

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

Facultad de Filosofía y Letras

LA HERMENÉUTICA FENOMENOLÓGICA DE PAUL RICOEUR: UNA
INTRODUCCIÓN A SU PENSAMIENTO

T E S I S
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A
LORENA GARCÍA CABALLERO

TUTOR: DR. RAÚL ALCALÁ CAMPOS



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*En perseguirme, Mundo, ¿qué interesas?
¿En qué te ofendo, cuando sólo intento
poner bellezas en mi entendimiento
y no mi entendimiento en las bellezas?*

*Yo no estimo tesoros ni riquezas
y así, siempre me causa más contento
poner riquezas en mi pensamiento
que no mi pensamiento en las riquezas*

*Y no estimo hermosura que, vencida,
es despojo civil de las edades,
ni riqueza me agrada fementida,*

*teniendo por mejor, en mis verdades,
consumir vanidades de la vida
que consumir la vida en vanidades*

Sor Juana Inés de la Cruz

Dedico esta tesis con mucho amor a mi padre,
el hombre más honorable que conozco y
a mi madre, la Mujer Maravilla.

AGRADECIMIENTOS

Esta tesis se circunscribe a un proyecto de investigación* titulado “Hermenéutica, sujeto y cambio social” a cargo de la Dra. Mariflor Aguilar Rivero. En primer lugar, deseo agradecer a ella la oportunidad que me ofreció de participar en el proyecto como becaria de tesis, le doy las gracias por todo el apoyo y la amistad que me ha brindado. Agradezco también al Dr. Raúl Alcalá sus sabios consejos, que haya aceptado gustosamente dirigir mi tesis, las importantes observaciones que de ésta hizo y su amistad sincera. Finalmente, agradezco a todos mis compañeros del proyecto, que con sus críticas, observaciones y sugerencias enriquecieron considerablemente mi trabajo: al Dr. Carlos Oliva Mendoza, a la Dra. María Antonia González Valerio, al Dr. Jorge A. Reyes Escobar, a la lic. Laura Echavarría, a Carlos Andrés, Lupita, al lic. José Luis García, a Sebastián Lomelí Bravo a la Mtra. Rosaura Martínez, a todos ellos: muchas gracias. Deseo expresar mi agradecimiento, de manera muy especial, al Dr. Pedro Enrique García Ruiz que me aclaró muchas dudas en la difícil empresa de leer autores tan complejos como Husserl y Ricoeur. Agradezco el apoyo y amistad incondicional que me ha brindado.

*A su vez, este proyecto forma parte del Macroproyecto 4 “Diversidad, cultura nacional y democracia en los tiempos de la globalización: las humanidades y las ciencias sociales frente a los desafíos del siglo XXI” que coordinan la Dra. Griselda Gutiérrez (FF Y L) y el Mtro. Raúl Béjar (FCP Y S)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	I
CAPÍTULO 1	
EL INJERTO DE LA HERMENÉUTICA EN LA FENOMENOLOGÍA	
§ 1. Qué es la fenomenología	1
§ 2. Interpretación idealista de la fenomenología en Husserl	13
§ 3. La recepción crítica del método fenomenológico en la obra de Paul Ricoeur	17
CAPÍTULO 2	
LA VOLUNTAD Y LO SIMBÓLICO	
§ 4. La fenomenología de la voluntad	31
§ 5. La hermenéutica de los símbolos	46
CAPÍTULO 3	
SEGUNDA HERMENÉUTICA	
§ 6. El conflicto de las interpretaciones	58
§ 7. Del texto a la acción	74
CAPÍTULO 4	
UNA ÉTICA HERMENÉUTICA	
§ 8. La hermenéutica del sí	89
§ 9. Sabiduría práctica	107
CONCLUSIONES	119
BIBLIOGRAFÍA	122

Introducción

La fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico

P. Ricoeur.
“Fenomenología y hermenéutica:
desde Husserl”

Paul Ricoeur, quien nació en Valence, Francia en 1913 y murió en Paris en 2005, ha dejado tras de sí una prolífica producción filosófica que ha inspirado a muchos a escribir sobre ella; no siendo excepción de ello esta tesis, el análisis del autor que aquí se expone, además de un requisito para la conclusión de mis estudios de licenciatura, es un tributo que bien merecido tiene el filósofo en cuestión.

La pretensión de mi trabajo es exponer, de manera clara y concreta, los principales aspectos del pensamiento del filósofo francés de modo tal que mi tesis sea inteligible para los lectores que aún no se han acercado al autor que trabajo e incluso pueda llegar a fomentar en ellos el interés por este pensador en el cual encuentro, a la par de su complejidad, varios aspectos que pueden resultar interesantes para lectores con inquietudes diversas. Siendo éste el cometido principal de mi trabajo, lo he estructurado de modo tal que presento primero algunos conceptos de la filosofía de uno de los filósofos más influyentes en la obra ricoeuriana; a saber, de Edmund Husserl.

Ricoeur caracteriza la tradición filosófica a la que pertenece por tres rasgos: “corresponde a una filosofía *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana; pretende ser una variante

hermenéutica de esa fenomenología”¹. Considero que tanto la influencia de la filosofía reflexiva como la de la fenomenología son igual de importantes en el desarrollo de la obra de Ricoeur, ambas vértebras de su pensamiento son tratadas en mi trabajo de investigación; sin embargo, he decidido colocar un especial énfasis a la parte de la fenomenología en la que nuestro filósofo se enfrenta con el idealismo husserliano, pues considero que esta decisión, de orden metodológico, es la que mejor se adapta a la estructura esquemática de mi tesis. Asimismo, el énfasis en la influencia de la fenomenología en Ricoeur se corresponde con el título de mi investigación que va más allá de un mero juego de palabras. En efecto, Ricoeur elabora una crítica al idealismo husserliano, a partir de la cual, plantea la posibilidad de una *fenomenología hermenéutica* que se pregunta por el sentido de las cosas. Nuestro filósofo habla de “injerto de la hermenéutica en la fenomenología”, en la medida en que la hermenéutica precede cronológicamente a la disciplina que se pregunta por el sentido; así, la *fenomenología hermenéutica* pretende conjuntar la *pregunta* y la *interpretación* del sentido. Lo que trato de hacer al invertir “fenomenología hermenéutica” por *hermenéutica fenomenológica*, es enfatizar precisamente en la parte hermenéutica que no deja en ningún momento el presupuesto fenomenológico de la pregunta por el sentido; así, el itinerario por el pensamiento de Paul Ricoeur que aquí desarrollo, se expone con marcado interés en la cuestión de la interpretación. Pensar en una hermenéutica fenomenológica es pensar en una hermenéutica centrada en el sentido de todo lo que puede ser interpretado.

Comúnmente, cuando estudiamos la historia de la filosofía, tendemos a concebir erróneamente el término “evolución”, al acercarnos a la obra de un autor, pensando que dicho concepto designa un proceso en el que se van dejando posturas atrás hasta llegar a una configuración definitiva; en el caso de Ricoeur este enfoque no es aplicable, pues como dice Antonio Pintor Ramos,

¹ Paul Ricoeur, “Acerca de la interpretación”, en *Del texto a la acción*, FCE, México, 2002, pp. 27-28.

“más que de etapas evolutivas, sería preferible en este caso hablar de ‘ciclos’ o ‘círculos’ temáticos [...] en los que cada ciclo amplía, madura y revisa íntegramente la problemática básica sin que exista una meta final definitiva que actúe como criterio absoluto del conjunto”². En este sentido, el modo en como realizamos una mejor lectura de nuestro filósofo es tomando en cuenta que su obra presenta un carácter fragmentario, no lleva una unidad sistemática. Me parece que el carácter fragmentario de la obra ricoeuriana obedece a que nuestro filósofo tuvo múltiples intereses e influencias que fungieron como motor impulsor para la realización de su obra, entonces, sin perderse totalmente la coherencia entre una obra y otra, podemos decir que cada una en concreto responde a cuestiones y planteamientos específicos. Sin embargo, encontramos, como dice Leonides Fidalgo Benayas –estudioso de Ricoeur-, un común denominador que está a la base de la obra ricoeuriana, se trata del interés siempre constante que nuestro filósofo manifestó por la existencia humana³; en este punto, me gustaría hacer una precisión siguiendo la lectura que Leonides Fidalgo hizo de Ricoeur: más que su preocupación por la existencia humana, Ricoeur se interesó por la *interpretación* de ésta. Tomando en cuenta lo anterior, podemos hacer una lectura de Ricoeur sin considerar los puntos tratados en sus múltiples escritos como inconexos entre sí. Ahora bien, también es importante señalar el modo en cómo escribe nuestro filósofo puesto que su estilo puede inquietar a quien se acerque a leerlo. Ricoeur expresa sus ideas haciendo siempre rodeos, acostumbra exponer ciertas cosas que son el “entremés” del “plato fuerte” que aparece normalmente al final del texto. Así, la lectura de este pensador invita mucho a la dispersión pero también a la reflexión profunda porque detrás de estos rodeos que hace Ricoeur está siempre

² Antonio Pintor Ramos, “Paul Ricoeur y la fenomenología”, en Remedios A. Crespo y Tomás Calvo M. (editores), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 78.

³ Leonides Fidalgo Benayas, *Hermenéutica y existencia humana*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1996, p. 9.

un fundamento sólido para justificar el tema que se trata; esto resulta alentador aunque no definitivo pues aún después de que se ha llegado al punto que nuestro autor quiere abordar, sus análisis normalmente no son de carácter concluyente, decisivo; comúnmente Ricoeur deja en suspenso las propuestas que formula, quedando así abierta la puerta al cuestionamiento y la formulación de nuevas preguntas y planteamientos que ofrecen vías para darles salida.

En el primer capítulo expongo los principales conceptos de la fenomenología husserliana que Ricoeur toma como base para llevar a cabo sus investigaciones, expongo la crítica que nuestro filósofo hace al idealismo de Husserl que se centra principalmente en dos cuestiones: 1) la crítica a la concepción de la conciencia como algo trascendente al mundo; es decir, como algo que está fuera de él y desde allí le impone su sentido y 2) la crítica que tiene que ver con la perspectiva husserliana del Otro en que éste es un objeto peculiar pero al fin y al cabo un "objeto". Expongo también en este primer capítulo la propuesta que nuestro filósofo plantea a partir de las críticas que hace del idealismo husserliano.

Podemos decir, de manera muy esquemática, que la obra del pensador francés se desplaza a través de tres núcleos temáticos: 1) de la hermenéutica de los símbolos a la hermenéutica de los textos; 2) de la hermenéutica de los textos a la hermenéutica de la acción; y 3) de la hermenéutica de la acción a la hermenéutica del sí mismo. A partir de esta "parcelación", desarrollo los capítulos segundo, tercero y cuarto.

El segundo capítulo señala, en el párrafo cuarto, la marcada influencia de la fenomenología en los primeros estudios de Ricoeur. En él analizo los conceptos principales que nuestro filósofo plantea en *El hombre falible*; así, expongo de manera muy concreta su propuesta de una "fenomenología de la voluntad" que estudia las dimensiones de lo humano a través de categorías eidéticas- descriptivas que se relacionan dialécticamente entre sí. Aparecerán en

esta primera parte nociones como: *desproporción, perspectiva, carácter, felicidad, respeto y sentimiento*. En el párrafo quinto explico en qué consiste la primera configuración de su hermenéutica, centrada en los símbolos. Menciono algunos aspectos de la fenomenología de la religión de Mircea Eliade con los que Ricoeur sustenta su caracterización del símbolo. Para hablar de la “hermenéutica de los símbolos” utilizo como base los libros *La simbólica del mal* y *Freud: una interpretación de la cultura*.

El tercer capítulo señala, desde su inicio, la continuación de la hermenéutica ricoeuriana. Para plantear el cambio que se da de una hermenéutica centrada en los símbolos a una hermenéutica centrada en los textos, atenúo la transición con la exposición de un periodo del pensamiento de Ricoeur de gran efervescencia que él mismo denomina “el conflicto de las interpretaciones”.

“El conflicto de las interpretaciones” no es sólo el título de una obra, se trata de todo un problema que suscitó en Ricoeur muchas cuestiones, críticas y propuestas. En este periodo de diálogo y discusión, nuestro filósofo se enfrenta con el psicoanálisis freudiano y con el estructuralismo. Principalmente a partir de su diálogo con Freud en que reconoce que no sólo los textos son susceptibles de ser interpretados, sino también los sueños, las obras de arte, etc., Ricoeur anuncia una hermenéutica centrada en los textos pero abierta al mismo tiempo a la problemática de la acción humana. A partir de la propuesta de Austin de que algunos enunciados son ellos mismos acciones, nuestro filósofo reflexiona sobre la estrecha relación que mantiene el actuar humano con los textos, el discurso y la narración. De este punto, se llega a las reflexiones del filósofo en cuestión en que ya ubicamos un pensamiento genuino y maduro: se trata de su propuesta ética a partir de sus planteamientos, en el plano del texto, sobre el actuar humano.

El cuarto y último capítulo de mi tesis aborda los principales conceptos que Ricoeur propone en su “pequeña ética” esbozada en *Sí mismo como otro*.

Este capítulo es muy peculiar, al igual que el resto, propone, de manera concreta, los principales aspectos de las reflexiones de Ricoeur; sin embargo, por el carácter mismo de la ética como la rama de la filosofía con mayores posibilidades de ponerse en práctica y por los intereses personales que motivan mis estudios, elaboro algunas reflexiones en torno a un problema actual, lujo de la posmodernidad: la bulimia y la anorexia como problema identitario, con lo cual señalo tres cosas: 1) que la ética reclama ser llevada a cabo, 2) la urgencia de una ética de la “cotidianidad” para vivir de una manera digna, más que sobrevivir con el Otro y 3) que las categorías que Ricoeur plantea en torno a la ética pueden adaptarse a problemas concretos y bien delimitados. Sobre la base de estas reflexiones, planteo que la ética debe pensarse desde una perspectiva *teórico- práctica* que proponga soluciones concretas a problemas concretos a partir del fundamento que ofrece la teoría.

CAPÍTULO 1

EL INJERTO DE LA HERMENÉUTICA EN LA FENOMENOLOGÍA

Fenomenología y hermenéutica sólo se presuponen mutuamente si el idealismo de la fenomenología husserliana queda sometido a la crítica de la hermenéutica.

P. Ricoeur.
"Fenomenología y hermenéutica:
desde Husserl"

§ 1. Qué es la fenomenología

La influencia del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl (1859-1938), en la obra de Paul Ricoeur es fundamental para comprender adecuadamente su concepción de la hermenéutica y, en general, su visión de la filosofía. En efecto, Ricoeur caracteriza la tradición filosófica en la que se considera incluido "por tres rasgos: corresponde a una filosofía *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana; pretende ser una variante *hermenéutica* de esa fenomenología".¹ De manera muy concreta, Ricoeur define la filosofía reflexiva como "el modo de pensar procedente del *cogito* cartesiano, pasando por Kant y la filosofía postkantiana francesa poco conocida en el extranjero y cuyo pensador más destacado ha sido a mi entender Jean Nabert".² La reflexión es, para nuestro filósofo, el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto capta con claridad intelectual y responsabilidad moral el principio que unifica las diversas operaciones que lleva a cabo y en las que se dispersa como sujeto. En la fórmula

¹ P. Ricoeur. "Acerca de la interpretación", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. FCE, México, 2002, pp. 27-28.

² *Ibid.*, p. 28.

kantiana “yo pienso” que va acompañada de todas mis representaciones se reconocen, dice Ricoeur, todas las filosofías reflexivas.

Lo que ha hecho que mi interés se vuelque hacia la fenomenología es que Ricoeur pretende realizar una variante “hermenéutica” lo cual me resulta sumamente interesante porque a partir de esta pretensión, se despliega —muy a propósito del título de este primer capítulo— el injerto de la hermenéutica en la fenomenología y se abre paso a hablar de lo que nuestro filósofo denominará una “fenomenología hermenéutica” que resulta de la crítica a los supuestos idealistas de la filosofía de Husserl, con la pretensión de forjar entre ambas una relación dialéctica con miras a la interpretación de los actos humanos a partir de sus diversas manifestaciones.³

Hablar de “injerto de la fenomenología” es mostrar cómo la hermenéutica encuentra en una fenomenología depurada de sus elementos idealistas un fundamento; y el sustantivo “injerto” ya nos dice mucho acerca de esta base que la hermenéutica recibe, pues nos quiere expresar que se da de una manera artificial, no natural. La fenomenología se injerta, se introduce en la hermenéutica de modo que camina a la par de ella como un método de análisis. En este sentido, la hermenéutica no supera a la fenomenología, es decir, no hay una cancelación de la fenomenología por parte de la hermenéutica, pues la primera es el presupuesto insuperable de la segunda y a su vez, la fenomenología no puede construirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico.⁴

En su *Autobiografía intelectual* Ricoeur expone a grandes rasgos su programa filosófico, cuya base es una filosofía de la voluntad que debe abarcar tres grandes

³ Aclaro que son principalmente estas dos vías, más no las únicas ya que por la variedad de temas y campos que Ricoeur abarcó, se le puede incluir también en el existencialismo, en la antropología, en el estudio de las religiones y la filosofía del lenguaje.

⁴ P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, en *Del texto a la acción*, p. 40.

partes: una eidética, una empírica y una poética.⁵ La parte eidética, siendo una dimensión de la fenomenología, como veremos más adelante, es una de las influencias más claras y tempranas de Husserl en la obra de Ricoeur. Para entender este punto, creo que es menester exponer, al menos sucintamente, algunos de los principales conceptos de la fenomenología husserliana.

Considero que todo buen filósofo se preocupa y se ocupa de las cosas que demandan atención en su tiempo, es decir, de los problemas que acechan su época y que requieren de propuestas y posibles vías para ser solucionados. En este sentido, Edmund Husserl presenta su obra como una respuesta a las demandas del contexto cultural en que le tocó vivir. “La fenomenología nace y se desarrolla en el seno de la consideración de la crisis de la matemática y de la lógica, es decir, de las ciencias formales, y termina con la consideración de la crisis de las ciencias en general”.⁶ A principios del siglo XX, cuando surge la fenomenología, el paradigma del conocimiento lo constituía la ciencia y la tecnología dejando un poco de lado el aspecto humano de nuestro existir. “Nuestra época sólo quiere creer en ‘realidades’. Su más fuerte realidad es la ciencia”.⁷ Husserl ve en esto una crisis, considera que la cultura occidental ha dejado de perseguir la racionalidad como un ideal propio de la humanidad, dejando que el irracionalismo, el positivismo, el psicologismo y el relativismo dominen en la filosofía y las ciencias; el fenomenólogo tiene la tarea de velar por el sentido de este mundo, pues es un “funcionario” de la humanidad y, como tal, es responsable de que la racionalidad que surge de la reflexión sobre nosotros mismos no ceda ante el escepticismo y el fanatismo. “Ser hombre es serlo en un sentido teleológico —es deber serlo— y que esta teleología reine a través de todas sus acciones, de todos los designios del yo;

⁵ P. Ricoeur. “Intellectual Autobiography”, en L. E. Hahn (editor). *The Philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago & La Salle, Illinois, 1995, p. 11.

⁶ J. San Martín. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*. Anthropos, Barcelona, 1987, p. 38.

⁷ E. Husserl. *La filosofía como ciencia estricta*. Nova, Buenos Aires, 1962, p. 71.

que este telos apodíctico puede ser reconocido siempre por medio de la comprensión de sí y reconocer este telos, comprendiéndose a sí mismo radicalmente, es exactamente comprenderse según principios *a priori*: es comprenderse a sí mismo según el estilo de la filosofía".⁸ En este contexto de crisis, tienen auge principalmente dos corrientes del pensamiento que Husserl criticará, a saber, el positivismo y el psicologismo. A grandes rasgos, la primera reduce la realidad a lo que queda circunscrito en lo aprehensible como conjunto de hechos descriptibles empíricamente o dispuestos en relaciones que se explican por leyes. Husserl piensa que esto trae como consecuencia una pérdida de fe en el saber universal y fundamental (el saber como *episteme*), pues esta postura reduce al sujeto (lo espiritual y constituyente) al mismo plano de lo constituido (físico o natural). La segunda corriente, el psicologismo, tiende a reducir la dimensión lógica de la verdad y de otros ámbitos como la ética, la estética o la religión a una dimensión subjetiva psicológica constituida por condiciones fácticas⁹; Husserl no está de acuerdo con esta perspectiva, él trata de conciliar los ámbitos de la lógica (validez objetiva del conocimiento) y de la subjetividad que tiene un valor constituyente, piensa también que el psicologismo, al defender la constitución fáctica de la mente, provoca una crisis epistemológica porque la verdad se vuelve contingente ya que la mente bien podría ser de otro modo. En este ambiente positivista Husserl expresa su pensamiento, critica la concepción de las ciencias y la filosofía en boga, y propone a la fenomenología como un método para acceder al conocimiento del mundo, de las cosas en él existentes y del ser humano. Husserl consideraba que la filosofía debía volver a la investigación de las "cosas mismas",

⁸ E. Husserl. "La filosofía como autorreflexión de la humanidad", en *ibid.*, p. 98.

⁹ El psicologismo defiende la idea de que los procesos cognoscitivos como la verdad, la belleza, la predicación, etc. son productos fisiológicos. A diferencia de Husserl, un psicologista diría por ejemplo que $2+2=4$ porque así es nuestra mente, si estuviera estructurada diferente, tal vez el resultado sería otro; en este sentido, reducen sólo a hechos la realidad. Para Husserl " $2 + 2 = 4$ " es una necesidad que no tiene que ver con nuestra constitución fisiológica.

sin dejarse engañar por métodos y escuelas que no buscan alcanzar las cosas tal como se muestran a la conciencia.

El incentivo para la investigación no tiene que provenir de las filosofías sino de las cosas y de los problemas. La filosofía es, sin embargo, por esencia la ciencia de los primeros principios, de los orígenes, de los *rizómata pánton*. La ciencia de lo radical también tiene que ser radical en su proceder y desde todos los puntos de vista. Ante todo, no debemos parar hasta haber llegado a principios absolutamente claros, es decir, a problemas totalmente claros, hasta haber adquirido métodos trazados en el sentido de esos problemas y el campo último de trabajo en que se dan las cosas con claridad absoluta. Pero nunca hay que renunciar a la ausencia radical de prejuicios ni identificar de antemano tales “cosas” con “hechos” empíricos, cerrando los ojos ante las ideas que, sin embargo, se dan absolutamente, en gran medida, en la intuición inmediata.¹⁰

Siendo la fenomenología una filosofía que busca aprehender las cosas en su darse originario, sin apelar a ningún presupuesto, podríamos considerarla, según Husserl, como el verdadero “positivismo”. “Si ‘positivismo’ quiere decir fundamentación absoluta libre de prejuicios de todas las ciencias en lo ‘positivo’, en lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos nosotros los auténticos positivistas”.¹¹

Para entender —*grosso modo*— qué es la fenomenología basta con que nos detengamos en el significado que poseen las palabras griegas que la componen. *Phainómenon* (fenómeno) y *lógos* (discurso, estudio, palabra).¹² Por fenómeno se debe entender, como dice Heidegger, lo que se muestra, lo que se hace patente, visible en sí mismo.¹³ El fenómeno no es una “pura nada”, comenta Husserl, es un

¹⁰ E. Husserl. *La filosofía como ciencia estricta*, p. 72.

¹¹ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. FCE, México, 1998, p. 52.

¹² A diferencia de Kant que lo definía como apariencia, mientras que el *nómeno* era esencia. Con esto no quiero decir que el fenómeno tenga un carácter –ontológicamente hablando– esencial para Husserl, pero sí lo tiene, en cierto sentido, al validar su carácter real en ese su aparecer natural y espontáneo.

¹³ M. Heidegger. *Ser y tiempo*. FCE, México, 2002, p. 39.

fenómeno *para mí* y en cuanto tal puede valer para mí como verdadera realidad. “Pero por lo pronto debo decir expresamente y con precisión: esa subjetividad soy *yo mismo*, que reflexiono sobre lo que es y tiene validez para mí; soy yo quien ahora reflexiono sobre el mundo existente presupuesto y los principios lógicos que refieren a él. Así, por lo pronto yo, una y otra vez, considerado puramente en cuanto yo de esa vida de conciencia por la cual todo recibe para mí sentido ontológico”.¹⁴

Según Husserl, tenemos un campo de intuición en el que tanto las cosas corpóreas, incluyendo otros seres humanos, están “ahí delante” fijemos o no nuestra atención en ello. Tengo¹⁵ un horizonte que me permite percibir algunas cosas de las que me rodean, que —haciendo la analogía con la pintura— son las figuras que resaltan de un fondo; las percibo en este horizonte tanto en tiempo presente como en un tiempo que para Husserl despliega una *realidad indeterminada*, es decir, con posibilidades futuras de percepción en el mundo que también esta aquí para mí ahora, “el nebuloso horizonte, nunca plenamente determinable, está necesariamente ahí”.¹⁶ La actualidad de una *vivencia de la conciencia* se experimenta en el aquí y en el ahora pero también, afirma Husserl, esta posibilidad es igualmente válida cuando ya se considera pasada, por ejemplo, cuando recuerdo la percepción que tuve de una casa que observé ayer o cuando es una vivencia que aún no tengo pero existe potencialmente en el campo vivencial de la conciencia que abre un abanico de infinitas posibilidades de vivencias para el futuro. En sus tres diferentes momentos, la conciencia conserva la propiedad esencial y general de su *intencionalidad*, esto es, el estar referida a algo, dotando —en ese referirse— a

¹⁴ E. Husserl. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. UNAM, México, 1962, p. 247.

¹⁵ A partir de aquí voy a hablar en primera persona, siguiendo el estilo de Husserl pues me parece así más sencilla y amena la lectura.

¹⁶ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura*, p. 65.

ese “algo” de sentido. “En general es inherente a la esencia de todo *cogito* actual ser conciencia *de* algo”.¹⁷ Decir que la conciencia es intencional significa que es productora de actos mediante los cuales se trasciende a sí misma, dirigiéndose a un objeto; por ello habla de “una trascendencia en la inmanencia”.¹⁸ Husserl intenta resolver el problema fundamental de la teoría del conocimiento: cómo se podía explicar el conocimiento de las cosas trascendentes a la conciencia —los objetos— si éste es un acontecimiento subjetivo. O en otras palabras: ¿podemos explicar lo trascendente del mundo a través de la inmanencia de la conciencia? Para Husserl la solución es mostrar “que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento”;¹⁹ es necesario entonces llevar a cabo “*epojé* respecto a todo lo trascendente”.²⁰ Ya antes que Husserl, su maestro Franz Brentano había descubierto este modo de operar de la conciencia: “Todo fenómeno mental está caracterizado por lo que los Escolásticos de la Edad Media llamaron la intencionalidad de un objeto”.²¹ Sin embargo, Brentano no advirtió lo que Husserl: que este “estar dirigida” es un movimiento constante y dinámico y que por lo tanto, los actos intencionales están inmersos en un movimiento latente que conforman la estructura misma de la subjetividad.

Así, para Husserl el mundo al que pertenezco no está nada más como un *mundo de cosas* sino como un *mundo de valores*, pues ciertas cosas tienen determinados usos y cualidades, así, puedo emplear una pluma para escribir mis pensamientos en una libreta y puedo decir de la libreta, por ejemplo, que es bella, que está bien hecha y que es muy útil. Husserl dice que “estos caracteres de valor y estos caracteres prácticos son inherentes *constitutivamente* a los objetos que ‘están’ ‘ahí

¹⁷ *Ibíd.*, p. 82.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 133.

¹⁹ E. Husserl. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*. FCE, Madrid, 1982, p. 43.

²⁰ *Ibíd.*, p. 54.

²¹ F. Brentano. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge, Londres, Nueva York, 1995, p. 88.

delante' en cuanto tales",²² lo cual quiere decir que por sí mismos, los objetos ya imponen —por decirlo de algún modo— su sentido propio, además de la constitución, es decir, del sentido que nosotros como seres culturales les damos.

En las *Meditaciones cartesianas*, Husserl sostiene que casi puede considerarse a la fenomenología un neocartesianismo porque a pesar de que rechaza casi la totalidad de la doctrina cartesiana, desarrolla de manera radical algunos puntos de la misma.²³ Por la inspiración que recibe Husserl de la obra de Descartes, emplea a lo largo de su obra términos como *cogito*, *cogitatum* y *cogitatio*. El *cogito* es muy complejo, pues abarca todo lo que Husserl llama espontaneidades de la conciencia en donde entran el considerar, investigar, explicar, describir, comparar, distinguir, contar, suponer, etc. (todo lo que tenga que ver con la parte reflexiva y teorizante de la conciencia), abarca también los estados del sentimiento y del querer como alejarse, acercarse, entristecerse, apetecer, esperar, obrar. Finalmente, también los actos del yo en que tengo conciencia del mundo al volverme espontáneamente hacia él y aprehenderlo con ese acto. El *cogito* en pocas palabras se identifica con la conciencia, porque al igual que Descartes, Husserl toma este término en un sentido muy amplio, no sólo como un “yo pienso”, sino también como un “yo percibo, yo juzgo, siento, fantaseo, me acuerdo, quiero”; a todas estas características del *cogito*, de la conciencia, Husserl las llama *cogitationes* o, con un término muy inclusivo las denomina *vivencias de conciencia en general*.²⁴ Las *cogitationes* son también llamadas por Husserl “actos de conciencia” que, como ya mencioné, se refieren a todas las actividades teorizantes que lleva a cabo esta instancia trascendental. Una característica muy importante de toda *cogitatio* es que no puede existir sin la unidad que la conciencia representa, pues es por esta instancia por donde pasa, se

²² E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura*, p. 66.

²³ E. Husserl. *Meditaciones cartesianas*. FCE, México, 2004, p. 41.

²⁴ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura*, p. 78.

registra y se experimenta toda vivencia. Para dejar más en claro lo que una *cogitatio* es, Husserl ofrece un ejemplo de la visión que tiene de un papel blanco en la semioscuridad: “este percipiente ver y tocar el papel, como plena vivencia concreta *del* papel que aquí está, y del papel dado exactamente con estas cualidades, presente exactamente en esta relativa oscuridad, con esta imperfecta precisión, con esta orientación relativamente a mí —es una *cogitatio*, una vivencia de la conciencia”.²⁵ Husserl delimita el campo de vivencia de la conciencia a cosas muy concretas que puedo vivenciar, por así decir, en un sentido relativo.

En este punto es donde entra el concepto, y la diferencia con respecto a la *cogitatio*, del *cogitatum*. Una *cogitatio* es una vivencia de percepción, el *cogitatum* es un percepto; volviendo nuevamente al ejemplo del papel, el *cogitatum* sería el papel mismo con sus propiedades objetivas, su extensión en el espacio, su situación objetiva en relación a mi cuerpo.²⁶ La diferencia que Husserl está tratando de marcar es la que existe entre la percepción que tenemos de una cosa y el percibir mismo, como ese acto de aprehensión, en que destacamos de un fondo empírico una cosa hacia la que dirigimos la mirada espontáneamente. Los términos que encontramos en su obra cuando se refiere a la relación que hay entre lo percibido y el percibir son *nóesis* y *nóema*. La *nóesis* se relaciona con lo que llama “polo subjetivo”, pues es el percibir, desear, captar, etc. (*cogitatum*), lo que conforma a los actos de la conciencia que son efectuados por una subjetividad, mientras que el *nóema* se identifica con un “polo objetivo”, pues se refiere a eso que se capta, que se percibe, que se desea (*cogitatio*). Así, distingo los objetos de los que tengo conciencia con la vivencia misma de tener conciencia *de* ellos, porque toda conciencia lo es *de* algo. Siempre que hablo de conciencia, hablo de conciencia *de* tal o cual objeto, o *de* tal o cual expresión que percibo en el rostro de mi interlocutor, etc. Hablar de que

²⁵ *Ibíd.*, p. 79.

²⁶ *Ibíd.*

la conciencia es conciencia *de*, es hablar de su intencionalidad. La preposición *de* tiene en este contexto una indudable importancia, Husserl no la utiliza con ligereza y descuido, porque emplea este “de” para hablar de la propiedad de la conciencia de ser intencional lo cual quiere decir que este referirse a algo por medio del *de*, es un referirse dotando siempre con un sentido al objeto al que la conciencia dirige la mirada. Por ello escribe Husserl:

En cada *cogito* actual vive su vida en un sentido especial, pero también pertenecen a él todas las vivencias de fondo y él a ellas; todas ellas, en cuanto pertenecientes a la corriente de las vivencias *una* que es la mía, *tienen* que convertirse en *cogitationes* actuales o consentir en entrar y hacerse inmanentes en *cogitationes* de esta índole; en el lenguaje de Kant: “el ‘yo pienso’ necesita poder acompañar todas mis representaciones”.²⁷

Es decir, para Husserl no se trata únicamente de percibir el objeto en el horizonte de la intencionalidad de mi conciencia, sino de aprehenderlo desde la reflexividad propia de mi subjetividad.²⁸ A mi juicio, las dos pretensiones más importantes que tiene la fenomenología son: describir detalladamente las cosas en el mundo y que aprendamos a “ver bien”. ¿Cómo sucede esto último? Para explicarlo, Husserl hace la distinción entre la *actitud natural* que tenemos ante el mundo en nuestro diario vivir y la *actitud fenomenológica* en la que nos convertimos en “espectadores desinteresados”. Estoy *en actitud natural* cuando tengo conciencia del mundo que experimento como poseedor de una extensión temporal y una extensión espacial, lo intuyo de manera inmediata por medio de mis sentidos, percibo también a otros seres humanos, otros objetos en los cuales fijo de repente mi atención, pero de pronto también pueden pasar desapercibidos; en conclusión, la actitud natural es toda actitud que presento con mi habitual “yo”, cotidiano, que va a la universidad,

²⁷ *Ibíd.*, p. 133.

²⁸ *Ibíd.*, p. 85.

ve carros, personas y unos cuantos árboles en el trayecto. Para Husserl esta actitud natural es “ingenua” porque fija su mirada de manera acrítica frente al mundo; “el conocimiento natural empieza con la experiencia y permanece *dentro* de la experiencia. Dentro de la actitud teórica que llamamos ‘natural’, queda pues, designado el horizonte entero de las indagaciones posibles con *una sola palabra*: es el *mundo*”.²⁹ Para “ver bien” es necesario que estemos *en actitud fenomenológica* en la que ejerzo no ya mi “yo” concreto y cotidiano como la mujer real que soy, que lleva a cabo *actos de conciencia* en y sobre un mundo real, sino mi “yo” como espectadora desinteresada³⁰ en tanto que pongo entre paréntesis mi mundo circundante, dejo en suspenso todo juicio, toda aseveración sobre cualquier objeto en el espacio y el tiempo y aún sobre el mundo mismo.

*Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente “para nosotros ahí delante”, y que seguirá estándolo permanentemente como “realidad” de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.*³¹

Esta actividad de ver el mundo así, libre de teorías, de presupuestos o prejuicios, puesto entre paréntesis, es lo que Husserl llama *epoché* o reducción fenomenológica porque todo, absolutamente todo, al ser colocado entre paréntesis, se reduce a una desconexión del mundo entero; la única excepción que escapa a esta reducción es la conciencia.³² Dice Husserl que aún antes de llevar a cabo la desconexión

²⁹ *Ibid.*, p. 17.

³⁰ Esta actitud la considera Husserl como propia de todo filósofo. En lo personal, no creo que sea posible estar en actitud desinteresada, sin hacer ningún juicio ni aseveración sobre la realidad; más adelante lo expongo cuando elaboro una crítica al *Lebenswelt* husserliano.

³¹ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura*, p. 73.

³² Sobre este punto abundaré más detalladamente en el segundo párrafo en donde se aborda el idealismo husserliano, pues está directamente relacionado con la concepción que Husserl tiene de la

fenomenológica de los juicios, se estudia a la conciencia en tanto de suyo, esto es, se hace un análisis *eidético*³³ para analizar lo que hay de esencial en ella y aunque no deja en claro que es esto “de suyo” de la conciencia, afirma que tiene un ser absolutamente propio y que este absoluto no se ve afectado por la desconexión fenomenológica. Así, la conciencia queda como *residuo fenomenológico*.³⁴ Lo más importante de este planteamiento es que Husserl sostiene que con la *epojé* se accede al campo puro, es decir, trascendental, de la conciencia caracterizada por un yo que constantemente reflexiona sobre sí y los contenidos de su conciencia. “Podemos definir un yo ‘en vigilia’ como un yo que, dentro de la corriente de sus vivencias, practica continuamente la conciencia en la forma específica del *cogito*”.³⁵ Y es aquí donde el idealismo de Husserl asoma con toda claridad en su planteamiento; pues partiendo del mundo cotidiano busca, no obstante, dejarlo atrás por considerarlo despojado de validez. En este mundo cotidiano no podemos encontrar relaciones esenciales, eidéticas. La fenomenología busca, así, remontar la actitud natural y acceder al ámbito trascendental, esto es, a las condiciones de posibilidad de toda experiencia en cuanto tal que ya están dadas en la conciencia pura. “Frente a la tesis del mundo, que es una tesis ‘contingente’, se alza, pues, la tesis de mi yo puro y de la vida de este yo, que es una tesis ‘necesaria’, absolutamente indubitable”.³⁶ La conciencia trascendental es un ámbito sólo accesible a través de la reducción fenomenológica; y como tal con su actividad otorga, o mejor dicho, *constituye* los horizontes de

conciencia que no sólo está fuera cuando se lleva a cabo la *epojé*, sino aún antes de ella, en *actitud natural*.

³³ El análisis *eidético*, como su nombre lo apunta (*eidōs* significa idea en griego), estudiará siempre las ideas, los “moldes” generales a los cuales pertenecen cosas particulares. Por ejemplo, no conozco a todos los seres humanos que existen en el mundo, sin embargo, conozco la idea de ser humano, lo cual me permite diferenciar, a cuanto ser humano conozco, de algún otro ser vivo.

³⁴ *Ibid.*, p. 76.

³⁵ *Ibid.*, p. 81.

³⁶ *Ibid.*, p. 106.

significación desde los cuales toda experiencia se articula. Si hay mundo es porque existe una conciencia que le da sentido.

§ 2. Interpretación idealista de la fenomenología en Husserl

En el párrafo anterior hablé de la conciencia como una instancia trascendental que para Husserl es sinónimo de “conciencia pura”. El carácter trascendental de la conciencia se asemeja mucho a lo que Kant entendía por dicho término: como condición de posibilidad de toda *experiencia* posible;³⁷ para Husserl este término hace referencia a la condición de posibilidad de todo *sentido* posible. Hasta este punto, la conciencia pura o trascendental es conciencia de la realidad natural pero conforme Husserl avanza en su análisis fenomenológico, se ensancha el círculo de las *cogitationes*, pues “la marcha efectiva de nuestras humanas experiencias es una marcha tal, que fuerza a nuestra razón a ir más allá de las cosas intuitivamente dadas”.³⁸ Profundizando en su estudio, llega a lo que conocemos como el idealismo husserliano que es la consideración de la conciencia, además de algo trascendental, también trascendente, es decir, algo que no pertenece al mundo, que está fuera de él y desde allí le impone un orden y un sentido. O al menos esta es una de las lecturas más comunes que se han hecho de la fenomenología husserliana y que encuentra una excelente exposición en el “epílogo” de *Ideas I* en donde se sostiene que la subjetividad trascendental es “fuente de todo sentido y verificación de ser”.³⁹

³⁷ “Llamo *trascendental* todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*”. I. Kant. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara, Madrid, 1978, A 11/B 25.

³⁸ *Ibid.*, p. 108.

³⁹ *Ibid.*, p. 373.

Etiquetar a la conciencia con el adjetivo “trascendente” resulta ya complicado de entrada, pues el sólo hecho de concebir algo que no pertenece al mundo y que empero, pueda dotarle sentido, resulta un tanto paradójico. ¿Cómo podría la conciencia ordenar y dar sentido a algo en lo que no está involucrada, en lo que no está inmersa? Me parece que este problema aparece en la obra de Husserl desde el momento en que recurre al “mundo de la vida” (*Lebenswelt*) como el ámbito en el que se funda el sentido de las cuestiones y el perfil de los métodos de toda ciencia. En su momento, Heidegger le hizo saber de esta situación a Husserl en una carta del 22 de octubre de 1927: “¿Qué significa ego absoluto a diferencia de lo puramente psíquico? ¿Cuál es la especie de ser de esto ego absoluto —en qué sentido es *el mismo* que el yo fáctico; en qué sentido *no es* el mismo?”⁴⁰ Detrás de este recurso que emplea Husserl hay, en apariencia, otra paradoja que precisamente se soluciona con el retroceso al *Lebenswelt*. Esta aparente paradoja ya la mencioné muy brevemente en el párrafo anterior, se trata de lo que Husserl llama el “a priori de correlación” entre los actos intencionales (vivencia) y la autodonación del ente que con mis palabras enuncié como “el imponerse los objetos mismos”. Para acceder al *Lebenswelt* es necesario que el sujeto lleve a cabo una introspección autorreflexiva porque sólo así puede retrotraerse a sí mismo del mundo y ver las cosas con la peculiaridad visión del fenomenólogo. ¿Cómo es posible que, al mismo tiempo que la conciencia asigna sentido a los objetos estos se autodonan de modo tal que se muestran como entes en su desnudez? Husserl explica que la constitución del sentido es el *fenómeno* contemplado desde *el lado* del sujeto y que al mismo tiempo, esta visión subjetiva es simultánea aprehensión de un sentido que se da desde sí. El objeto es él mismo en sus modos intencionales, modos de “darse” a la conciencia y dichos modos no constituyen hechos empíricos

⁴⁰ M. Heidegger. “Carta a E. Husserl, 22 de octubre de 1927”, en E. Husserl. *El artículo de la “Encyclopaedia Britannica”*. UNAM, México, 1990, p. 112.

o características separables de la vivencia; en este sentido, para Husserl, el objeto adopta la forma de un modo de ser. Así, el mostrarse y el ser constituido son fenómenos de carácter dinámico, son actos, no cosas ni objetos. El sustrato trascendental en que tiene lugar este movimiento es lo que Husserl llama *Lebenswelt*.⁴¹

Con lo anterior, queda aclarado por qué lo que parecía una paradoja resulta no serlo con el recurso del *Lebenswelt* que Husserl emplea para explicar la correlación entre intencionalidad y autodonación. Sin embargo, conviniendo en lo anterior, encuentro una especie de circularidad que comienza en la introspección autorreflexiva que el sujeto tiene que llevar a cabo para acceder al “mundo de la vida”, luego, en el “mundo de la vida” tiene lugar el dinamismo de la idealidad que presentan los objetos en su mostrarse y el sentido que adquieren pasando por actos de la conciencia, y de nueva cuenta, tenemos que ir al comienzo de esto para acceder al mundo de la vida y así, comprender cómo es que se implican recíprocamente estos acontecimientos. Me parece pertinente mencionar que en este punto encuentro que el “mundo de la vida” que Husserl utiliza como vía explicativa, es un tanto similar al puente metafísico (Dios) que Descartes tiende cuando avanza en la duda metódica al grado de no poder comprobar ni validar argumentativamente por qué de lo único que puede tener certeza es de que es un *ego* que existe porque lleva a cabo *cogitationes*, entonces, después de decir que muy probablemente un genio maligno le pueda estar engañando, recurre a Dios para que le garantice un suelo firme de creencia sobre la existencia de sí mismo. No obstante, el “mundo de la vida” sería, más que la idea innata de un Dios bondadoso, el presupuesto al cual se remite toda experiencia y reflexión teórica en general. “El mundo, como mundo que es, constituye lo previamente dado, pasivo

⁴¹ E. Husserl. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*. Crítica, Barcelona, 1991, pp. 188-200.

y universal, de toda actividad judicial, de todo interés teórico que se establezca [...] El mundo como totalidad está ya siempre pre-dado pasivamente en la certeza".⁴²

Lo expuesto anteriormente es mi parecer acerca de una parte de la fenomenología husserliana en donde, indefectiblemente, encuentro un idealismo, es momento ahora de dejar esas consideraciones para abundar en el idealismo husserliano que critica Ricoeur, y que tiene que ver propiamente con el carácter trascendente que le asigna Husserl a la conciencia. La crítica que hace Ricoeur de esto la expongo en el siguiente párrafo, pues es necesario apuntar algunas consideraciones sobre la conciencia que a continuación expongo.

Husserl piensa que los objetos tienen un carácter de trascendencia en tanto se considera su "ser en sí" pero aclara que por este carácter no se debe entender que estén más allá de las experiencias de percepción, antes bien, la idea de esta trascendencia es el correlato eidético de la idea que tenemos de una cosa cuando comprobamos su existencia al hacerse presente en nuestra experiencia. Esto se aplica a toda realidad o posibilidad porque "*jamás es un objeto existente en sí un objeto tal que no afecte para nada la conciencia y su yo*".⁴³ Se advierte claramente que para Husserl un objeto no puede ser de suyo, no puede mostrarse en su desnudez si no es para una conciencia. Detrás del ser de los objetos está siempre un *ego* que "testifica" sobre ese ser. No puede haber, entonces, un objeto o más aún, cualquier posibilidad de ser, que escape a la actividad de la conciencia; sin embargo, la conciencia sí puede —y de hecho para Husserl lo está— estar fuera de las cosas, fuera del mundo mismo. La conciencia no es objeto sino subjetividad por excelencia.

⁴² E. Husserl. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. UNAM, México, 1980, p. 32.

⁴³ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura*, p. 109.

La conciencia, considerada en su “pureza”, debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, como un orden de *ser absoluto* en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad.⁴⁴

Este pasaje muestra la condición trascendente que Husserl le asigna a la conciencia; las preguntas que esta concepción suscita son varias: ¿cómo es que la conciencia, no estando en dimensión espacio-temporal alguna puede asignar sentido a cosas que sí lo están? ¿Por qué ha de estar fuera del mundo la unidad que le da sentido a éste y a las cosas dadas en él? ¿Es en nuestra realidad posible esto? Husserl denomina a esta situación “un abismo de sentido” entre conciencia y mundo.⁴⁵ Aún recurriendo al pensamiento abstracto, me es inconcebible este planteamiento; con mayor razón, me parece poco veraz en la realidad. Creo que quizá como posibilidad lógica puede justificarse tal valoración, pues como el mismo Husserl dice, “para el pensamiento no hay límites” pero en el mundo real sí los hay y estos se nos imponen y nos marcan un ámbito —bastante amplio, por cierto— sobre el que podemos vivir según nuestras creencias y conocimientos. En seguida expongo algunas de las reflexiones críticas más relevantes que provoca el idealismo husserliano en Ricoeur.

§ 3. La recepción crítica del método fenomenológico en la obra de Paul Ricoeur

Considero que la crítica que Ricoeur hace de la fenomenología idealista de Husserl, la podemos encontrar a lo largo de toda su obra; marcando siempre una cierta

⁴⁴ *Ibid.*, p. 114.

⁴⁵ *Ibid.*

distancia respecto a este parecer con el que nuestro filósofo no está de acuerdo, sin embargo, para ser más puntual en mi exposición, me he basado en el artículo “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl” que forma parte del libro *Del texto a la acción*, en el que se plantea, de manera explícita la crítica al idealismo husserliano, además de algunos ensayos en francés editados con el significativo título de *En la escuela de la fenomenología*.

Antes de comenzar propiamente a exponer la crítica que hace Ricoeur de la fenomenología, me gustaría primero hacer algunos señalamientos que atañen a la relación que guarda la fenomenología con la hermenéutica. En primer lugar, es de crucial relevancia señalar que el presupuesto fenomenológico fundamental de la hermenéutica es que toda pregunta sobre un ente cualquiera es una pregunta sobre el *sentido* de ese ente. El planteamiento que subyace a la pregunta del sentido es en realidad una cuestión de carácter ontológico, pues se pregunta por el sentido del ser. Se torna una pregunta hermenéutica en la medida en que, hallándose este ser encubierto, se hace necesario mostrar su sentido. Este “encubrimiento” del ser al que se refiere Ricoeur lo emplea en el sentido heideggeriano. De hecho, recurre constantemente a Heidegger para hablar del alcance ontológico de la hermenéutica y del mundo del texto, se refiere exactamente a las consideraciones que este autor plantea en su obra *Ser y tiempo* sobre el “ser-en-el-mundo”. En segundo lugar, resulta pertinente mencionar que la hermenéutica remite de otra manera a la fenomenología, mediante su recurso al distanciamiento en el centro de la experiencia de pertenencia. El distanciamiento, según la hermenéutica, no guarda relación con la *epojé* en fenomenología, sino con una *epojé* interpretada en un sentido no idealista, como un aspecto del movimiento intencional de la conciencia hacia el sentido. Finalmente, muy relacionado con el punto anterior, está la siguiente afirmación que hace Ricoeur respecto a la fenomenología: “la fenomenología comienza cuando, no contentos con *vivir* —o con *revivir*—,

interrumpimos lo vivido para darle significado. Por eso, *epojé* y orientación de sentido están estrechamente ligadas".⁴⁶

Desde el inicio de su ensayo, Ricoeur especifica que no critica cualquier parte de la fenomenología sino específicamente su expresión idealista, en la que ya no encuentra una distancia, sino un abismo que la separa del proyecto hermenéutico. Me parece que la primera crítica que plantea Ricoeur es de suma relevancia, pues en ella están incluidos muchos problemas que tiene que afrontar la fenomenología. Esta crítica tiene que ver con la reivindicación que hace la fenomenología del ideal de cientificidad y que es distinto al de las demás ciencias, pues la fenomenología posee una fundamentación última que es de otro orden. Husserl se pregunta por el origen de esta fundamentación. Ricoeur opina que este carácter de *autofundamentación* con el que Husserl caracteriza a la fenomenología debe entenderse a la par con la discusión que la fenomenología mantiene con el objetivismo, el naturalismo, la filosofía de la vida o la antropología.⁴⁷ La fenomenología se concibe como autofundamentada en la medida en que no puede buscar afirmación alguna en otra disciplina porque ¿de dónde podría sacar una filosofía combativa que siempre tiene un enemigo a la vista, su punto de arranque? Tiene que fundarse ella misma para evitar cualquier rechazo que podría negarla, entonces, comenta Ricoeur, no tiene sentido el preguntarse por la motivación del comienzo radical pues, dentro de un ámbito, no hay razón alguna para que salgamos de él y planteemos el problema del origen, pues la justificación es una autofundamentación.⁴⁸

⁴⁶ P. Ricoeur. "Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl", p. 56.

⁴⁷ Lo que trata de señalar Ricoeur es el carácter polémico que caracteriza a la fenomenología: siempre en discusión con otra disciplina, ya sea de manera dialógica como también a modo de crítica.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 41.

Según Ricoeur, son cinco las tesis que caracterizan el idealismo de la fenomenología husserliana:

- a) El ideal de cientificidad distinto al de las ciencias naturales y que se concibe como una fundamentación última.
- b) La fundamentación es del orden de la intuición, se basa en el llamado por Husserl “principio de todos los principios” enunciado en *Ideas I*: “Basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originalmente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente (por decirlo así, en su realidad corpórea) en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da*”.⁴⁹ Como acertadamente indica Ricoeur, el concepto clave aquí es el de “campo de experiencia”.⁵⁰
- c) El lugar de esta intuición fundacional y originaria es la subjetividad, de ahí que toda inmanencia sea indudable mientras que la trascendencia es dudosa. Formulación netamente cartesiana en torno a la naturaleza indubitable del *cogito* elevado por Husserl a trascendental.
- d) Así, la subjetividad trascendental debe diferenciarse de la subjetividad empírica y psicológica; con ello Husserl introduce la situación paradójica de la que hablé más arriba: la tensión entre una subjetividad que constituye al mundo y que, a su vez, forma parte de él.
- e) La toma de conciencia que implica la reflexión fenomenológica por uno mismo y las implicaciones éticas que el sentido del mundo trae consigo.

⁴⁹ E. Husserl. *Ideas relativas a una fenomenología pura*, p. 58.

⁵⁰ P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, p. 43.

Ricoeur opone una serie de críticas a estas tesis desde la perspectiva de la hermenéutica:

- a) La fundamentación última de la fenomenología husserliana encuentra un límite en la condición ontológica de la comprensión.
- b) Frente a la exigencia de Husserl de asumir la intuición como fundamentación del conocimiento, se plantea que toda comprensión, incluso la más originaria e inmediata, se encuentra mediatizada por una interpretación.
- c) Se rechaza, por lo anterior, el carácter indubitable y certero del campo inmanente de la conciencia. Incluso la propia percepción de uno mismo a través de un acto de reflexión implicaría un autoengaño. El *cogito* no es certeza incuestionable.
- d) La teoría del texto sería una de las formas de la hermenéutica de realizar una crítica a la supuesta primacía de la subjetividad trascendental.
- e) La hermenéutica transforma a la subjetividad en la última y no en la primera categoría de una teoría de la comprensión.

Ricoeur propone que el ideal de cientificidad, entendido por el idealismo husserliano como justificación última, encuentra un límite en la condición ontológica de la comprensión. De manera más concreta, lo que la hermenéutica cuestiona como primer punto al idealismo husserliano es que haya concebido el descubrimiento de la intencionalidad en una conceptualización que reduce su alcance a la relación sujeto-objeto. Esto resulta ser algo más complejo de lo que parece, pues de esta conceptualización resulta la necesidad de buscar lo que unifica el sentido del objeto, además de buscar el fundamento de esta unidad en una subjetividad constituyente. “La primera afirmación de la hermenéutica consiste en

decir que la problemática de la objetividad presupone antes de ella una relación de inclusión que engloba al sujeto supuestamente autónomo y al objeto presuntamente opuesto”.⁵¹ La relación inclusiva de la que habla Ricoeur es la *pertenencia*⁵². Con este término designa Ricoeur la condición insuperable de toda empresa de justificación y de fundamentación que está siempre precedida por una relación que la incluye, relación que no precisamente tiene que ver con el objeto, como acabo de señalar. La *pertenencia* tiene una preeminencia ontológica que desplaza el hecho de que la fundamentación deba coincidir siempre con la justificación última. La *pertenencia* sería anterior a la reflexión fenomenológica: antes de asumir una actitud filosófica o teórica ya me encuentro siempre en el mundo. “Se constata la prioridad de la categoría ontológica del *Dasein* que somos sobre la categoría epistemológica y psicológica del sujeto que se establece”.⁵³ En este sentido, el modo como funge la hermenéutica es totalmente radical ya que trata de enfatizar la tesis husserliana de la discontinuidad entre fundamentación trascendental (llevada a cabo en la *epoché*) y fundamentación epistemológica (el fundamento que las ciencias encuentran en su trabajo interno).

Para Husserl, la *fundamentación principal* es del orden de la intuición; fundar es ver. Para criticar el papel excesivo que Husserl le asigna a la intuición con respecto a toda filosofía de la deducción o de la interpretación, Ricoeur opina que se debe considerar el concepto clave del *campo de la experiencia*, pues considera que la singularidad de la fenomenología se reduce a lo siguiente: “el principio es, sin más comienzo, un *campo*, y la primera verdad es sin más comienzo una

⁵¹ *Ibid.*, p. 44.

⁵² Este concepto trata de confrontar la idea husserliana de que no hay nada previo a la conciencia. Con el término de *pertenencia*, Ricoeur quiere decir que ya estamos en el mundo cotidiano y que por ello no podemos sustraernos a la idea de mundo sin un mundo. Nuestro filósofo defiende la idea de nuestra pertenencia cultural, histórica, social, etc. y en este sentido, se opone a la concepción husserliana de la posibilidad de percepciones puras.

⁵³ *Ibid.*, p. 45.

experiencia".⁵⁴ Ricoeur señala que, frente a toda especulación, la cuestión de principio se resuelve con la visión. En este sentido, la experiencia sólo se supera mediante una experiencia; esta sinonimia de la *experiencia*, opina Ricoeur, significa que la fenomenología, no se traslada a otro lugar, a otro mundo, sino al lugar mismo de la experiencia natural. Con esta observación, queda anulado el supuesto fenomenológico de la *epojé*, en el que, de cierto modo, hay un traslado de este mundo, del mundo natural (actitud natural) al mundo fenomenológico (actitud filosófica), también se pone en duda el cambio que puede haber de estar en el mundo natural, para luego pasar al *Lebenswelt* porque si –como dice Ricoeur— todo se ciñe al lugar mismo de la experiencia natural, no existe tampoco este cambio. En este punto mi postura no es del mismo parecer que el de Ricoeur; si estuviera de acuerdo con esta crítica, la observación personal que hice en el párrafo anterior sobre el concepto del *Lebenswelt* (mundo de la vida), quedaría anulada, pues ¿cómo podría yo estar criticando algo que en realidad no tiene consistencia alguna? Sería un poco ocioso de mi parte. Lo que sucede con este punto de vista que sostiene Ricoeur es que es muy poco flexible, en el sentido interpretativo, en tanto que considera la aseveración "fundar es ver" sólo literalmente. La crítica que le hago a Ricoeur en este punto es: ¿este "ver" es sólo eso o se puede ampliar también al "ver bien" del que Husserl habla? Si esto se concede y se amplía el sentido de "ver", entonces mi crítica no se invalida porque se me concede la existencia, al menos *in abstracto*, del *Lebenswelt* con lo que se justifica que se hable de él sin que las opiniones resulten innecesarias. O en otros términos, Husserl, pese a todo, no niega que exista un mundo anterior a la conciencia trascendental, sino que ese mundo en tanto que sustrato de sentido no

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 42.

asoma con toda su fuerza, su peso ontológico, hasta que nos volvemos reflexivamente hacia él.

Una crítica que hace Ricoeur, con la que estoy de acuerdo, es la que dice que entre la fenomenología y la psicología hay una constante confusión, la primera de carácter trascendental y la segunda de carácter empírico. Ricoeur opina que este malentendido siempre reaparece y es la misma fenomenología quien lo suscita, pues para Husserl es posible evitar toda confusión por medio de la reducción, sin embargo, advierte Ricoeur, el ámbito de la experiencia de la fenomenología tiene una analogía estructural con la experiencia no reducida, además de que la reducción opera a partir de la actitud natural lo cual quiere decir que la fenomenología trascendental presupone, en cierto modo, lo que ella supera y reitera como lo mismo aunque con otra *actitud*.

Después de este punto, Ricoeur afirma que a la exigencia husserliana del retorno a la intuición, se opone la necesidad de la mediación de una interpretación para toda comprensión. La interpretación, supera la metodología de la exégesis y de la filología, pues su empleo en las ciencias histórico hermenéuticas funge sólo como base de un concepto universal de interpretación que se extiende en rangos iguales a los de los conceptos de comprensión y de pertenencia. La interpretación muestra, entonces, una dependencia con respecto a la comprensión, esta dependencia explica que la explicitación preceda siempre a la reflexión y se adelante a toda constitución de un objeto llevada a cabo por el sujeto. La interpretación tiene un carácter de universalidad que se puede constatar de varias maneras pero el ejemplo que ofrece Ricoeur con respecto al uso de las lenguas naturales me parece el más oportuno por la familiaridad que se tiene con ello. Ricoeur justifica su tesis de que previo a toda exégesis o trabajo filológico hay un proceso espontáneo de interpretación, diciendo que, a diferencia de las lenguas construidas según la lógica matemática, el uso de las lenguas naturales se basa en

el valor polisémico de las palabras. Las palabras de las lenguas naturales contienen un potencial de sentido que siempre tiene la posibilidad de cambiar, es decir, no se agota en y con el uso actual, a diferencia de los lenguajes formales cuyos términos tienen un alcance más limitado, pues se definen de un modo axiomático. Ricoeur opina que las palabras de las lenguas naturales se determinan constantemente por el contexto y que a esta función de elección de contexto, va ligada la interpretación, entendiendo por ésta el “proceso por el cual, en el juego de preguntas y respuestas, los interlocutores determinan en común los valores contextuales que estructuran su conversación”.⁵⁵

A diferencia de la fenomenología, la tarea de la hermenéutica consiste en distinguir claramente la *cosa* del texto y no la psicología del autor. Dice Ricoeur que, de la misma manera en que no quedamos conformes en una proposición con su sentido porque nos preguntamos además por su pretensión y su valor de verdad (referencia), en el texto no podemos limitarnos a la estructura inmanente sino que debemos hacer explícito el mundo proyectado por el texto⁵⁶. Ahora bien, la pregunta más inmediata a esto es la siguiente: ¿qué es lo que pasa con la clase de textos englobados en la literatura, como la ficción, la poesía y el drama que no tienen la función referencial que posee el discurso ordinario? Ricoeur responde a esto diciendo que, en efecto, estos textos parecen eliminar toda referencia a la realidad cotidiana pero, precisamente porque el discurso de la ficción “suspende” esta función referencial de primer grado, abre la puerta a una de segundo grado en la que el mundo ya no se presenta como un conjunto de objetos manipulables, sino como un horizonte de nuestra vida y de nuestro proyecto, “el mundo de la ficción es un laboratorio de formas en el cual ensayamos configuraciones posibles de la

⁵⁵ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 51.

acción para poner a prueba su coherencia y plausibilidad”.⁵⁷ Según esto, la hermenéutica no se define como una indagación sobre las intenciones psicológicas que subyacen al texto, sino como la interpretación de la propuesta de mundo que abre el texto, “el proyecto de un mundo que yo podría habitar y en el que podría proyectar mis potencialidades más propias”.⁵⁸ Con lo anterior, Ricoeur plantea el camino que más posiblemente disuelve el problema que suscitaba una constante confusión entre la psicología y la fenomenología.

Uno de los aspectos más importantes de la crítica que hace Ricoeur del idealismo husserliano —y que vamos a encontrar prácticamente en toda su obra— es su replanteamiento de la subjetividad. Frente a la transparencia del *cogito* que plantea en la estela del cartesianismo la fenomenología, Ricoeur sostiene que esta evidencia no se sostiene frente a la “crítica de las ideologías” y el psicoanálisis. Incluso en el ámbito de la inmanencia de la conciencia aparece el engaño y la distorsión de la comunicación, es lo que en *Freud: una interpretación de la cultura* Ricoeur llamará el problema de la “falsa conciencia”. “El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como se aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud, lo dudamos”.⁵⁹ Según esto, una de las tesis capitales de la crítica hermenéutica al idealismo fenomenológico consiste en sostener que “la subjetividad es el resultado de la comprensión, no la condición de la comprensión”.⁶⁰ La subjetividad, que para Husserl asumía el estatus de “trascendental”, se ve reducida a un efecto de la comprensión; esto es, hay subjetividad porque existe un horizonte previo de

⁵⁷ Paul Ricoeur, “Acerca de la interpretación”, en *Del texto a la acción*, p. 21.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 51-52.

⁵⁹ P. Ricoeur. *Freud. Una interpretación de la cultura*. Siglo XXI, México, 1970, p. 33.

⁶⁰ D. M. Kaplan. *Ricoeur's Critical Theory*. State University of New York Press, Albany, 2003, p. 24.

sentido a interpretar.⁶¹ Y si la subjetividad no puede, desde el principio, apropiarse del sentido pues éste le precede, se produce entonces lo que Ricoeur denomina un “conflicto de las interpretaciones”. Al ser imposible poder acceder a una conciencia transparente para sí, se introduce la interpretación frente a la reflexión como modo de acceso al sentido. La experiencia que se despliega gracias a la *epojé* es un campo vacío de significación en la medida en que no posee la capacidad de dotar de contenido a las vivencias en tanto que éstas son consideradas como estructuras “puras”, estrictamente trascendentales que no remiten a ningún momento de la vida mundana, cultural, cotidiana. En la necesidad de buscar lo esencial de nuestra experiencia del mundo, Husserl despojó a la conciencia de la capacidad de volverse a un mundo de significados que no son producto de la conciencia trascendental, sino que le preceden. Esto es lo que “la hermenéutica añade a la fenomenología: la confesión de la opacidad para sí misma de la conciencia de sí; el reconocimiento de la anterioridad de la incomprensión y de la ilusión por relación a la comprensión verídica de sí mismo; la necesidad del gran rodeo por el imperio de los signos, de los símbolos, de las normas, y por todas las obras que la historia de nuestra cultura ha depositado en nuestra memoria común”.⁶²

En una serie de estudios dedicados a la obra de Husserl y publicados hasta la fecha únicamente en francés con el título *En la escuela de la fenomenología*, Ricoeur analiza diversos aspectos de la fenomenología y su importancia para el pensamiento contemporáneo. La obra de Husserl se define como un hito que da origen a uno de los movimientos intelectuales más fecundos del siglo XX. La fenomenología sería, según Ricoeur, no sólo la obra de Husserl sino de todas las

⁶¹ C. Sini. “La fenomenología y el problema de la interpretación (fenomenología y hermenéutica)”, en G. Aranzueque (editor). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, número 2, Madrid, 1997, p. 417.

⁶² P. Ricoeur. “Autocomprensión e historia”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (editores). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 24.

“herejías” que se han hecho en su nombre (Gadamer, Heidegger, Merleau-Ponty, Levinas, Scheler, etc.).⁶³ La problemática de fondo que busca Ricoeur rescatar en esta serie de ensayos gira en torno a la naturaleza de la fenomenología en tanto filosofía reflexiva y la manera en que encuentra un límite no sólo a través de la crítica de la hermenéutica sino también a través de la cuestión del otro (*autrui*). Esto queda expuesto en tres interesantes y densos ensayos: “Edmund Husserl. La quinta meditación cartesiana”, “Kant y Husserl”, y “Simpatía y respeto. Fenomenología y ética de la segunda persona”. En el primero, Ricoeur intenta mostrar los aciertos y límites de la solución husserliana al problema del solipsismo a través de la idea de la intersubjetividad trascendental y la experiencia del otro. Apegado a las tesis desarrolladas en *Ideas I*, Husserl se encuentra incapacitado, según Ricoeur, de escapar al solipsismo en las *Meditaciones cartesianas*, pues sigue considerando al otro desde la idea de representación objetual. La percepción del otro se da por mera analogía con mi cuerpo y desde la actividad constituyente de mi conciencia, de manera que en la experiencia que tengo de él no se presenta, en realidad, ninguna *alteridad*. El “mundo común” (*Mitwelt*) es producto de los rendimientos de la conciencia trascendental y no de una verdadera interacción entre distintas subjetividades. ¿Cómo puede el idealismo monadológico que Husserl esboza en la quinta meditación cartesiana explicar la objetividad de un mundo común?⁶⁴ Desde el marco conceptual que Husserl desarrolla tanto en *Ideas I* como en las *Meditaciones cartesianas* es imposible dar una respuesta plausible. Ricoeur cree que ello radica en que la cuestión del otro no es un problema de carácter epistemológico sino *ético*. En el ensayo “Kant y Husserl”, Ricoeur se esfuerza por mostrar que la fenomenología husserliana no atina a dar este estatuto

⁶³ P. Ricoeur. “Sur la phénoménologie”, en *À l'école de la phénoménologie*. J. Vrin, París, 1986, p. 125.

⁶⁴ P. Ricoeur. “Edmund Husserl. La cinquième méditation cartésienne”, en *A l'école de la phénoménologie*, p. 212.

a la alteridad del otro, es decir, darle un estatuto ético y no sólo epistémico —un “otro yo”—. La ética del respeto de la alteridad del otro muestra que la fenomenología debe superar el marco de una teoría de la representación para dar cabida al otro como “persona” y no sólo como “alter ego”. “La gloria de la fenomenología es haber elevado a la dignidad de ciencia, por la ‘reducción’, la investigación del aparecer. Pero la gloria del kantismo es haber sabido coordinar la investigación del aparecer con la función límite del en sí y con la determinación práctica del en sí como libertad y como todo de las personas. Husserl *hace* la fenomenología. Pero Kant la *limita* y la *funda*”.⁶⁵ En “Simpatía y respeto”, Ricoeur aborda un tema común en la escuela fenomenológica, especialmente presente en la obra de Max Scheler y Edith Stein: la relación “empática” con el otro como una vivencia *sui generis*. ¿Cómo me vinculo con el otro? ¿Permite el método fenomenológico un acceso adecuado a la realidad interpersonal? Según Ricoeur, “aparecer del otro demanda un ser fundado en una *posición de ser* que excede todo método descriptivo”.⁶⁶ Ricoeur cree que el análisis de la alteridad que Husserl desarrolla en las *Meditaciones cartesianas* se encuentra profundamente determinado por el paradigma de la representación; el otro es considerado un *objeto*, peculiar, pero finalmente un objeto. De modo que Husserl puede hablar de constitución del otro de manera análoga a la constitución de los objetos. Este es su error. “La ‘cosa’ aparece como objeto de mi deseo en el orden de los medios; la ‘persona’ aparece frente a frente ante mi voluntad en el orden de los fines en sí”.⁶⁷ Como veremos más adelante, esta crítica a la fenomenología husserliana será una de las bases principales de la ética hermenéutica de Ricoeur. Con ello se introduce uno de los temas característicos de su filosofía: no hay identidad que no esté mediada por la

⁶⁵ P. Ricoeur. “Kant et Husserl”, en *ibid.*, p. 250.

⁶⁶ P. Ricoeur. “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne”, en *A l'école de la phénoménologie*, p. 260.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 275.

alteridad. Esto es evidente a través de la crítica hermenéutica a la fenomenología: frente a la evidencia del *cogito* por medio de la cual la conciencia busca una intuición inmediata de sí, se eleva la sospecha del engaño, la distorsión del sentido producto de la ambigüedad misma de la comunicación y la comprensión. Si “interpretar es hacer próximo lo lejano temporal, geográfico, cultural, espiritual”,⁶⁸ entonces la adecuada comprensión de sí, que es la tarea que Ricoeur le asigna a la hermenéutica dada su inspiración reflexiva,⁶⁹ consiste en aceptar que no hay conocimiento de sí que no este mediatizado por lo otro. “Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales”.⁷⁰

Me parece que con la breve exposición que acabo de hacer en este parágrafo ha quedado justificado lo que comentaba en el primero acerca de que la fenomenología no es superada por la hermenéutica sino que camina a la par de ella; en todo caso, si debiera de considerarse que sí hubo algún tipo de superación sería sólo con respecto al idealismo husserliano pues, como señala Ricoeur, es específicamente este punto de la fenomenología el que no resiste a la crítica hermenéutica.

⁶⁸ P. Ricoeur. “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl”, p. 50.

⁶⁹ P. Ricoeur. “Acerca de la interpretación”, p. 28.

⁷⁰ P. Ricoeur. “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción*, p. 109.

El hecho mismo de declarar que el hombre es finito revela un rasgo fundamental de esta finitud: es el hombre finito mismo el que habla de su propia finitud

P. Ricoeur.
Finitud y culpabilidad I. El hombre falible

§ 4. La fenomenología de la voluntad

Converjo con la lectura de Ricoeur que ha hecho Antonio Pintor Ramos, quien acertadamente señala que en la obra del filósofo francés *Lo voluntario y lo involuntario* (1960) aparece con carácter dominante la fenomenología, específicamente con un análisis eidético que nuestro autor realiza de lo voluntario que -como dije en el primer párrafo-, representa la primera parte de su proyecto filosófico. Sin embargo, apunta Antonio Pintor, también en las obras siguientes está presente, no precisamente en su dimensión eidética, la fenomenología¹.

Husserl dejó entrever en su obra la posibilidad de una fenomenología de la voluntad al realizar un análisis eidético- descriptivo encaminado a evitar la emisión de prejuicios y así, poder llegar a las cosas mismas. En parte por la influencia que Ricoeur en este sentido recibió de Husserl y en parte por la inquietud que despertó en él la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty² de la cual quiso dar una contrapartida al hacer en el campo práctico lo que

¹ Antonio Pintor Ramos, "Paul Ricoeur y la fenomenología", en Remedios A. Crespo y Tomás Calvo M. (editores), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991, p. 79.

² A grandes rasgos, Ponty sostiene que existe un conflicto inherente al sujeto pues al mismo tiempo que aparece como dueño de sí mismo, es también servidor de ciertas necesidades forjadas por su carácter.

Ponty había hecho en el teórico, estudió, por medio de un análisis eidético, las estructuras del proyecto, de la moción voluntaria, del consentimiento y de lo involuntario absoluto. En su obra *Lo voluntario y lo involuntario*, Ricoeur extiende el análisis eidético tomado de Husserl a la esfera de lo volitivo y de lo afectivo; sin embargo, deja fuera del rango de exploración la concreción, lo histórico, lo empírico de la voluntad, esto no sin una razón ya que nuestro filósofo considera primordial primero describir lo que es en sí mismo el fenómeno que nosotros conocemos como lo “voluntario”, por lo que coloca entre paréntesis los componentes empíricos que hacen difícil la comprensión de ese *eidós*. Así, en *Lo voluntario y lo involuntario*, el filósofo francés lleva a cabo un estudio de las estructuras formales de la voluntad en general con lo que avanza en cuanto a la elaboración de una especie de modelo esquemático dentro del cual se enfoca mejor el fenómeno de manera general, pero se pierde su concreción, su vitalidad.

En su primer estudio de la voluntad, como ya comenté líneas arriba, Ricoeur aborda el tema en un sentido abstracto, proponiendo de manera neutral el registro indiferenciado de posibilidades que tanto el hombre culpable como el inocente son factibles de manejar; así, se deja de lado el ámbito de la culpa que se relaciona con el aspecto concreto que la figura histórica de la mala voluntad constituye. Con la finalidad de ampliar su estudio antropológico, el pensador en cuestión estudia el concepto de *falibilidad* en *El hombre falible* –primer tomo de *Finitud y culpabilidad*–, para investigar de una manera más amplia y concreta los aspectos más importantes de la realidad humana. En este segundo estudio donde aparece la voluntad con sus posibilidades concretas en el ser humano, Ricoeur deja ver muy claramente desde este momento su interés por la dimensión finita, frágil de nuestra existencia. El estudio que a continuación expongo tiene que ver con este segundo acercamiento al problema.

Avanzando gradualmente en su estudio de lo teórico a lo práctico y hasta lo afectivo, la antropología filosófica ricoeuriana llega a un punto en el que se tocan las fibras más íntimas y frágiles del ser humano. El título que le he asignado a este párrafo apunta a esta penetración profunda que Ricoeur hace de la existencia humana desde la amplísima óptica de la voluntad en la que está incluida la falibilidad.

En *El hombre falible*, Ricoeur propone una antropología que considera la situación concreta del ser humano, con su drama y sus conflictos. En *El hombre falible* se señala que la posibilidad del mal moral está inscrita en la constitución del ser humano. Para llegar a esta y otras conclusiones más, haciendo un gran rodeo, nuestro filósofo comienza su estudio con el concepto de *falibilidad*. Estudiar el concepto de falibilidad es, para nuestro autor, analizar la forma en que el ser humano se haya expuesto a fallar. Junto con el concepto de falibilidad, está presente una cierta no- coincidencia del hombre consigo mismo que Ricoeur llama *desproporción* que es el epicentro, por decirlo de algún modo, de la falibilidad humana³. La idea de *desproporción* es introducida por Ricoeur en su trabajo de investigación porque considera que dicho término satisface mejor la exigencia de una ontología de la realidad humana a diferencia de las concepciones que han tenido filósofos como Descartes y Leibniz. A grandes rasgos, Descartes piensa que poseemos un entendimiento finito, mientras que nuestra voluntad es infinita y que estamos situados entre Dios (ser soberanamente perfecto) y la nada (el no ser). Ricoeur considera esta visión insuficiente pues concibe la realidad humana como una región, como un sitio colocado entre otros sitios y cualquier composición de ser o de nada no es una ocasión para fallar, ya que toda realidad, que no es el ser en cuanto tal, es, en un sentido muy general, medio entre Dios y la nada. Leibniz,

³ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad I. El hombre falible*, Trotta, Madrid, 2004, p. 21.

por su parte, afirma que la limitación de las criaturas es la ocasión para el mal moral a lo que Ricoeur responde que la idea de limitación, como tal, es insuficiente para aproximarse al umbral del mal moral pues cualquier limitación no es una posibilidad de fallar, sino esa limitación específica consistente en no coincidir consigo mismo⁴. Lo que propone entonces Ricoeur es partir de la visión global del ser humano de su no- coincidencia consigo mismo, de su desproporción. “*Fallible* viene de *faillir*, que significa “grieta”. Se puede hablar del hombre agrietado, rasgado, o con fallas, o – como el mismo autor lo llamó en *Le volontaire et l’involontaire*- del hombre ‘quebrado’⁵. La falibilidad que nos constituye ontológicamente no es consecuencia de la finitud sino de la desproporción entre finito e infinito. Lo finito, como dice Marie- France Begué, detiene al hombre en su aquí y en su ahora, “mientras que lo infinito hace que su sinfonía –si así se puede decir- sea inconclusa”⁶. En este punto nuestro filósofo introduce otro término que es el de *intermediariedad* que designa el carácter mixto del ser humano.

El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser- intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad dentro y fuera de sí⁷.

Ricoeur considera que la desproporción del hombre presenta tres grietas que engloba en la expresión “patética de la miseria”. “Patética” porque las tres afecciones son padecidas y “miseria”, porque marcan un llamado y una destinación a algo mejor. Estas grietas se diversifican en el plano filosófico en las siguientes figuras: a) desproporción de tipo teórico que imposibilita el conocimiento total, b) desproporción en el plano práctico que impide alcanzar toda

⁴ Paul Ricoeur, *Ibid.*, p. 151.

⁵ Marie- France Begué, *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2002, p. 30.

⁶ *Ibid.*

⁷ Paul Ricoeur, *Ibid.*, p. 23.

la felicidad y c) desproporción de tipo afectivo que oscila entre el Corazón y el Cuidado.

Ricoeur considera necesario realizar una *epoché* de esta “patética de la miseria” para alcanzar una reflexión de tipo “trascendental” al modo kantiano. La idea es considerar trascendentalmente al hombre como intermediario, es decir, partiendo de la *cosa* a la que se dirige éste en el conocer, reflexionando sobre sus condiciones de posibilidad de objetividad. Este estilo trascendental le servirá a Ricoeur para estudiar las tres modalidades del hombre mixto: la teórica, la práctica y la afectiva.

1. El orden teórico

Nuestro filósofo introduce los términos dispares de sensibilidad (finita) y entendimiento (infinito) y trata de articularlos a partir de un tercer término: la imaginación trascendental.

Se puede dividir el acto de conocer en dos movimientos: por un lado, el hecho de recibir la presencia de las cosas y de entregarse intuitivamente a su existencia; por el otro, el pensar o determinar el sentido de estas cosas mediante un discurso que las discrimine y las articule. Hay una sensibilidad pasiva que recibe la presencia y un pensar activo, abierto a lo infinito del sentido, que expone este sentido por medio del discurso articulado. Finitud e infinitud se entrelazan⁸.

Lo primero a lo que nos remite la finitud es a la relación que tenemos con nuestro propio cuerpo, aunque, dice Ricoeur, la primera significación que leo en mi cuerpo no es que sea finito, sino que está abierto al mundo y a las cosas que en él circundan; así, mi cuerpo se convierte en mediador originario entre yo y el mundo⁹; es decir, mi cuerpo me abre al mundo y a los demás en la medida en que expresa. Mi cuerpo experimenta una limitación en el recibir cuando percibo algo pues siempre lo percibo de manera perspectivista, Ricoeur lo llama *punto de vista* sobre tal o cual objeto del que sólo contemplo una parte de su aparición ante mí; no

⁸ Marie- France Begué, *Ibid.*, p. 31.

⁹ Paul Ricoeur, *Ibid.*, p. 37.

percibo nunca más que una cara y luego otra, así “el objeto no es sino la supuesta unidad del flujo de estas siluetas”¹⁰, de este modo, con el objeto me doy cuenta del carácter perspectivista de la percepción. Cabe decir que esta característica que desde el objeto mismo se impone a la capacidad perceptiva de mi punto de vista, de no mostrarse jamás sino por una cara, no se limita sólo a eso sino que la capacidad de movilidad de mi cuerpo amplía este horizonte en que experimento al objeto. “Percibir *desde aquí* es la finitud de percibir *algo*. El punto de vista es el ineludible estrechamiento inicial de mi apertura al mundo”¹¹. La perspectiva o punto de vista es, en este sentido, la finitud originaria que presentamos y que afecta la primera relación que tenemos con los objetos que es recibirlos. La receptividad de las cosas en las que se da tanto nuestra apertura al mundo (y a las cosas y demás seres vivos) como la limitación de nuestro punto de vista es una de las modalidades de la finitud. Lo único que puede transgredir la limitación de nuestro punto de vista, dice Ricoeur, es el lenguaje porque con él, *digo* todas las caras del objeto que no veo actualmente y se puede ir aún más lejos de esto con el querer- decir pues no siempre digo lo que veo y lo que no veo sino que mi inquietud se extiende a lo que aún no he dicho pero que puedo y/o quiero decir, pretendiendo así, transgredir toda situación parcial¹². La trascendencia del hombre radica en la capacidad de producir el signo, es decir, la palabra que designa la identidad de lo significado consigo mismo. Lo que acabo de mencionar es de suma importancia ya que con ello Ricoeur elabora su definición de *cosa* como “la unidad ya realizada en un cara a cara entre el habla y el punto de vista [...] La objetividad no es, en efecto, sino la indivisible unidad de un aparecer y una decibilidad; la cosa

¹⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹² Ricoeur piensa que esta trasgresión la podemos llevar aún más lejos al producir el signo, es decir, cuando por medio de la palabra designamos la identidad del significado consigo mismo.

se muestra y puede ser dicha”¹³. Este hablar tiene la capacidad de tomar distancia de aquello de lo que se habla; así, por ejemplo, en el lenguaje sólo podemos hablar de unilateralidad a partir de una globalidad pues de algún modo, para que podamos hablar de algo de lo que tomamos distancia tenemos que superarlo, otro ejemplo al respecto es el que mencioné anteriormente al comentar que aunque sólo vemos la cara de un objeto, podemos nombrar las demás aunque no las veamos.

Retomando el punto que toqué anteriormente con respecto a la sensibilidad y al entendimiento, resulta pertinente decir que la cosa encuentra, tanto en la primera como en el segundo su desproporción; Ricoeur introducirá un término medio entre ambos que llamará *imaginación pura*. Lo que caracteriza principalmente este tercer término es que no se puede reflexionar sobre sí mismo, como lo hace la sensibilidad cuando es consciente de su enfoque perspectivo, o como se reflexiona el entendimiento al hacerse consciente de lo que afirma. La *imaginación pura* queda siempre intencionalmente exterior a ella misma. Su función es la de enlazar y sintetizar lo diverso; es mediar en el orden teórico produciendo una *síntesis* entre el entendimiento y la sensibilidad, o, como también lo llama Ricoeur, entre el sentido y el aparecer. Esta síntesis constituye la objetividad de la cosa. Entonces, vista de este modo, la imaginación pura es conciencia intencional en tanto que opera en un *entre* pero no se autorreflexiona. La conciencia se esfuerza por fundar la unidad de sentido de la presencia *en* el objeto.

2. El orden práctico

En una segunda parte de su trabajo, Ricoeur abre paso al momento práctico de esta investigación; así, hay un cambio de una teoría del conocimiento por una teoría de la voluntad. Se pasa del “Yo pienso” al “Yo quiero, Yo deseo, Yo puedo”. En este punto, opina nuestro filósofo, el universo de las cosas no es más que la

¹³ *Ibíd.*, p. 55.

osamenta abstracta de este mundo, para que se conviertan estas cosas en un mundo, le faltan todos los aspectos afectivos y prácticos¹⁴. En sus reflexiones en el plano del orden práctico, Ricoeur analizará los conceptos de “carácter”, “felicidad” y “respeto”.

La intención de nuestro autor es escribir una antropología de la falibilidad no una ética ligada al bien y al mal. “Habría que ir más lejos y rechazar toda antropología ligada a una visión ética del mundo; el moralista parte de una situación en donde la dualidad del bien y del mal ya se ha constituido y donde el hombre ya eligió el lado del mal”¹⁵. Ricoeur propone la realidad humana en una dialéctica más rica, más completa, entre polos que van a tener la característica de ser más concretos que los que se analizaban en el plano teórico.

a) El carácter

Todos los aspectos de finitud práctica que pueden ser comprendidos a partir de la noción trascendental de perspectiva finita, se resumen, dice Ricoeur, en la noción de *carácter*. Retomando el tema del *punto de vista* que el pensador francés había analizado con anterioridad, opina de éste que se trata de una noción abstracta, *neutralizada* en tanto que están ausentes los rasgos afectivos en dicha noción, a diferencia de esto, el término del carácter, puede pensarse como una perspectiva afectiva. Con la reflexión sobre el carácter, Ricoeur tratará de hurgar en los aspectos afectivos de la cosa que están inmersos en las disposiciones de mi voluntad que se mueve por motivaciones. Lo que entiende Ricoeur por motivación es un nuevo tipo de recepción de las cosas en donde se inscribe la infinitud propia, no ya del ver o del oír sino de la receptividad específica que significa que no produzco radicalmente mis proyectos partiendo de la nada¹⁶. Con lo anterior, lo

¹⁴ *Ibid.*, p. 67.

¹⁵ *Ibid.*, p. 92.

¹⁶ *Ibid.*, p. 70.

que nuestro filósofo quiere dar a entender es que los actos voluntarios están siempre motivados por una inclinación, una pasión que hace que en mi concreción como persona, me determine a mí misma en y con mi voluntad.

Al entrar en juego el término “inclinación” en el estudio ricoeuriano, entra también el término “deseo” que denota una carencia experimentada de la cosa *x* hacia la cual se orienta mi impulso. En el deseo, piensa Ricoeur, estamos abiertos a todos los matices afectivos de las cosas que nos atraen o nos repelen¹⁷; recordando lo que se dijo sobre la perspectiva como relacionada con el enfoque intencional de la percepción, el deseo presenta una regresión similar a partir de sus aspectos intencionales; así, la finitud que nuestro filósofo denominó punto de vista en el análisis teórico es aquí confusión porque el deseo aunque es claro en cuanto que imagina, es primeramente carencia *de...*, impulso *hacia*.

El *carácter*, dice Ricoeur, no es una cosa o un destino; es la totalidad de los aspectos finitos propios de cada persona, es “la apertura limitada de nuestro campo de motivación considerada en su conjunto”¹⁸. El carácter es la angostura de acceso a todos los valores, de los que participan todos los seres humanos a través de las culturas. El carácter, lejos de ser una estructura cerrada, es la apertura limitada de nuestro campo de motivación en su conjunto, en otras palabras, “el carácter es la estrechez de esta ‘alma’ entera de la que la humanidad es mi apertura. Mi carácter y mi humanidad hacen que mi libertad sea una posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida”¹⁹. Este rasgo de finitud que representa el carácter se desdobra en dos tipos de limitaciones, a saber, la *perspectiva afectiva* y la *perspectiva práctica*.

¹⁷ *Ibid.*, p. 71.

¹⁸ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹ *Ibid.*, p. 78.

Bajo las luces de la *perspectiva afectiva*, el deseo se presenta como la adherencia a uno mismo, además de otras variantes afectivas que como seres individuales portamos cada uno de nosotros. El origen cero de la mirada, es decir, la perspectiva en este sentido, aún con su limitación como finitud encierra un amor propio. En este punto, me parece sumamente oportuno el ejemplo que Ricoeur ofrece cuando dice que las situaciones catastróficas, por excelencia, son las que, en la parte más crítica, hacen surgir esa dilección por uno mismo, en sus propias palabras: “en el momento en que mi vida se viese amenazada como un todo; que yo estuviese en peligro de muerte, todo lo deseable esparcido por el mundo refluiría a lo primero deseable que, de amor propio implícito, se convertiría en querer- vivir [...] ésta es la finitud *afectiva*, la diferencia enamorada de sí”²⁰. Ricoeur habla de diferencia porque en este deseo de mantener la vida, está implícito el conocimiento de que somos seres únicos y que por ende, nuestro punto de vista también lo es; entonces, nos diferenciamos individualmente aún en una situación-extremo. La pelea por la existencia está siempre abanderada por la diferencia que a mí, está mujer particular y específica, me caracteriza y me diferencia de otros seres humanos.

Desde la *perspectiva práctica* nuestro filósofo señala que el orden del querer está limitado por las capacidades que organizan este querer. El cuerpo, en tanto órgano del obrar en este caso, pone la impronta de su finitud. “El cuerpo va delante, ensaya e inventa, responde a nuestra espera o se nos escapa”²¹. Ligado al concepto de *perspectiva finita* está el de *costumbre*. El filósofo francés opina que la costumbre impone que nunca comencemos de cero, sino que *continuemos* algo, innovando pero a partir de herencias que nos limitan. “Hay una inercia primordial, una entropía directamente ligada con la espontaneidad de la vida y del querer, que

²⁰ *Ibid.*, pp. 73- 74.

²¹ *Ibid.*, p. 73.

se impone en todos los niveles de la realidad. Vivir es sostenerse a pesar de esta derrelicción y perseverar en la fragilidad del existir”²².

b) La felicidad

A continuación del análisis que nuestro filósofo hace de la costumbre, aborda el tema de la dicha o felicidad como polo infinito en relación con el carácter como polo finito. La “dicha”, se entiende comúnmente, dice Ricoeur como la facultad de desear ligada a la dilección de uno mismo. Al respecto, nuestro filósofo opina que no hay que entender la felicidad como una forma particular de trascender todos los límites, sino como “la *orientación total* de todos los aspectos de transgresión juntos”²³. Así como el mundo es el horizonte de la *cosa*, la dicha es el horizonte de todos los aspectos, esto porque en el obrar humano la dicha está como su más amplia y última aspiración. La felicidad constituye el *telos* del “estar en camino hacia” la buena dirección. Todo acto, todo arte tiende a su propio bien, el obrar humano se vuelve un *telos* que engloba el conjunto de orientaciones de la persona que actúa. Tendemos a hacer las cosas para procurarnos la felicidad que, precisamente porque es un bienestar -o podría atreverme a decir-, un modo de vida, la anhelamos, trabajamos ella en cada uno de los actos que forjan nuestra existencia. La felicidad es *totalidad* pero no *suma*. Este carácter de totalidad entiende el bien como soberano, diferente de los bienes que son fruto de los deseos cumplidos. Cabe aclarar que la felicidad como tal no puede, por su carácter de infinitud, ser aprehendida absolutamente pero sí podemos identificarla por ciertos “signos” que, vistos en su totalidad, la identifican como una constante en nuestra vida. La felicidad *es* para nosotros y está en nosotros desde nuestro origen.

²² Marie- France Begué, *Ibid.*, p. 40.

²³ P. Ricoeur, *Ibid.*, p. 81.

c) El respeto

Finalmente, como hizo en la parte teórica, Ricoeur procede del mismo modo buscando ahora un término intermedio entre la dicha o felicidad y el carácter. Esta síntesis la encuentra en la persona, más concretamente en el *Sí* que tiene la facultad de captarse a sí mismo y de apuntar constantemente a un ideal de persona que va forjándose continuamente. La tesis que en este punto sostiene Ricoeur, me parece muy fuerte y sorprendente pues cataloga a la persona principalmente como un proyecto que me represento, tal proyecto es lo que Ricoeur denomina *humanidad* con lo que hace referencia a la cualidad humana del hombre, a la significación comprensiva de lo humano. “La humanidad es la personalidad de la persona, lo mismo que la objetividad era la coseidad de la cosa”²⁴. Me parece una tesis fuerte porque identifica la condición propiamente humana con esta etiqueta de ser siempre “proyecto”. El proyecto de la persona en tanto que ideal es su cualidad de ser *humano*; su humanidad.

El término clave que Ricoeur relaciona con el *sí* es el de *respeto*. Así como la imaginación era la condición de síntesis en el objeto, el respeto es la condición de síntesis en la persona. El respeto es una tarea productiva que debe realizar la persona para hacerse concreta y diferenciar su *sí-mismo* del *sí-mismo* particular de otro sujeto. El *sí*, en tanto que tiene la pretensión de ser persona con un trato especial, se manifiesta primero como una conciencia intencional; así, interpreta Marie- France Begué, “ejerciendo el ser persona devengo persona”²⁵, conviniendo con la interpretación de la estudiosa de Ricoeur, el respeto es una construcción constante de mi persona en la que delimito y limito las fronteras de mi ser particular, lo cual permite que entable ciertas relaciones personales con un trato que yo misma, desde la constante construcción que de mi persona hago, impongo.

²⁴ *Ibid.*, p. 88.

²⁵ Marie- France Begué, *Ibid.*, p. 41.

El respeto pertenece tanto a la sensibilidad (capacidad subjetiva de desear) como a la razón (exigencia de rigor y objetividad). El respeto es la obligación de tratar al otro en su mejor dignidad., en este sentido, la intencionalidad del respeto es tratar a la humanidad de la persona.

Como dije líneas arriba, ontológicamente el hombre no es un ser caído sino un ser carenciado, en este sentido es que Ricoeur plantea en *El hombre falible* su antropología de la falibilidad antes que una ética. Para entrar en el plano ontológico sí es necesario partir de una propuesta ética para llegar al fondo esencial del hombre concreto, quebrado, enfrentado a sí mismo. Las reflexiones propiamente éticas de Ricoeur son tratadas en su obra *Sí mismo como otro*.

3. El orden afectivo

Como punto final de su estudio sobre la *falibilidad*, Ricoeur trata la dimensión del **sentimiento**. Desde la perspectiva de la reciprocidad que hay entre el conocer y el sentir, el sentimiento no es más que una palabra que abarca múltiples funciones parciales como tendencias y estados afectivos, trastornos emocionales, pasiones, etc. Sin embargo, si nos preguntamos por el sentimiento desde una perspectiva horizontal, al modo “el amor- lo amable”, “el odio- lo odioso”, descubrimos el carácter “contradictorio” de la intencionalidad del sentimiento, lo cual resulta más enriquecedor pues abarca, piensa Ricoeur, tanto las cualidades sentidas *en las cosas, en las personas, en el mundo*, como la forma en que el yo resulta íntimamente afectado²⁶. En este punto, mi concepción es distinta de la que mantiene nuestro filósofo pues considero que la contradicción de la que habla no existe. Para mí, las cualidades puestas *en las cosas, en las personas* son puestas únicamente por nosotros mismos, parecida a la tesis husserliana de la transformación de los objetos en objetos culturales por las cualidades, usos y

²⁶ Paul Ricoeur, *Ibíd.*, p. 102.

valores que les otorgamos, en un sentido muy similar, depositamos *en* las personas, *en* las cosas, etc. sentimientos, distinciones y jerarquías que sólo emanan de nosotros. Convengo con Ricoeur en que hay un cambio, una alteración en mi “yo” cuando experimento tal o cual sentimiento pero esta alteración sucede sólo dentro de mí, esto es, que las cosas o las personas no me imponen nada desde ellas, al menos en el plano afectivo; por lo tanto, no hay contradicción entre lo que se altera en mi “yo” con mi amor o mi odio y estos sentimientos manifestados, apuntados en la cosa, en la persona, en el mundo. Así, el carácter aparentemente contradictorio de la intencionalidad del sentimiento, se desvanece. Ricoeur dice:

El sentimiento proyecta sus correlatos afectivos, sus cualidades sentidas –lo amable y lo odioso, lo deseable y lo abominable, lo triste y lo dichoso- sobre las cosas elaboradas por el trabajo de objetivación, parece como si estuviese desempeñando el papel del objeto. Pero como esas cualidades no son objetos situados frente a un sujeto, sino la expresión intencional de un lazo inseparable del mundo, el sentimiento aparecerá al mismo tiempo como un color del alma, como un afecto: el paisaje es el risueño y yo soy el que está alegre; el sentimiento expresa mi pertenencia a ese paisaje, el cual es, en contrapartida, el signo y la clave de mi intimidad²⁷.

Con la metáfora que Ricoeur hace sobre el paisaje risueño y mi pertenencia a éste por mi estado de alegría, explica “lo contradictorio” del sentimiento porque a la vez que estoy alegre (estado interno), el paisaje (externo a mí) ríe conmigo, lo cual quiere decir que me conecto con él a través de la intencionalidad que desde el interior proyecta mi sentimiento. Para mí no hay contradicción alguna en esto, creo, al igual que Ricoeur, que el sentimiento es intencional, sino ¿qué sentido tendría sentir si no lo dirigiésemos a algún objeto? No puedo, por ejemplo decir simplemente que “amo”, es más, la conjugación misma del verbo exige que lo complete con un “a quién o qué”. Mi diferencia con respecto a Ricoeur radica en que no encuentro contradicción alguna entre lo que siento y la intencionalidad del

²⁷ *Ibíd.*, p. 107.

sentimiento expresada en el objeto al que lo dirijo pues para mí todo es responsabilidad de mi Yo, que el paisaje sea risueño porque yo estoy alegre, es un reflejo de mi estado anímico, en el momento en que cambie y que me ponga triste, seguramente mi entorno se tornará gris y confuso. La pertenencia que experimento con lo que me rodea es totalmente subjetiva.

El análisis que nuestro filósofo hace del sentimiento lo lleva a formular lo que, como comentaba al inicio de este párrafo, me parecía el punto más esencial con el que calificaba la condición humana como polar y es que, dice Ricoeur, no se pueden pensar los sentimientos como partiendo de un reducido número de pasiones simples, elementales o principales hacia otras más complejas, sino que, por lo analizado anteriormente, queda expuesto cómo está más apegado a nuestra realidad el hecho de pensar los sentimientos a partir de lo doble, de lo polar porque “la humanidad del hombre es ese desnivel, esa polaridad inicial, esa diferencia de tensión afectiva entre cuyos extremos se sitúa el ‘corazón’”²⁸.

El corazón es para Ricoeur lo que los griegos entendían por *thymós* como esa zona ambigua, frágil e intermedia entre los afectos vitales y los espirituales, es decir, entre el vivir y el pensar. El *thymós* es lo que propiamente caracteriza mi sí pues marca siempre el “entre- dos” en el que me encuentro por mi carácter falible, frágil, polar, contradictorio. En la medida en que el “corazón” es el *thymós*, el corazón es esencialmente lo que está inquieto dentro de mí.

Con las relaciones del tener, del poder y del valer, como raíces de la afirmación de sí, que edificamos con los demás, nos hallamos siempre en una búsqueda infinita pues nunca llegamos a tener la sensación de saciedad, nuestros actos siempre reciben su impulso de insaciables demandas. El tener, aunque no sea un deseo egoísta por medio del cual quiera imponerme ante alguien que tenga

²⁸ *Ibíd.*, p. 110.

menos que yo, ayuda a configurar mi persona en tanto que me identifico cuando digo “esto es mío”. El poder, marca el modo en cómo me relaciono jerárquicamente con otras personas por lo que, si me ofrece una postura cómoda, trataré de mantenerla o aumentar su nivel; finalmente, el valer, como comenté con anterioridad, se relaciona con el respeto en tanto que buscamos en el reconocimiento de los demás, el aumento de nuestra valía propia, aun cuando nos es muy difícil reconocerlo, nuestra estima no sale generalmente de nosotros sino que proviene de la opinión de los demás, lo cual le asigna un carácter muy débil por lo que debe procurarse su crecimiento continuo. De cualquier modo, dice Ricoeur, en estos tres modos de sentir, nunca estamos conformes. Esto demuestra una vez más la presencia de la “desproporción” a la que estamos condenados.

Para alumbrar una tercera parte de su estudio sobre la voluntad, Ricoeur concluye que poder fallar consiste en la fragilidad de la mediación que el ser humano opera en el objeto, en su idea de la humanidad y en su propio corazón. La debilidad es la que torna posible el mal. La *falibilidad* remite a la *ocasión* de hacer el mal que es, considera Ricoeur, el punto que menor resistencia opone para que el mal penetre en el hombre. De la posibilidad del mal a su realidad, piensa nuestro filósofo, hay un salto que es todo el enigma de la culpa que sólo puede comprenderse a través de una reflexión sobre la *confesión* que la conciencia hace al respecto y en los *símbolos* del mal mediante los cuales expresa dicha confesión. Esta reflexión es la que expondré en el siguiente párrafo.

§ 5. La hermenéutica de los símbolos

Hasta ahora, lo que he expuesto del pensamiento ricoeuriano no ha tocado propiamente el punto que tiene que ver con la hermenéutica, esto no sin justa

razón, pues es hasta este momento de la filosofía de Ricoeur -cuando escribe la segunda parte de *Finitud y culpabilidad*-, en que surge la primera definición de la hermenéutica como desciframiento e interpretación de símbolos. Ricoeur da entrada a esta hermenéutica pues considera que para pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, es decir, de la falibilidad a la culpa, es necesario entender un lenguaje que hablan los símbolos pues el mal -sufrido o cometido- no puede confesarse directamente; requiere del rodeo que los símbolos ofrecen. El mal se confiesa siempre por expresiones indirectas, tomadas de la esfera cotidiana de la experiencia que designan analógicamente otra experiencia, la experiencia de lo sagrado.

Así, pues, en la forma arcaica de la confesión, la imagen de la mancha -la mancha que se quita, que se lava, que se borra- designa analógicamente la impureza como situación del pecado en lo sagrado. Las expresiones y conductas correspondientes de la purificación confirman con creces que se trata de una expresión simbólica; ninguna de esas conductas se reduce a un simple lavado físico; todas remiten a otra sin agotar su sentido en un gesto material; quemar, escupir, enterrar, lavar, expulsar; otras tantas conductas que equivalen o se sustituyen, designando en cada caso otra cosa, a saber, la restauración de la integridad, de la pureza²⁹.

Como la cita anterior muestra, nuestro filósofo se adentra en el complejo mundo de la fenomenología de la confesión pero lo que le importa destacar de sus análisis no es la fecundidad de una simbólica en particular, sino la textura del símbolo que se revela allí. "Dicho de otro modo, lo que está en juego aquí no es el problema del mal, sino la epistemología del símbolo"³⁰. Este interés particular marca otra fase importante del pensamiento de nuestro filósofo en donde recurre por primera vez a una teoría hermenéutica basada en algunas reflexiones en torno al símbolo. Esta línea de pensamiento se enmarca en *La simbólica del mal*, que se presenta como la segunda parte de *El hombre falible*. Desde el punto de vista

²⁹ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 2004, p. 16.

³⁰ *Ibíd.*

filosófico, *La simbólica del mal* tiene el carácter de una visión ética del mundo, entendiendo por ésta “el esfuerzo por comprender, cada vez mejor, la libertad por medio del mal y el mal por medio de la libertad”³¹. A partir de la base que ofrece esta visión, Ricoeur dice que para hablar de la libertad en relación con el mal, es necesario recurrir a una fenomenología de la confesión que se basa no en el lenguaje ordinario sino en uno figurado que se desarrolla partir del lenguaje simbólico.

La base con que cuenta Ricoeur para realizar sus reflexiones sobre los símbolos la encuentra en el pensamiento de Mircea Eliade en torno al simbolismo religioso y las mitologías primitivas. Si bien es cierto que la filosofía hermenéutica de Ricoeur se vio bastante enriquecida por la fenomenología de la religión de Eliade al convenir en que el símbolo religioso posee un estatuto originario y paradigmático para los demás tipos de símbolos, también es cierto que Ricoeur no queda conforme con los límites y perspectivas de la fenomenología de la religión pues considera que está más inclinada a la descripción que a la explicación. Ricoeur va más allá de una estructura cerrada de la fenomenología del símbolo religioso, sin embargo, se interesa apasionadamente por este fenómeno que es visto por nuestro filósofo como un modelo hermenéutico posible.

Mencionaré primero, muy brevemente, los puntos que Eliade plantea que fueron retomados por Ricoeur para la elaboración de su teoría hermenéutica. Eliade concibe por símbolo algo (un objeto sensible, una idea) que representa a otra cosa. Piensa Eliade que en las sociedades antiguas, todos los símbolos poseían un valor religioso por lo que guardan relación con lo que él llama “hierofanías” que se refieren a las piedras, árboles, etc. consagrados, es decir, a las cosas que se nos muestran, se nos manifiestan como algo sagrado³².

³¹ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Tortta, Madrid, 2004, p. 14.

³² Mircea Eliade., *Mitos, sueños y misterios*, Comp. Gral. Fabril Editora, Buenos Aires, 1961, p. 152.

[...] ligados a los ritos y a los mitos, esos símbolos constituyen el lenguaje de lo sagrado, el verbo de las “hierofanías”; ya trate del simbolismo del cielo, como figura del altísimo y de lo inmenso, de lo poderoso y lo inmutable, del soberano y el sabio, ya del simbolismo de la vegetación que nace, muere y renace, del agua que amenaza, limpia o vivifica, esas innumerables teofanías o hierofanías son una fuente inagotable de simbolización. Pero [...] esos símbolos no se inscriben junto al lenguaje como expresión inmediata, como fisonomías directamente perceptibles; es en el universo del discurso donde esas realidades adquieren dimensión simbólica³³.

El símbolo, para Eliade, da razón de ser a las hierofanías. Así, el símbolo, además de prolongar una hierofanía o sustituirla, él mismo es una hierofanía porque revela una realidad sagrada o cosmológica que sólo él puede revelar. El símbolo constituye una prolongación de la dialéctica de lo sagrado al transformar unas entidades en otras que se muestran como algo distinto a la experiencia profana.

Una concepción del símbolo que tanto Eliade como Ricoeur van a sostener es que el simbolismo es utilizado como lenguaje antes de la formulación de un lenguaje más complejo, más elaborado; antes que un lenguaje articulado los seres humanos comprenden el mundo por medio de un lenguaje simbólico. Ricoeur afirma que “*el lenguaje más primitivo y menos mítico es ya un lenguaje simbólico.*”³⁴ En este sentido, considera Ricoeur que una de las tareas que tenemos en la actualidad es llenar de nuevo el lenguaje de contenido, recuperar las significaciones más ricas, las significaciones vinculadas a la fuerza simbólica de lo sacro.

Los símbolos religiosos, para Eliade, dan lugar a una metafísica entendiendo por ésta una concepción global y coherente de la realidad que desvela la naturaleza íntima del ser. Una de las tesis más fuertes que sostendrá Eliade es que el simbolismo religioso arcaico es dependiente de una peculiar concepción ontológica del hombre. En sus propias palabras: “desde un particular punto de vista, el

³³ Paul Ricoeur, *Ibíd.*, p. 17.

³⁴ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad II. La simbólica del mal*, Trotta, Madrid, 2004, p. 172.

símbolo mismo puede ser considerado como un lenguaje el cual, aunque no conceptual, es sin embargo capaz de expresar un pensamiento coherente sobre la existencia y sobre el Mundo.”³⁵

Me parece pertinente dejar hasta aquí la exposición del pensamiento del fenomenólogo de la religión para pasar propiamente a hablar del pensador de quien trata esta tesis.

En *La simbólica del mal*, Ricoeur estudia o, como él en un momento dado lo señala, hace algunos ejercicios hermenéuticos en los que, basándose en las reflexiones que hace de algunos mitos que tratan del principio y el fin del mal, expone la función primordial que los símbolos desempeñan en este vasto universo. Ricoeur estudia cuatro tipo de mitos: los mitos del caos original, los mitos del Dios malvado, los mitos del alma desterrada en un cuerpo malo y los mitos de la falta histórica de un antepasado que fungiría como prototipo de la humanidad. En su estudio, nuestro filósofo descubre nuevos rasgos del símbolo acompañados de propuestas para una hermenéutica.

[...] primero, esos mitos introducen personajes ejemplares (Prometeo, Anthropos, Adán) que nacen de generalizar la experiencia humana al nivel de un universal concreto, de un paradigma, en el cual leemos nuestra condición y nuestro destino; además, gracias a la estructura del relato que cuenta acontecimientos ocurridos “en aquellos tiempos”, nuestra experiencia recibe una orientación temporal, un impulso tendido entre un comienzo y un fin; nuestro presente se carga de una memoria y de una esperanza. [...] A ese nivel, los símbolos no sólo tienen valor expresivo, como al nivel simplemente semántico, sin valor heurístico, ya que confieren universalidad, temporalidad y alcance ontológico a la comprensión de nosotros mismos³⁶.

Sería un poco imprudente de mi parte resumir lo que nuestro filósofo piensa acerca de estos mitos; lo que considero necesario señalar es el papel que desempeñan los símbolos de manera general, la tarea que la hermenéutica tiene

³⁵ Mircea Eliade, “The Symbolism of Shadows in Archaic Religions”, en *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Crossroad, New York, 1990, p. 3.

³⁶ Paul Ricoeur, *Freud, Ibíd.*, p. 37.

con ellos y lo que se conforma como un nuevo discurso filosófico que toma como base una simbólica que resulta ser de gran importancia pues para Ricoeur, el discurso filosófico “recibe de la simbólica del mal un nuevo impulso y un enriquecimiento considerable, pero al precio de una revolución de método representada por el recurso a una hermenéutica, es decir, a reglas de desciframiento aplicadas al mundo de los símbolos.”³⁷ Resulta muy claro que en esta etapa nuestro filósofo le concede una crucial importancia a la interpretación de los símbolos como base del modelo hermenéutico que propone.

En *La simbólica del mal* nuestro autor expresa su preocupación e interés por la integración de los mitos en el discurso filosófico. El filósofo francés nos persuade del modo en como tal empresa es posible, a saber, a través de un lenguaje simbólico. La comprensión de dicho lenguaje requiere una exégesis del símbolo que a su vez supone una hermenéutica primaria, esto es, ciertas reglas que permitan el desciframiento de ese lenguaje.

Con el estudio de ciertos mitos nuestro autor muestra cómo los símbolos más especulativos (materia, cuerpo, pecado original) remiten a símbolos míticos (lucha de fuerzas de orden y caos), y éstos a su vez, a los símbolos primarios de la mancilla, del pecado, de la culpabilidad. “La exégesis de estos símbolos es la que prepara la *inserción* de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo.”³⁸ Una de las premisas que guía este conocimiento es que se debe pensar *a partir* del símbolo, no *por detrás* de él. Este punto tiene que ver con el título de la conclusión de *La simbólica del mal*: “El símbolo da que pensar” con el que nuestro filósofo quiere decir que el símbolo, más allá de una mera recuperación de significaciones perdidas en el tiempo, da que pensar en la medida en que somos capaces de añadirle una interpretación que promueva un sentido que vaya más

³⁷ Paul Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, p. 12.

³⁸ *Ibíd.*, p. 11.

allá de él, llevando así la responsabilidad de un pensamiento autónomo e innovador.

Para nuestro filósofo, todo símbolo auténtico cuenta con tres dimensiones: cósmica, onírica y poética. Al igual que Eliade, Ricoeur opina que mucho antes de la aparición del símbolo hablado, existe un simbolismo cósmico que se expresa con las hierofanías, es decir, que tiene su razón de ser en las manifestaciones de lo sagrado. Los primeros símbolos de este tipo que podemos identificar son el sol, las estrellas, la luna, las aguas que son realidades cósmicas en las que lo sacro se hace presente. En estos símbolos, dice nuestro autor, las intenciones significativas se conjuntan y dan que hablar antes que dar que pensar porque el símbolo “cosa” es la base de las significaciones simbólicas en forma de palabras.

La manifestación hecha a través de la cosa es como la condensación de un discurso infinito; manifestación y significación son estrictamente coetáneas y recíprocas. La concreción en la cosa es la contrapartida de la sobredeterminación de un sentido inagotable que se ramifica en lo cósmico, en lo ético y en lo político. De esta forma, el símbolo- cosa es la potencialidad de innumerables símbolos hablados que, por su parte, se vinculan a una manifestación singular del cosmos.³⁹

En la dimensión onírica se da el paso de la “función cósmica” a la “función psíquica” de los símbolos que aparecen constantemente en la historia de la humanidad. “El Cosmos y la Psique son los dos polos de la misma ‘expresividad’; yo me expreso, expresando el mundo; yo exploro mi propia sacralidad al expresar la del mundo”.⁴⁰ Esta doble funcionalidad de la que nos habla Ricoeur se complementa con la tercera modalidad del símbolo que mencioné líneas arriba: con la imaginación poética. El símbolo poético, dice el filósofo francés, nos muestra la expresividad en su estado naciente pues en la poesía el símbolo es sorprendido en el momento en el que surge del lenguaje. Estas tres formas simbólicas de las que

³⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 176.

nos habla Ricoeur: cósmica, onírica y poética no están separadas entre sí, antes bien, se interrelacionan.

Existe una convergencia entre el simbolismo religioso, el simbolismo onírico y el simbolismo poético, que para ser demostrada, nuestro filósofo esboza una serie de círculos que van delimitándose cada vez más con la pretensión de llegar a la esencia misma del símbolo. En la primera aproximación, Ricoeur afirma que los símbolos son signos, es decir, que son “expresiones que comunican un sentido; sentido que es declarado en una intención significativa que toma a la palabra (al habla) como su vehículo”⁴¹. Como nuestro filósofo encuentra que esta afirmación es de un alcance muy amplio, en una segunda reflexión dice que aunque todo signo apunta a algo fuera de sí, esto es, que representa y sustituye, no todo signo es un símbolo⁴². La tercera demarcación del círculo que realiza Ricoeur consiste en la comprensión del vínculo analógico que une el sentido literal con el sentido simbólico. Esta analogía la sintetiza Ricoeur con la fórmula (A es a B como C es a D). Así, podríamos decir que el primer sentido nos lleva al segundo sin que podamos objetivar esta relación analógica porque “a diferencia de una comparación que nosotros *consideramos* desde fuera, el símbolo es el movimiento del sentido primario que nos hace participar en el sentido latente, asimilándonos así a los simbolizado, sin que nosotros podamos dominar intelectualmente la similitud.”⁴³ De este modo, dice Ricoeur, el símbolo es donante por ser una intencionalidad primaria que por analogía, ofrece el sentido segundo.

Una cuarta delimitación con respecto a lo propio del símbolo es la distinción que Ricoeur realiza entre símbolo y alegoría. Nuestro filósofo opina que en la

⁴¹ *Ibid.*, p. 177.

⁴² El símbolo es caracterizado por nuestro filósofo por tener una doble intencionalidad que oculta en su esencia misma. Así, está el sentido literal o intencionalidad primera sobre la que se yergue una segunda intencionalidad, un sentido analógico que expresa algo sólo a partir del primero. De esto, Ricoeur deduce una *opacidad* del símbolo que caracteriza su profundidad.

⁴³ *Ibid.*, pp. 178- 179.

alegoría el sentido literal es contingente mientras que el sentido figurado o simbólico es directamente accesible por ser exterior. El símbolo y la alegoría no se mueven en el mismo plano pues el símbolo es anterior a la hermenéutica, mientras que la alegoría es ya hermenéutica, esto es así, opina Ricoeur, porque el símbolo nos da su sentido por *transparencia*, mientras que en la alegoría se tiene que llevar a cabo una interpretación por *traducción*. De este modo, Ricoeur opone la *donación del sentido por trans- parencia*, propia del símbolo, a la interpretación por *tra- ducción*, propia de la alegoría.⁴⁴

Trazando un nuevo círculo concéntrico con afán esclarecedor -sobre todo para distinguirlo del símbolo que estudia la lógica simbólica-, Ricoeur enfatiza que el símbolo que él estudia pertenece a un pensamiento no formalizado, es decir, que se halla ligado a sus contenidos y que se revela como un lenguaje que *liga* un sentido primario a otro secundario a través de una analogía íntima que, como ya indiqué con anterioridad, no podemos objetivar.

La última precisión que hará Ricoeur consiste en distinguir el símbolo del mito. En este punto, aparece lo que nuestro filósofo entiende en esta etapa de su pensamiento por símbolo: “las significaciones análogas formadas espontáneamente y que nos transmiten un sentido de forma inmediata”.⁴⁵ Respecto al mito, nuestro filósofo considera que puede ser tomado como una especie de símbolo desarrollado en forma de relato, en un tiempo y espacio imaginario que no puede ser equiparado con una geografía o una historia como las entendemos actualmente, sin embargo, “la desmitificación de nuestra historia puede conducirnos a comprender a su trasluz el mito como mito y a conquistar así, por primera vez en la historia de la cultura, la verdadera dimensión del mito”.⁴⁶ Para nuestro filósofo,

⁴⁴ *Ibid.*, p. 179.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 181.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 310.

comprender el mito como mito es comprender lo que con su tiempo, su espacio, sus personajes, sus acontecimientos, su drama, añade a la función reveladora de los símbolos primarios elaborados con anterioridad. Para puntualizar más en la distinción entre el símbolo y el mito, Ricoeur dice que el mito es autónomo e inmediato pues significa lo que dice, mientras que el símbolo juega siempre con un doble sentido que se deriva de un sentido inmediato y directo.

Ahora bien, en este punto resulta muy pertinente hacerse la pregunta ¿en qué radica la importancia de los símbolos con respecto a la filosofía? Pues bien, para nuestro filósofo, la comprensión de los símbolos es un modo en el que nos acercamos al comienzo radical de las cosas del que no habla la filosofía pues resulta muy difícil determinarlo, por lo que muchas veces se puede expresar mejor mediante símbolos que mediante el término más razonado y lógico de la filosofía. El peligro que aquí encuentra el filósofo francés es que ir en busca de un punto de partida es buscarlo sin la ayuda de ningún presupuesto previo y la filosofía posee siempre presupuestos previos. Resulta de suma importancia para Ricoeur plantear una filosofía del símbolo en que se rescaten las hierofanías y los signos sagrados que la mayoría de nosotros ya hemos olvidado. Actualmente, con disciplinas como la filología, el psicoanálisis, la fenomenología de la religión o la ciencia exegética en que el lenguaje puede ser vaciado de contenido, podemos también recuperar las significaciones más ricas, vinculadas originalmente al ser humano por la presencia de lo sagrado. Siempre que nos encontremos con un lenguaje simbólico, aparece también una hermenéutica dispuesta a interpretarlo. Lo que la hermenéutica moderna aporta es una mejor organización y ampliación a las interpretaciones espontáneas provocadas siempre por los símbolos. Ricoeur propone una hermenéutica que reavive la filosofía con el contacto de los símbolos fundamentales de la conciencia. “Es *interpretando* como podemos *comprender* de

nuevo; de este modo vuelve a anudarse por medio de la hermenéutica la donación de sentido, propia del símbolo, y la iniciativa inteligible del desciframiento.⁴⁷

De la formulación anterior, surge el llamado “círculo hermenéutico” cuya pretensión es conjuntar la comprensión crítica, la fe y la creencia: “hay que comprender para creer y hay que creer para comprender”. Ricoeur explica esto mejor, diciendo que la hermenéutica arranca de la precomprensión de lo mismo que intenta comprender por medio de la interpretación. Así, gracias a la hermenéutica, el hombre moderno vence el olvido del símbolo sagrado superando su significación ahora a través de un proceso crítico y comprensivo, no ya a través de la ingenuidad y espontaneidad primitiva. Lo que propone nuestro autor es que al mismo tiempo que tengamos una relación apasionada, mantengamos una relación crítica con el valor de verdad de cada símbolo, lo cual a su vez es una invitación a una hermenéutica filosófica en donde la interpretación espontánea de los símbolos es mejorada por una hermenéutica crítica. El intérprete no es un espectador distante y desinteresado sino alguien que se preocupa por aprehender las significaciones simbólicas aportando un sentido que es una construcción suya; esto último, según mi punto de vista, es la esencia del intérprete que le imprime su sello personal, por decirlo de algún modo, a cierta interpretación, por supuesto, con reglas y fronteras porque tampoco estoy de acuerdo que se interprete a la ligera. El círculo hermenéutico se presenta como un desafío que debemos superar; nos invita a pensar no *dentro* de los símbolos sino *a partir* de ellos; estamos así ante una filosofía a partir de los símbolos que promueve el sentido por medio de una interpretación creadora.

En un análisis más profundo y exacto que realiza nuestro filósofo del símbolo, indica que éste funge como revelador de la conciencia del yo, en este

⁴⁷ *Ibíd.*, p.482.

sentido, el símbolo constituye un aumento de la conciencia del yo, una extensión de la circunscripción reflexiva. Una filosofía instruida por los símbolos promueve la transformación de la conciencia reflexiva, entonces, el filósofo que camina sobre esta vía tiene por tarea romper –por así decir-, el círculo cerrado de la conciencia del yo, yendo más allá de la reflexión, del *soi* (sí). Así pues, el símbolo nos invita a poner al *Cogito* en el interior del ser, no a la inversa. “Puliendo” la idea que nuestro filósofo ha querido expresar, podemos decir que todos los símbolos narran la situación del ser del hombre en el ser en el mundo. El filósofo se encarga de elaborar, a partir de los símbolos conceptos existenciales.

A partir de la corta pero sustanciosa sentencia “el símbolo da que pensar”, nuestro filósofo asoma una problemática que tendrá que ver con otro momento de su pensamiento, más concretamente, con otra perspectiva que tiene de la hermenéutica. “El símbolo da que pensar, hace una llamada a la interpretación porque dice más de lo que no dice y de lo que nunca ha terminado de decir.”⁴⁸ El símbolo da que pensar pero eso que nos da a pensar es siempre a través de y por una interpretación que no en todos los casos y para todos es la misma por lo que se genera un conflicto de interpretaciones. Esta problemática será tratada en el siguiente capítulo.

⁴⁸ Paul Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones*, F C E, México 2003, p. 31.

Comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor, ni la del lector, tiene pues prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo

P. Ricoeur.
Del texto a la acción

§ 6. El conflicto de las interpretaciones

Estudiosos de Ricoeur como Tomás Calvo Martínez y Carlos Emilio Gende¹ coinciden en dividir la obra de nuestro filósofo en dos grandes núcleos temáticos, uno que corresponde a la elaboración de una hermenéutica limitada a la interpretación de los símbolos y otro relacionado con una hermenéutica centrada en la noción de texto. En este punto, converjo con ambos autores, sin embargo, discrepo en delimitar los primeros desarrollos de la hermenéutica ricoeuriana hasta su confrontación con el psicoanálisis. A mi parecer, a partir de este enfrentamiento, la noción de interpretación se amplía al profundizar en el modo en como está conformado el símbolo. A diferencia de la exégesis², que como ciencia escrituraria considera que sólo los textos (escritos) pueden ser interpretados, las consideraciones freudianas de las entidades que son susceptibles de ser interpretadas como los sueños, los síntomas neuróticos, los ritos, las obras de arte,

¹ Esto lo encontramos en Calvo Martínez, T; en Calvo M. y Ávila Crespo, R (eds.), [1991], pp. 117-137 y en Gende, Carlos Emilio, *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*, [2005], pp. 35- 36.

² Ricoeur encuentra en el psicoanálisis de Freud un punto intermedio entre el concepto aristotélico demasiado “largo” y el concepto “corto” de interpretación con el que identifica a la exégesis.

etc. son una valiosa aportación para el cambio de la concepción de hermenéutica en Ricoeur. Según mi punto de vista, entre la “hermenéutica de los símbolos” y la “hermenéutica del texto”, hay un punto de transición muy importante que es precisamente del que hablo en el presente párrafo.

En el primer capítulo hablé de lo que Ricoeur considera un “conflicto de las interpretaciones” al advertir que hay subjetividad porque existe un horizonte previo de sentido a interpretar, el sujeto no puede entonces apropiarse del sentido pues éste le precede. La interpretación se erige frente a la reflexión para acceder al sentido. El punto clave de esto es el sujeto, que con el estructuralismo queda despojado de toda su responsabilidad en la donación de sentido. Más adelante lo explico a detalle.

a) Psicoanálisis

Según Ricoeur, la importancia de Marx, Nietzsche y Freud, como pensadores de la sospecha, radica en que los tres despejan el horizonte para un nuevo reinado de la Verdad, mediante la invención de un método de interpretar. “Ellos triunfan de la duda sobre la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus expresiones*”³. Los tres crean una ciencia mediata del sentido que trata de hacer coincidir sus métodos “conscientes” de desciframiento con el trabajo “inconsciente” de cifrado; este trabajo inconsciente Marx se lo atribuía al ser social, Nietzsche a la voluntad de poder y Freud al psiquismo inconsciente.

Freud ha entrado en el problema de la conciencia falsa por el doble pórtico del sueño y el síntoma neurótico; su hipótesis de trabajo tiene los mismos límites que su ángulo de ataque: será, como se ha de decir ampliamente más adelante, una económica de las pulsiones. Marx ataca el problema de las ideologías en los límites de la enajenación económica, esta vez en el sentido de la economía

³ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México, 2004, p. 33.

política. Nietzsche, situado en el eje del problema del “valor”-de la evaluación y la trasvaluación- busca por el lado de la “fuerza” y la “debilidad” de la Voluntad de Poder la clave de las mentiras y las máscaras⁴.

Con Freud, para quien resulta muy sospechosa la conciencia debajo de la cual subyacen los verdaderos deseos (inconsciente), Ricoeur retoma lo que había tratado en *La simbólica del mal* con respecto al símbolo como entidad de doble sentido. En esta reflexión, nuestro filósofo profundiza más en él y lo define como “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”⁵. Así, el símbolo es una expresión de doble o múltiple sentido cuyo sentido se correlaciona con el trabajo de interpretación que hace explícito un segundo sentido o sus sentidos múltiples.

En su obra *Traumdeutung*, Freud afirma que el sueño designa toda la región de las expresiones de doble sentido, la interpretación se presenta como la inteligencia de estas expresiones. El psicoanálisis es simultáneamente el lugar del doble sentido y donde se enfrentan las distintas formas de interpretar. Según Ricoeur, la palabra “sueño” no es una palabra que cierre, se trata de una palabra que se abre a todos los productos psíquicos en cuanto son análogos del sueño, al mismo tiempo, dice nuestro filósofo, el lenguaje tiene doble sentido porque frecuentemente quiere decir otra cosa de lo que dice; el sueño y sus análogos se inscriben así en una región de sentido de lenguaje que da lugar a la equívocidad, otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato⁶. Freud nos invita, opina Ricoeur, a buscar en el sueño mismo la articulación del deseo y del lenguaje. No es, según nuestro filósofo, el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino

⁴ *Ibid.*, p. 34.

⁵ Paul Ricoeur, “Existencia y hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones*, F C E, México, 2003, p. 17.

⁶ *Ibid.*, p. 10.

el texto del relato del sueño; es este texto el que el análisis quiere sustituir por otro texto que es como la palabra prístina del deseo; en este sentido, no es el deseo como tal lo que se halla en el centro del análisis, sino su lenguaje.

La interpretación psicoanalítica concebida como desenmascaramiento, reducción de ilusiones, desmitificación trata de descifrar las expresiones que a través de un sentido directo, designan otro sentido indirecto⁷. En todas las expresiones ficticias del deseo humano la interpretación opera como la traducción, un ejemplo de esto es el texto del sueño que en primera instancia es ininteligible, el análisis lo sustituye por otro más inteligible. Comprender es hacer esta sustitución.

Las pulsiones y los verdaderos deseos pueden ser descifrados si se estudia el lenguaje simbólico en el que operan. La mente trabaja con símbolos que presentan una estructura de doble sentido que el psicoanálisis debe interpretar para detectar intenciones, fobias y deseos que el que sueña no expresa, a veces porque no tiene voluntad de hacerlo o porque no es consciente de ello.

A partir de las cosas que he comentado hasta ahora, podemos afirmar con Ricoeur, que a la par del símbolo la interpretación tendrá que aparecer siempre como su complemento, esto porque al tener frente a nosotros un símbolo, no podemos dejar abierta la significación que oculta un sentido que permanece más allá de la significación inmediata. Me parece que la siguiente frase de Ricoeur expresa de manera muy clara la relación de implicación mutua que existe entre el símbolo y la interpretación: “no hay símbolo sin un comienzo de interpretación; ahí donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se levanta para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido.”⁸ Esta tarea interpretativa es de suma importancia pues es gracias a la mediación que ofrece el acto de interpretar como aparece el problema del símbolo

⁷ Esto es lo que llama Ricoeur la “función simbólica”, querer decir otra cosa que lo que se dice.

⁸ *Ibid.*, p. 20.

en una filosofía del lenguaje. Por lo recién comentado, el símbolo requiere también de una interpretación lingüística. Retomando lo que comenté al principio sobre la obra de Freud: *Traumdeutung*, resulta crucial que conozcamos el símbolo y su estructura para que podamos interpretarlo comprensivamente.

En la lectura filosófica que el pensador francés hace de Freud, en su libro *Freud: una interpretación de la cultura*, me parece que lo que primordialmente quiere hacer es delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo con relación al acto interpretativo. De este modo, cuando la expresión lingüística se presta a ser interpretada por su sentido múltiple podemos hablar de la existencia de un símbolo. Indudablemente, las investigaciones de Freud ayudan a que el concepto de interpretación tenga un matiz distinto. Con Freud, como decía al inicio, se amplían las entidades a interpretar. Ahora son también los sueños, los síntomas neuróticos, las obras de arte, los ritos, etc. considerados como un texto por descifrar. Ricoeur le concede validez a esto, sin embargo, no deja de ver en el texto escrito -por medio del cual la filosofía se expresa-, al texto por excelencia.

Para concluir con las enriquecedoras reflexiones que la obra de nuestro autor encuentra en su confrontación con el psicoanálisis –y a propósito de lo que dije líneas arriba de su pretensión fundamental en su lectura de Freud-, me gustaría comentar, de manera muy esquemática algunos puntos con respecto al símbolo que de este encuentro se derivan.

- 1) A modo de conciliador, nuestro filósofo introduce en el mundo del símbolo, para el “conflicto de las interpretaciones” una dialéctica arqueológica-teleológica pues considera que los mismos símbolos, al tiempo que expresan el retorno a lo arcaico, también buscan la entrada de nuevas figuras. Los símbolos tienen tanto una *arché* como un *telos*, son a la vez regresivos y progresivos.

- 2) Con lo que nuestro autor denomina *ley de la doble expresividad* quiere decir – y siguiendo la jerga freudiana- que las representaciones, más en particular los símbolos, están entre el apetito que los promueve y el objeto al que se dirigen intencionalmente, así, expresan tanto el fondo pulsional que los motiva y el mundo objetivo al que se hayan abiertos intencionalmente.
- 3) Del punto anterior se desprende la capacidad intencional del símbolo, esto es, el símbolo remite a algo que está fuera de él mismo, remite a lo simbolizado.

b) Estructuralismo

Como muy acertadamente señala Tomás Calvo: el enfrentamiento de Ricoeur con el estructuralismo resulta inevitable. De un modo inmediato, opina Tomás Calvo, esta confrontación se da por el choque entre la concepción ricoeuriana de símbolo y la idea de mito defendida por Lévy- Strauss. Mientras que para nuestro filósofo el símbolo remite de suyo a algo más allá de sí mismo, remite a lo que simboliza, para Lévy- Strauss el mito no remite a nada fuera de sí mismo:

[...] el mito reenvía al mito y el sentido del universo de los mitos se agota en, y se rige exclusivamente por, una lógica inmanente que permite explicarlos según los principios de la lingüística estructural: descomponiéndolos en sus unidades mínimas de significación (mitemas) y analizando el juego de oposiciones sistemáticas que entre ellos se establecen⁹.

Cuando hablamos de estructuralismo, hablamos de una corriente de pensamiento que abarca muchas áreas que tienen como base la aplicación de un modelo lingüístico, entre ellas están la antropología, la etnología y el psicoanálisis. Como su mismo nombre lo indica, el estructuralismo se interesa en las estructuras, más concretamente, en el estudio de las leyes generales que regulan fenómenos individuales que se presentan como ejemplos de esas leyes. El estructuralismo

⁹ Tomás Calvo Martínez, “Del símbolo al texto”, en Remedios A. Crespo y Tomás Clvo M. (eds), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 121- 122.

sostiene que las unidades individuales de cualquier sistema tienen significado sólo en virtud de sus relaciones mutuas. En un poema, por ejemplo, las imágenes carecen de significado “sustancial” pues sólo poseen un significado relacional. No hace falta salir del poema para explicarlo, las imágenes que utiliza se explican y definen mutuamente¹⁰.

Como representante inicial del estructuralismo, ubicamos a Ferdinand de Saussure con su *Curso general de lingüística*. Ricoeur expone a grandes rasgos los planteamientos del lingüista y da su opinión al respecto. En confrontación con el historicismo, Saussure plantea una visión diferente de la relación entre sistema e historia. Para el historicismo comprender es encontrar el origen, el sentido de la evolución. Para el estructuralismo, primero son inteligibles las combinaciones y las organizaciones sistemáticas en un estado dado. Según esta postura, Saussure cree que “hay que colocarse desde el primer momento en el terreno de la lengua y tomarla como norma de todas las otras manifestaciones del lenguaje”¹¹; para ello establece la distinción entre lengua y habla en el interior del mismo. Define “lengua” como “una determinada parte del lenguaje, aunque esencial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias adoptadas para permitir el ejercicio de esa facultad en los individuos”; por “habla” (*parole*) entiende la operación llevada a cabo por sujetos hablantes¹². Ricoeur advierte que bajo las luces de esta concepción opera la idea de “lengua” como un sistema de signos separada de los sujetos hablantes. En este sentido, el acto de hablar queda excluido como acto individual, exterior y despojado de lo que, según Ricoeur es lo esencial del lenguaje: la producción de enunciados inéditos. Saussure, dice Ricoeur, sostiene que el objeto de una ciencia lingüística es

¹⁰ Terry Eagleton, *Una introducción a la teoría literaria*, F C E, México, 2002, pp. 117- 118.

¹¹ Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 2001, p. 37.

¹² *Ibíd.*, pp. 37, 41.

el sistema de signos, originado en la mutua determinación de la cadena del significante (sonido, palabra hablada) y de la cadena conceptual del significado (concepto).¹³ Entonces, el sistema de signos de una lengua está constituido por las diferencias de sonido y de sentido y las relaciones que entre ellos mantienen. Así, cada signo es arbitrario pues es sólo una relación entre un sonido y un sentido. Esta idea, dice Ricoeur, es la que domina una distinción que Saussure advierte en la lengua misma: una ciencia de los estados de sistema (lingüística sincrónica) y una ciencia de las sucesiones, de los cambios (lingüística diacrónica). En opinión de Saussure, ambos estudios no pueden llevarse a cabo simultáneamente, además de que es necesario subordinar el segundo al primero. Esto quiere decir que detrás de todo proceso debe ser posible hallar un sistema y que el cambio, como tal, es ininteligible; se comprende sólo como pasaje de un estado de sistema a otro. El aspecto que critica Ricoeur en este punto es que la historia es relegada a segundo término, excluyendo la generación de la cultura y dejando de lado al sujeto en la producción de su lengua. La historia, para Saussure es más responsable de los desórdenes que de los cambios realmente significativos. Ricoeur se apoya en la concepción de Benveniste¹⁴ del habla, del discurso como acontecimiento para criticar la postura de Saussure y sostener que en el lenguaje no sólo operan relaciones internas sino que también éste tiene una función exterior al referirse a algo.

¹³ Paul Ricoeur, "Estructura y hermenéutica" en *El conflicto de las interpretaciones*, F C E, México, 2003, p. 35.

¹⁴ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, La Aurora, Buenos Aires, 1977, pp. 99- 110. Benveniste distingue las unidades de la lengua (signos) y del discurso (frase). La lengua designa dos modos distintos de significancia: uno semiótico que se encarga de designar el modo de significancia que es inherente al signo lingüístico y que lo constituye como unidad y otro semántico que estudia el modo específico de significancia engendrado por el discurso. A diferencia del modo semiótico en que el mensaje es entendido como una sucesión de signos que hay que identificar y diferenciar por separado, el modo semántico busca una intelección de sentido que se encuentra en las palabras. La palabra asume el peso de la significación pero es el discurso y la frase como su unidad principal la que manifiesta el orden semántico.

[...] la intención primera del lenguaje es decir algo sobre algo; esta intención es comprendida inmediatamente por el hablante y el oyente. Para ellos, el lenguaje apunta hacia algo, o más exactamente, tiene un objetivo doble: un objetivo ideal (decir algo) y una referencia real (decir algo sobre algo). En ese movimiento, el lenguaje atraviesa dos umbrales: el umbral de la idealidad del sentido y, más allá de ese sentido, el umbral de la referencia. A través de este umbral doble y en beneficio de ese movimiento de trascendencia, el lenguaje *quiere decir*, tiene asidero en la realidad, y expresa la incidencia de la realidad sobre el pensamiento¹⁵.

Desde esta perspectiva, Ricoeur sostiene la idea de que el lenguaje puede abrirse a una realidad extralingüística, que para nuestro autor es la experiencia vivida. Considera nuestro filósofo que es en la apertura a lo extralingüístico, en el autotranscendimiento hacia lo otro en sí, es decir, en la referencia, donde el lenguaje llega a ser realmente lo que es.

Como común denominador en los dos pensadores estructuralistas con los que Ricoeur no congenia, aparece la crítica que es común no sólo para ellos sino para la concepción que en general manejan todos los estructuralistas desde las diversas disciplinas en las que desarrollan sus investigaciones. Se trata de la observación que hace Ricoeur de la postura en que se deja por completo de lado el humanismo y la intersubjetividad en tanto se afirma la tesis de que hay estructuras ya supuestas que operan por sí mismas a partir de la adopción de los resultados de la lingüística y el psicoanálisis en el campo de las ciencias humanas. Estas disciplinas suprimen de las explicaciones la idea de un sujeto considerado como autor de sus ideas y libre con respecto a sus actos y decisiones, por las nociones de sistema y estructura. La negación del sujeto a partir de la aceptación de la existencia de instancias anteriores a él que lo fundan y determinan implica rezagar aquellos aspectos que se asocian a la subjetividad: la voluntad y la conciencia. Se descentra al sujeto, despojándolo de su papel protagónico tradicional.

¹⁵ Paul Ricoeur, "La estructura, la palabra, el acontecimiento" en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 79.

Por el lado del psicoanálisis encontramos una crisis del sujeto como dueño de sí mismo y responsable de sus actos desde que se considera que tales cosas pueden no ser realmente así porque debajo de las acciones del protagonista están siempre latentes deseos, frustraciones, fobias y traumas que reprime. La exteriorización de sus actos es sólo un engaño, una manera de encubrir sus verdaderas intenciones.

Por parte del estructuralismo, nos encontramos en una región donde la ética no tiene cabida. Como antes de los sujetos existen estructuras, sistemas que operan por sí mismos y no requieren de un sujeto que los constituya; la idea del ser humano como motor de la historia es derrumbada por completo. Con esta visión del mundo, incluso la idea de libertad es nula pues para el estructuralismo ésta no existe ya que nos regimos por leyes estructurales de las cuales no podemos escapar, tenemos la ilusión de que actuamos libremente pero no es así, tan sólo nos desenvolvemos tanto como las leyes inmanentes al sistema nos lo permiten. Y si no hay libertad, tampoco podemos etiquetarnos como seres éticos porque para calificar un acto como correcto o incorrecto tenemos que optar por ello, sin libertad, sin poder real de elección no hay ética.

Tanto Husserl como Ricoeur defienden la libertad, el humanismo y la idea de la formación de la vida como proyecto. Si viviéramos realmente como los estructuralistas conciben el mundo, atravesaríamos una verdadera crisis pues todo carecería de sentido, es como si fuéramos los “muñequitos” de un videojuego que, aunque pasen a diferentes fases o “misiones”, terminado el juego, volvería a empezarse todo, bajo las mismas reglas y límites que el programador haya diseñado.

Para Ricoeur, el sujeto es sumamente importante porque es él quien confiere sentido a las cosas que lo rodean, incluso a él mismo. Sin sujeto que tenga

conciencia de sí mismo y de las cosas, resulta impensable la concepción de un mundo dotado de sentido sin una conciencia que se lo haya donado.

c) Interpretación, reflexión y existencia

Otra parte de “el conflicto de las interpretaciones” se inscribe en las reflexiones sobre la hermenéutica que Ricoeur lleva a cabo.

Comenzando por analizar el texto, nuestro filósofo opina que la interpretación, como problema hermenéutico, “revela un propósito profundo, el de vencer una distancia, un alejamiento cultural, acercar al lector un texto que se ha vuelto ajeno e incorporar así su sentido a la comprensión presente que un hombre puede darle por sí mismo”¹⁶. De aquí en adelante, opina Ricoeur, la hermenéutica no puede seguir siendo una tarea de especialistas, una *techné hermeneutiké*, pues ella plantea el problema general de la comprensión. Por comprensión, nuestro autor entiende los modos de vinculación interpretativa disponibles en una época dada, por ejemplo, mito, alegoría, metáfora, analogía, etc.

La primera relación que la comprensión guarda con la interpretación tiene que ver con lo que Aristóteles entendía por *hermeneia* como discurso significativo que interpreta la realidad en la medida que dice “algo de algo”, “hay *hermeneia* porque la enunciación es una captura de lo real por medio de expresiones significantes, y no un extracto de supuestas impresiones provenientes de las cosas mismas”¹⁷. En esta relación que mantienen interpretación y comprensión, los problemas técnicos de la exégesis como disciplina que se propone comprender un texto a partir de su intención, se transfieren a los problemas más generales de la significación y del lenguaje.

¹⁶ Paul Ricoeur, “Existencia y hermenéutica” en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 10.

¹⁷ *Ibíd.*

Un segundo problema que nuestro autor advierte con respecto a la comprensión resulta del estudio que realiza de la propuesta de Dilthey en que el problema hermenéutico se convierte en un problema filosófico. La pretensión de Dilthey era elaborar una crítica del conocimiento histórico y subordinar a esta crítica los procedimientos disgregados de la hermenéutica clásica pero pronto cayó en la cuenta de que se trataba de algo más complejo que una cuestión epistemológica pues advirtió que la interpretación, relacionada con los documentos fijados por la escritura, es solamente una región del campo mucho más amplio de la comprensión.

Con esto, nuestro filósofo advierte que la cuestión de base a todo problema interpretativo es la comprensión. Él propone una “vía larga”, opuesta a la “vía corta” heideggeriana para explicar este punto de la hermenéutica que es de carácter ontológico.

La “vía corta” por la que opta Heidegger es, según Ricoeur, una ontología de la comprensión que “se inscribe de entrada en el plano de la ontología de un ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento sino como un modo de ser”¹⁸. Ricoeur la llama “vía corta” porque no accede gradualmente a esta ontología de la comprensión sino que se inscribe en ella súbitamente con la pregunta ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender?

La “vía larga” que Ricoeur propone también tiene por ambición dirigir la reflexión al plano de la ontología pero de manera gradual, siguiendo las exigencias de la semántica, de la reflexión y de la existencia. La etapa semántica parte de las significaciones multívocas y del conflicto de las interpretaciones a que dan lugar, la etapa reflexiva tiene que ver con la comprensión de sí a partir de la comprensión de los símbolos, en esta etapa el sujeto descubre que al comprender se comprende a sí mismo; finalmente, en la etapa existencial, el ser que comprende y se

¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

comprende no es el Cogito sino un “existente” que descubre que está puesto en el ser, antes de que él mismo se ponga y se posea, entonces la reflexión se anula a sí misma como reflexión y nos lleva a las raíces ontológicas de la comprensión.

1) El plano semántico

Ricoeur busca del lado de la semántica un eje de referencia para todo el conjunto del campo hermenéutico porque considera que toda comprensión se expresa, ante todo y desde siempre, en el lenguaje.

Analizando la búsqueda de sentido en autores como Agustín, Schleiermacher, Dilthey, Nietzsche y Freud, el pensador francés llega a la conclusión de que “el nudo semántico” se puede circunscribir a toda hermenéutica pues el elemento común que encuentra desde la exégesis hasta el psicoanálisis es una construcción del sentido que llama “sentido múltiple”, cuya función es mostrar ocultando. Hay dos delimitaciones del campo semántico, una marcada por el símbolo y otra por la interpretación.

Refiriéndose a la delimitación de la semántica por el símbolo, Ricoeur complementa algunas cosas que anteriormente había analizado sobre los símbolos y que ya han sido tratados en párrafos anteriores.

No hay simbolismo previo al hombre que habla, aun cuando el poder del símbolo tenga sus raíces más abajo. Es en el lenguaje donde el cosmos, el deseo y el imaginario acceden a la expresión; siempre es necesaria una palabra para retomar el mundo y hacer que se convierta en hierofanía. Del mismo modo, el sueño permanecerá obturado para todos, en tanto no sea llevado al plano del lenguaje por el relato¹⁹.

La criteriología del símbolo de la que hablé en el párrafo 5, sirve para fijar la constitución semántica de formas relacionadas como la metáfora, la alegoría y el símil. Esta criteriología, opina Ricoeur, es inseparable de un estudio de los

¹⁹ *Ibíd.*, p. 18.

procedimientos de la interpretación, por ello es necesario hacer una segunda delimitación del plano semántico desde la cuestión de la interpretación.

La interpretación, dice nuestro filósofo, da lugar a métodos dispares e incluso opuestos. Para explicar esto, ofrece el ejemplo de la fenomenología de la religión en oposición absoluta con el psicoanálisis. Lo que trata de mostrar Ricoeur es que tanto en la fenomenología de la religión como en el psicoanálisis la interpretación parte de la determinación múltiple de los símbolos pero cada interpretación, por definición, reduce esta multivocidad y “traduce” el símbolo de acuerdo con las reglas de lectura en cuestión. En este sentido, resulta obvio que los problemas que el símbolo plantea se reflejan en la metodología de la interpretación.

[...] una hermenéutica filosófica, en el simple nivel semántico comienza por una investigación extensiva de las formas simbólicas y por un análisis comprensivo de las estructuras simbólicas; prosigue con una confrontación de los estilos hermenéuticos y con una crítica de los sistemas de interpretación, refiriendo la diversidad de los métodos hermenéuticos a la estructura de las teorías correspondientes²⁰.

La hermenéutica, en este nivel (el semántico), se prepara para moderar las pretensiones totalitarias de cada una de las interpretaciones. Mostrará que cada método expresa la forma de una teoría justificándola en los límites del marco teórico que la sustenta.

2) El plano reflexivo

El lenguaje mismo, en tanto medio significante, debe ser referido a la existencia. Para reintegrar la semántica a la ontología, en dirección de la existencia, es necesario recurrir a la reflexión como intermediaria, es decir, como vínculo entre la comprensión de los signos y la comprensión de sí.

²⁰ *Ibíd.*, p. 19.

Al proponer una relación del lenguaje simbólico con la comprensión de sí, lo que nuestro filósofo quiere lograr es el deseo más profundo de toda hermenéutica, del que hablé al inicio del presente inciso: se trata de la pretensión de superar un alejamiento espacial, temporal, cultural, etc. entre el texto y el exégeta de modo que éste haga propio lo que le era ajeno, es decir, que aprehenda el texto. “En este sentido, lo que persigue es el ensanchamiento de la propia comprensión de sí mismo a través de la comprensión de lo otro. En consecuencia, toda hermenéutica es, explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro”²¹.

El sí mismo que guía la interpretación, dice Ricoeur, sólo puede recobrase como resultado de la interpretación. El *Cogito* cartesiano, es una verdad vana en la medida en que es irrefutable, “es una verdad que se postula a sí misma, por lo cual no puede ser verificada ni deducida; es, simultáneamente, el planteamiento de un ser y de un acto, de una existencia y de una operación de pensamiento”²². Esta verdad, dice Ricoeur es sólo un primer paso, el *ego* del *ego cogito* debe captarse nuevamente en el espejo de sus objetos, de sus obras y de sus actos. “La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y ese deseo”²³.

Además de ser una verdad vana e irrefutable, el *Cogito* es además un lugar vacío. En efecto, dice Ricoeur, hemos aprendido de Marx, Nietzsche y Freud que la conciencia pretendidamente inmediata es en realidad “falsa conciencia”. La crítica de la falsa conciencia deberá relacionarse con todo descubrimiento del sujeto del *Cogito* en los documentos de su vida, así, una filosofía de la reflexión se postula como contraria a una filosofía de la conciencia.

²¹ *Ibid.*, p. 21.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*, p. 22.

La reflexión debe ser doblemente indirecta: porque la existencia sólo da testimonio de sí misma en los documentos de la vida y porque la conciencia es primero falsa conciencia; entonces, es necesario elaborar una crítica correctiva desde la comprensión desviada de la falsa conciencia a la comprensión.

3) La etapa existencial

Por la crítica que el psicoanálisis hace de la conciencia, se apunta a una ontología. La propuesta de interpretación de los sueños es siempre un obstáculo para que la conciencia se erija como el origen del sentido. Para el psicoanálisis, las significaciones más arcaicas se organizan en un "lugar" del sentido distinto del lugar en el que se halla la conciencia. Todo el psicoanálisis habla de objetos perdidos que deben reencontrarse simbólicamente, el papel de la reflexión en este sentido es integrar este problema a su propia tarea, hay que perder el yo (*moi*), dice Ricoeur, para encontrar el yo propio (*je*). "Freud nos invita a plantear así, asumiendo nuevos costos, la cuestión de la relación entre significación y deseo, entre sentido y energía, es decir, finalmente, entre el lenguaje y la vida"²⁴. Para nuestro filósofo, una regresión del sentido al deseo indica una posible superación de la reflexión hacia la existencia.

[...] mediante la comprensión de nosotros mismos, decíamos, nos apropiamos del sentido de nuestro deseo de ser o nuestro esfuerzo por existir. La existencia, podemos afirmar ahora, es deseo y esfuerzo; la llamamos deseo para señalar en ella la falta y la indigencia: *Eros* es hijo de *Poros* y de *Penia*. Así, el *Cogito* ya no es el acto pretencioso que fue en un principio, es decir, esa pretensión de afirmarse a sí mismo; se considera como *ya* afirmado en el ser ²⁵.

Según Ricoeur, la problemática de la reflexión puede y debe superarse en la existencia, esa superación es posible en y por medio de la interpretación. "Detrás de sí, el *Cogito* descubre, mediante el trabajo de la interpretación, algo así como una

²⁴ *Ibid.*, p. 24.

²⁵ *Ibid.*, p. 25.

arqueología del sujeto. La existencia transluce en esa arqueología, pero permanece implicada en el movimiento de desciframiento que ella suscita”²⁶.

Una hermenéutica que vuelca su mirada en la existencia tiene por tarea mostrar que la existencia sólo accede a la palabra, al sentido y a la reflexión indagando constantemente en las significaciones del mundo cultural; la existencia deviene un sí mismo en la medida en que se apropia de ese sentido desde lo externo: a partir de las obras, de las instituciones, de los monumentos a la cultura, donde el espíritu de la vida queda objetivado.

Ricoeur concluye que las hermenéuticas más opuestas apuntan hacia las raíces ontológicas de la comprensión, evidencian la dependencia del sí mismo con la existencia. Por ejemplo, el psicoanálisis muestra esta dependencia en la arqueología del sujeto; la fenomenología de la religión, en los signos de lo sagrado.

§7. Del texto a la acción

Durante los años setenta Ricoeur escribió una importante serie de ensayos que se recopilaron en el libro titulado *Del texto a la acción*. Algunos estudiosos de Ricoeur como Manuel Maceiras y Marcelino Agís Villaverde opinan que este periodo define otra etapa más en el pensamiento de nuestro filósofo. Estoy de acuerdo con ambos autores y además agrego que no sólo se trata de otro momento del pensamiento de nuestro filósofo sino que es la parte donde se configuran los aspectos más importantes, característicos de su hermenéutica. De este periodo surgen también las primeras señales de una hermenéutica del sí encaminada a la autocomprensión y la del otro en el plano ético.

²⁶ *Ibíd.*

En el primer capítulo hablé ya sobre algunos pasajes de este importante libro para referirme a la crítica que hace Ricoeur al idealismo husserliano. Ahora vuelvo a valerme de algunos ensayos que forman parte del libro para hablar de lo que precisamente, el título de este parágrafo hace gala. *Del texto a la acción* no es simplemente el título de una de las obras de nuestro filósofo, sino que es también el nombre de un tema muy complejo, a saber, la relación que guarda la teoría del texto con la teoría de la acción. Ricoeur realiza un análisis semiótico y semántico de los textos en que trata de poner de manifiesto la posibilidad de que los seres humanos figuren como pacientes o como agentes de una acción y que los textos son ellos mismos acciones.

Como acertadamente afirma Agís Villaverde, la importancia que Ricoeur le concede a la articulación de las nociones de texto, acción e historia, reside en que a través de ellas se desarrolla la dialéctica de la explicación y la comprensión²⁷. En *Del texto a la acción*, Ricoeur aborda “la vieja distinción diltheiana entre explicar y comprender, pero ahora es retomada con un nuevo frescor, con un sentido menos dicotómico y más dialéctico, con otro campo de aplicación más amplio que incluye no solamente el texto, sino también la historiografía y la praxis”²⁸. Dada la importancia que este tema tiene para nuestro autor en relación a su teoría del texto y la acción, señalaré primero las reflexiones que llevó a cabo en torno a esta dialéctica, luego expondré la concepción que tiene de texto y como último punto, abordaré lo que propiamente tiene que ver con la relación que éste mantiene con la teoría de la acción.

²⁷ Marcelino Agís Villaverde, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1995, p. 110.

²⁸ *Ibíd.*, p. 90.

a) Explicar, comprender e interpretar

Ricoeur opina que respecto del texto se han tomado fundamentalmente dos actitudes. Estas dos actitudes fueron identificadas en la época de Wilhelm Dilthey con los términos *explicar* e *interpretar*. Para Dilthey la explicación se correspondía con el modelo de inteligibilidad de las ciencias naturales y con el positivismo de las ciencias históricas, la comprensión la relacionaba con la actitud fundamental de las ciencias del espíritu; desde esta perspectiva, la interpretación era vista como una forma derivada de la comprensión²⁹.

Ahora, dice Ricoeur, el concepto de explicación tiene por base modelos lingüísticos, mientras que el concepto de interpretación está bastante alejado del carácter psicológico que Dilthey le atribuía.

La oposición planteada por Dilthey entre explicar y comprender como dos esferas distintas que designan el campo de los objetos susceptibles de ser analizados científicamente y la región de las individualidades psíquicas respectivamente, propone que es posible un conocimiento científico de los individuos en la medida en que captamos el interior de un psiquismo ajeno pues somos capaces de percibir y comprender los signos que éste exterioriza. La interpretación es el arte de comprender los signos del psiquismo ajeno que se manifiestan siempre, según Dilthey, en testimonios, monumentos, etc. cuyo carácter distintivo es la escritura. Ricoeur opina que esta distinción entre explicar y comprender parece en principio clara, sin embargo, deja de serlo cuando se plantea la pregunta sobre las condiciones de científicidad de la interpretación porque “en el corazón mismo del concepto de interpretación renace el conflicto entre el carácter intuitivo inverificable que él debe al concepto psicologizante de

²⁹ Paul Ricoeur, “¿Qué es un texto?” en *Del texto a la acción*, F C E, México, 2002, p. 127.

comprensión al cual se lo subordina, por una parte, y, por otra, la exigencia de objetividad vinculada a la noción misma de ciencia del espíritu”³⁰.

Lo que Ricoeur propone respecto a lo que acabo de comentar es que la “*explicación* histórica por medio de leyes, causas regulares, funciones, estructuras, se inserta en la comprensión narrativa. Así [...] explicar más es comprender mejor”³¹. El vínculo entre comprensión y explicación también está presente, para nuestro autor, en el plano poético. En este punto, afirma lo siguiente.

Comprender, pues, es hacer o rehacer la operación discursiva encargada de la innovación semántica. A esta comprensión, mediante la cual el autor o el lector *hace* la metáfora, se le superpone una explicación intelectual que toma un punto de partida totalmente distinto del dinamismo de la oración y rechaza la irreductibilidad de las oraciones de discurso pertenecientes al sistema de la lengua”³².

Lo que nuestro filósofo trata de defender es que al igual que en la función narrativa, la explicación vista como un tipo de semiótica no es primera sino segunda en relación a la comprensión (de primer grado), considerada como unidad de significación y de sentido que nos guía al discurso. Según el modelo de la interpretación textual, comenta el pensador francés, la comprensión no consiste en la captación *inmediata* de una vida psíquica ajena a la nuestra, antes bien, está *mediatizada* por una serie de explicaciones que la anteceden y la acompañan.

La explicación y la interpretación pueden ser vistas desde dos puntos de vista que Ricoeur considera restrictivos en sentidos diferentes. Por un lado, rechaza la visión diltheiana que califica como una psicología de la comprensión.

[...] rehechazo el irracionalismo de la comprensión inmediata, concebida como una extensión al terreno de los textos de la intropatía mediante la cual un sujeto se introduce en una conciencia extraña en la situación del cara a cara íntimo. Esta extensión indebida alimenta la ilusión romántica de un vínculo inmediato de

³⁰ *Ibid.*, p. 133.

³¹ Paul Ricoeur, “Acerca de la interpretación”, *Ibid.*, p. 25.

³² *Ibid.*

congenialidad entre las dos subjetividades presentes en la obra, la del autor y la del lector³³.

La otra visión contra la que Ricoeur se enfrenta es con la concepción que los estructuralistas tienen de la relación entre explicar y comprender. Esta postura es la que tomaríamos, como lectores, en donde “podemos permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura”³⁴. Frente a esta postura como en la anterior, nuestro filósofo es contundente:

[...] rechazo con idéntica fuerza un racionalismo de la explicación que extendería al texto el análisis estructural de los sistemas de signos característicos no del discurso sino de la lengua. Esta extensión igualmente indebida engendra la ilusión positivista de una objetividad textual cerrada en sí misma e independiente de la subjetividad del autor y del lector³⁵.

A estas dos actitudes unilaterales, nuestro filósofo opone la dialéctica de la explicación y la comprensión.

Entiendo por comprensión la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por explicación la operación de segundo grado incorporada en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes en esta labor de estructuración que el lector acompaña. Este combate en dos frentes contra una reducción de la comprensión a la intropatía y una reducción de la explicación a una combinatoria abstracta, me lleva a definir la interpretación mediante esta misma dialéctica de la explicación y la comprensión en el plano del *sentido* inmanente al texto³⁶.

A partir de las reflexiones que nuestro filósofo lleva a cabo respecto del par de conceptos explicar- comprender y su propuesta en que ambos son vistos más que en contraposición, en un plano dialéctico, elabora también sus reflexiones en torno a la interpretación.

³³ *Ibid.*, 34.

³⁴ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, *Ibid.*, p. 135.

³⁵ P. Ricoeur, “Acerca de la interpretación”, *Ibid.*

³⁶ *Ibid.*, p. 35.

El primer “lugar” de la interpretación, opina Ricoeur, se halla en el plano del lenguaje, más en concreto, del lenguaje escrito. Para advertir esta cuestión, basta con observar lo que sucede en las lenguas naturales en que se requiere un trabajo de interpretación en el nivel más elemental y trivial de la conversación pues por la polisemia que presentan las palabras, es necesario contextualizarlas para entender lo que significan en una situación determinada. En este caso en que se da un juego de preguntas y respuestas entre los interlocutores, la interpretación es caracterizada justamente como esta actividad de discernimiento. “El primer y más elemental trabajo de la interpretación es producir un discurso relativamente unívoco con palabras polisémicas, identificar esta intención de univocidad en la recepción de mensajes”³⁷.

A partir de Schleiermacher se plantea un problema más complejo al que debe enfrentarse la hermenéutica, se trata de la cuestión general de la comprensión. Antes de este pensador advertimos, por un lado, el trabajo que realiza la filología con los textos clásicos, principalmente los de la antigüedad grecolatina y por otro, la tarea de interpretación que emprende la exégesis con los textos sagrados, Antiguo y Nuevo Testamento. La hermenéutica surge por un esfuerzo de sujetar las reglas particulares de la filología y la exégesis al problema general de la comprensión. Además de esta aportación, Schleiermacher propone otra muy importante que tiene que ver más particularmente con su concepción de interpretación. Para él, interpretar es tornar próximo lo lejano (temporal, geográfico, cultural, espiritual). A partir de esta idea, surge después, con Gadamer³⁸ y otros autores, la idea de *distanciación* que aparece junto con la de *apropiación*.

³⁷ Paul Ricoeur, “La tarea de la hermenéutica” en *Del texto a la acción*, p. 73.

³⁸ Para Gadamer, el *distanciamiento alienante* (*Verfremdung*) es el supuesto ontológico que subyace en la conducta objetiva de las ciencias humanas. La metodología de estas ciencias implica un

Respecto a la alternativa entre distanciamiento alienante y participación por pertenencia, Ricoeur propone que sea rechazada por la problemática dominante del texto. Con esta inserción del problema del texto, dice Ricoeur, se reintroduce una noción positiva del distanciamiento. “El texto es para mí mucho más que un caso de interacción humana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia”³⁹. La apropiación es la respuesta a los distanciamientos a los que está sometido el texto, en cuanto a su sentido y a su referencia y es, tanto un momento crítico en la comprensión como una etapa de la interpretación.

En esta etapa Ricoeur propone una hermenéutica más preocupada en cuestiones de tipo ontológico que de carácter epistemológico. Comprender no es un “modo de conocer” sino –siguiendo la propuesta heideggeriana-, una manera de ser y de relacionarse con los seres. Ricoeur, al igual que el filósofo alemán, ve en el hombre un ser que sólo existe al comprender.

b) ¿Qué es un texto?

Con la frase “llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura” con la que Ricoeur inicia el primer punto de su ensayo *¿Qué es un texto?*, apenas si nos da tiempo a los lectores para asimilar la definición y pensar en algunas cuestiones que ésta suscita. Según esta definición, la escritura es constitutiva del texto mismo y lo que fija la escritura es, para Ricoeur, todo discurso. Entonces, ¿qué se debe pensar de la relación del texto con el habla? Ricoeur no niega la anterioridad psicológica y

distanciamiento que expresa la destrucción de una relación primordial de pertenencia (*Zugehörigkeit*) sin la cual no habría relación con lo histórico como tal. Una nota al pie de página no hace honor al pensamiento de un filósofo tan importante para la filosofía, pilar de la hermenéutica; sin embargo, por las pretensiones de claridad y concreción de mi trabajo de investigación dejo de lado un análisis más profundo de los conceptos gadamerianos y una confrontación con la filosofía ricoeuriana pues fácilmente podría desviarnos de nuestro cometido.

³⁹ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *Del texto a la acción*, p. 96.

sociológica del habla respecto de la escritura, lo que le provoca incertidumbre es que la aparición tardía de la escritura haya causado algún cambio radical en la relación que mantenemos con los enunciados mismos de nuestro discurso. “Lo que fija la escritura es, pues, un discurso que se habría podido decir, es cierto, pero que precisamente se escribe porque no se lo dice”⁴⁰. En este punto, lo que parece más conveniente es aclarar lo que nuestro filósofo entiende por discurso.

En el párrafo anterior comenté ya algo respecto a la noción de discurso como acontecimiento que Ricoeur retoma de Benveniste, ahora expongo algunos puntos más para redondear mi exposición en esta cuestión.

El discurso, opina Ricoeur, incluso en su modalidad oral, presenta una condición de posibilidad que es la dialéctica del acontecimiento y del significado. El discurso aparece como acontecimiento: algo sucede cuando alguien habla. Émile Benveniste hace la distinción entre una lingüística del discurso y una lingüística de la lengua. El *signo* (fonológico y lexical) es la unidad básica de la lengua, y la *oración*, la del discurso. La lingüística oracional es la que sostiene la dialéctica del acontecimiento del sentido y es a partir de ésta que Ricoeur plantea su teoría del texto.

De manera muy esquemática, Ricoeur señala los rasgos que, tomados en conjunto, constituyen al discurso como acontecimiento, el primero de ellos es referente al tiempo. Mientras el discurso se realiza en el tiempo y en el presente, el sistema de la lengua es virtual y ajeno al tiempo. Por ello, como decía en el párrafo anterior, Benveniste habla de *instancia de discurso* para designar el surgimiento del discurso mismo como acontecimiento. En segundo lugar, mientras que la lengua no tiene sujeto en tanto que la pregunta “¿quién habla?” no es oportuna en este plano, el discurso remite al hablante a través de ciertos

⁴⁰ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, p. 128.

indicadores como los pronombres personales. El carácter de acontecimiento de discurso se vincula, en este punto, con la persona que habla, alguien se expresa al tomar la palabra. En tercer lugar, mientras que los signos lingüísticos remiten sólo a otros signos dentro del mismo sistema y logran que la lengua no tenga ni mundo, ni tiempo, ni intersubjetividad, el discurso es siempre a propósito de algo, es decir, que se refiere a un mundo que pretende describir, expresar o representar. Como cuarto y último punto a considerar respecto de la caracterización del discurso como acontecimiento, Ricoeur señala que mientras que la lengua no es más que una condición previa de la comunicación a la cual proporciona sus códigos, en el discurso todos los mensajes se intercambian: “el discurso no sólo tiene un mundo, sino que tiene otro, otra persona, un interlocutor al cual está dirigido”⁴¹.

Ricoeur no se caracteriza precisamente por proponer definiciones “duras”, en este sentido, no ofrece un concepto rígido de texto, más bien lo va definiendo y caracterizando a lo largo de sus reflexiones. Además, sería muy poco creíble una noción de texto rígida pues de entrada, resulta muy problemático definirlo. “Por una parte, se identifica [el texto] con la frase en la medida en que ésta es una unidad completa de discurso y, por ende, un ‘pequeño texto’; por otra, es una unidad de discurso más larga que la frase”⁴². Teniendo en cuenta lo anterior y esclarecida ya la concepción de discurso con la que Ricoeur trabaja, me propongo ahora mencionar los aspectos que nuestro filósofo identifica como constitutivos del texto.

La escritura, dice Ricoeur, reclama la lectura. La relación escribir- leer no es un caso particular de la relación hablar- responder ya que no existe un diálogo, propiamente hablando. No hay diálogo en la relación que mantienen el lector y el escritor porque no hay un intercambio de preguntas y respuestas, las preguntas

⁴¹ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, pp. 97- 98.

⁴² M. Agís Villaverde, *Ibid.*, p. 101.

que me planteo como lectora no pueden ser respondidas por el escritor. “El libro separa más bien en dos vertientes el acto de escribir y el acto de leer que no comunican; el lector está ausente de la escritura y el escritor está ausente en la lectura. El texto produce así un doble ocultamiento: del lector y del escritor”⁴³. La diferencia que Ricoeur marca entre el acto de la lectura y el acto del diálogo rectifica lo que proponía sobre la escritura como una realización semejante al habla. Por este motivo, dice, podemos decir que lo que llega a la escritura es el discurso en tanto que intención de decir.

Ricoeur habla de *relación referencial* o *función referencial* del lenguaje con el mundo cuando el texto toma el lugar del habla. Por relación referencial entiende lo siguiente: al dirigirse a otro hablante, el sujeto del discurso dice algo sobre algo; aquello sobre lo que habla es el referente de su discurso. La función referencial está también presente en la oración que, como ya habíamos explicado, es la primera y más simple unidad de discurso que tiene por objetivo decir algo verdadero o algo real. En este sentido, declara Ricoeur, todo discurso se encuentra vinculado al mundo porque si no hablamos del mundo, ¿de qué hablaríamos?

El texto, al igual que el habla, tiene una referencia pero distinta de ésta. La tarea de la lectura como interpretación es precisamente llevar a cabo esta referencia. En esta situación, el texto queda, de cierto modo, fuera del mundo o sin mundo pues su referencia no es, como en el caso del habla, una referencia hacia aquello sobre lo cual se habla, se obstruye la relación con el mundo real, con lo cual “cada texto es libre de entrar en relación con todos los otros textos que vienen a tomar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla viva. Esta relación de texto a texto, en la desaparición del mundo sobre el cual se habla, engendra el cuasimundo de los textos o *literatura*”⁴⁴.

⁴³ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, pp. 128- 129.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 130- 131.

El mundo que genera el texto es un mundo muy peculiar que entra en conflicto, en cierto sentido, con el mundo real cuando lo rehace, lo confirma, lo niega, porque el mundo, en cuanto tal, no puede ser aprehensible, necesita ser constituido lingüísticamente para existir. Los ejemplos que ofrece Agís Villaverde expresan muy bien esta idea.

El arte se tropieza continuamente con este conflicto en su intento perenne de reducir lo universal a lo particular, a un particular que debe ser universalizable para superar el mundo de lo real, de lo fotográfico. En un retrato debe resumirse la vida de la persona retratada, y en un paisaje todas las proyecciones del paisaje. Por ello, la realidad debe ser traducida mediante distintas técnicas al lenguaje que el arte necesita para, de este modo, dar razón del mundo en cuanto tal. El pintor que quiere retratar la realidad la rehace, cambia sus dimensiones, sus formas, sus colores y sombras, emplea ciertas técnicas para provocar la sensación de profundidad que no tiene el espacio de dos dimensiones del lienzo. El escritor se vale de juegos de palabras, de asociaciones simbólicas, de descripciones con adjetivos, hipérbolos, metáforas. Todo para lograr describir un mundo, para insertarlo en otro medio de existencia definitiva y aparentemente inmóvil: el texto⁴⁵.

El texto, como creación subjetiva que engendra un mundo requiere de la interpretación, precisamente para que ese mundo pueda ser desvelado. El texto nos quiere decir algo, tiene una intención, un *sentido* propio, Ricoeur nos invita a comprender la semántica profunda del texto en un sentido dinámico. “Lo que se ha de comprender en un relato no es en primer lugar al que habla detrás del texto, sino aquello de lo que se habla, la *cosa del texto*⁴⁶, a saber, el tipo de mundo que la obra despliega de alguna manera delante del texto”⁴⁷. Así, la tarea de la hermenéutica es la de reconstruir la dinámica interna del texto y restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo que puede ser habitado. Lo que finalmente nos apropiamos, piensa Ricoeur, es una propuesta de mundo, que no está detrás del texto, sino delante de

⁴⁵ M. Agís Villaverde, *Ibid.*, p. 102.

⁴⁶ Este concepto es original de Gadamer. Ricoeur lo retoma con el nombre de *mundo de la obra*.

⁴⁷ P. Ricoeur, “Explicar y comprender” en *Del texto a la acción*, p. 155.

él, como lo que la obra devela, desarrolla. “A partir de esto, comprender es *comprenderse ante el texto*. No imponer al texto la capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proposición de existencia que responde de la manera más apropiada a la proposición de mundo”⁴⁸. En este sentido es que hay que entender lo que Ricoeur nos dice acerca de comprender la propuesta de mundo que el texto despliega, en donde podemos realizar nuestras propias posibilidades. Por este motivo y por la capacidad del texto de independizarse de la intención del autor, de la situación inicial del discurso y de su destinatario⁴⁹, el texto puede ampliar su campo significativo a dimensiones insospechadas.

La “flexibilidad” del texto nos ofrece varias opciones de interpretación que lo mueven de su *Sitz- im- Leben*. El texto, con una plurivocidad mucho más amplia que la polisemia de las palabras, nos deja a los lectores con bastantes posibilidades de lectura. Como lectores tenemos, por un lado, la tarea de interpretar técnicamente un texto -analizando los elementos mismos que lo estructuran como tal- y por otro, reconstruir su ser; en este sentido, colaboramos con el autor en la conclusión de la obra. Nuestra participación como lectores es creativa.

c) La teoría de la acción

Habíamos comentado que el discurso tenía dos rasgos que lo caracterizaban: el acontecimiento y el significado. La teoría de la acción de Ricoeur se centra en este segundo. El discurso como acontecimiento es superado en el significado. En este sentido, opina Ricoeur, el primer distanciamiento es el de decir en lo dicho. Para fundamentar su teoría de la acción con respecto a la teoría del texto que ya comenté, Ricoeur se basa principalmente en las aportaciones de Austin.

⁴⁸ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, p. 109.

⁴⁹ Estos tres componentes constituyen el *Sitz- im- Leben* (sitio nativo) del texto.

Las importante contribución de Austin en la teoría de la acción surge como una posible vía para dar solución al problema que suscitan los términos “explicar” y “comprender”. El argumento base sobre el que opera la propuesta de Austin, plasmada en su libro *Cómo hacer cosas con las palabras*, es más o menos el siguiente: no es el mismo juego del lenguaje donde se habla de acontecimientos que se producen en la naturaleza o de acciones hechas por los hombres. Lo más correcto es que en una red conceptual se hable de acontecimientos, mientras que en otra, más apropiada para el caso, se hable de acción humana. En base a este planteamiento, Austin desarrolla su teoría. A continuación expongo los puntos que nuestro filósofo retoma de ésta.

Para Austin, expresar las palabras es, sin duda, un episodio principal, cuando no es *el* episodio principal en la realización del acto, cuya realización es también la finalidad que persigue la expresión⁵⁰. A partir de esta idea, el filósofo norteamericano cataloga algunas expresiones lingüísticas como *realizatorias* o *realizativas* porque “muestran en su rostro la apariencia –o por lo menos el maquillaje gramatical- de ‘enunciados’; sin embargo, cuando se las mira más de cerca, *no* son obviamente expresiones lingüísticas que podrían calificarse de ‘verdaderas’ o ‘falsas’⁵¹. Para justificar esta idea, ofrece el ejemplo del acto de jurar. En el juramento en que se asume un cargo, un compromiso, etc. cuando digo “Sí, juro”, por el simple hecho de pronunciar estas palabras estoy *haciendo* algo, a saber, asumiendo un cargo, un compromiso, etc. A lo largo de su libro, Austin analiza otros tantos casos en que no se puede decir de un enunciado que sea verdadero o falso y que presenta el problema de ir acompañado de una acción, ya sea en el momento en que se dice, ya sea lo que implique decirlo. Ricoeur sintetiza estas ideas en que el acto de discurso se constituye por la siguiente jerarquía de actos: 1)

⁵⁰ Jhon L. Austin, *Cómo hacer cosas con las palabras*, Paidós, Barcelona, 1990, p. 49.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 53.

nivel del acto locucionario o proposicional: acto *de* decir, 2) nivel del acto ilocucionario: lo que hacemos *al* decir; 3) nivel del acto perlocucionario: lo que hacemos *por el hecho de que* hablamos⁵². Si yo le digo a mi compañero de al lado que abra la ventana, hago tres cosas: relaciono el predicado de acción (abrir) con dos argumentos (mi compañero y la ventana). Esto es el acto de decir. Pero le digo esto con la fuerza de una orden (acto ilocucionario). Finalmente, puedo propiciar que se den ciertos resultados (acto perlocucionario).

[...] una oración de acción se identifica mediante su predicado específico (tal acción) y por sus dos argumentos (el agente y el paciente). Pero el acto ilocucionario también puede exteriorizarse gracias a los paradigmas gramaticales (los modos: indicativo, imperativo, etcétera) y a los otros procedimientos que *señalan* la fuerza ilocucionaria de una acción y así permiten identificarla y reidentificarla. [...] Así el acto proposicional, la fuerza ilocucionaria y la acción perlocucionaria son capaces, en orden decreciente, de la exteriorización intencional que hace posible la inscripción mediante la escritura⁵³.

Con el fragmento anterior, claramente podemos ver el modo en cómo Ricoeur establece que se pueden inscribir las acciones en los textos. “Por una parte, la noción de texto es un buen *paradigma* para la acción humana; por otra, la acción humana es un buen *referente* para toda categoría de textos”⁵⁴. En este sentido, la acción humana a veces llega a ser un cuasi- texto.

La acción humana se exterioriza de una manera que Ricoeur relaciona con la fijación característica de la escritura. Al exteriorizarse, la acción se separa de su agente⁵⁵ y adquiere una independencia semántica similar a la del texto. La acción es un fenómeno social en dos sentidos: en la medida en que es ejecutada por varios agentes, de modo que no se puede distinguir el papel de cada uno del papel de los otros y porque nuestros actos se nos escapan, muchas veces tienen efectos que no

⁵² P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, p. 99.

⁵³ *Ibid.*, p. 100.

⁵⁴ P. Ricoeur, “Explicar y comprender”, p. 162.

⁵⁵ Al desprendimiento de la acción de su agente, Ricoeur lo llama la dimensión *social* de la acción.

habíamos previsto. Al actuar, dejamos un rastro, una huella de determinadas acciones que pueden ser grabadas en los documentos. De este modo la significación de la acción – al igual que en el caso del texto-, ya no depende de las condiciones iniciales de producción, pudiendo reinterpretarse en diferentes contextos con un sentido distinto del que tenía cuando se realizó. Como último punto a destacar, Ricoeur señala que la acción, al igual que el texto, es una obra abierta, dirigida a una serie indefinida de *lectores* posibles.

Resumiendo un poco, para Ricoeur, el hablar y el actuar están implicados, esto quiere decir que los actos de discurso son acciones. El interés de Ricoeur, en este sentido, se vuelca en la acción humana entendida en un quien. A nuestro filósofo le interesa la discusión sobre el sí mismo como un quien habla, actúa, y que a su vez se construye como sujeto de narración. La pregunta por la acción humana desde el sentido del quien, apunta a la dimensión ética del hombre. Esta temática será abordada por nuestro filósofo en otro momento de su pensamiento que es el que expongo en el siguiente capítulo.

En nosotros y en nuestros coetáneos se afirma netamente la "propiedad", y, por lo tanto, la "otredad": uno se siente más "sí mismo", y, por consecuencia, más "otro".

Pedro Laín Entralgo.
Teoría y realidad del otro

§ 8. La hermenéutica del sí

En el párrafo anterior, con lo que vimos sobre la teoría del texto y la acción, hemos abierto un camino que puede tomar dos senderos; a saber, el de la teoría de la acción y el texto encaminados a una teoría narrativa y la teoría del texto y la acción en el campo de la ética. Si bien es cierto que ambos senderos guardan una relación muy estrecha entre sí, me parece oportuno ceñir al segundo punto este último capítulo ya que desde el inicio de mi trabajo de investigación he tratado de plantear los conceptos fundamentales de la filosofía de Ricoeur para llegar a esta última configuración de su pensamiento sobre la que reposan mis más profundas inquietudes. El primer camino del que he decidido desviarme, podemos ubicarlo en las obras *Del texto a la acción*, *La metáfora viva* y tres tomos que conforman *Tiempo y narración*. Las reflexiones de Ricoeur en el campo de la ética están en algunos artículos que ya mencioné en el primer capítulo, en el libro *Amor y justicia* pero primordialmente en *Sí mismo como otro*. Una vez más, acoto el límite de mi investigación a las aportaciones de este último. Dejo para investigaciones ulteriores un aspecto de la filosofía ricoeuriana que tiene que ver con su pensamiento político pues no puede ser tratado aquí con la profundidad que merece. La pretensión de

este párrafo es la de explicar los conceptos que Ricoeur maneja en *Sí mismo como otro* para poder entender su propuesta ética. El último párrafo será dedicado a una serie de reflexiones que esta propuesta suscita en mí, además que trataré de vincularla con problemas actuales concretos en que, de ser aplicada, habría un buen punto de partida ante la notable desorientación ético- moral que vivimos actualmente.

Las reflexiones de Ricoeur en *Sí mismo como otro* parten de la explicación del sentido mismo del título de la obra. La explicación que nos ofrece nuestro filósofo es desglosada en el plano gramatical y en el filosófico. Con las reflexiones que lleva a cabo en el nivel de la gramática, trata de cumplir la primera intención de su obra que es la de señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre una mera posición inmediata del sujeto expresada en el “yo pienso” o “yo soy”. Ricoeur opone al “yo” el “sí mismo”. El “sí” es un pronombre reflexivo que, de entrada, rompe ya con la inmediatez, la transparencia que encontramos en el “yo”. El “sí”, dice nuestro filósofo, es propiamente un pronombre de la *tercera persona* (él, ella, ellos) pero “el propio pronombre reflexivo ‘sí’ accede a la misma amplitud omnitemporal cuando completa el ‘se’ asociado al modo infinitivo: ‘designarse a sí mismo’¹. La segunda intención filosófica de Ricoeur es la de disociar dos significaciones de identidad que muchos filósofos pasan de largo al considerar la identidad como algo ajeno o independiente del otro, esto es, ajeno a la alteridad. Nuestro filósofo distingue **identidad *idem*** de **identidad *ipse***. Las dos acepciones son tomadas del latín. La identidad *idem* se debe entender como *mismidad*, como una permanencia en el tiempo que se opone a lo variable. La mismidad es el centro en la realidad humana en que es posible ubicar las experiencias y vivencias ya que éstas no están dispersas. Por los recursos lingüísticos del francés y del español, los

¹ Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México, 2003, p. XII.

sentidos de la identidad se prestan al equívoco pero en el inglés y el alemán se tienen los recursos para marcar la distinción sin ningún problema, así, la *mismidad* puede identificarse con el término inglés *sameness* y en el alemán con el término *Gleichheit*. La identidad *ipse* o *ipseidad* se refiere a lo cambiante pero este cambio no implica un abandono puesto que, a pesar de que nunca somos los mismos, podemos identificarnos precisamente como tales. Esta segunda significación se asocia con los términos *selfhood* del inglés y *Selbstheit* del alemán. Estas dos distinciones le sirven a Ricoeur para referirse al término “mismo” que tiene como contrarios los términos *otro*, *diverso*, *desigual*, *inverso*. “Sí mismo’ no es más que una forma reforzada del ‘sí’, sirviendo la expresión ‘mismo’ para identificar que se trata exactamente del ser o de la cosa en cuestión [...] Reforzar es marcar más todavía una identidad”².

La tercera intención filosófica de nuestro autor es poner de manifiesto la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*. Ricoeur trata de salir del círculo de la *identidad- mismidad* en que el “otro” aparece sólo como el antónimo de los términos que líneas arriba mencioné. Nuestro filósofo piensa la *alteridad* al parejo de la *ipseidad*. La siguiente cita pone muy en claro su planteamiento.

Una *alteridad* que no es –o no sólo es- de comparación sugerida por nuestro título, una *alteridad* tal que pueda ser constitutiva de la ipseidad misma. *Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra [...] Al “como”, quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación –sí mismo semejante a otro- sino de una aplicación: sí mismo en cuanto... otro³.

La propuesta de Ricoeur de distinguir entre mismidad e ipseidad se postula como la superación de lo que él considera una postura positiva y otra negativa representativas de las *filosofías del sujeto* – o como también las llama-

² *Ibid.*, p. XIII.

³ *Ibid.*, p. XIV.

filosofías del Cogito. La postura positiva la identifica con el *Cogito* de Descartes, mientras que la postura negativa la relaciona con la crítica nietzscheana al mundo de la ilusión.

Desde la formulación de la duda cartesiana, se parte de una base poco sólida, piensa Ricoeur, pues la hipótesis de la que parte Descartes es la de un engaño total que tiene sus raíces en la duda metafísica. Esta duda, dice Ricoeur, desproporcionada respecto a cualquier duda interna en un espacio particular de certeza, se radicaliza con la hipótesis del “genio maligno”. En este sentido, el sujeto carece de anclaje radical pues si se duda de todo, ¿quién conduce esta duda? La duda es conducida por un “yo” que duda pero esta duda resulta ser hiperbólica, según Ricoeur, respecto a todos sus contenidos porque se llega a una conclusión (la certeza de la existencia) que da la impresión de ser definitiva pero se cuestiona de nueva cuenta al desconfiar del mundo externo. Descartes escribe con mucha seguridad que mientras piense, puede estar seguro de que es algo, el *cogito* se erige así como garantía prístina, sin embargo, después se subordina a la veracidad de Dios como primer fundamento. La certeza de Dios está por encima del *cogito* que se ve relegado a un segundo plano ontológico. El pensamiento es anterior a la verdad de las cosas, pero éste es precedido por Dios. “Dios está en mí como el sello mismo del autor sobre su obra, sello que asegura la semejanza de uno con otro [...] No es posible llevar más lejos la fusión entre la idea de mí mismo y la de Dios [...] ya no se presenta como una cadena lineal, sino como un bucle; de esta proyección regresiva del punto de llegada sobre el punto de partida”⁴.

La crítica que hace Ricoeur al *cogito* cartesiano es que en tanto que se presenta como “soy una cosa que piensa”, el sujeto adquiere una identidad instantánea, puntual y ahistórica. La exaltación del *cogito* anula la importancia que

⁴ *Ibid.*, p. XXI.

tiene el sujeto de narración⁵ y obstruye la interlocución yo- tú de la persona que guarda una relación con la permanencia y cambio del tiempo.

En Nietzsche, nuestro filósofo encuentra para Descartes su oponente privilegiado. Con Nietzsche alcanza altos bríos la tradición del *Cogito* quebrado. Ricoeur encuentra que también la propuesta del filósofo alemán es hiperbólica.

Para Nietzsche, no existe una pureza del lenguaje, éste es figurativo y por ello reputado de mentiroso. El lenguaje figurativo tiene como paradoja que la vida, entendida como referencial, se presenta como soporte y origen de las fábulas por las que se sostiene. Entonces, el discurso de Nietzsche de la verdad como mentira lo lleva a la paradoja del mentiroso, él mismo acepta ser el pensador de la paradoja. Para el filósofo alemán, el mundo se presenta como metafórico y el lenguaje como artificio, por lo tanto, no existe un mundo interior como en el caso del *cogito* cartesiano. La vida se conserva a sí misma como ilusión pero la misma naturaleza ha anulado la manera en que dicha ilusión puede ser descifrada. Nietzsche dice tener la llave para descifrar la ilusión; el mentiroso debe emplear de manera incorrecta el lenguaje, sustituyendo, cambiando, invirtiendo los nombres. “Pero, así como el lenguaje figurativo [...] ya no podía oponerse a un lenguaje literal cualquiera, el lenguaje del mentiroso tampoco tiene como referencia un lenguaje no engañoso, pues el lenguaje, como tal, es fruto de esas sustituciones e inversiones”⁶. En este sentido, Nietzsche queda atrapado en una distinción entre verdad y mentira que, dice Ricoeur, se vuelve hiperbólica. El *cogito* cartesiano es unidad, mientras que en Nietzsche aparece como multiplicidad, el mundo exterior no responde a una objetividad, antes bien, es un arreglo, una interpretación.

Ante estas posturas tan contrarias y radicales en que el “yo” de las filosofías del sujeto es *atopos*, Ricoeur propone una hermenéutica del sí que

⁵ Más adelante explico a qué se refiere Ricoeur con éste término.

⁶ *Ibid.*, p. XXV.

pretende, por un lado, en el plano de la gramática, advertir tres rasgos que anteriormente comenté, a saber, el uso del *se* y del *sí* en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse* y la correlación entre *sí* y el otro distinto de *sí*; por otra parte, en el nivel filosófico, el pensador francés afirma que estos rasgos se corresponden con otros de la hermenéutica del *sí* que son a) el rodeo de la reflexión mediante el análisis, b) la dialéctica ipseidad-mismidad y c) la dialéctica ipseidad-alteridad.

Para explicar con mayor claridad los tres momentos del uso gramatical del “*sí*” y sus implicaciones frente a una dialéctica entre identidad y alteridad, me parece muy pertinente colocar la síntesis en la siguiente tabla, según la sugerencia de José María Rubio Ferredes⁷.

Delineaciones gramaticales	Delineaciones hermenéuticas
Análisis de los usos del “ <i>se</i> ” y del “ <i>sí</i> ”	Rodeo reflexión/ análisis
Desdoblamiento <i>idem/ ipse</i>	Dialéctica “mismidad”/ “ipseidad”
Correlación “ <i>sí mismo</i> ”/ “ <i>otro</i> ”	Dialéctica “ipseidad”/ “alteridad”

El hilo conductor de las investigaciones de Ricoeur es la pregunta por el *¿quién?* de todas las aserciones relativas a la problemática del *sí*. Esta pregunta se subdivide en cuatro: *¿quién habla?*, *¿quién actúa?*, *¿quién se narra?*, *¿quién es el sujeto moral de imputación?* En los estudios primero y segundo de *Sí mismo como otro*, Ricoeur lleva a cabo algunas reflexiones enmarcadas en una semántica y una pragmática. En estos estudios que, propiamente son filosofía del lenguaje, debate con posturas como la de Strawson y sus particulares de base, o la teoría de los actos de discurso de Austin, o Davidson y su explicación causal, entre otros.

⁷ J. M. Rubio Ferredes. “Hermenéutica del *sí mismo* y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur”, en P. Gómez García (coordinador). *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid, 2000, p. 283.

Nuestro filósofo considera que las teorías con las que debate tienen el problema de considerar al “quien” como atrapado en una mismidad estática, además, las preguntas *¿quién?*, *¿qué?*, *¿por qué?*, aplicadas al campo semántico de la acción lo alejan de la pregunta inicial *¿quién?* en beneficio del binomio *¿qué- por qué?*⁸

En los estudios tercero y cuarto, nuestro filósofo continúa con sus reflexiones sobre una *filosofía de la acción* en el ámbito de la filosofía analítica. En estos capítulos se habla de la acción en proposiciones basadas en verbos y frases de acción. Ricoeur advierte que, a pesar de las diferencias que existen entre varias modalidades de filosofías analíticas de la acción, todas éstas tienen en común el hecho de centrar la discusión en la cuestión de saber lo que cuenta como acción entre los *acontecimientos del mundo*⁹. Por acontecimiento se entiende *algo que pasa*. La aportación de la filosofía analítica que nuestro filósofo considera es que en el nivel semántico, la pregunta *¿quién?*, se especifica como *¿quién habla?* Y *¿quién actúa?* Estas preguntas están estrechamente ligadas porque en las filosofías analíticas de la acción la pregunta *¿quién?*, es tratada a partir de la pregunta *¿qué?*, relacionada exclusivamente con la pregunta *¿por qué?* “Esta orientación dada a la pregunta *¿qué?*, respecto a la noción de acontecimiento mundano, es la que contiene en potencia el borrado hasta la ocultación de la pregunta *¿quién?*”¹⁰. Por este motivo, en que se desvía por completo de la cuestión de quién es el agente de la acción, expongo los conceptos que aparecen desde el estudio quinto en que, a partir de un diálogo que nuestro filósofo propicia entre la filosofía analítica y la hermenéutica, da propiamente forma a los conceptos que forjan sus reflexiones ético- morales, aclaro esto porque considero pertinente hacer justicia a las bases de la filosofía analítica en las que el filósofo francés encontró el *humus* de sus reflexiones, en

⁸ Paul Ricoeur, *Ibid.*, p. 75.

⁹ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰ *Ibid.*

muchos textos en que se habla del pensamiento ético de Ricoeur no se menciona esto. La teoría narrativa abarca un campo práctico más amplio que el cubierto por la semántica y la pragmática de las frases de acción. Ricoeur encuentra que las acciones organizadas en el relato tienen ciertas características que no pueden ser elaboradas temáticamente más que en el campo de la ética. Para nuestro filósofo, la tríada describir, narrar, prescribir relaciona la construcción de la acción con la construcción del sí.

Según lo que comenté al inicio del presente párrafo, con la crítica que nuestro autor hace de la inmediatez del *cogito* cartesiano, propone su “pequeña ética” esbozada en *Sí mismo como otro* que plantea la comprensión de sí a través de una mediación, de un rodeo:

Contrariamente a la tradición del *cogito* y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales ¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el *yo*, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura? Lo que parece así más contrario a la subjetividad, y que el análisis estructural hace aparecer como la textura misma del texto, es el *médium* mismo en el cual nos podemos comprender¹¹.

La ética de Ricoeur encuentra su raigambre en una ontología enmarcada en la dialéctica entre mismidad y alteridad [...] “sólo desde la determinación de la alteridad como momento constitutivo de la identidad se imprime al actuar humano el sello de la diversidad del sentido que ahuyenta la ambición de fundamento último característica de las filosofías del *cogito*”¹². La ética es el medio en el que se propicia la búsqueda de la identidad que, como comentaba al inicio, es una identidad mismidad- alteridad, en este sentido, “para Ricoeur la adecuada interacción con los demás radica en situar en su correcto lugar al otro a través de

¹¹ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, p. 109.

¹² Pedro Enrique García Ruiz, *La unicidad humana del pronombre “yo”. Un estudio del estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levinas y P. Ricoeur*, UNAM (tesis doctoral), México, 2005, p. 200.

un razonamiento práctico de carácter analógico”¹³. La analogía se da siempre en una relación dialéctica entre lo propio y lo lejano, lo familiar y lo extraño, “yo” y el otro.

He encontrado dos definiciones que Ricoeur ofrece sobre la ética; en la primera, nuestro filósofo pone el énfasis en lo que Spinoza llamaba *conatus*, con lo cual designaba nuestro esfuerzo por existir:

*Llamaré ética del deseo de ser o del esfuerzo para existir a esta ética anterior a la moral de la obligación [...] Por “esfuerzo” entiendo el planteo en la existencia, la potencia afirmativa de existir, que implica un tiempo indefinido, una duración que no es otra cosa que la continuación de la existencia; este planteo en la existencia funda la afirmación más originaria, la del “yo soy”, Ich bin, I am [...] la reapropiación de nuestro esfuerzo para existir es tarea de la ética. Pero, como nuestra capacidad de ser está alienada, ese esfuerzo permanece como un deseo, el deseo de ser; deseo, aquí como en todas partes, significa falta, necesidad, demanda [...] la afirmación del ser en la falta de ser, ésa es la estructura más originaria que está en la raíz de la ética*¹⁴.

La segunda definición de ética que encontramos en *Sí mismo como otro*¹⁵, tiene que ver con la intencionalidad de ésta: “*aspirar a la vida buena con y para el otro en instituciones justas*”. Cuando Ricoeur habla de “aspirar”, se refiere a una inclinación natural, a una convicción hacia la que debemos tender, de este modo, podemos decir que entiende la ética según el sentido etimológico como *ethos* (ἦθος)¹⁶. La ética, para Ricoeur, se distingue de la moral en tanto que está basada en un deseo de ser que es anterior a la norma moral, la moral se articula a una visión deontológica del actuar, es decir, se apega a la idea de deber, de seguimiento de una ley. La ética se relaciona con lo que es *estimado bueno*, mientras que la moral

¹³ *Ibid.*

¹⁴ P. Ricoeur, “Religión, ateísmo y fe”, en *El conflicto de las interpretaciones*, p. 407.

¹⁵ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 176.

¹⁶ El significado más antiguo de *ethos* es el de “refugio” de los animales, el lugar donde acostumbran habitar. Luego significó “morada” humana, así, *ethos* se refiere al espacio interior del ser humano en que dotamos de sentido nuestro ser y las cosas que nos circundan.

se identifica con lo que *se impone* como obligatorio¹⁷. La intencionalidad ética la ubica nuestro autor no sólo en el campo de las relaciones interpersonales sino también institucionales, de tal modo que “Ricoeur sitúa la intencionalidad ética de la persona en relación con la alteridad del otro; por ello sugiere que debemos distinguir entre el “prójimo” (*autrui*) y el “cada uno” (*Chacun*). ‘El prójimo de la amistad y el cada uno de la justicia’¹⁸. El prójimo y el cada uno representan, para nuestro filósofo, momentos de la eticidad que plantea en los siguientes términos: *cuidado de sí, cuidado del prójimo y cuidado de las instituciones*. Con estos aspectos, Ricoeur quiere dar a entender que en nuestra búsqueda de la identidad personal, nos vinculamos con lo otro distinto de nuestro “sí” en una dialéctica en que la ética se ubica en el centro de nuestra vida.

La ética del deseo que plantea nuestro filósofo parte de la facticidad del existir, surge primordialmente como una vía para arbitrar en medio de la mala comprensión y de todas las cuestiones que influyen en la deformación sistemática de la interacción humana. Es necesario que hagamos ejercicio de una comprensión crítica de nosotros mismos para restaurar un sentido que ha sido tergiversado. Y es que la relación con el Otro no es cosa fácil, de entrada, se opone siempre una resistencia natural porque lo identificamos como ajeno a nosotros, a nuestro cuerpo, a nuestro espacio. Hay un cuento de Kafka¹⁹ que expresa muy bien esta idea, por su corta extensión, me permito transcribirlo completo:

Comunidad

Éramos cinco amigos; una vez salimos en fila de una casa; primero vino uno y se puso junto a la entrada, luego vino, o mejor dicho, se deslizó tan ligeramente como se desliza una bolita de mercurio, el segundo y se puso no lejos del primero, luego el tercero, luego el

¹⁷ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 174.

¹⁸ Pedro E. García R., *Ibíd.*, p. 209.

¹⁹ Franz Kafka, “Comunidad”, en *La muralla china y otros relatos* Tomo 4, EDICOMUNICACION, S.A., Barcelona, 1999.

cuarto, luego el quinto. Finalmente estábamos todos de pie, en una línea. La gente se fijó en nosotros y señalándonos, decía: todos acaban de salir de esa casa. Desde entonces vivimos juntos, y tendríamos una vida pacífica si un sexto no viniese siempre a entrometerse. No nos hace nada, pero nos molesta, lo que ya es bastante; ¿por qué se introduce por fuerza allí donde nadie lo quiere? No lo conocemos y no queremos aceptarlo nosotros. Nosotros cinco tampoco nos conocíamos antes y, si se quiere, tampoco nos conocemos ahora, pero aquello que entre nosotros cinco es posible y tolerado, no es posible ni tolerado con respecto a aquel sexto. Además, somos cinco y no queremos ser seis. Y qué sentido, sobre todo, puede tener esta convivencia permanente, si estamos ya juntos y seguimos estándolo, pero no queremos un nuevo nexo, precisamente en razón de nuestras experiencias. Pero ¿cómo explicar esto a un sexto, puesto que las largas explicaciones exigirían ya una aceptación a nuestro círculo? Es preferible no explicar nada y no aceptarlo. Por mucho que frunza los labios lo alejamos con el codo, pero por más que lo hagamos, vuelve otra vez.

Evidentemente, lo que expresa Kafka en su relato es muy cierto: las relaciones interpersonales son difíciles, la convivencia con otros es posible gracias a la tolerancia y no hay, propiamente hablando, un conocimiento del Otro, es más, con lo que ya vimos de Freud, caímos en la cuenta de que ni siquiera es posible que nos conozcamos a nosotros mismos, nuestra conciencia es siempre una meta a la cual nos acercamos pero que nunca podemos aprehender, soy siempre un “otro” para mí misma, soy un misterio. En este sentido, lo que Ricoeur propone desde el título de *Sí mismo como otro* es que el “yo” nace tras el “tú”, primero se da otro que me permite entenderme a mí misma. Si la aceptación de Otro resulta siempre problemática, pensemos ahora lo difícil que resulta aceptar o comprender una comunidad muy diferente a la que nosotros pertenecemos. Esto plantea la posibilidad de un choque, el rechazo inmediato con el que reaccionamos ante la posibilidad de un nuevo vínculo. Primero es rechazo, extrañeza, sospecha, desconfianza, quizá después se convierta en tolerancia, aceptación y en un grado más profundo, en comprensión. Para crear vínculos con las demás personas es necesario que depositemos un grado mínimo de confianza. Para designar esta “apuesta” por el otro, Ricoeur introduce el término “atestación”, más adelante

veremos exactamente a qué se refiere con esto, es menester introducir antes otros conceptos.

La propuesta ricoeuriana parte de la crítica al sujeto inmediato, transparente de las filosofías del sujeto, lo cual no quiere decir que deje de lado la subjetividad, al contrario, ésta tiene un papel muy importante en la filosofía de Ricoeur. Nuestro filósofo propone una subjetividad “opaca” que se expresa haciendo el rodeo de varias mediaciones como los signos, los símbolos, los textos y la misma praxis humana. ¿Cuál podría ser, entonces, la identidad no sustancial que dé cuenta de este sujeto reflexivo? Ricoeur introduce el término de **identidad narrativa** para explicar la función de este sujeto que se comprende a sí mismo por medio de la comprensión del otro.

Con la inserción del término “identidad narrativa”, Ricoeur busca conciliar el tiempo cosmológico, el histórico y el derivado de la ficción literaria. Esta identidad, forma parte constitutiva del sí y de la acción que tienen una dimensión *temporal*.

[...] Al final de un largo viaje por el relato histórico y por el de ficción, me he preguntado si existía una estructura de la experiencia capaz de integrar las dos grandes clases de relatos [...] la identidad narrativa, sea de una persona, sea de una comunidad, sería el lugar buscado de este quiasmo entre historia y ficción [...] la comprensión de sí es una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de la ficción [...] Lo que falta a esta aprehensión intuitiva del problema de la identidad narrativa, es una clara comprensión de lo que está en juego en la cuestión misma de la identidad aplicada a personas o a comunidades²⁰.

Para identificar a quien habla y el tiempo desde el que habla hay que narrar, hay que contar una historia, la historia de una vida. La construcción del sí es posible desde la identidad narrativa en virtud de la configuración del relato, de la narración de algo que se atribuye a alguien. Comúnmente dejamos de lado el

²⁰ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 107.

hecho de que el agente del cual depende una acción, tiene una historia: *su propia* historia. La “*identidad personal* sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana”²¹. Ricoeur retoma la noción de identidad narrativa en *Sí mismo como otro* para entrelazar la teoría narrativa y la teoría ética en relación a la mismidad y la ipseidad, en este sentido, nuestro filósofo considera que “no hay relato éticamente neutro. La literatura es un amplio laboratorio donde se ensayan estimaciones, valoraciones, juicio de aprobación o de condena, por los que la narrativa sirve de propedéutica a la ética”²².

Con esta nueva dirección que nuestro filósofo le da al concepto de identidad narrativa en que mete el problema de la identidad aplicada a personas o comunidades, abre paso a lo que en un inciso del quinto estudio de *Sí mismo como otro* llama “el problema de la identidad personal” que a continuación expongo.

El problema de la identidad personal tiene que ver con los dos usos de este concepto que ya al inicio del presente capítulo mencioné: identidad como mismidad (*idem*) e identidad como ipseidad (*ipse*), específicamente, el problema se ciñe a la identidad en relación a la *permanencia en el tiempo*.

En la mismidad, la permanencia en el tiempo es muy clara. “La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones”²³. Como acertadamente señala Columba C. Galván: “todo lo que hemos vivido está ahí, somos el centro de la mismidad, lo que me pasa no le pasa a cualquiera sino a mí”²⁴. Para enfatizar sobre la permanencia en el tiempo de la mismidad, Ricoeur señala sus características:

a) Identidad *numérica*: de dos veces que sucede una cosa designada por un nombre que no cambia, no se consideran como dos cosas diferentes sino “una sola

²¹ P. Ricoeur, *Historia y narratividad*, Paidós/ ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999, p. 223.

²² P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 109.

²³ *Ibid.*, p. 110.

²⁴ Columba C. Galván Gaytán, “El problema de la identidad personal” en Maria Rosa Palazón (coordinadora), *Paul Ricoeur: Palabra de liberación*, UNAM, México, 2005, p. 172.

y misma cosa". En este sentido, dice Ricoeur, identidad significa unicidad, su contrario es pluralidad²⁵. A esta noción de identidad corresponde la operación de identificación entendida como *reidentificación* de lo mismo que hace que conocer sea reconocer.

b) Identidad *cualitativa*: es una semejanza extrema que permite intercambiarse. Ricoeur ofrece el ejemplo de dos personas que se intercambian el traje, cambian sólo el traje no ellas en sí. Dice nuestro filósofo que tanto la identidad *numérica* como la identidad *cualitativa* son irreductibles recíprocamente. El tiempo está implicado en la serie de las circunstancias de la misma cosa. Cuando puede haber cierta confusión para señalar esta identidad, dice Ricoeur que ambas características de la mismidad pueden servirse de apoyo; así, "no cuesta nada reconocer a alguien que no hace nada más que entrar y salir, aparecer, desaparecer y reaparecer"²⁶.

c) Continuidad ininterrumpida: se refiere al seguimiento que hay entre el primero y último estadio del desarrollo de lo que consideramos el mismo individuo. "Este criterio prevalece en todos los casos en que el crecimiento, el envejecimiento, actúan como factores de desemejanza y, por implicación, de diversidad numérica; así, decimos de un roble que es el mismo desde la bellota hasta el árbol"²⁷.

Ricoeur trata de enfatizar en el carácter relacional de la identidad- mismidad como sistema combinatorio, la idea de acontecimiento se subordina a la de estructura. "Toda la problemática de la identidad personal va a girar en torno a esta búsqueda de un invariante relacional, dándole el significado fuerte de permanencia en el tiempo"²⁸.

²⁵ P. Ricoeur, *Ibid.*

²⁶ *Ibid.*

²⁷ *Ibid.*, p. 111.

²⁸ *Ibid.*, p. 112.

En base a lo anterior, declara Columba C. Galván que “la acumulación de experiencias se engrana a nosotros mismos y es dinámica, va cambiando sin que se deje de ser el mismo, pero a la vez se va siendo otro. Cada día se va teniendo otra ipseidad”²⁹. Con esta frase, me parece que la lectora de Ricoeur, sintetiza muy bien la idea que el autor en cuestión trata de transmitir. Al mismo tiempo, la cita me permite hablar sobre la alteridad como mismidad³⁰. Podría decir que en nosotros mismos hay alteridad en tanto que no somos un “yo” interno que se mantiene idéntico en el transcurso del tiempo. Hay cuestiones que se mantienen invariables en mí que, por decir de alguna manera- conforman mi esencia, aquello que me distingue de otros seres humanos. En este sentido, considero que la propuesta de Ricoeur es muy profunda, trastoca el nivel ontológico tanto de la especificidad como de la generalidad de los seres humanos, para que se entienda esta idea la formulo del siguiente modo: “en el sentido propio de la palabra, el otro no es realmente otro, es decir, no es extraño, ajeno a mí. Como en mi identidad conviven la mismidad (lo que se mantiene invariable en mi ser) y la ipseidad (los cambios que voy teniendo a lo largo de mi vida) sin que deje de ser la misma persona *única, específica*, pero dejando de ser lo que era antes de *x* experiencia, *x* enseñanza, *x* aprendizaje, puedo afirmar que sin el ‘otro’ no me conformo a mí misma a la vez que no hay otro si no hay mismo”. A mi parecer, basta con que seamos conscientes de esta identidad- alteridad que en nosotros mismos convive y, por consiguiente también en los demás, para que dejemos de ver al “otro” como contrapuesto u opuesto a nuestra persona. Esto implica la ruptura de una barrera que nos imponemos en la primera experiencia con el otro que, según Husserl, es la captación de su cuerpo como distinto y ajeno al nuestro.

²⁹ Columba C. Galván Gaytán, *Ibid.*, p. 173.

³⁰ Ya en la tabla de la página 94 se señala esto.

Esclarecido lo que Ricoeur entiende por identidad como mismidad, corresponde ahora hablar sobre el otro significado de identidad como *ipseidad*. Cuando hablamos de nosotros mismos, dice Ricoeur, disponemos de dos modelos en los que reconocemos una permanencia en el tiempo de nuestra persona, estos son **el carácter y la palabra dada**.

El carácter, como ya había comentado en el párrafo 4 (La fenomenología de la voluntad), había sido definido por Ricoeur como “la manera en que existo según una perspectiva finita afectando mi apertura al mundo de las cosas, de las ideas, de los valores, de las personas”. En *Sí mismo como otro* el concepto de carácter cobra un matiz distinto al ser definido en función de su relación con el problema de la identidad; así, el carácter “designa al conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona”³¹. Por *disposición* Ricoeur entiende un término estrechamente vinculado al de costumbre, entendiendo por ésta una cierta sedimentación que tiende a recubrir y en último término a abolir la innovación. Esta sedimentación le confiere al carácter la permanencia en el tiempo que Ricoeur entiende como recubrimiento del *ipse* por el *idem*. “Disposición” se relaciona también con “el conjunto de las *identificaciones adquiridas* por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo”³². En gran medida, dice Ricoeur, la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas *identificaciones- con valores, ideales, paradigmas, en los que la persona, la comunidad se reconocen*.

El carácter es el *qué* del *quién*, en este sentido, la narración puede desplegar continuamente esta sedimentación, así también puede mostrar la *ipseidad* del sí sin el soporte de la mismidad. “Estamos construyéndonos: para construir la identidad hay que contar una historia”³³.

³¹ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 115.

³² *Ibid.*, p. 116.

³³ Columba C. Galván Gaytán, *Ibid.*, p. 174.

El segundo modelo de permanencia en el tiempo, decía, es la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada. En este modelo, nuestro filósofo ve la figura emblemática de una identidad diametralmente opuesta a la del carácter.

“La palabra mantenida expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino, únicamente, en la del *quién?*”³⁴. El uso de las palabras, dice Ricoeur, también ayuda a marcar la distinción entre el carácter y la palabra dada. “Una cosa es la ‘perseveración’ del carácter; otra, la perseveración de la fidelidad a la palabra dada. Una cosa es la continuación del carácter, otra, la constancia en la amistad”³⁵. La palabra mantenida es una **atestación** en tanto que damos testimonio de nuestro *sí*; Ricoeur encuentra el paradigma de la atestación en la *promesa*.

La *atestación* debe entenderse como fe, confianza, creencia profunda *en* el otro. En la palabra dada, nosotros testificamos sobre nosotros mismos; en este sentido, el poder de decir adquiere singular importancia: no tratamos de demostrar nada cuando damos nuestra palabra, simplemente tratamos de mantener nuestro “sí”. La atestación es necesaria para que podamos crear vínculos con el otro, no podemos vivir siempre en la incertidumbre y la sospecha, tenemos que creer en la palabra del otro, al tiempo que también debemos procurar mantenernos a nosotros mismos *en* y *con* lo que decimos. La *promesa* expresa muy bien el compromiso con nosotros mismos al alcanzar nuestra identidad afirmándonos como la misma persona, cuando mantenemos una promesa.

En efecto, la **promesa** desafía la temporalidad en dos sentidos: primero porque la promesa se hace en el tiempo y segundo, porque “el cumplimiento de la

³⁴ P. Ricoeur, *Ibíd.*, p. 118.

³⁵ *Ibíd.*

promesa [...] parece constituir [...] una negación del cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, me mantendré”³⁶.

Al prometer, me obligo intencionalmente a hacer algo. Aquí el compromiso tiene el valor fuerte de una palabra que me liga. Así, diré que toda iniciativa es una intención de hacer y, en este sentido, un compromiso de hacer, es decir, una promesa que me hago silenciosamente a mí mismo y tácitamente al otro, en la medida en que éste es, si no su beneficiario, al menos su testigo³⁷.

La promesa tiene una estructura dialógica entre el que promete y el que obliga a que la promesa sea cumplida. La obligación que tiene quien hace la promesa es una obligación en el sentido ético, no moral, es decir, la persona que promete se *com-promete* a cumplir su palabra por un “principio de fidelidad”. El prójimo exige un “espero contar contigo para que cumplas tu palabra”, mi compromiso responde: “sí, puedes contar conmigo”.

El último concepto de la propuesta ética de Ricoeur que me gustaría explicar es el de la **Regla de Oro** que afirma la tendencia ética a través de su forma moral y que tiene como fin corregir la disimetría que existe en el poder que un agente ejerce sobre el paciente de la acción; en este sentido, la Regla de Oro implica bondad con el prójimo antes que dominio y reciprocidad antes que subordinación.

Estructuralmente, la regla asume varias formas pero en todas ellas la idea central es respetada. En el Evangelio de Lucas³⁸ la formulación de la regla es positiva: “Tratad a los hombres como queréis que ellos os traten” (Lc 6, 31), en el Evangelio según Mateo, la estructura de la regla es también positiva: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo” (Mt 22, 39). La formulación negativa, por su carácter

³⁶ *Ibid.*, p. 119.

³⁷ Paul Ricoeur, “La iniciativa”, en *Del texto a la acción*, p. 231.

³⁸ Ricoeur cita también estas formulaciones positivas de la Biblia; sin embargo, considero que la Biblia de Jerusalén (Ed. Desclée De Brouwer) traduce en un sentido más original el mensaje de la Regla de Oro, por eso me baso en esta versión para la cita del Evangelio de Lucas.

prohibitivo la podemos apreciar en la siguiente cita: “No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera. Aquí está toda la ley; lo demás es comentario”³⁹.

Según mi punto de vista, la grandeza de la Regla de Oro consiste en que sintetiza, mejor dicho, que podría⁴⁰ sintetizar cualquier propuesta ético- moral, trascendiendo, como dice Hans Küng⁴¹, todo conflicto generado aún entre las ideologías más contrarias.

La Regla de Oro, llevada a la práctica, podría evitar desde conflictos en nuestras relaciones interpersonales hasta –en una dimensión más profunda–, las guerras entre las naciones.

§ 9. Sabiduría práctica

*Todo lo que hice en mi vida es sólo una gota en el océano,
pero me consuela saber que si yo no lo hubiera hecho,
al océano le faltaría mi gota*

Madre Teresa de Calcuta.

El pensamiento de Ricoeur y la difícil situación actual por la que atravesamos han sido los alicientes principales que motivan la escritura de este parágrafo. Estoy consciente de que la filosofía no es, propiamente, una disciplina de la *praxis*, tampoco es una disciplina en la que podamos encontrar respuesta a todas las cuestiones que nos demandan curiosidad y angustia, antes bien, la filosofía

³⁹ Hillel, *Talmud de Babilonia, shabbat*, p. 31a. Citada por Paul Ricoeur en *Sí mismo como otro*, p. 232.

⁴⁰ Digo “podría” porque esta regla tiene un carácter totalmente práctico y como las más de las veces no es llevada a cabo ni entre laicos, ni entre creyentes, el sentido de *podría* le da un tono hipotético a mi afirmación.

⁴¹ En *Hacia una ética mundial para la economía y la política*, el teólogo suizo afirma que la Regla de Oro es común a todas las religiones y que puede considerarse el punto de partida de una propuesta ética mundial.

propicia que nos hagamos cada vez más preguntas, que busquemos ir al fondo de las cosas, que hurguemos más y más en ciertas cuestiones. No todo es teoría, de lo contrario, ¿qué papel tendríamos los que estudiamos humanidades para plantear posibles vías de solución a los problemas del ser humano? Una parte muy importante de esto –el fundamento, diría yo-, lo hace la teoría; otra la abstracción de ideas y conceptos a partir de los cuales podemos entender problemáticas particulares y finalmente, la dirección que le demos a nuestras investigaciones para trasladar las propuestas e ideas de los pensadores que leemos a nuestra situación actual. Para mí, la ética responde de mejor manera a este requerimiento ya que es la rama de la filosofía que mayores posibilidades tiene de ponerse en práctica; de hecho, la ética demanda eso: ser llevada a cabo.

Considero que la ética, como la rama de la filosofía factible de ser puesta en práctica, requiere de propuestas como la de Ricoeur en que sea sencillo actuar conforme a una *convicción* previamente reflexionada en nuestro aquí y en nuestro ahora. No es necesario que pensemos en problemas globales para darnos cuenta de la necesidad de la ética, basta con que pensemos un poco en lo difícil que resulta por ejemplo subirnos al metro y librar constantes batallas con el otro porque en situaciones tan cotidianas como esta, en que se pone de manifiesto lo difícil de la interacción con los demás, caemos en la cuenta de que es necesario contar con principios básicos de tolerancia y cortesía que fomenten en nosotros una inclinación natural por el respeto del espacio del otro, al tiempo que nos den la autoridad para exigir, en la misma medida en que respetamos, que se respete también nuestra integridad física y moral.

No pretendo exponer la gran variedad de temas que me inquietan en el campo de la ética ni tratar alguno en particular a fondo ya que eso desvía el cometido principal de mi trabajo de investigación que es el de exponer los conceptos clave en la obra de Ricoeur para entender su pensamiento, sin embargo, partiendo de lo

que comentaba respecto a la traslación de ideas y conceptos de los pensadores que estudiamos a nuestra problemática actual y la emergencia de una ética de la “cotidianidad”, me permito, con el sustento de la idea ricoeuriana de “sabiduría práctica”⁴², relacionar algunas de las reflexiones de nuestro filósofo con un problema, lujo de la posmodernidad, que actualmente azota nuestra sociedad: se trata de la bulimia y la anorexia. Estas reflexiones fungen como la obertura a mi proyecto académico que es, al mismo tiempo, parte significativa de mi proyecto de vida.

Ricoeur se basa en las reflexiones que Aristóteles plantea en su *ética a Nicómaco* para plantear el concepto de sabiduría práctica. Transcribo la siguiente cita que da cuenta de esto:

Leamos VI, 5, 1140 a 24- 28: “En cuanto a la sabiduría práctica, podemos comprender su naturaleza considerando a qué hombres llamamos sabios [prudentes]. Pues bien, parece propio del sabio el poder deliberar correctamente sobre lo que es bueno y conveniente para él mismo, y no en un sentido parcial, por ejemplo para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general. [...] Leamos también VI, 5, 1141 B 8- 6: “La sabiduría práctica [prudencia], en cambio, tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, fin que consiste en un fin realizable. El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre”⁴³.

La pregunta es, ¿cómo se relaciona lo que acabo de comentar con el problema de la bulimia y la anorexia? Pues bien, el plan de vida al que alude Ricoeur, basado en la “vida buena” de Aristóteles, “designa a la vez el arraigo biológico de la vida y la unidad de todo el hombre, en cuanto pone sobre sí mismo la mirada de la

⁴² Según la “sabiduría práctica”, elegimos el curso que han de tomar nuestras acciones pensando en éstas en términos de fines y no de medios, es decir, dirigiendo nuestra vida, planteada como *nuestro ideal* de vida en donde entra lo que consideramos *felicidad*.

⁴³ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 180.

apreciación. En esta misma perspectiva, Sócrates pudo decir que una vida no examinada no es digna de este nombre”⁴⁴. El problema de la bulimia y la anorexia, visto desde el punto de vista filosófico, remite a las siguientes preguntas: 1) según el planteamiento de la “sabiduría práctica” de ser prudentes para deliberar correctamente sobre lo que es conveniente para nosotros mismos, ¿se preguntarán las personas⁴⁵ que eligen conscientemente ser bulímicas o anoréxicas sobre las terribles consecuencias que esto tiene en su vida a nivel biológico, psicológico y existencial? 2) ¿Considerarán desde el inicio de su decisión que ser bulímica o anoréxica, con los correspondientes resultados de delgadez, encaja muy bien con su idea de *felicidad*, o, por el contrario, pensarán que aún en contra de su felicidad actúan, deliberan en base a los precipitados y fugaces beneficios de verse “bien”? 3) ¿*Decidir ser* bulímica o anoréxica representa un proyecto de vida; *ser* bulímica o anoréxica, una forma de vida?

Antes de pensar en estas preguntas, me gustaría señalar cuál es su punto de partida. Ante los recientes y numerosos decesos de jóvenes modelos que literalmente, se murieron de hambre, me pregunté con estupor y tristeza si, como dicen los psicólogos y los psiquiatras, el problema consistía sólo en trastornos alimenticios y/o trastornos en la percepción de la imagen propia. Ambos diagnósticos son tratados desde el punto de vista psicológico y neurofisiológico, lo cual permite buscar una salida al problema vía terapia- medicación y en casos muy severos, internamiento. No pretendo contradecir las valoraciones de los especialistas pues considero que en cierto punto en que una mujer presenta bulimia o anorexia, éstas son, en efecto, un trastorno; en este sentido, considero

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 184.

⁴⁵ En adelante me referiré a mujeres porque, a pesar de que he sabido de dos casos de varones que presentaron bulimia en determinado punto de su vida, el resto de las situaciones, que por mucho rebasa el de estos dos casos, lo identificamos con las mujeres. Bien se podría circunscribir esta cuestión, en una primera delimitación, como problema de género.

que el término apropiado para designar las investigaciones de psicólogos y psiquiatras es el de “enfermedad”. Pero, en otro nivel más profundo de la bulimia y la anorexia, ya no se trata sólo de una enfermedad, se trata de un *problema* identitario; desde este ángulo, la solución o posible vía para atacar esta cuestión, compete propiamente a los humanistas, a los que estudiamos filosofía, a la ética. Este señalamiento de la bulimia y la anorexia como problema identitario, permite identificar la raigambre de las preguntas que me hice hace algunos momentos. Muchas mujeres deciden ser bulímicas y/o anoréxicas deliberadamente. De esto me di cuenta investigando en páginas de Internet⁴⁶ en donde estas mujeres han creado toda una comunidad, todo un vínculo identitario. No se trata de una situación que apenas emerge, el problema está tan avanzado que, por un lado, a estas mujeres les ha dado por llamar de manera cariñosa o en clave “Mía” a la bulimia y “Ana” a la anorexia; así, preguntan en lo *chats* que promueven la bulimia y la anorexia como modos de vida (pro- Ana, pro- Mía), ¿eres una princesa “Ana” o “Mía”?; por otro lado, el vínculo identitario que se ha creado en torno a las imágenes de “Mía” y “Ana” señalan una marcada discriminación con las mujeres que no comparten este estilo de vida, de tal modo que en algunas páginas de la Red se leen frases como: “si no eres ‘Ana’ o ‘Mía’ mejor sal del sitio porque no eres aceptada, no queremos que asquerosas bolas de cebo o mediocres que se conforman con estar en su peso ideal pretendan ser princesas como nosotras”. Es curioso como exaltan el ser “Ana” o “Mía” al grado de identificarlas con la imagen de un estrato de la realeza: el principado. No conformes con apreciar las figuras esqueléticas y asociarlas con el paradigma de una princesa de verdad, las mujeres que se identifican como “Anas” y “Mías” asocian la delgadez a una figura de rango más alto que el de una princesa, en el sentidito siguiente: prescindir de los alimentos, que son, para las

⁴⁶ Algunas de éstas son <http://anaymia.com> <http://fotologcentroamerica.terra.com/anaandmia>
<http://youngconfession.galeon.com>

mujeres “comunes” una necesidad de primer orden, hace que las mujeres que dejan de comer, elevándose por encima de la mayoría, se perciban como seres etéreos, casi como ángeles, de este modo, podemos leer en algunas páginas “pro-Ana”, “Pro- Mía”: “Nutrir hace daño” “Delgadez= elegancia, éxito, respeto, admiración y felicidad”, “Nunca se es lo suficientemente delgada” ó “Estar delgada te hace parecer misteriosa, interesante, inalcanzable”. El paradigma de las mujeres que adoptan a “Mía” o “Ana” como forma de vida es el impuesto por las modelos y actrices que más adherida a los huesos tienen la piel; así, en muchos videos que suben a la Red⁴⁷, se pueden observar una serie de imágenes, ambientadas con música que dice cosas como “let me be empty”, que sirven de inspiración a las mujeres “Anas” y “Mías” para seguir haciendo ejercicio de su fuerza de voluntad -como ellas dicen-, al evitar ingerir alimentos. Si consideramos lo que opina Ricoeur sobre la construcción del *sí* a partir de lo otro de *sí*, el problema se presenta todavía más crítico. Si pensamos que las modelos y actrices que representan la imagen de la mujer exitosa y dan la impresión de ser felices, ¡cuán grave es que, teniendo en cuenta que esto no es la realidad, existan muchas mujeres que quieran construir su identidad a partir de estos paradigmas! Si me entiendo y construyo a partir del otro, a la vez que el otro se entiende y construye su identidad a partir de mí, ¿qué tipo de comprensión y construcción de la identidad personal se está dando a desde el modelo de las mujeres extremadamente delgadas que aparecen en los espectaculares, el cine, los comerciales como mujeres realizadas? La identidad personal que se forja a partir de estos falsos paradigmas resulta ser también falsa. La imagen de las modelos y las actrices es sólo eso: una imagen, que no tiene anclaje alguno en la realidad, la

⁴⁷ Se puede consultar la página <http://www.youtube.com> y seleccionar en tipo de video “thin inspiration” para ver las imágenes de las mujeres que las princesas “Mías” o “Anas” admiran y tratan de imitar.

cúspide que puede alcanzar una famosa modelo cambia tan rápido como la moda misma; tan pronto se “descuide” en su persona, los medios propagan la información y su cotización en el mercado baja casi proporcionalmente a lo que haya subido de peso. Una identidad edificada a partir de esquemas tan volátiles, es también volátil. A partir de esto, me atrevo a decir que los vínculos identitarios que las mujeres “Anas” y “Mías” crean con el modo de vida identificado por la ausencia del alimento, es un *falso vínculo identitario*. No puede haber un vínculo real entre personas cuando a la base de éste no esté la realidad. En las páginas “pro- Ana”, “pro- Mía” todo parece mágico, espectacular, misterioso, pero toda aquella ambientación no es más que un espejismo al que se aferran las mujeres “Anas” y “Mías” para vivir en un cuento de princesas.

La Realidad, da cuenta de una cara que estas mujeres se resisten mirar. Al inicio de este texto, señalaba que la bulimia y la anorexia eran un problema, lujo de la posmodernidad; lujo aquí, como en todos los casos, señala la restricción de una cosa en tanto que sólo cierto número de personas accede a ella. En este sentido, Lipovetsky señala en su libro *La era del vacío*⁴⁸ que la posmodernidad es consecuencia de los conflictos que se desarrollan en el llamado Primer Mundo. México no es considerado un país de Primer Mundo pero tenemos personas que tenemos la oportunidad de reflexionar sobre las cuestiones derivadas de los países considerados como tales, entre estas cuestiones está la posmodernidad; lo cierto es que para muchos la posmodernidad no ha llegado, es más, la palabra “posmodernidad” carece de significado en tanto que siquiera había sido escuchada. Las personas que no saben de la crisis de la posmodernidad, generalmente son personas de bajos recursos, que incluso en muchos casos mueren de hambre, pero no porque ellas lo quieran o decidan como las mujeres “Ana” o

⁴⁸ Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Anagrama, Barcelona, 1990.

“Mía”⁴⁹ que se dan el *lujo* de comer una comida completa, incluso pagando el prestigio del lugar y provocarse el vómito, sino porque en realidad no tienen qué comer. Ésa es parte de la Realidad, con mayúsculas, que las mujeres que se autodesignan como “Anas” o “Mías” no quieren ver. Mi postura hacia ellas no es de ataque ni mucho menos, al contrario, trato de comprender su concepción de la vida para entender las razones por las que se suicidan lenta y progresivamente. ¿Por qué tanto desprecio al cuerpo propio? No es raro que, en estos tiempos en que, como dice Alain Touraine⁵⁰, el margen de realización del hombre se estrecha cada vez más, busquemos desesperadamente de dónde tomarnos para guiar nuestra vida. Cuando los fundamentos que hacen nuestra persona no son sólidos, resulta fácil comprender, ante el desmesurado bombardeo de la publicidad, los medios masivos de comunicación y la mercadotecnia, que muchas mujeres busquen un sentido a su vida en lo que tanto se promueve y difunde dirigido específicamente para ellas, para las mujeres. Me da la impresión, por la frecuente frase que leí en las páginas “Pro- Ana”, “Pro- Mía” que el problema identitario de la bulimia y la anorexia comienza por una carencia afectiva: “cuando estaba gorda era objeto de burla para los demás, ahora que estoy delgada, aunque no soy tan feliz como esperaba, me siento más aceptada”. Luego esa carencia se transforma en resentimiento: “mis padres no me comprenden; ahora se preocupan porque dicen que estoy demasiado delgada, ¿acaso no querían una hija bonita y delgada?”. Entre las cosas que leí de todas las mujeres “Ana” y “Mía” llegué a la conclusión que su afán por crear vínculos con las que comparten su modo de vida es por los

⁴⁹ La mayoría de estas mujeres que vine en el D. F. viven en zonas como Santa Fe, Interlomas, Las Águilas, San Jerónimo, etc. lo cual indica que los huesos de la pelvis que tienen extremadamente salidos -que por cierto son notablemente venerados-, no son producto de la falta de recursos para procurarse el alimento. Estas mujeres, la mayor parte adolescentes, se pasan “tips” por Internet de cómo engañar a sus amigos y familiares de que comen cuando en realidad no lo hacen o de cómo provocarse el vómito de la manera más rápida y efectiva.

⁵⁰ Alain Touraine, *¿Podemos vivir juntos?*, FCE, México, 2000.

siguientes motivos: 1) fueron rechazadas en algún momento por tener sobre peso, 2) presión e influencia de las amigas y 3) falta de orientación y comprensión en casa.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur señala que el concepto de persona tiene como base la estructura ternaria de la “intencionalidad ética”, expuesta en el párrafo anterior como el “deseo de una *vida* realizada *con* y *para* los otros en instituciones justas. El “deseo” de una vida plena y feliz, anterior a la moral deontológica, se identifica con la noción de “estima de sí” que señala un sí mismo capaz de actuar a partir de razones reflexionadas, esto es, de actuar de modo tal que pueda articular su deseo con expectativas de vida buena en interacción con los demás. Este primer momento de la estructura ternaria de la persona es violentado notablemente por las comunidades “pro- Ana”, “pro- Mía” de modo tal que se llega a un punto que la reflexión de los actos propios en relación a los demás es nula. Para explicar este punto, expongo el siguiente ejemplo: en una de las páginas de Internet que consulté, encontré una sección en donde las mujeres con aspiraciones a ser princesa escribían: “Quién dijo que ser princesa era fácil”, luego, desplegaban una serie de “consejos” para todas las “Anas” o “Mías” que acceden a la página en que decían: “Si tu voluntad se quebranta y comes, castígate un poco haciéndote algunas rasgaduras en los brazos o dándote unos cuantos pellizcos o vomita hasta que lo último que salga de tu boca sea sangre”. Evidentemente, este *deseo* de una vida plena y feliz no aparece precisamente en el plan de vida de las mujeres que escriben esto. Las cosas que escriben –por mucho, crueles y agresivas a la dignidad humana-, remarcan la falta de reflexión en los actos propios cuando se llega a un punto de obsesión que tiene que ver con algo más allá del simple “verse bien”. No importa castigar el cuerpo propio, mucho menos importa pensar en la sana convivencia con el otro, de allí que se den consejos tan irracionales de manera

natural. Si no hay estima de sí mismo, mucho menos se tiene estima de lo otro de sí⁵¹.

El segundo aspecto de la estructura de la persona, “con y para los otros”, Ricoeur lo identifica con el “respeto de sí” o “solicitud”. Con este término, Ricoeur expone el momento de la interpelación del sí por el otro en el espacio de lo social como exigencia de reconocimiento. En este sentido, plantea que sin reciprocidad en el sentido de reconocimiento, la alteridad no sería otro distinto de mí. La pretensión de la ética es instituir al otro como mi semejante y a mí mismo como semejante al otro.

En el caso de las mujeres que se vinculan a partir de las figuras de “Ana” y “Mía”, el reconocimiento se desvanece en su totalidad. La alteridad del otro es minimizada pues al reconocerse a mí misma como “Ana” o “Mía” e identificando al otro con las mismas etiquetas, la alteridad se subsume a estas entidades que incluso tratan de ser representadas artísticamente; así, en las páginas “Ana- Mía”, se presentan algunas pinturas de seres fantásticos acompañadas de inscripciones como: “así me imagino que es la princesa Ana” o “me parece que Mía se vería como esta bella y misteriosa damisela”. El estatuto de la alteridad del otro como “extraño” motiva la exigencia de reconocimiento. En las comunidades “Ana” y “Mía” el otro, mejor dicho, la otra, pierde su alteridad como extraña en tanto se difumina y funde en la figura dominante de las princesas “Ana” y “Mía”.

El tercer momento de la estructura ternaria de la persona lo conforma el deseo de vivir en “instituciones justas”. “El otro es el frente a mí sin rostro, el *cada uno* de una distribución justa”⁵². Aquí, la relación con el otro ya no se sitúa en el espacio de la interacción que se da por los vínculos afectivos, sino que se encuentra

⁵¹ En este punto, me parece pertinente señalar que se debería especificar en la Regla de Oro que no siempre el “Tratad a los hombres como ellos queréis que os traten” no es siempre lo más apropiado.

⁵² Paul. Ricoeur, “L’ autre est le vis- à- vis sans visage, le *Chacón* d’ une distribution juste”, en *Lectures 2. La contré des philosophes*, p. 206. Citada por Pedro E. García Ruíz, *Ibid.*, p. 209.

mediatizada por las instituciones que distribuyen tanto bienes materiales como bienes morales de manera justa. En este punto, nuestro filósofo dialoga con la propuesta ético- política de John Rawls que no trato en la presente tesis, tal decisión, como ya había comentado, se justifica por una elección metodológica, la de hablar de lo que sabemos en vez de hablar de lo que ignoramos. Sólo para señalar la relación que este tercer punto de la estructura de la persona mantiene con el problema que he venido planteando, me gustaría decir que este texto expone el problema de la bulimia y la anorexia desde una perspectiva tal vez desconocida para muchos. Resulta conveniente dar a conocer ciertos problemas y recurrir al arbitrio de las instituciones cuando los vínculos y la interacción con los demás van más allá del amor y la amistad. La bulimia y la anorexia, en su máxima expresión, llevan a la muerte, el daño que sufre la persona en su cuerpo, su mente, su existencia toda, es irreversible. Las instituciones tienen la responsabilidad de salvaguardar estos bienes morales.

Como punto final de mis reflexiones en torno a la anorexia y la bulimia como vínculos identitarios, me gustaría señalar lo siguiente: según Ricoeur, la identidad narrativa tiene que ver con: “Conocerse, consiste en interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción”⁵³. La identidad narrativa se logra en un proceso de escuchar o leer relatos, historias, acciones. Entender el intercambio de las experiencias que contienen las historias de las vidas, provoca la formación de esta identidad que surge de participar en el desarrollo de una narración, de una historia o de una vida. Los seres humanos siempre estamos narrando, estamos creando texto constantemente. En este sentido, todos somos narradores, incluso narradores de nuestra propia vida, tenemos nuestro propio *relato*. La identidad narrativa, estrechamente relacionada con la identidad personal

⁵³ P. Ricoeur, *Historia y narratividad*, p. 215.

exige que en la trama de nuestra vida haya cierta congruencia; por ejemplo, resultaría una fractura en la historia de mi vida si de pronto, en un ataque de ira, mato a alguien, yo que soy una mujer apacible, tranquila, dispuesta al diálogo; aquí está el punto verdaderamente trágico de la identidad de las mujeres “Ana” y “Mía”. Rompen completamente la estructura que tenía *su* vida, la construcción que habían hecho de su *sí* es derribada tan pronto se funden y *con-funden* con esta falsa identidad que parece llena de vida y fantasía pero desborda muerte y mentira.

Es tarea de la ética velar por este tipo de problemas que atañen a la vida y a la muerte de los seres humanos. Es tarea de la ética velar por el *ethos* del hombre, *desde* la teoría y *en* la práctica.

Conclusiones

La lectura de Ricoeur, me ha hecho pensar en qué tan acertado puede ser que distingamos, en un mismo autor, dos momentos diferentes de su pensamiento. En las aulas hablamos del primer y del segundo Wittgenstein o del primer o segundo Heidegger, ¿qué tanto pueden servirnos estas escisiones para estudiar con especificidad la obra de un autor y qué tanto nos predisponen a una lectura escueta? No puedo dar una respuesta al respecto ya que no conozco lo suficiente la obra de los pensadores que mencioné ni la de otros tantos en que se parcela su obra. En el caso de Ricoeur, con las aproximaciones a sus textos en las clases, comúnmente se nos planteaba la idea de un Ricoeur “fenomenológico” y otro “hermenéutico”; sin embargo, como señalé ya en mi trabajo de investigación, ninguna de las dos disciplinas supera a la otra y, si bien es cierto que en los primeros textos de nuestro filósofo, su perspectiva y su manera de analizar las cosas presentan en mayor medida influencia de la fenomenología, ésta no es abandonada a lo largo de su pensamiento.

Me parece que con los aspectos de la obra de Ricoeur que señalé en mi tesis, demuestro que la preocupación siempre constante de nuestro filósofo fue la *interpretación* de la existencia humana. Primero, con la fenomenología de la voluntad, el pensador francés plantea una antropología de la falibilidad que de cuenta de dos características principales del ser humano: 1) que es finto y falible, por lo que nunca se siente satisfecho, pleno y por lo tanto 2) que es siempre proyecto en la medida en que se construye constantemente sin llegar a una configuración definitiva de su ser. Ricoeur *interpreta* las diferentes modalidades del hombre mixto para entender el sentido de la *fractura* en nuestra constitución que nos hace ser falibles, imperfectos, carentes.

Su hermenéutica comienza con un interés especial por el estudio del doble o múltiple sentido del símbolo. El estudio mismo del símbolo en relación a una “simbólica del mal”, o “fenomenología de la confesión” en que se ponen de manifiesto aspectos y dimensiones del ser humano como la culpa, el mal, etc. que no siempre queremos ver, encausa a Ricoeur por esta misma vía de reflexión hacia una hermenéutica del actuar humano que -al estilo en que nuestro filósofo escribe-, hace un gran rodeo por las obras y los textos que dan testimonio de nuestra vida y nuestras acciones. Es así como crea su hermenéutica del texto a la acción, después analiza que ningún relato es éticamente neutro. Ricoeur fija su atención en las narraciones como paradigmas, ejemplos y evidencias del actuar humano. Ya en esta parte del pensamiento de Ricoeur es inevitable llegar al campo de la ética, lo interesante es que nuestro autor lo hace sin dejar atrás la hermenéutica, antes bien, las conjunta para reafirmar su preocupación por la interpretación de la existencia humana. Desde la ética y la hermenéutica –en diálogo con múltiples disciplinas y autores, como dejé ver-, Ricoeur aborda los problemas del ser humano en una dimensión más concreta y real.

Según el desarrollo de la hermenéutica en Ricoeur, sintetizo las pretensiones de ésta en los siguientes puntos:

- a) interpretar el sentido doble o múltiple de los símbolos
- b) interpretar e interpretarse delante del texto e
- c) interpretarse y comprenderse a partir del Otro

El inciso *c* marca, a mi parecer, la parte más alta a la que podía llegar la hermenéutica de un autor como Ricoeur preocupado por la interpretación de la existencia humana. En este sentido, me parece que hermenéutica y ética deben ser indisolubles. Ambas deben complementarse en la reflexión y resolución de conflictos que muchas veces surgen por una mala comprensión o la carencia de ésta.

Tanto la ética como la hermenéutica tienen su base en la ontología. La hermenéutica encuentra este fundamento cuando se erige por encima de la dicotomía comprender- entender y apunta a las raíces ontológicas de la comprensión. En este horizonte, desde el punto de vista ético, el Otro y yo estamos en el mismo plano en que distinguimos nuestra mismidad y nos identificamos con la ipseidad; así, somos capaces de crear vínculos, llegar a acuerdos, plantear nuestras diferencias por la vía del diálogo. La ética, por su parte, encuentra su raigambre en la ontología en tanto que se concibe como una estructura existencial que se expresa como una determinación perteneciente al ámbito de lo pre- teórico en el que se asienta el sentido de lo humano. Esta raíz ontológica es expuesta por Ricoeur cuando habla de la ética como el esfuerzo para existir, anterior a la obligación moral. En nosotros *con- viven* la posibilidad de la comprensión y el deseo por la existencia. No se trata de existencia en el sentido vago y general de *existir* sino de una existencia con sentido.

Respecto a la cuestión del sujeto, siento que Ricoeur representa una postura equilibrada y realista. El sujeto, para Ricoeur no carece de ninguna función ni es secundario como el estructuralismo lo concibe, tampoco notablemente exaltado como en el planteamiento cartesiano, pero tampoco es un cogito humillado como en el caso de Nietzsche. Para Ricoeur, el sujeto es esencial en la donación del sentido del mundo, de las cosas que en él existen y de él mismo. Es un sujeto siempre en construcción de su *sí* y del mundo que lo rodea. Es un sujeto que se comprende indirectamente por los signos que señalan sus estados internos, por los símbolos que despliegan dos o más sentidos que oculta cuando muestra, por las obras en que deposita no sólo parte de su ser sino una identidad a la cual se adhiere, por la historia, por la narración y los textos que dan testimonio de los otros distintos de *sí*. El sujeto es siempre meta y misterio.

BIBLIOGRAFÍA

I. Obras de Paul Ricoeur

- *Finitud y culpabilidad I. El hombre falible*; Trotta, Madrid, 2004. (Trad. esp. de Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni)
- *Finitud y culpabilidad II. La simbólica del mal*; Trotta. Madrid, 2004. (Trad. esp. de Crsitina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni)
- *Freud: una interpretación de la cultura*; Siglo XXI, México, 2004. (Trad. esp. de Armando Suárez, Miguel Olivera y Esteban Inciarte)
- *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*; FCE, México, 2003. (Trad. esp. de Alejandrina Falcón)
- *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*; FCE, México, 2004. (Trad. esp. de Pablo Corona)
- *À l' école de la phénoménologie*; J. Vrin, París, 1986.
- *La metáfora viva*; La Aurora, Buenos Aires, 1977.
- *Historia y narratividad*; Paidós/ ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1999.
- *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*; Siglo XXI, México, 1996.
- *Sí mismo como otro*; Siglo XXI, México, 2003. (Trad. esp. de Agustín Neira Calvo y María Cristina Alias de Tolivar)
- *Autobiografía intelectual*; Nueva Visión, Buenos Aires, 1995. (Trad. esp. de Patricia Willson)

II. Obras sobre Paul Ricoeur

- Agís Villaverde, M. *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*; Universidad de Santiago de Compostela, 1995.
- Aranzueque, G. (Editor). *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, número 2, Madrid, 1997.
- Begué, M-F. *Paul Ricoeur: La poética del sí mismo*. Biblos, Buenos Aires, 2002.
- Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo, R. (Editores). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación- Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*; Anthropos, Barcelona, 1991.
- Fidalgo Benayas, L. *Hermenéutica y existencia humana*, Universidad de Valladolid, 1996.
- García Ruíz, P. E. *La unicidad humana del pronombre "yo". Un estudio del estatuto ético de la subjetividad en la obra de E. Levitas y P. Ricoeur* (tesis doctoral), UNAM, México, 2005.
- Gende Padilla, C. E. *Lenguaje e interpretación en Paul Ricoeur*, Prometeo, Buenos Aires, 2004.
- Hahn, L. E. (Editor). *The philosophy of Paul Ricoeur*. The Library of Living Philosophers, Open Court, Chicago & La Salle, Illinois, 1995.
- Kaplan, D. M. *Ricoeur's Critical Theory*. State University of New York Press, Albany, 2003.
- Palazón, M. R. (Coordinadora). *Paul Ricoeur: Palabra de liberación*, UNAM, México, 2005.

III. Bibliografía general

- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con las palabras*, Paidós, Barcelona, 1990.
- Brentano, F. *Psychology from an Empirical Standpoint*. Routledge, Londres, Nueva York, 1995.
- Eagleton, T. *Una introducción a la teoría literaria*, FCE, México, 2002.
- Eliade, M. *Mitos, sueños y misterios*, Fabril Editora, Buenos Aires, 1961.
- Eliade, M. *Symbolism, the Sacred and the Arts*, Crossroad, New York, 1990.
- Gómez García P. (Coordinador). *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid, 2000.
- Heidegger, M. *Ser y tiempo*, FCE, México, 2002.
- Husserl, E. *El artículo de la "Enciclopedia Britannica"*, UNAM, México, 1990.
- Husserl, E. *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. UNAM, México, 1980.
- Husserl, E. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, FCE, México, 1998.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental. Una introducción a la filosofía fenomenológica*, Crítica, Barcelona, 1991.
- Husserl, E. *La filosofía como ciencia estricta*, Nova, Buenos Aires, 1962.
- Husserl, E. *La idea de la fenomenología. Cinco lecciones*, FCE, Madrid, 1982.
- Husserl, E. *Lógica formal y trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*, UNAM, México, 1962.
- Husserl, E. *Meditaciones cartesianas*, FCE, México, 2004.

- Kafka, F. *La muralla china y otros relatos. Obras completas. Tomo 4*, EDICOMUNICACIÓN, S. A., Barcelona, 1999.
- Kant, I. *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid, 1978.
- Küng, H. *Una ética mundial para la economía y la política*, Trotta, Madrid, 1999.
- Lipovetsky, G. *La era del vacío. Ensayos sobre el individuo contemporáneo*, Anagrama, Barcelona, 1990.
- San Martín, J. *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Anthropos, Barcelona, 1987.
- Saussure, F. *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 2001.
- Touraine, A. *¿Podemos vivir juntos?*, FCE, México, 2000.

IV. Páginas en Internet

- <http://anaymia.com>
- <http://fotologcentroamerica.terra.com/anaandmia>
- <http://youngconfession.galeon.com>
- <http://youtube.com>