comunidad que dialoga, por ello: “Trasladado a la teoría de la acción, el concepto de código implica que la acción sensata es, de una manera u otra gobernada por reglas”.<sup>134</sup> Sin embargo, él sostendrá que estas reglas no responden a las *contingencias* que pueden interponerse en las discusiones de los dialogantes, y sobre todo cuando ese grupo de personas corresponden o representan una minoría dentro del total de quienes deciden; es decir, en la propuesta de Habermas hasta qué punto se puede salir del modelo de discusión sin ser considerado como violación de las “reglas”.

El filósofo francés Paul Ricoeur responderá que “antes que la moral establecida por las normas, existe una ética del deseo de vivir bien”.<sup>135</sup> Por lo menos, en este momento, podemos

---

<sup>134</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, Op. cit., p. 225.

<sup>135</sup> Paul Ricoeur, *Crítica y convicción*, Op. cit., p. 131.

entender que la ética pensada por el filósofo alemán deja de lado este deseo por vivir bien, centrándose en una vida que en teoría es buena para todos, pero que seguramente no corresponde a los deseos de toda la comunidad.

Ricoeur denominará la ética habermasiana, que extrae de la razón dialógica propuesta en la teoría de la acción comunicativa, como una heredera de la moral kantiana, que él replantea como una reconstrucción formalista reflejada en la moral de la comunicación.

El problema que se localiza, no es la existencia de validez en los argumentos, sino en la efectución de los mismos; para lo cual Ricoeur en los cuatro últimos capítulos de su libro *Sí mismo como otro*, presentará una pequeña ética agrupada en la idea de la vida buena y la sabiduría práctica; basándose en tres términos: lo mismo, lo otro como portador de rostros y un tercer otro como sujeto de justicia. En esta triada se debe de tener cuidado el saltar de un nivel al otro, por lo tanto deben de considerarse tres pasos:

- 1) La vida ética es el deseo de una realización personal entre los otros y para los otros, a partir de la virtud de la amistad y de la justicia.
- 2) Respeto de sí y respeto del otro.
- 3) Trata de responder a la pregunta: ¿cómo enfrentar las situaciones de incertidumbre o desacuerdos? ¿En qué se convierte la justicia cuando ella debe de aplicarse a situaciones particulares?

Debido a lo anterior, nuestro filósofo señalará que a la política sólo le interesa desde un ámbito jurídico y moral; ya que desde este punto de vista se considera la exterioridad del “otro” como forma de responsabilidad ante él, y la anterioridad de la ley moral, esto es, a toda ley moral le antecede otra ley moral, debido a que el criterio jurídico centra su atención en la

efectividad de la acción del reconocimiento. El origen y comienzo de la moral siempre escapa al plano cronológico, y se resguarda en el ya-siempre- ahí, un presente cósmico.

El pasado ha de narrarse: “la representación del pasado, en el plano de la memoria y de la historia y a riesgo del olvido”.<sup>136</sup> Por ello, la tarea de la fenomenología de la memoria, será delimitar la problemática entre la memoria individual y la memoria colectiva, mediante el análisis de sus discursos, con la finalidad de relacionarlos entre sí, y poder encontrar una constitución diferente pero mutua y entrecruzada entre memoria individual y colectiva, es decir, hay una *atribución commensurable* entre ambos discursos; una fenomenología de la memoria en el plano de la realidad social.

Al respecto Ricoeur propone que entre la memoria individual y la memoria colectiva hay un punto intermedio de referencias, en el que se realizan intercambios entre la memoria viva de personas individuales y la memoria pública de las comunidades a las que pertenecemos. Dicho intermediación se da en los “*allegados*”, los cuales presentan una memoria distinta; ellos cuentan para nosotros y nosotros contamos para ellos, hay una dinámica continua entre en acercarse y el alejarse: “Mientras tanto, mis allegados son los que aprueban mi existencia y cuya existencia yo apruebo en la estima recíproca igual”.<sup>137</sup> Por lo tanto, hay una triple facultad de la memoria: a sí, a los próximos, a los otros.

Por ello, el discurso de la verdadera memoria es en el que sabe escribirse a sí mismo, *hacerse habla*; ésta es la autentica memoria, la memoria feliz segura de “ser del tiempo” y de ser compartida: la memoria viva; el pensador francés hablará de la invención de la escritura teniendo en cuenta las nociones de huella, testimonio y acontecimiento para atestiguar la continuidad del paso de la memoria a la historia. Sin dejar de lado que existe una forma narrativa y una estructura narrativa, la primera se refiera a la pulsión referencial del relato

---

<sup>136</sup> Paul Ricoeur, *La memoria, la historia y el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, p. 595.

<sup>137</sup> *Ibidem.*, p. 173.

histórico; mientras que la segunda, forma círculos sobre sí misma y pretende excluir fuera del texto el momento referencial de la narración. Esta ambivalencia deja entrever que ninguna de las fases posee la verdad última, y que se necesita que estén juntas para hablar de la verdad del discurso histórico, de la representación historiadora del pasado.

La representación verdadera o verosímil puede leerse como lugartenencia, ya que el relato histórico no se parece al acontecimiento que narra, sólo trata de entender el antes como una realidad, pero una realidad en la pasado —también llamado *condición histórica*—; es decir, hay una representación-suplencia como única forma de entender la verdad en de la condición histórica. La fenomenología de la memoria tiene por tarea esclarecer la condición histórica del sujeto que toma conciencia de su memoria; esto es, se abre la posibilidad de tratar sobre la ontología del ser histórico.

La temática parte de la siguiente pregunta: ¿Qué es comprender según el modo histórico? Enunciando dos formas de abordarla.<sup>138</sup>

- 1) Vertiente crítica. Se reflexionará sobre pretensión totalizadora del saber histórico para poder lograr una validación de las operaciones objetivantes que regulan la escritura de la historia.
- 2) Vertiente ontológica. Teniendo por guía la hermenéutica que intenta formular las suposiciones existenciales —en tanto articulan la forma de existir, de ser en el mundo— del saber historiográfico y del discurso crítico. Aunque Ricoeur decidirá llamarla *condición histórica*, puesto que logra expresar la situación en la que cada uno se encuentra siempre y la condicionalidad existencial respecto a las categorías de la hermenéutica crítica; como somos seres históricos podemos hacer la historia y hacemos historia.

---

<sup>138</sup> Ibid., pp. 40-66.

La hermenéutica en la cual se amparará Ricoeur comienza por el camino de la filosofía crítica de la historia, reflexionará sobre la naturaleza del comprender en los momentos de la operación historiográfica; todo ello, para poder elaborar las condiciones de posibilidad de las categorías temporales que puedan enunciar el tiempo de la historia.

Es decir, hay una reflexión sobre la *experiencia de la historia*, para determinar si ella puede constituirse en poder absoluto o en reflexión total. En consecuencia, la hermenéutica crítica denunciara las formas abiertas y escondidas de la pretendida historia en cuanto totalidad. Para lo cual debe estarse atento a todas las tensiones generas en la historia, debido a que ellas logran consagrar dialécticas, gracias a las cuales la misma hermenéutica localiza limitaciones del posible poderío totalizador.

Por ejemplo, la polaridad entre fallo judicial y fallo histórico representa una dialéctica temporal que limita externamente la historia; es decir, no puede existir imparcialidad común en ambas formas de juzgar; ya que cualquier que se imponga sobre el otro provocará enormes discusiones en el espacio público que interferirán en la memoria colectiva. Se ve como un juicio privado puede interferir en la colectividad y provocar que el ciudadano ajeno, al inicio de cualquier juicio, se convierta en un tercero entre el juez y el historiador.

El ciudadano es constituido por su experiencia propia, que se aliméntenla de las instrucciones del juez, de la investigación histórica publicada, de la inacabable intervención a la búsqueda de un juicio garantizado; por lo tanto, es propio estatuto de ciudadano el que le permite servir como mediador crítico entre juez e historiador.

Por tal motivo, es necesario analizar todo juicio desde la singularidad, exigida por la filosofía crítica de la historia bajo los siguientes tres puntos:

- a) La singularidad histórica no es la singularidad moral, para determinarla es necesario llevar a cabo un recorrido en el plano historiográfico para establecer la propia singularidad del juicio histórico.
- b) La singularidad histórica primeramente se entiende como un acontecimiento que sucede en la historia; es decir, una cadena narrativa que no se repite en el tiempo y en el espacio. La posible relación con la singularidad moral viene de la identificación de las acciones individuales en el acontecer de la colectividad.
- c) Singularidad también se puede entender como incomparabilidad que se entiende como unicidad y se puede observar claramente cuando se cotejan dos conjuntos históricos diferentes, ahí donde se presenta la excepción, lo diferente, surge lo incomparable.

En consecuencia, la interpretación histórica da cuenta de la imposibilidad de pensar como totalidad el pensamiento histórico y sitúa la validez de la verdad histórica dentro de su propio espacio de validación, por lo que “la reflexión avanza desde la enunciación en cuanto acto de lenguaje al enunciador como el quién de los actos de interpretación. Es este complejo operativo el que puede constituir la vertiente objetiva del conocimiento histórico”.<sup>139</sup>

Ya en este punto, se empieza a tomar la hermenéutica crítica en su paso hacia la hermenéutica ontológica dirigida a la condición histórica en cuanto modo de ser insuperable. Sin embargo, Ricoeur presenta las consideraciones siguientes: en el cuidado también entra la carne, del cuerpo mío.

La consideración histórica se basa en la idea de que la temporalidad constituye una característica importante del *Sí mismo* que somos y señala la relación de esta persona con los otros cuanto sujetos históricamente narrados, por lo que, el tiempo figura como metacategoría

---

<sup>139</sup> *Ibíd.*, p. 447.



de igual manera que el cuidado, esto es, el cuidado es temporal y el tiempo es tiempo de cuidado. La capacidad de la ontología de la temporalidad adquiere forma con la representación del pasado por la historia y por la memoria.

El análisis de la temporalidad se pronuncia tres etapas temporales: el futuro, el pasado y el presente; sin embargo, debe resaltarse una categoría que se mueve entre las etapas: la *paseidad*, cuya posible solución se entrevé en los límites de la abstracción del futuro. Aunque la hermenéutica del ser histórico también opone la *paseidad* respecto de la *futuridad* del presente y a la presencia del presente.

Por lo que, la constitución temporal del ser que somos se revela más fundamentalmente que la mera referencia de la memoria y de la historia de la memoria en cuanto tal, es decir, la temporalidad constituye la pre-condición existencial de la referencia de la memoria y de la historia al pasado.

Es por esta correlación que se ha de esperar una complementación entre la ontología del ser histórico y la epistemología de la historiografía; aunque existe la problemática de determinar ¿cómo se da el modo de derivación que rige la transición de un nivel a otro? Ricoeur lo coloca en el modo de derivación por el grado de autenticidad y de originalidad de la condición histórica.

Por tanto la palabra “historia” conglomera un conjunto de acontecimientos (hechos) pasados, presentes y futuros; y como conjuntos de discursos habidos de ellos mismos: testimonio, relato, explicación y la representación historiadora del pasado. Principalmente es en el juicio de temporalidad narrada donde Ricoeur rescata la *acción* como el árbitro entre la historia y la memoria colectiva o individual.

Esta paradoja de la política se desenvuelve de una manera muy peculiar en correlación al *perdón* – más no la justicia- que pueda haber en relación a los intentos de exterminio de ciertas minorías culturales. Aquí la justicia no será vengativa sino benevolente; no confundiendo lo imprescriptible y lo imperdonable, es decir, mientras resulta pertinente legislar sobre lo imprescriptible, es imposible hacerlo sobre lo imperdonable; ya que el perdón es algo que sólo las víctimas pueden conferir, Ricoeur menciona: “Nadie tiene poder sobre el tiempo del dolor ni sobre el tiempo del duelo”.<sup>140</sup>

Por ello, el pedir perdón es una opción que debería de ejercitarse en el plano político, para lo que es ineludible conjuntar el trabajo del recuerdo, el trabajo del duelo y la demanda de perdón.

El olvido procede de la memoria y de la fidelidad al pasado; el perdón, de la culpabilidad y de la reconciliación con el pasado. Aunque ambos se cruzan indefinidamente en el horizonte de la *memoria feliz*, que también comprende el recorrido de la dialéctica de la historia y de la memoria.

Ricoeur representa un atentado contra la confabulación de la memoria, una debilidad de ella; por eso, la memoria se vislumbra como constante lucha contra el olvido, aunque contradictoriamente se rebate contra la memoria que no olvida nada.

En buena medida, la argumentación de Ricoeur apunta hacia una memoria que negocie con el olvido para localizar un justo medio, una “prudencia” aristotélica que se desprenda totalmente de las pretensiones de la reflexión práctica.

Al plantear la idea de grado de profundidad de olvido, presentará una descripción de los fenómenos mnemónicos, en su distinción entre enfoque cognitivo (donde la memoria es aprehendida mediante la pretensión que ella tenga de representar fielmente el pasado) y

---

<sup>140</sup> Ibid., p. 158.

enfoque pragmático (el lado operativo de la memoria). El olvido intenta replantear ambos enfoques mediante el principio de discriminación, que cuenta con niveles de profundidad y de manifestación.

Del olvido profundo propone dos figuras: el olvido por la destrucción de las huellas y el olvido de reserva; a éste último se recurre cuando nos viene el *placer* de acordarnos de lo que alguna vez vimos, oímos, sentimos, aprendimos o conseguimos; es decir, estamos frente a una experiencia para siempre.

Reflexionar teóricamente sobre el olvido, invita la toma de alguna *acción* sobre y desde el *sí mismo*, por lo cual aparece la figura del perdón; el perdón no es fácil ni imposible, es difícil porque la profundidad de la falta y altura del perdón constituyen su esencia espinosa; reconociendo finalmente que el perdón es comprendido en la dialéctica del arrepentimiento, ya que, para perdonar se debe de desligar al agente de su acto, y eso es extremadamente difícil para cualquier condición histórica.

Por lo tanto, el perdón es diferente del olvido, mediante el perdón se olvidan las deudas, más no los hechos, éstos son importantes porque sirven a la memoria como una propedéutica hacia la eticidad de las acciones prácticas.

¿Cuáles –le preguntaríamos a Habermas- serían los argumentos para lograr que las víctimas del holocausto perdonaran o incluso olvidaran las ofensas recibidas por la política nacionalsocialista?

Ricoeur sostiene que una sociedad con las características propuestas en la ética dialógica de Habermas jamás podrá ser auténticamente libre. La ética correspondería con la voluntad de tener una vida justa, con y para los otros, y en la pretensión de gozar las instituciones justas: “La paradoja es que el cuidado por justificar las normas de la actividad

comunicativa tiende a ocultar los conflictos que conducen a la moral hacia una sabiduría práctica que tiene por emplazamiento el juicio moral en situación”.<sup>141</sup>

Para Ricoeur el concepto de razón político-práctica debe de contar con un lado inclinado hacia la acción política, aunque no debe de ser esta su única forma de proceder, ya que en buena medida también corresponderá una parte irreducible hacia todo carácter “cientificista” de la “razón”; se trata de reconvertir a la razón su función crítica: “utilizar la función crítica de la razón práctica respecto de las representaciones ideológicas de la acción social”.<sup>142</sup>

El concepto de razón de actuar fortalecerá la función crítica, y posee cuatro características:

- a) deseo irracional, qué cantidad de qué deseo algo, y por qué prefiero una cosa y no la otra.
- b) Poder situar el significado de una acción particular.
- c) El sentido de disposición hacia cualquier acontecimiento que enfrentemos, una explicación “teleológica” de nuestras acciones.
- d) Razonamiento práctico: ordenar las intenciones de nuestras razones de actuar, y fijar una distancia entre los múltiples deseos que poseamos y la acción concreta que realicemos, alcanzando un juicio razonado de nuestras habilidades.

Con estos elementos Ricoeur retoma el pensamiento aristotélico que parte de la sabiduría práctica –proaínesis= preferencia razonada<sup>143</sup>- con la finalidad de actuar solamente en

---

<sup>141</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Op. cit., p. 308.

<sup>142</sup> Paul Ricoeur, *Del texto a la acción*, Op. cit., p. 219.

<sup>143</sup> Cfr., *Ibidem*, p. 222.

determinadas circunstancias, a ésta condición se le agrega la del componente axiológico, es decir, el hombre prudente deberá de conducirse con rectitud, una ética que personaliza la norma; el razonamiento práctico en el actuar político se cristianizaría en la parte teórico-discursiva de la *phrónesis*. Se debe de tener cuidado en no confundir la razón práctica con una ciencia de lo práctico, ésta no es posible que se dé.

El filósofo griego entiende por felicidad la realización de la vida feliz: el obrar y el vivir bien, lográndose mediante el razonamiento práctico llevado a cabo esencialmente por la virtud; la búsqueda de la felicidad ha de unirse a la estructura de la acción, componiéndose de los elementos deliberativos: “la función del prudente consiste, sobre todo, en deliberar rectamente, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera ni sobre lo que no tiene fin, y esto es un bien práctico”.<sup>144</sup> En ella, se puede discutir sobre planos de lo general, pero sobre todo en los planos de lo particular, porque ahí donde aparece la contingencia, el azar, la fortuna de la experiencia diaria de cualquier persona.

Esta visión de la política permite hacer que nuestra fortuna coincida con nuestra calidad de vida, considerando la imposibilidad de jerarquizar los valores de la vida, si acaso se priorizara alguno, este sería la *phrónesis*, en consecuencias advendrían las demás virtudes, todo ello en la figura del hombre sabio, virtuoso o prudente; por lo tanto, todo hombre que se diga político o ciudadano debe de ser prudente en su actuar público y privado. Como bien lo señala Ricoeur: “La sabiduría práctica consiste en inventar los comportamientos justos y apropiados a la singularidad de los casos, aunque, no por ello, está abandonada a la arbitrariedad”.<sup>145</sup>

La sabiduría práctica como discurso racional sirve para hacer frente a la fortuna, responder de manera oportuna y mesurada a todas las desavenencias de lo cotidiano, trabajando y manteniendo las emociones con las que tropezamos en la exterioridad de nuestro

---

<sup>144</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2003, p. 277-278.

<sup>145</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Op. cit, p. 294.

*sí mismo*; esta contingencia que generalmente orilla un comportamiento vulnerable, y por tanto frágil, deberá de sobrellevarse desde una práctica-racional donde prevalezcan las relaciones intersubjetivas desde un plano íntimo, es decir, de la subjetividad privada hacia la alteridad pública.

Por ello poseemos la capacidad de elegir: “sin intelecto y sin reflexión y sin disposición ética no haya elección, pues el bien obrar y su contrario no pueden existir sin reflexión y carácter”.<sup>146</sup> Esta manera de tomar dediciones fomenta *iniciativas* para poder desplegarlos en nuestro presente activo, es decir, el momento de la reflexión siempre irá acompañado por uno de elección, y esto es lo que denominaremos *acción*.

Para poder superar las normas político-“cientificistas” de la actividad comunicativa, que parecen ser estructuras científicas buscadas como universales e irrefutables; es decir, la ética discursiva indaga sobre un “objeto-valor” tomado en cuenta un tipo ideal de estructura (un diálogo entre seres racionales – o ilustrados- que ofrezcan argumentos y formen parte del juego del lenguaje acordado para juzgar su validez o invalidez), esta ética indagará sobre temas que incumben particularmente a la sociedad en cuestión, sobre hechos sociales que no necesariamente están formados como estructuras lógicas pero que si pueden ser tratados, en algunos momentos y en algunas partes como tales.

Sin embargo, el proyecto de la ilustración no sólo remite a la demanda del uso universal de la razón; para Foucault el proyecto ilustrado<sup>147</sup> está inmerso en la actualidad y hace un señalamiento importante acerca de cómo enraizó en la *ilustración* un tipo de interrogación social, basado en la historicidad del presente como base vital de construcción del *sí mismo*.

Es decir, la gran importancia de la ilustración estriba en la historicidad –referida a un horizonte cultural determinado- del pensamiento de lo universal; una activación permanente de

---

<sup>146</sup> Aristóteles, *Ética nicomáquea*, o. cit., p. 271.

<sup>147</sup> Michel Foucault, *Estética, ética y hermenéutica*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 335-352.

la actitud crítica, donde no sólo cabe la concepción habermasiana del diálogo, también lo hace la *ética de sí mismo* y la contingencia de Ricoeur, es decir, la aparición de un *ethos político*<sup>148</sup> para fortalecer un *diálogo racional* que no apele en últimas instancias al voto como decisión de las mayorías sobre las minorías, todo lo contrario, que se preocupe por fomentar la actitud de consenso como condición de mejoramiento de las instituciones públicas. Una actitud experimental que prueba la realidad y la actualidad, tanto para seleccionar los puntos en que el cambio es posible como para determinar la forma precisa que debe imprimirse a dicho cambio: “Hay prácticas pragmáticas, si puede decirse así, como la de las múltiples tecnologías, prácticas estéticas y prácticas políticas. Nuestro problema es el de la intersección entre prácticas teóricas y prácticas morales y políticas”.<sup>149</sup>

Creándose normas que validen, no de manera científica sino como una condición puramente vital, la normatividad de la existencia hacia determinada cultura, esto es, el hombre crea valores – como se ha visto en apartados anteriores, los valores son creados por que tenemos la capacidad de narrarlos- para poder tener una referencia en ellos, y no para imponerlos como condición última de convivencia.

La razón ilustrada se empleará para asumir el reconocimiento del otro, pero no como igual a uno, sino como diferente, ya en este reconocimiento debemos comprender de forma práctico-racional y en su máxima expresión, la cosmovisión cultural y una arqueología del sujeto como “otro”.

En un segundo momento, es indispensable que entre los dialogantes, exista un interés por no caer en el juego de hablar por hablar sin llegar a un acuerdo, más bien, sería necesaria la implementación de argumentos -de sostenibles argumentos-, empleando correctamente el lenguaje y no manipulándolo en función del beneficio de alguno de los participantes; lo que

---

<sup>148</sup> Una sabiduría práctica como lo indica Aristóteles en su *Ética, Libro VI*.

<sup>149</sup> Jean – Pierre Changues y Paul Ricoeur, Op. cit., p. 276.

nos lleva a suponer que siempre se debe de estar en la mejor disposición de emplear el lenguaje correcto en el diálogo, en otras palabras, hacer un uso correcto de la comunicación. Dicho uso correcto del lenguaje deberá de concebir una apropiada comprensión de lo que se está argumentando en el diálogo, nos referimos a una inteligibilidad de lo que se argumenta.

Todos los resultados de este diálogo deberían reflejarse en propuestas, que convendrán en un determinado carácter de verdad consensuada; las propuestas poseerán un carácter universal y particular, o sea, un valor práctico-racional para todo aquel que argumenta, que valga para mí mismo como vale para los demás (el otro), esto es, que se reconoce por todos como algo valioso y necesario, sin darle total prioridad a la normatividad de tipo científico.

Por lo tanto, la política desde una historia narrada es una manifestación teórica y comprensiva de los devenires de la identidad ciudadano y de la ipseidad narrada, sirviendo como sustento práctico de la libertad e integridad de *acción* de todos los ciudadanos participantes en los procesos culturales.



#### ***4. Comentarios finales.***

Primero. Ricoeur distingue entre símbolo y metáfora, el primero puede discernir su momento no semántico y no lingüístico, y su núcleo o momento semántico, éste sería lugar de la metáfora; él muestra esta distinción en tres lugares del saber: el psicoanálisis, la fenomenología de la religión y la literatura. En el psicoanálisis el momento no lingüístico de sus símbolos viene dado por el deseo, por lo que todo el orden de lo representativo y lo lingüístico puede entenderse como la semántica del deseo. En la fenomenología de la religión se alude al comienzo del símbolo en las manifestaciones de la potencia y la eficacia de lo sagrado, que se reflejan en ciertas aceptaciones del mal, cuyas implicaciones se localizan en rituales. La literatura presenta su relación desde el poetizar, aclarado que la palabra poética está precedida por el sentimiento de relación carnal con el mundo que no dejará de engendrar nuevas palabras, se dice siempre a medias los sentidos del mundo por eso la necesidad de una hermenéutica del símbolo como antesala de una hermenéutica del texto.

Ricoeur comprende que no hay simbolismo sin el sujeto que habla metafóricamente, pero el símbolo incluye lo no lingüístico, por lo que la metáfora es la articulación lingüística que es la floración final del símbolo, la metáfora introduce en el lenguaje el excedente de sentido que sólo puede dar la potencia simbólica que infiera directamente en las interpretaciones del mundo vivencial que realice el sujeto; todas las actitudes simbólicas representan su devenir y acontecimiento la actitud narrativa del sujeto. Por tanto, la acción discursiva en la cultura indica que el lenguaje esencialmente fundamenta la prístina capa de la experiencia simbólica que se vuelve accesible solamente cuando se articulan los excedentes de sentido esencialmente en la literatura, en la narración de sí mismo y de los otros.

Como se ha constatado a lo largo de trabajo, la metáfora representa el surgimiento de un sentido nuevo, una innovación semántica no inmediatamente dada, y el surgimiento en su referencia de una realidad nueva, no inmediatamente dada; sin embargo, también se advierte que en los relatos que la posibilidad de creación de sentido y de apertura de una nueva realidad. Dicha creación de sentido y descubrimiento de nuevas realidades son posibilitadas por la escritura, por el relato, se torna texto, ésta es la importancia de pasar de una hermenéutica del símbolo a una hermenéutica del texto. Mientras la metáfora se da en el plano lingüístico y estético para dar una explicación del mundo, el relato se da en y desde la acción humana con todo y sus valores temporales.

Es importante distinguir entre el relato histórico y el relato de ficción, en el primero hay una cierta creación de sentido que comúnmente se da mediante huellas que culminaran en frases, y en el segundo hay creación hay una creación de sentido más amplia, ya que posee una referencia abundante en excedentes de sentidos imaginativos. Afortunadamente en ambos casos surge un lenguaje nuevo, de ahí que se diga que la metáfora es viva, porque predica cosas nuevas del mundo y del sujeto que se complementa con la narración ficticia de sus infortunios. Por lo tanto, la producción de sentido dada en la metaforización de la realidad del sujeto posibilita la ampliación del sentido del lenguaje, que verá su radicalización en la narración – metáforas de la vida cotidiana-, ya que en ellas se integran las historias de los acontecimientos múltiples, dispersos y educativos la inmediatez de la existencia, casa que tiene una fuerte aplicación en el actuar de los sujetos.

Todo narración libera potenciales horizontes de sentido porque proyecta, debido a la autonomía que adquiere tras dejar de lado la referencia descriptiva, una referencia segunda entendido como un nuevo espacio de sentido en dos términos: primero, la transmisión de la acción narrada por el autor del texto y, segundo, el excedente de sentido, y por tanto de

actitud, asumido por el lector al recibir la narración; toda narración se habrá ante esta posibilidad de diversidad de lecturas, cuya repercusión en las acciones necesita de la transformación del sujeto, de una mera identidad psicológica a una auténtica propuesta de identidad narrativa.

De tal manera que el texto narrativo sustenta su importancia en conjeturas —en este caso serían éticas— que implican, por lo menos, una doble determinación de sentido del mismo, y la explicación estaría enmarcado en la dialéctica que surge a partir de la doble valencia de los textos, es decir, las conjeturas no están a priori en los textos, el acto de presentarse una nueva lectura lo que hace aparecer a las conjeturas. Por ello, la explicación cumple la función de validar las conjeturas, para saber que implicaciones deducimos en la acción; la validación no debe confundirse con la verificación empírica, debe entenderse como un ejercicio argumentativo para que proporcione explicaciones que se relacionen con más acciones y no sólo con homogenice los fines del actuar.

A pesar de que existen diferentes formas de acercarse a los textos, al momento de introducir la categoría de hermenéutica de sí, la interpretación que se haga del mismo comienza a limitarse a las posibilidades de lograr acuerdos con los otros lectores de un mismo texto, se puede discutir a favor o en contra del acercamiento a un texto, lo más importante es buscar un acuerdo de índole intersubjetivo, priorizando esa dialéctica de la mismidad e ipseidad que llevaría a la formación del sí mismo como otro. Este tercer momento que reclama una nueva comprensión que reconoce las características de la apropiación como un comprenderse frente al texto, comprender el mundo del texto que arrastraría hacia la comprensión del sí mismo.

Finalmente, en este primer comentario final, se dice lo siguiente, para Ricoeur la finalidad de la relación entre metáfora y narración es lograr en el escritor-lector un ejercicio poético, es decir, permitir el despliegue de un mundo habitable por el sujeto, y esta realidad se

hace presente en la narración de sí, debido a que ella comienza a suspender la referencia directa al mundo cotidiano —a la objetualidad de las cosas y las acciones— que se ve transgredido y modificado por la nuevas realidades y el ejercicio de obra escrita productores de sentidos, cuyo carácter constitutivo solamente lo da el sujeto que se sabe texto, que sabe narrarse entre la colisión de la moral y la ética.

La hermenéutica en Ricoeur indica la radicalización última del discurso por la comprensión que parte de un dinámica existencial, en lo manifestado por la interacción del sujeto con los discursos del mundo, es decir, la comprensión no es constitutiva del hombre, pero si la problematización de éste con los textos del mundo y por tanto con los nuevos sentidos puestos a interactuar; principalmente en el relato se localiza esta función porque es un texto que habla de una ficción, cuya único modo de interpretarlo se suscita en la puesta en practica de las enseñanzas del mismo, es decir, en la acción, porque dan muestra de los mundos humanos posibles, de los posibles mundos habitables.

Por lo tanto, la filosofía hermenéutica de Ricoeur es la comprensión explícita, temática, discursiva, conceptual y unitaria, de lo que desplegándose como el constitutivo comprender del sujeto, como sentido comprendido del sujeto y de todo lo que es, ya se haya distintos modos incorporándolo y dando forma a lo realizado por el sujeto, desde las acciones concretas que realiza y desde su lenguaje ordinario, hasta las distintas figuras de la cultura que acontecen históricamente, específicamente en los textos, éstos representan en última instancia la comprensión del resto de las figuras del despliegue de la comprensión. El discurso filosófico se eleva desde los textos culturales hacia la acción, hacia la vida, así, lo dicho en los textos desde la vida hacia la vida adquiere lucidez conceptual.

Segundo. La relación mantenida entre el sí mismo y el lenguaje es una descripción de la función dentro de la mismidad en el proceso dialéctico de la identidad narrativa —la identidad-*idem* o mismidad y la identidad-*ipse* o ipseidad—, es decir, el responder a la pregunta de *quién* habla, lleva a responder que habla una alteridad (ipseidad) establecida en una mismidad; sin embargo, para decir que habla una ipseidad es menester hacerlo desde el ejercicio temporal de la narración, hay que contar la historia de una vida. Ricoeur señala la prioridad de la dimensión temporal del sí mismo en su actuar, ésta es una de sus críticas esenciales a los análisis de las persona en la perspectiva de la referencia identificante y del agente en el ámbito de la semántica de la acción.

Para Strawson, Searle, Anscombe y Davison, se ha olvidado que la persona de la que se habla, de la que depende toda acción, posee una propia historia articulada con el horizonte temporal de su actual en la cultural. Ricoeur acude a la teoría narrativa para ver qué aporta a la constitución de sí, que directamente repercute en la construcción de la acción y la construcción de sí; la relación con la narración hace que ésta cubra un amplio campo práctico, más que la propia semántica y la pragmática de las frases de la acción y las acciones organizadas en el relato presentan características que solamente se han de elaborar en la ética. Se tiene como tesis de base que no hay relato éticamente neutro, las capacidad que adquiere el sí mismo de narrarse implica, de entrada, la posibilidad de presentar diferentes alternativas de valoraciones en al ámbito puramente escrito, cuya repercusión epistemológica recae en los juicios y estimaciones éticas en el campo de la acción subjetivo-cultural.

El problema de la identidad personal tiene que ver con la dialéctica de la mismidad y la ipseidad, con una permanencia en el tiempo, ésta se ha ligado primeramente con la identidad de la mismidad -lo que me pasa sólo me sucede a mí y no a nadie más- para Ricoeur, la mismidad debe de comprenderse desde la relación consigo misma y con otras mismidades,

como se ha visto, la mismidad es relación numérica o unicidad, por lo que le corresponde la operación de identificación de lo mismo, que hace que conocer sea reconocer, aquí se da el paso de la mismidad hacia la ipseidad, ella es la que posibilita todas las relaciones antes mencionadas.

La ipseidad es una identidad cualitativa, una semejanza que permite intercambiarse bajo una operación de sustitución sin pérdida de semántica, que finalmente la podría ser comprendida como una continuidad ininterrumpida entre la unicidad y lo cualitativo, aquí el tiempo es factor de semejanza, de separación y de diferencia, por tanto, la permanencia en el tiempo será lo organización del sistema combinatorio, la idea de la estructura, opuesta a la del acontecimiento, responde al criterio de identidad y conforma su mismo carácter relacional. Las experiencias que forman parte de nuestra mismidad no hacen diferentes a cada momento, se va cambiando sin dejar de ser el mismo, pero siendo otro, es decir, aparece nuevamente el tema de la ipseidad.

Al referirnos nosotros mismos, estamos asimilando dos maneras de hacerlo: el carácter y mediante la palabra comprometida o responsabilidad de sí. El primero será el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un sujeto como siendo el mismo, el carácter es la parte constitutiva de nosotros que no podemos cambiar y tenemos que consentir, para Ricoeur sería la manera de existir desde una perspectiva finita e influenciado por la apertura al mundo de las cosas, las ideas, los valores y de las personas.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur interpreta el carácter en función de su situación dentro de la problemática de la identidad que sirve para designar la relación unificada de disposiciones duraderas en las que se reconoce una persona; sin embargo, el carácter es muy importante porque posibilita la apertura a una dimensión temporal de disposición: que permitirá recurrir al

camino de la narración de un carácter o narración de sí, para afirmar ante sí mismo y ante los otros la identidad personal.

La noción de disposición, dispuestas a narrarse, se vincula a la de costumbre, ambas con significado corporal. La costumbre que proporciona una historia al carácter, una sedimentación que tiende a recubrir y en último término a abolir la innovación. Esta sedimentación otorga al carácter la especie de permanencia en el tiempo que se interpreta como recubrimiento del ipse por el idem, es decir, el carácter es el sí bajo las apariencias de la mismidad.

A la noción de disposición se une también el conjunto de las identificaciones adquiridas por las cuales los otros entra en la composición de las mismas; la identidad de una persona o de una comunidad está hecha en gran parte de estas identificaciones en las que las personas y comunidades se reconocen, se responsabilizan al identificarse en la construcción de identidades hay que contar una historia.

Otro modelo de permanencia en el tiempo es el de la palabra mantenida, o la fidelidad a la palabra dada. Para Ricoeur toda palabra dada expresa un mantenerse a sí mismo, que no se deja inscribir, como el carácter en la dimensión del algo en general, sino, únicamente, en la del ¿quién?, es decir, bajo una responsabilidad del sí mismo con el otro. Una cosa es la percepción del carácter, otra, la percepción de la fidelidad a la palabra dada. Una cosa es la continuación del carácter, otra, la constancia en la mismidad. Si no creo en la posibilidad de decir verdades, no puede hacer alteridad.

Ricoeur opone la mismidad del carácter al mantenimiento de sí mismo en la promesa, con lo que se habrá un intervalo de sentido que hay que llenar con la noción de identidad narrativa. En ese intervalo, la identidad narrativa oscila entre un límite inferior, donde la permanencia en el tiempo confunde el idem y el ipse, y un límite superior, donde el ipse

plantea su identidad sin necesidad del idem; es decir, el sí mismo tiene la capacidad de autodesignarse, la construcción de sí puede apreciarse desde la identidad narrativa en la virtud de la configuración del relato, de la narración del algo que se atribuye a alguien. El relato habla del mundo, narra un sí mismo de sentido colectivo.

El filósofo francés señala como la narración da el cuadro más completo de la identidad del ipse, en la trama, la narración nos da inicio de la acción y las consecuencias, ese inicio de la acción es atribuido a un sí mismo al que se puede imputar: es el principio que se hizo un sí, una persona que tienen una historia; historia que será contada y de la cual se aprehenderá para no olvidar, para poder de manifiesto la responsabilidad del quién y rescatar el tiempo de la historia es tarea de la narración, para llevar a cabo una vida justa.

Finalmente, para Ricoeur la única finalidad de la hermenéutica de sí se reflejará en realidad de la acción, el sí mismo y la narración se emparentan bajo una dialéctica que proveería a la acción de elementos para que la existencia enfrente del modo más adecuado las vicisitudes del mundo, en definitiva, la consistencia del sujeto es la narración de sí.

Tercero. Será esta consistencia la que proporcione al *sí mismo como otro* las herramientas necesaria la acción, pues de aquí se desprenden todo tipo de consecuencia moral, ética, jurídica e institucional; ya que ahora se trata de construir un relato sobre la acción, en las instituciones promocionadas de justicia o en los actitud ética solamente se sabe lo que se hace hasta que la acción misma puede devenir en la filosofía reflexiva mediante la narración. La acción, en especial la institucional o política deben entenderse como actos susceptibles de ser narrados, de ser historiados para propiciar una lecciones normativas factibles de ser llevadas a la aplicación en el desarrollo de los sujetos, bajo el régimen de instituciones justas que persigan el consenso y la responsabilidad de el rumbo de los problemas generados en comunidad.



Aprendemos a ejercitarnos en la vida pública y privada en un mundo que nos es narrado, y como se ha visto, una de las imperiosas necesidades es contar con los elementos necesario para mira críticamente los hechos que envuelven a la sociedad, donde no se trata de aprender del pasado para no repetir los errores en el presente, no, más bien se tienen como postulado que el presente se transforma con las acciones que tiendan a no perjudicar las relaciones cotidianas, y una de estas medidas tienen que ver con no olvidar el pasado desde un punto institucional, es decir, juzgar las malas acciones y los sujetos que las cometieron como modo de mejorar las relaciones entre los otros.

Esta forma de concebir la política pretende que ella es la acción fundamental desempeñada en la praxis de las comunidades de memoria, el hombre capaz de radicalizar la novedad que se narra y atenta contra eso *dicho*, pero responsable de lo que aún queda por *decir* en al ámbito de las acciones justas, es decir un *sí mismo* comprometido con un ethos público y privado dialogando constantemente con *otro*, que puede ser el mismo o realmente otro.

## ***Bibliografía***

- Agís Villaverde, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1995.
- Aguilar Romero, Mariflor, *Confrontación, crítica y hermenéutica*, México, Fontamara/UNAM, 1998.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 2003.
- Bustos, Eduardo de, *La metáfora*, Madrid, FCE, 2000.
- Calvo Martínez, Tomás y Remedios Ávila Crespo (Ed.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Anthropos, 1991.
- Changues, J-P. y Ricoeur, P., *Lo que nos hace pensar*, Barcelona, Península, 1999.
- Corona, Pablo Edgardo, *Paul Ricoeur: lenguaje, texto y realidad*, Argentina, Biblos, 2005.
- Gilbert, Paul, *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, México, UI, 1996.
- Gómez García, Pedro (coord.), *Las ilusiones de la identidad*, Madrid, Cátedra, 2001,
- Herrera Rosario, “Paul Ricoeur: hermenéutica y psicoanálisis”, en *Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura Devenires*, No. 5, enero 2002, Morelia, pp. 161-189.
- Herrera, Rosario “Hacia una hermenéutica poética”, en *Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura Devenires*, No. 6, julio 2002, Morelia, pp. 119-140.
- Herrera, Rosario “Poética de la cultura”, en *Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura Devenires*, No. 7, enero 2003, Morelia, pp. 7-26.
- Husserl, Edmund, *Meditaciones Cartesianas*, México, El Colegio de México, 1942.
- Jardim, Maria A., *Da hermeneutica a Etica em Paul Ricoeur*, Lisboa, UFP, 2002.
- Maceiras, Manuel y Julio Treballe, *La hermenéutica contemporánea*, Bogotá, Cincel Kapelus, 1990.
- Masiá Clavel, Juan y otros, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, UC, 1998.
- Mendivil, José, *Ética y contingencia*, México, UG, 2004.

- Moreno, César, *Fenomenología y filosofía existencia I y II*, Madrid, Síntesis, 2000.
- Pérez Tapias, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 2000.
- Ramírez C., Mario Teodoro, *De la razón a la praxis*, México, S XXI – UMSNH, 2003.
- \_\_\_\_\_, *Filosofía culturalista*, Morelia, Secretaría de Cultura de Michoacán, 2005.
- Ricoeur, Paul, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969.
- \_\_\_\_\_, *Hermenéutica y psicoanálisis*, Buenos Aires, Megápolis, 1973.
- \_\_\_\_\_, *La metáfora viva*, Madrid, Trotta/Cristiandad, 1980.
- \_\_\_\_\_, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986.
- \_\_\_\_\_, *Philosophie de la volonté I*, Paris, Aubier, 1988.
- \_\_\_\_\_, *Fe y filosofía*, Buenos Aires, Almagesto, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Finitud y culpabilidad*, Buenos Aires, Taurus, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Lectures 1*, Paris, Seuil, 1991.
- \_\_\_\_\_, *A l'école de la phénoménologie*, Paris, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993.
- \_\_\_\_\_, *Sí mismo como otro*, México, S. XXI, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva visión, 1997.
- \_\_\_\_\_, *Autrement*, París, PUF, 1997.
- \_\_\_\_\_, *El discurso de la acción*, Madrid, Cátedra, 1981.
- \_\_\_\_\_, *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990.
- \_\_\_\_\_, *Freud: una interpretación de la cultura*, México, S. XXI, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1999.
- \_\_\_\_\_, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999.

- \_\_\_\_\_ *Tiempo y Narración* (Tomos: I, II y III), México, S. XXI, 2000.
- \_\_\_\_\_ *L'herméneutique biblique*, Paris, Cerf, 2001.
- \_\_\_\_\_ *Crítica y convicción*, Madrid, Síntesis, 2003.
- \_\_\_\_\_ *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Teoría de la interpretación*, México, S. XXI, 2003.
- \_\_\_\_\_ *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.
- San Martín Sala, Javier, *Teoría de la Cultura*, Madrid, Síntesis, 1999.
- Word D. y otros, *Con Paul Ricoeur*, España, Monte Ávila, 2000.
- Xolocotz, Ángel (coordinador), *Hermenéutica y fenomenología*, México, Universidad Iberoamericana, 2003.