



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO
MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA POSIBILIDAD DEL MAL EN LA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:
RODRIGO ANTONIO RAMÍREZ ROA

TUTORA
DRA. MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ESTÉTICAS

MEXICO, D.F. JUNIO DE 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

**La posibilidad del mal
en la ética de Paul Ricoeur**

Rodrigo Antonio Ramírez Roa

Contenido

Introducción.....	4
PARTE I. El hombre actuante	9
El discurso de la acción	9
La acción y las capacidades.....	15
Corolario.....	20
La ética y la moral	20
La solicitud	25
La solicitud y la norma.....	33
PARTE II. El hombre sufriente	41
<i>Ipseidad y Alteridad</i>	41
La violencia	51
El sufrimiento	55
Explicación del nivel descriptivo de la radicalidad del mal a través del contraste y similitudes entre la experiencia estética y la experiencia ética	61
El horror y la historia.....	68
El origen del mal en el hombre.....	77
El mal y lo originario.....	83
Del hombre capaz al hombre sufriente	91
Bibliografía y fuentes de información	103

Introducción

El tema que se aborda es el mal en el ser humano. Nos preguntamos, ¿cómo es posible el mal en el ser humano? Nuestra hipótesis es la siguiente: el mal en el ser humano es posible por su constitución ontológica, que implica apertura, recepción y pasividad, y por obra del ser humano.

El presente estudio toma en cuenta la obra de Ricoeur en su último periodo, es decir, comprende los trabajos en los que formula la idea del hombre capaz. El trabajo no recoge las ideas acerca del mal que el autor desarrolló en sus obras anteriores al periodo ya mencionado, aunque encontramos repetidas referencias de los temas que trató en aquellos trabajos. Esta delimitación de nuestro campo de estudio se justifica por varios cambios importantes en su pensamiento.

Uno de los cambios más importantes tiene que ver con la concepción del símbolo y derivadamente del mito. En *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur toma el símbolo como una estructura de doble sentido (Ricoeur, 2007 A, pág. 33), uno explícito y otro implícito. En sus últimas obras, el símbolo pasa a un nivel secundario en los intereses del autor, quien se enfoca en la temática de la narratividad (Ricoeur, 2007 A, págs. 50, 61, 63), en la que se juega la refiguración del mundo en el texto y en la recepción del lector o espectador. El mito, con el símbolo y otras figuras retóricas como recurso de la explicación del mal en el ser humano, son ubicadas en la temática de la narración o relato, cuyas funciones están estudiadas con mayor amplitud en una época posterior del pensamiento de nuestro filósofo.

En segundo lugar, Ricoeur articula de forma satisfactoria una hermenéutica fenomenológica. La renuncia a la inmediatez de la conciencia y de su autopoición es un rasgo plenamente desarrollado en la última etapa de pensamiento de Ricoeur, si bien nunca estuvo de acuerdo con tal inmediatez. En la hermenéutica del sí que propone nuestro autor, para dar cuenta del “yo” es necesario el rodeo mediante el análisis de las objetivaciones en las cuales el “yo” se reconoce y se designa a “sí mismo”, lo que tiene como fin suprimir todo rastro de conciencia primera e inmediata de sí para un ser que necesita interpretarse en sus obras a fin de tener significado para él mismo: el sujeto no se conoce a sí mismo inmediatamente, sino que tiene que mediar entre el otro y la cultura (Ricoeur, 2006 B, pág.

XXXI). La carencia de un fundamento en sentido fuerte, garante del sí y de su existencia, conduce al tercer cambio.

Un tercer cambio se presenta con el desarrollo de la idea del hombre capaz: el hombre sufriente plantea la temática, inédita en su obra, de la *alteridad* como tal. La temática de la *alteridad* complementa la concepción del ser humano: un ser no solamente actuante, sino también pasivo, abriendo la posibilidad para hablar de un ser humano también sufriente.

El tratamiento del tema del mal en Ricoeur se ha caracterizado por su acento social. El problema del mal se relaciona así con las formas de violencia y de poder que ejerce el ser humano. De esa forma, se aborda el problema de una forma justificadamente histórica. Nada más certero que este tipo de abordaje, pues la manifestación histórica del mal es el problema principal al cual los ciudadanos y personas de buena voluntad se abocan a dar respuesta.

El mérito del presente trabajo consiste en tratar al mal desde la perspectiva del ser humano actuante y sufriente, y así hacer justicia a estas temáticas supuestas, pero poco estudiadas en conjunto y en relación con el tema del mal.

Breve desarrollo del tema

El presente trabajo se divide en dos partes, una dedicada a la acción y otra a la pasividad que le es correlativa.

En *El discurso de la acción* damos una descripción de los rasgos que constituyen, para Ricoeur, la acción. El estudio de la acción resulta importante porque son las acciones las que calificamos como buenas, malas, obligatorias o prohibidas. Así, podemos entender qué es lo que juzgamos con los predicados éticos y morales. En segundo lugar, el estudio de la acción prepara el terreno para mostrar al ser humano capaz. Más adelante este tema nos sirve para poner a su lado la problemática de la pasividad, cara opuesta y complementaria de la acción.

La acción y las capacidades se relacionan en una acepción extendida del término acción. Este capítulo considera las capacidades a las que primordialmente el ser humano tiene acceso en su hacer, según la perspectiva de nuestro autor.

Un pequeño *Corolario* hace una distinción entre la acción entendida desde la fenomenología hermenéutica y la acción considerada por la historiografía. La distinción es pertinente porque la naturaleza de la acción cambia el tipo de juicio que podemos aplicar. A pesar de que en la vida cotidiana y en la historia se consideran las acciones como loables o vituperables, no podemos generalizar la evaluación, ya que se desconoce el estatuto de cada una de ellas referente a su consideración ontológica. Con este *Corolario* preparamos el terreno para la consideración de la recepción de la historia y el juicio que es pertinente aplicar, temas que se desarrollan en la segunda parte.

Es preciso hacer una distinción entre *La ética y la moral* a fin de entender cómo es que Ricoeur articula su pensamiento ético. El capítulo perfila la importancia de la ética y su preeminencia ante la moral.

Con el capítulo *La solitud* explicamos porqué la ética es más fundamental que la moral. La ética tiene lugar sólo por un movimiento benévolo en consideración al otro. El lugar que podemos conceder al otro es un don, ya que no estamos obligados a cuidar al otro. La acción espontánea y la consideración para el otro fundamentan una vida buena con los otros.

La solitud y la norma es una relación que presenta algo no tematizado totalmente en el capítulo anterior: la disimetría de los participantes de la acción. La disimetría entre alguien que hace y alguien que padece puede dar lugar a la violencia, cuando no existe consideración por el otro y la acción se hace en detrimento del otro. La norma responde a esta situación de violencia. Veremos que aun la norma guarda una relación fundamental con la solitud, a pesar de su formalismo.

La segunda parte del trabajo, titulada *El hombre sufriente*, trata de dar cuenta del mal en el ser humano, no dentro de los motivos que pueden darse, sino desde una concepción del ser humano como actuante y sufriente. El padecimiento adquiere aquí un estatus importante.

En el capítulo *Ipseidad y Alteridad* continuamos con la indagación de la disimetría entre el sí mismo y el otro, no ya desde las acciones, sino desde la correlación constitutiva de uno por el otro. Ricoeur señala que el ser humano no puede entenderse sin los otros, y que los otros son constitutivos de la identidad de sí mismo. La relación de pasividad aquí la

descubrimos en la constitución de sí mismo y de su figura abierta y entremezclada con la de los otros.

La violencia es una de las formas de mal más presentes en la existencia humana. La moral se levanta contra la violencia para poner un límite. En este capítulo damos un recorrido no exhaustivo por las diversas formas de mal señaladas desde una concepción del ser humano capaz.

El capítulo *El sufrimiento y el dolor* desarrolla una tipología del sufrimiento: ya que el sufrimiento se relaciona estrechamente con el mal, debemos dar un lugar al sufrimiento dentro del estudio para comprender de mejor modo la pasividad a la que se está expuesto.

Continuando con la recepción del mal en la historia, se intenta elaborar una *Explicación del nivel descriptivo de la radicalidad del mal a través del contraste y similitudes entre la experiencia estética y la experiencia ética*. El capítulo plantea los problemas del abordaje del mal en la historia, sea por la vía del mal absoluto, como irrupción, sea por una explicación historiográfica que rastrea las causas y que corre el peligro de disolver la responsabilidad de los agentes. Se añade, además, la duda de la ejemplaridad de las obras, ya que podemos preguntar si las obras malas deberían poseer una ejemplaridad comparable con las obras que han sido hechas éticamente.

El horror y la historia intenta dar respuesta a las perplejidades desarrolladas en el capítulo anterior, apelando a la representación de la historia en el relato y su evaluación en la escritura de la historia. El juicio de la historia ¿no determina el tipo de desarrollo que realiza? ¿No lleva el prejuicio moral a realizar una historia acorde a nuestros sentimientos frente al “horror” de la historia? La explicación histórica y el juicio moral que se puede hacer a la historia tienen una relación tan difícil como importante.

El capítulo *El origen del mal en el hombre* rescata el tema de la falibilidad desarrollado en una de las primeras obras de Ricoeur, *El hombre lábil*. Volvemos a esta obra porque es pertinente encontrar que hacer el mal es una capacidad del ser humano. Si bien el ser humano puede hacer el mal, al parecer queda la cuestión de saber si el mal le es intrínseco o no.

En *El mal y lo originario* nos preguntamos por el origen del mal, así como por el origen del bien. En ningún otro capítulo abordamos tan explícitamente la conjunción de los contrarios bien-mal. El mal es radical, inicia con cada acto, pero el bien es originario.

Del hombre capaz al hombre sufriente desarrolla, finalmente, la posibilidad del mal como padecimiento en general. Así como somos capaces de obrar, también estamos expuestos a padecer, y es en esas regiones del padecer donde podemos ser afectados. La dialéctica entre obrar y padecer se desarrolla aquí de forma explícita.

PARTE I. El hombre actuante

El discurso de la acción

Ricoeur propone “una descripción y un análisis de los discursos en los cuales el ser humano *dice* su hacer” (Ricoeur, 1988, pág. 11). Pero ¿por qué esta unión? La acción es análoga al discurso por dos razones:

[A] La acción y el discurso no son solamente un evento espacio-temporal, sino que están en relación con su agente.

[B] La acción y el discurso son significantes, esto es, no consisten en un simple hecho del mundo sino que, para ser comprendidos, requieren una interpretación.

Es importante hacer la distinción entre discurso y lenguaje. Ricoeur distingue cuatro rasgos que diferencian al discurso del lenguaje (Ricoeur, 2010, págs. 169 y ss.), entendido este último como lo hacían los estructuralistas, a saber, como sistema sincrónico cerrado, en el que cada uno de los elementos se define por su relación con otro elemento. La distinción entre discurso y lenguaje es esencial para plantear la analogía entre textos y acciones.

1) El discurso acontece en un momento particular del tiempo, mientras que el lenguaje es atemporal, al menos tal como lo conciben los estructuralistas.

2) El discurso se dirige a las personas, sean lectores, sean oyentes, mientras que el lenguaje es un sistema auto-contenido.

3) El discurso comunica, mientras que el lenguaje no, a pesar de ser la condición de posibilidad de la comunicación.

4) El discurso refiere al mundo para describirlo, expresarlo o representarlo, mientras que el lenguaje sólo los signos refieren unos a otros. Puede decirse que el discurso “actualiza la función simbólica del lenguaje” (Ricoeur, 2010, pág. 170).

Los conceptos principales de la acción tienen un carácter de red (Ricoeur, 1988, págs. 11, 29 y ss.; 2006 B, págs. 39, 101), pues mantienen intersignificación. El carácter de red de los conceptos de la acción se sustenta en un modelo de explicación coherentista, en un sistema en el cual unos términos remiten a otros, de forma que no se trata de una jerarquía en la cual se remite a un término último, sino de la interrelación entre los elementos que se

apoyan unos con otros. El análisis conceptual de la acción aplicado al contenido de sentido de los conceptos tiene como finalidad abrir el campo de experiencia de la acción a la observación, a la explicación y a la comprensión (Ricoeur, 1988 pág. 11) del sentido de los términos por los cuales la acción es significativa, lo que refiere al alcance trascendental de los conceptos clave de la acción. No se trata de “fundamentar” la acción, sino de esclarecer la experiencia de la acción. La enumeración que se hace de los distintos conceptos no es tan importante como su interrelación. Las reglas que rigen el empleo de un término forman sistema con las reglas que gobiernan el empleo de otro término (Ricoeur, 2006 B, pág. 39). Así, comprender un concepto es comprenderlos todos (Ricoeur, 1988, pág. 29), es decir, servirse de manera significativa y apropiada de uno de los conceptos es saber servirse de todos los demás.

Tradicionalmente, la filosofía analítica del lenguaje tiende a borrar la huella de cualquier indicio de interioridad, es decir, de hechos que no puedan ser observables (Ricoeur, 1988, pág. 121). Los acontecimientos interiores, aquellos que no pueden pasar al estatuto público de observabilidad, son negados.

No se niega la contribución de la filosofía analítica a la teoría de la acción. Ricoeur advierte que dicha filosofía elimina vicios del lenguaje que tienden a hacer aparecer una distinción entre vivencia interna y vivencia externa. Asimismo, este tipo de filosofía hace posible un rodeo por los enunciados de la acción antes de abordar la vivencia, ya que la fenomenología tiende a ir directamente a la vivencia mediante el ejemplo, lo que puede llevar a confusiones que se evitan mediante un análisis del lenguaje de la acción. A juicio de nuestro autor, la articulación que hace de los ejemplos la filosofía analítica provee de distinciones más finas para esclarecer la acción.

Sin embargo, debe reconocerse su alcance. La principal limitación de la filosofía analítica en el abordaje de la acción estriba en su incapacidad para reflexionarse a sí misma y decir en qué juego del lenguaje se encuentra, esto es, para organizar la totalidad del campo práctico en esferas distintas del análisis (Ricoeur, 1988, pág. 154). La fenomenología proporciona las herramientas para relacionar distintas esferas del lenguaje en un todo coherente.

Ricoeur muestra una oposición frontal entre motivo y causa. Un motivo es una inclinación a obrar, mientras una causa refiere a un acontecimiento impersonal en el mundo. Entre ambas nociones existe un abismo que se intenta salvar, pues o todo puede ser explicado a partir de causas físicas, o hay lugar para la intervención con las acciones humanas.

Ricoeur denuncia el prejuicio de querer reducir el motivo a la causa por su no-observabilidad. En efecto, se ha privilegiado tanto la observación del acontecimiento que se ha cerrado la explicación de la acción por su significado. Al no ser observable, el motivo no es parte de los fenómenos en el mundo, y por lo tanto no es pertinente para una explicación y comprensión de la acción.

La motivación hace a la acción inteligible, esto es, refiere a una “razón de”. Motivo y causa no son términos intercambiables en el discurso de la acción, pues la causa refiere a un antecedente que tiene lugar en el mundo, mientras que el motivo parece estar fuera de él dada su “invisibilidad”.

La noción de causalidad teleológica define la acción como un estado de un sistema en el que un acontecimiento es requerido como condición suficiente para la aparición de un fin dado (Ricoeur, 1988, pág. 57). La forma de la explicación teleológica de la acción hace explícita la explicación de la acción por disposiciones. La explicación teleológica permite pensar una “disposición a”, en una explicación en la que el orden o configuración es un factor en su propia producción (de la explicación) sin agregar fenómenos suplementarios o hechos inobservables en la explicación de la acción; el orden produce las condiciones antecedentes y las explica. La experiencia humana añade a la noción de la explicación teleológica la orientación por un agente capaz de reconocerse como sujeto de sus actos¹; una acción no son sólo acontecimientos en el mundo, sino que son obra de alguien. Porque nos sabemos capaces de acciones es porque podemos hacernos acreedores de ellas.

¿Hasta qué punto puede atribuirse a un agente sus acciones? La noción de intención adscribe la acción a los agentes, pero sólo hasta cierto punto. La orientación teleológica de la acción describe un curso de acontecimientos, mientras que la experiencia humana añade

¹ Que un ser humano sea capaz de reconocerse como sujeto de sus actos no quiere decir que, efectivamente, lo haga.

la orientación de la acción por un agente.. Las consecuencias pueden ir más allá de lo que el agente reconoce.

Las intenciones que el agente tiene en su acción son reconcibles en ella. El agente dice que hace o ha hecho algo, pero eso sólo es visible en las acciones, en los “acontecimientos del mundo”. Tales acontecimientos son tomados a cuenta de un agente en tanto explican un objetivo, una intención a colmar. Una acción satisfactoria consiste en la adecuación de los acontecimientos con lo que el agente confiesa como sus intenciones. Sin embargo sabemos que esto puede variar, sea porque el resultado es distinto al esperado por las intenciones del agente, sea porque hubo impedimentos para llevar a fin la acción.

Como podemos ver, las nociones de acción e intención confluyen en la noción de agente: “la palabra ‘agente’ es co-significante con la intención y el deseo” (Ricoeur, 1988, pág. 60).

La ética se ocupa de una acepción del término actuar, a saber, aquellas acciones que son calificadas por los predicados de bueno y obligatorio².

La acción propiamente moral se origina en el deseo razonado como deseo de vivir bien. La acción moral tiene como primer horizonte de estima (de consideración “buena”) las prácticas en tanto modelos de excelencia. De esta forma, la organización de las acciones a partir de la intencionalidad del agente tiene como referente último el deseo de una vida buena, y como campo de objetivación las prácticas sociales en las cuales se encadenan dichas acciones.

Encontramos, en el objetivo ético de la vida, un primer señalamiento que concierne a especificar esta vida que se dice “buena”. La especificación apropiada para la vida buena se encuentra en una dimensión significativa, esto es, una dimensión pública y compartida. En efecto, ¿qué forma de vida sería buena si no tuviésemos unos modelos por los cuales calificar y guiar nuestras acciones? Ricoeur acude a los *patrones de excelencia (standards of excellence)* de MacIntyre (MacIntyre, 2007, pág. 187) para desplegar las “apreciaciones de carácter evaluador” (Ricoeur, 2006 B, pág. 181) de las prácticas.

Las prácticas, siguiendo a MacIntyre, son actividades cooperativas. En ellas, las reglas se establecen socialmente, por lo que los patrones de excelencia no dependen del ejecutante en primer lugar. Sin embargo, las prácticas son susceptibles de volverse ejemplos una vez que son realizadas. De ese modo existe una retroalimentación entre una referencia desde la cual se parte para hacer una práctica y una realización que sirve como referencia de una vida buena. Por un lado, los patrones de excelencia dan sentido a la idea de bienes inmanentes a la práctica, los cuales constituyen la teleología interna a la acción. La acción está referida a las prácticas sociales. Los patrones de excelencia están, entonces, relacionados con la sociedad en la cual se dan. Por ello, la teleología interna a la acción refiere a lo que tal sociedad concibe como su acervo de bienes. Estos bienes son el primer punto de apoyo a la estima de sí y reflejan su momento reflexivo, es decir, un modo de estima no directo, sino a través de sus obras que tienen lugar entre otros agentes.

Hay que recordar que el contexto en el cual se está especificando el objetivo ético de la vida es en la diferencia que se tiene entre considerar una práctica como fin en sí misma o

² La acción propiamente moral es tematizada para Ricoeur “en cuanto campo práctico colocado bajo el dominio de las normas” (Ricoeur, 2006 B, pág. 122).

considerándola como tendiente a un fin posterior (*praxis vs poiesis*). La *phrónesis*, al escapar del modelo medio-fin mediante la especificación de la situación en su particularidad, ofrece a la postulación de los planes de vida un estatuto semejante a lo que son los bienes inmanentes a las acciones. La configuración de un plan de vida permite la deliberación de una actividad entre las prácticas y los ideales de vida, de tal forma que el sujeto queda implicado en la deliberación.

No debe olvidarse, además, el término *unidad narrativa de una vida* (MacIntyre, 2007, págs. xi, 228, 258; Ricoeur, 2006 B, págs. 159-160). En el contexto de la estima de sí, el relato no tiene tanto la función de reunir la escala de la *praxis* en un todo inteligible, sino que tiene la función de unir las estimaciones de las acciones y las evaluaciones que los ejecutantes pueden dar de ellas. Hermenéuticamente, Ricoeur ve que se dibuja un círculo entre el horizonte de la vida buena y las elecciones particulares. La idea de interpretar las acciones propias en el juego de decisiones particulares y horizontes de vida remite no sólo a la idea de significación, sino de significación para alguien, pues tener sentido es tener sentido para alguien que interpreta. Así, “En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí” (Ricoeur, 2006 B, pág. 185).

Estos rasgos pertenecen a la acción individual, como capacidad tanto para obrar según intenciones, como capacidad de producir cambios en el curso de las cosas. Falta aún la referencia efectiva, es decir, la relación con el otro, suponiendo que toda acción humana es, dentro de la esfera de la ética, interacción³.

³ Vid. Ricoeur, 1993, págs. 75, 118-120 y 123.

La acción y las capacidades

La ampliación del campo de la acción o del obrar, hacia las capacidades que conllevan el uso de la palabra, tiene como argumento la analogía del obrar. La analogía del obrar garantiza la afinidad de sentido entre las diversas formas del poder hacer.

Se confiere una extensión reflexiva a la noción de obrar humano “que justifica la caracterización como hombre capaz de reconocerse en sus capacidades” (Ricoeur, 2006 A, pág. 127). El obrar es el concepto más apropiado en el plano de la filosofía antropológica⁴. El obrar, asimismo, está en la prolongación de la noción del ser de Aristóteles; el concepto de obrar en la antropología fundamental se sitúa en la polisemia más primitiva de la noción de ser. La polisemia aristotélica del ser refuerza el análisis contemporáneo de la pragmática del discurso.

La eminencia del poder decir como capacidad está garantizada por la anterioridad de la polisemia del ser. La prioridad al poder hablar, poder decir, se justifica porque hablar es también “hacer cosas con palabras”, según la expresión de Austin. Esto ha sido mostrado por la pragmática moderna del discurso en los enunciados performativos⁵. La idea del hombre capaz se inaugura por el poder decir, en tanto esta capacidad permite reconocer al agente de la acción mediante lo que decimos que ha hecho.

El poder decir también permite una llegada oblicua al hombre capaz mejor que los demás compartimientos del ejercicio del “puedo”. El enfoque reflexivo se articula en el enfoque referencial (objetal) en la teoría de los actos de discurso. El segundo rasgo de la hermenéutica del hombre capaz⁶ se verifica por el rodeo de la pregunta *qué* de la semántica del enunciado (*¿qué se ha hecho?*) “para alcanzar el ‘quién’ de la pregunta ‘¿quién habla?’” (Ricoeur, 2006 A, pág. 128). El enunciador de la enunciación se explica desde el recurso a

⁴ Las investigaciones de *Caminos del reconocimiento* (Ricoeur, 2006 A) se inscriben en la filosofía antropológica.

⁵ Enunciados que, al “enunciarlos”, realizan lo dicho, en contraposición con los enunciados constatativos, los cuales son empleados para hacer declaraciones. El caso paradigmático es la promesa, pero también puede ejemplificarse con los casos de contraer matrimonio, apostar y poner nombre a algo o alguien. *Vid.* Austin, J. L., 1962, pág. 6.

⁶*Vid.* Ricoeur, 2006 A, p. 125. Primer rasgo: tener en cuenta las capacidades por el verbo modal “puedo”; segundo rasgo: rodeo mediante lo objetal para dar un valor reflexivo al sí mismo; tercer rasgo: alteridad.

los deícticos, adverbios, formas verbales... hasta los pronombres en los que el sujeto se designa a sí mismo, en los cuales quien se designa es insustituible.

“La autodesignación del sujeto hablante se produce en situaciones de interlocución en las que la reflexividad contemporiza con la alteridad” (Ricoeur, 2006 A, pág. 128). La estructura de base del discurso es la estructura de pregunta-respuesta, lo que implica la presencia de alguien que habla y alguien que escucha. La teoría de los actos del discurso permanece incompleta sin su referencia a su carácter de interlocución. La autoafirmación recibe de la apelación a la interlocución un papel de fundación, en tanto que la atribución de un nombre propio constituye una instauración respecto a un sujeto hablante capaz de designarse a sí mismo.

El segundo uso de la forma modal del “yo puedo” concierne a la acción en el sentido limitado del término⁷, entendido como la capacidad de hacer ocurrir acontecimientos en el entorno físico y social del sujeto hablante (Ricoeur, 2006 A, pág. 129). El sujeto se reconoce como la causa en una declaración formal en el “hacer que ocurran” las cosas. La fase de apropiación debe reconquistarse en operaciones objetivadoras que ajustan los acontecimientos que uno hace que sucedan a los acontecimientos que ocurren⁸.

Como vimos en el apartado anterior⁹, se oponen varias fases para evitar la alineación del hacer que ocurra con el simple suceder. En primera instancia, el análisis semántico de las frases de acción tiene por objeto frases de estructura abierta, diferentes de las proposiciones atributivas cerradas. Se oponen dos significaciones a la respuesta *porque...* de la pregunta *¿por qué?* de la acción: [1] causa en tanto sucesión regulada; [2] razón de actuar, intención (Anscombe). “Intención y motivo son nociones conexas: el motivo es motivo de una intención” (Ricoeur, 1988, pág. 49). El motivo es un motivo de actuar, a diferencia de la causa; el motivo está implicado en la noción de acción hecha o por hacer.

Sin embargo, la intención y el motivo responden a preguntas distintas (Ricoeur, 1988, pág. 50). La intención responde a la pregunta *¿qué?*; identifica, nombra y denota la acción. El motivo responde a la pregunta *¿por qué?*; tiene una función de explicación. La

⁷ El sentido amplio se utiliza para designar a la acción como posibilidad del ser humano. Ricoeur divide la acción en capacidades: todas ellas son acciones, mas en diferentes formas.

⁸ Segunda analogía de la “Analítica del juicio” de la obra *Crítica de la razón pura* de Kant.

⁹ Capítulo I, “El discurso de la acción”.

explicación consiste en hacer claro, inteligible, en hacer comprender, en los contextos en los que motivo significa razón. El motivo se hace claro en la acción porque el agente confiesa que ha obrado de una forma, porque confiesa que la intención, lo que se ha hecho, lo ha hecho con miras a obtener un fin. Así, la noción de motivo aparece separada de la noción de causa por un “abismo lógico” bajo la reducción del motivo a una “razón de”; un motivo no es una causa. La “razón de” no sólo explica, sino legitima. La adjunción de caracteres éticos o jurídicos aleja la motivación de la causalidad. Por ello, Ricoeur opina que la oposición motivo-causa impide al análisis lingüístico reconocer un rasgo fundamental de la motivación: la motivación “liga una cierta idea de *fuerza* con una cierta idea de *sentido* ” (Ricoeur, 1988, pág. 53). La respuesta a la pregunta sobre lo que hace un agente, aquello que lo lleva, enuncia una disposición a, una tendencia, y no un antecedente en el sentido de las causas humanas.

La oposición entre hacer que suceda intencionalmente y suceder casualmente puede debilitarse con una ontología del acontecimiento insignificante

La reducción a la causa como razón de una acción se remonta más allá del proceso de objetivación que separa el binomio de las frases de acción *qué-por qué* de la relación con la pregunta *¿quién?* “La adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en cuanto hacer que acontezca”. La adscripción forma parte del sentido de una acción intencional. La adscripción es la atribución a una persona. Así, el término adscripción subraya la atribución que concierne al vínculo entre acción y agente (Ricoeur, 2006 A, pág. 131). La adscripción apunta a la capacidad del agente para designarse como aquel que hace o hizo. La adscripción relaciona el *qué* y el *cómo* con el *quién* . Las acciones humanas constituyen progresivamente una transición (acción, intención, motivación y agente) (Ricoeur, 1988, pág. 60). El vínculo anterior (puesto de relieve por la adscripción) señala el hecho primitivo de la doble valencia de la idea de causa: antecedente lógico y razón de. Kant coloca la causa libre frente a la causalidad física en el plano cosmológico de la tercera “Antinomia de la razón pura”. La dificultad de Ricoeur estriba en evitar que la “espontaneidad de las causas” sea absorbida en el fenómeno moral de la imputación. El poder hacer constituye una precondition radical de la imputación. El poder hacer señalado por Ricoeur se limita al poder de comenzar que engloba acciones fragmentarias y que confiere una integridad mediante el relato. Recuérdese que la acción se tiene que entender

como una red, donde entender uno de los términos es entenderlos todos. La eficacia del comienzo, es decir, los límites claros desde los cuales podemos decir que alguien ha iniciado una acción, parece difusa cuando falta la operación configuradora del relato. Para ello, se cuenta con la confesión del sujeto actuante en el complejo de la interacción de las acciones, de forma que se delimite la parte de acción de cada uno (Ricoeur, 2006 A, pág. 132). La confesión del sujeto hablante toma sobre sí y asume la iniciativa en la cual se efectúa su poder de obrar del cual se siente y sabe capaz.

Un tercer uso de la modalidad del “yo puedo” nos conduce a la problemática de la identidad personal vinculada al acto de narrar (Ricoeur, 2006 A, pág. 132). La identidad personal se proyecta como identidad narrativa en la forma reflexiva del “contarse”.

El desarrollo de una fenomenología hermenéutica de las capacidades privilegia la capacidad respecto a la efectuación, así como el rodeo mediante el “exterior”. El rodeo exterior se manifiesta, en el acto de narrarse, en el orden narrativo por el paso de la semiótica regional de la narratología. La fenomenología del hombre capaz retiene de la narratología el ejercicio de refiguración de las expectativas en función de los modelos de configuración que ofrecen las tramas que son engendradas por la imaginación en el plano de la ficción (Ricoeur, 2006 A, pág. 133). La estética de la recepción añade el elemento del reconocimiento de sí mismo del lector en función del binomio escritura-lectura. Una apropiación crítica ofrecida desde la escritura al lector de las formas de los personajes se resuelve en un aprendizaje que lleva no sólo a contarnos, a hacer relato de nosotros mismo, sino a hacerlo de otra manera (Ricoeur, 2006 A, pág. 134) y con ello proponer variaciones a partir de la imaginación y la creación.

Las diversas formas de identificación ponen en movimiento la problemática de la identidad personal al asociarlas al poder narrar y al poder narrarse. Ricoeur propone el término “identidad narrativa”¹⁰ como título al problema y a su solución.

La referencia de la enunciación al enunciador y la referencia del poder obrar al agente deben tener en cuenta la dimensión temporal del enunciador y del agente. La identidad personal puede ser considerada como identidad narrativa al tomar en cuenta la dimensión

¹⁰ Ricoeur aborda por primera vez este término en *Tiempo y narración III*, y lo desarrolla plenamente en el quinto y sexto capítulo de su obra *Sí mismo como otro*.

temporal. En efecto, ¿cómo podemos decir que somos nosotros mismos a lo largo de la vida, si hay siempre un cambio en nosotros? La identidad narrativa da acceso al concepto de ipseidad, que despliega la dialéctica de dos tipos de identidad: la identidad *ídem* o del mismo, y la identidad *ipse*, cámbiate y considerada en su condición histórica. El primer desarrollo de la dialéctica concreta entre la *ipseidad* y la *mismidad* llega a su culminación en la teoría de la promesa en relación con la identidad.

La identidad narrativa no elimina la identidad *ídem*, sino que la pone en relación dialéctica con la identidad *ipse* (Ricoeur, 2006 A, pág. 135). Ricoeur toma como emblema el término “carácter” para reunir bajo él el tipo de identidad *ídem*, que abarca los rasgos de permanencia en el tiempo como son la identidad biológica del código genético, las huellas digitales, la fisonomía, la voz, el andar, las costumbres estables, etc. Por su parte, la identidad *ipse* se encarga de producir un sinfín de variaciones imaginativas por las cuales las transformaciones del personaje hacen problemática la identificación de él mismo, hasta llegar a la pregunta ¿quién soy? Este último tipo de identidad sólo puede desaparecer si se desaparece la identidad ética, entendida como la capacidad del agente de poder mantenerse responsable de los actos propios, es decir, de podérselos autoimputar. El criterio distintivo de la identidad *ipseidad* con la identidad *mismidad* es la capacidad de prometer (Ricoeur, 2006 A, pág. 136), de mantenerse a pesar de los cambios.

Por otra parte, la capacidad de narrar hace posible englobar las acciones particulares bajo la trama en un todo inteligible que puede ser calificado. El sujeto de acción puede dar un calificativo ético de “bondad” a su propia vida (la “vida buena”) porque puede reunir los diversos acontecimientos, prácticas y acciones de su vida en una unidad en forma de relato.

La problemática de la identidad enfrentada a la alteridad desde la perspectiva de la capacidad de narrar¹¹ señala la incursión de la propia historia de vida con otras historias de vida, las historias de los otros. No sólo se da un “enmarañamiento”, un entrecruce de historias propias, de individuos con otros, sino las historias de comunidades, de grupos de seres humanos con otros (Ricoeur, 2006 A, pág. 137). La identidad personal es considerada identidad narrativa en el cruce de la coherencia y la discordancia; la coherencia confiera la construcción de la trama, mientras que la discordancia se suscita por las peripecias de la acción narrada, así como por la imbricación de otras historias, de otras personas.

¹¹ No ya bajo el tema de la identidad personal.

Corolario

Diferencias entre la acción entendida fenomenológicamente y la acción desde el plano historiográfico.

La acción entendida en un nivel de organización discursivo como es la historia tiene limitantes con la acción descrita fenomenológicamente.

En el nivel de la explicación/comprensión en la operación historiografía, Ricoeur específica la autonomía de la historia respecto de la memoria en el plano epistemológico. La operación historiográfica recurre a procedimientos de modelización, los cuales somete a la prueba de verificación.

El imaginario histórico necesita dos recortes apropiados para especificar los objetos de referencia de la disciplina y evitar un desliz hacia la ficción. [1] Las interacciones humanas entre los agentes y los pacientes del actuar humano se prestan a los procesos de modelización de la historia como ciencia social en tanto objetivaciones metódicas. Esto señala un corte epistemológico respecto a la memoria y el relato ordinarios. Es por ello que la historia y la fenomenología siguen siendo distintas¹². [2] La duración que la historia maneja es un tiempo construido “hecho de duraciones estructuradas y cuantificadas” (Ricoeur, 2010 A, pág. 239). El diálogo entre la fenomenología de la acción y el conocimiento histórico es más fructífero en tanto no se traspase el umbral de la historia como conocimiento humano.

La ética y la moral

Es preciso hacer la gran distinción entre lo que el autor considera ética y lo que considera moral. Esta separación y complementariedad de los términos es básica para la comprensión de sus reflexiones acerca de las prácticas humanas.

¹² La memoria y la historia son distintas, una pertenece al plano fenomenológico, la otra al campo de las ciencias sociales.

Ricoeur habla de las determinaciones de la acción bajo los predicados de bueno y obligatorio. Se trata, entonces, de la determinación de la acción bajo la capacidad de ser sujeto imputable conforme a los predicados antes mencionados. En ese sentido, la acción es prescrita y no descrita.

La ética “pertenece al nivel fundamental de la reflexión moral” (Ricoeur, 2008 C, pág. 36). Ricoeur considera en *Sí mismo como otro* la primacía de la ética sobre la moral, es decir, la primacía de lo bueno sobre lo obligatorio. Define a la ética como “la intencionalidad de una vida realizada” (Ricoeur, 2006 B, pág. 174). El objetivo ético, es a todas luces, de carácter teleológico y se encuentra en el horizonte que podemos considerar como deseable, esto es, como bueno. “el punto de vista teleológico se expresa precisamente en valoraciones o estimaciones aplicadas inmediatamente a la acción” (Ricoeur, 2006 B, pág. 201) sin que por ello se deje la ética solamente del lado de los “buenos sentimientos” personales; las valoraciones o estimaciones se encadenan también con las valoraciones y estimaciones de los demás y por los demás. En este sentido, valores y estimaciones son tomados en cuenta, en el horizonte de vida, de forma social. El objetivo ético se formula bajo el muy conocido lema de Ricoeur: tender a la vida buena, con y por los otros, en instituciones justas¹³.

La articulación de la intencionalidad ética pretende no formularse en una descripción cronológica o psicológica del sentimiento moral, sino que se formula en la descripción de los rasgos en los cuales se muestra la capacidad de hacer efectiva la intencionalidad de una vida buena. En esta descripción se encuentra la pretensión de Ricoeur por definir a la ética desde una concepción social, esto es, desde una concepción que es atenta al otro. En ese sentido, puede afirmarse que la ética no pretende hablar de sí misma, sino que se ubica en la escucha del otro, lo que impide la totalización de una sola concepción y abre el espacio hacia las éticas regionales. Se añade, además, que la fenomenología hermenéutica que desarrolla nuestro autor no pretende mostrar sus resultados desde un acto originario, sino

¹³ Enunciado a todas luces tomado de Aristóteles, pues el objetivo ético tiene que relacionarse no solamente con lo que una persona puede desear, sino que este deseo se realiza con los demás, en compañía de los demás. *Vid.* Aristóteles, 2008, pág. 130 (I, 2, 1094 a 18 – 1094 b).

que toma de la hermenéutica la condición insuperablemente histórica del hecho que es descrito, y por tanto, interpretado¹⁴.

Más adelante¹⁵ se desglosa la definición de la ética que aquí se ha dado de golpe. Por lo pronto daremos paso a la definición que Ricoeur da de la moral.

La definición de la moral que nos da Ricoeur en *Sí mismo...* consiste en la articulación de la intencionalidad ética dentro de normas que se caracterizan tanto por su pretensión de universalidad como por el efecto de restricción. “la moral se define por el carácter de obligación de la norma, por tanto, por un punto de vista deontológico” (Ricoeur, 2006 B, pág. 200) kantiano.

Ricoeur da la primacía a la ética, entendida como la intencionalidad de la vida buena, sobre la moral, sin que una pueda borrar a la otra. La ética resulta ser el fundamento de la moral. Sin embargo, la ética se desarrolla en el paso a la moral por el reconocimiento de la universalización de las normas que son asumidas. No todo puede contar como bueno sin restricciones; la moral replica a la violencia. Así, las normas regulan no sólo la teleología de la acción (los fines), sino las disposiciones de los agentes de la acción, de forma que puede haber un mínimo de convivencia.

En *Lo justo 2* Ricoeur estructura de modo distinto el conjunto de la problemática moral. Nuestro autor pide ver en esta estructuración más un complemento que un correctivo o retractación a lo expuesto años atrás en la “pequeña ética”¹⁶ que desarrolla en su obra *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 2008 C, págs. 9, 47).

Un primer correctivo se encuentra en la noción de imputabilidad. Este término es el vínculo entre la ética y los poderes y no poderes del ser humano, capaz y sufriente. La imputabilidad es una capacidad específica que consiste en la “aptitud para reconocernos capaces de dar cuenta (raíz *putare*) de nuestros propios actos a título de verdaderos autores” (Ricoeur, 2008 C, pág. 10). La imputabilidad reviste así el lado subjetivo de la ética.

¹⁴ Vid. Ricoeur, 2010 B, págs. 44 y ss.

¹⁵ Parte I, Capítulos “La solicitud” y “La solicitud y la norma.”

¹⁶ La “pequeña ética” es denominada así por su autor de forma modesta e irónica (Ricoeur, 2008 C, págs. 9-10). Modestamente, porque no puede formar parte de los puntos de referencia que la tradición ha hecho a través de esa línea temática de la filosofía. Comparada con los grandes sistemas filosóficos a los cuales hace referencia la ética, la propuesta de Ricoeur es deudora. Irónicamente la llama “pequeña” porque no es de ninguna manera un comentario al aire, sino que ocupa la mayor parte de su obra después de la década de 1990. No se hablará de ella en los términos de “pequeña” por parecernos pedante e innecesario el adjetivo dado. Sólo nos referiremos a esta parte de la obra de Ricoeur como “ética” simple y llanamente.

Un segundo correctivo concierne al dominio de la filosofía moral considerada bajo un orden cronológico en *Sí mismo como otro*. En dicha obra, el eje de referencia de la ética se centraba en la sucesión de las dos principales filosofías morales: la ética del bien de Aristóteles y la moral del deber de Kant. En la nueva estructuración de la problemática moral, Ricoeur toma como referencia “la conjunción entre la posición de un sí mismo autor de sus elecciones y el reconocimiento de una regla que obliga” (Ricoeur, 2008 C, pág. 10). Esta conjunción, nos dice Ricoeur, es la experiencia *moral*¹⁷ más común y fundamental, esto es así por dos razones. En primer lugar porque cualquier acción ética se inscribe dentro de prácticas que tienen sus propias reglas constitutivas, tanto de virtud o excelencia y reprobación como reglas constitutivas que estructuran el conjunto que puede diferenciarse de otros. En segundo lugar, Ricoeur piensa que la experiencia ética comienza con la indignación¹⁸, con el sentimiento *moral* que se aprehende inmediatamente de aquello que no debe ser: la injusticia afecta nuestro sentir y demanda justicia. Este sentimiento moral está estructurado no solamente por el deseo de lo bueno sino por la sensibilidad al sentimiento de estar obligado, en todo caso (universalidad), y a limitar la acción (restringir).

Los sentimientos morales marcan un punto de unión entre el deseo de una vida buena y la obligación moral y es por eso que el punto estructurante no es aquí el momento teleológico de la ética, sino la obligación moral.

La norma moral tiene la función de designar lo permitido y lo prohibido, y la función de designar el sentimiento moral. El lado subjetivo de la norma es el asentimiento, su aceptación, rechazo o indiferencia. En todo caso es la postura del individuo frente a la norma. El lado objetivo de la norma es la universalidad que busca, esto es, que sea válida para todos. Sin embargo, la norma carece de una teleología interna que sólo el deseo de vida buena puede proporcionarle. Así, se conjuga la ética y la moral en el deseo de una vida buena con y por los otros en instituciones justas.

La ética tendría que entenderse rota, esto es, dispersa en dos ejes. Por un lado, una ética fundamental que enraíza “las normas de vida en el deseo” (Ricoeur, 2008 C, pág. 48). Este eje puede considerarse como el plano de referencia. El segundo eje corresponde a las éticas aplicadas que pertenecen a la moral en situación, esto es, a las normas morales desplegadas

¹⁷ No ética, porque la moral está fundamentada en la ética, en el deseo de vivir bien con los otros en instituciones justas

¹⁸ *Vid.* Ricoeur, 2006 B, pág. 207 y Ricoeur, 2008 C, pág. 51.

en los distintos campos prácticos (médico, jurídico, etc.). Este eje puede considerarse como la estructura de transición de la ética fundamental en camino hacia las éticas aplicadas.

Vemos así que la transición que se ha dado de una obra a otra no es tan radical en el contenido, mas sí distinta en la forma de articular los conceptos. Ricoeur articula la experiencia moral desde el lado de la imputación, mientras que define la práctica moral por lo conveniente o prudente en la situación. Ambas problemáticas están siempre articuladas por la norma, la cual abre la posibilidad de la participación en una práctica por su carácter de apertura simbólica. Sin embargo, la primacía la sigue teniendo la ética que descubre el deseo de una vida buena, horizonte de todas nuestras prácticas y acciones. Si bien la articulación de la experiencia moral está dada por la norma, la dirección de la acción está en referencia a la ética fundamental.

La solicitud

La solicitud es una de las tres esferas de la ética fundamental¹⁹, que se caracteriza por la irrupción del otro en la vida y en el discurso.

El otro está planteado aquí en el campo de las relaciones interpersonales²⁰. En este sentido, la solicitud se encarga de la *alteridad* de las personas, puesto que es el movimiento del sí mismo hacia el otro (Ricoeur, 1993 pág. 108). Es por este movimiento que la solicitud es un fundamento moral, pues cualquier acción que se califique desde los predicados “bueno” u “obligatorio” presupone, como condición necesaria, a los otros. La acción, de tener algún significado ético o moral, solo es posible con los otros.

Ricoeur plantea que la solicitud es la contraparte pasiva de la estima de sí por la inclusión de los otros. Esta inclusión llevará a reconocer que uno mismo no puede hacer algo significativo²¹ sin que los demás estén implicados

Estudiamos en las siguientes páginas aquello que nos separa unos a otros como estructura dialógica y dialogal, con el fin de encontrar algo que salve esa distancia. Aquello que salva la distancia no necesariamente es una solución sino más bien la donación de sentido que se aplica a tal distancia. ¿Qué significará la distancia? Esa es la pregunta que nos hacemos.

En este estudio pasamos de la acción humana y sus componentes (motivos, fines, agentes, acciones, prácticas y sentido temporal de las acciones) hacia la significación que estas pueden tener éticamente para un sujeto que emplea los predicados bueno y obligatorio. Sin embargo, faltará estudiar la referencia efectiva, es decir, la relación con el otro, suponiendo que toda acción humana asume, dentro de la esfera de la ética, la interacción²². Solamente nos referimos aquí a la esfera de la ética fundamental, dejando la moral.

¹⁹ La esfera del mantenimiento del sí, la esfera de la solicitud por el prójimo y la esfera de la participación ciudadana en la soberanía. *Vid.* Ricoeur, 2008 C, p. 54.

²⁰ Por contraste con la esfera de la “participación ciudadana en la soberanía”, que se encuentra en el campo de las relaciones institucionales. *Vid.* Ricoeur, 2006 B, p. 212.

²¹ Es decir, que tenga un sentido de valor, de estima.

²² Toda acción humana ética se da en interacción con los otros (Ricoeur, 1993, págs. 118-119). Esta interacción puede ser calificada de buena, mala, obligatoria o prohibida. Más adelante (este y el siguiente capítulo, “La solicitud y la norma”, además de los capítulos “*Ipseidad y Alteridad*” y “La violencia” en la Parte II de este trabajo) hablaremos acerca de las características de esta interacción

Para Ricoeur, la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, “sino que despliega su dimensión dialogal” (Ricoeur, 2006 B, pág. 186). El problema aquí es el encadenamiento entre la estima de sí y la solicitud. La estima de sí es el aspecto reflexivo del objetivo ético; la estima de sí tiene una referencia última al sujeto que se piensa a partir de las prácticas y concibe su vida como valiosa a partir de la consideración de sus acciones. De esta forma, parece que la reflexividad implica un cierre y no una apertura al otro. En este contexto, ¿cómo desplegar la dimensión dialogal de la estima de sí? La solicitud, nos dice Ricoeur, crea una ruptura tanto en la vida como en el discurso. Esta ruptura crea condiciones para una continuidad de segundo grado.

Ahora, ¿cómo es tal continuidad de segundo grado? ¿Cuál sería una continuidad de primer grado “de tal forma que la estima de sí y la solicitud no puedan vivirse y pensarse la una sin la otra” (Ricoeur, 2006 B, pág. 186)?

La continuidad de primer grado sería la elaboración del discurso en el mismo plano pero con diferentes términos, de tal forma que no es necesario recurrir a una instancia ajena. La continuidad de segundo grado consiste en la prosecución de las nociones por medios que implican la condicionalidad de los términos a instancias que no pertenecen al mismo discurso. Así, lo que existe en la continuidad de segundo grado no es la serie de argumentos sino el desplazamiento de estos dentro de campos de pensamiento y de experiencia distintos.

Entonces, decimos que la solicitud despliega la dimensión dialogal de la estima de sí al considerar la palabra del otro, siendo que este despliegue es una ruptura en la vida y en el discurso en tanto no pueden proseguir bajo la línea de un sujeto que se piensa y obra en sí y para sí mismo. De esta forma se plantean dos planos en los cuales se crea continuidad. Encontramos una ruptura en la vida del sujeto que reflexiona sobre sí mismo en la estima de sí, pues esta estima estará relacionada con otro. Asimismo, encontramos en el discurso una ruptura que implica la inclusión de la palabra del otro en la elaboración de un discurso propio. Así, la solicitud implica condiciones para una continuidad de segundo grado en la cual no pueden ni pensarse ni vivirse la estima de sí y la solicitud la una sin la otra.

Es muy importante destacar que Ricoeur habla de un despliegue de la dimensión “dialogal” y del despliegue de la dimensión “dialógica”²³. La dimensión dialógica está ya presupuesta en la estima de sí, al ser un componente necesario hacia la estima de sí por intermediación de los otros. Aquí, el deseo de vida buena es formulado como una demanda, demanda que se dirige al otro principalmente como discurso²⁴. Dirigirse a otro supone que él también puede dirigirse a mí y que también puede esperar una respuesta. La solicitud es dialógica porque es dialogal²⁵; la respuesta esperada al dirigirse al otro toma en consideración la palabra del otro, y por ello, toma en cuenta al otro.

La dimensión dialógica ya está presupuesta en el objetivo ético. En primer lugar “decir sí no es decir yo” (Ricoeur, 2006 B, pág. 187), esto es, que se ha dicho “estima de sí” y no “estima de mí”. ¿Por qué la diferencia entre estima de sí y estima de mí? Porque la primera representa el círculo hermenéutico abierto por Ricoeur respecto al reconocimiento del sujeto, mientras que la segunda alude a la *mismidad*, esto es, a la posición del sujeto que se plantea a sí mismo sin cambio alguno a través del tiempo o a través de su reflexión.

El paso de la *ipseidad* a la calidad de mío se encuentra en el “en cada caso”, esto es, que el sí es mío sólo por oposición al otro. Así, el “en cada caso” se funda sobre la referencia no dicha al otro. La calidad de mío, como ya indica el pronombre posesivo y los pronombres nominales como “nosotros”, recae en la diferencia implícita con el otro. Sin embargo, el otro que se piensa a partir de la reflexividad de la que procede la estima de sí es, lo reconoce Ricoeur, abstracto, pues ignora la diferencia entre el tú y el yo.

¿Qué significa que la estima de sí permanezca abstracta? Que la diferencia que está pensada desde la propiedad, desde lo mío, piensa al otro como una reduplicación, como otro yo. La diferencia entre el yo y el tú reside en ver al otro como otro que yo. La diferencia que arroja la reflexividad es abstracta porque no toma en cuenta al otro en tanto que otro, sino en tanto que otro por mí, por mi propiedad²⁶.

²³ Vid. Ricoeur, 2006 B, p. 186.

²⁴ Pero no se piense con ello que esta demanda es sólo discurso. Veremos más adelante, en el presente capítulo, que la noción de “carne” impide que el discurso tenga “la última palabra”.

²⁵ Vid. Ricoeur, 1993, p. 115.

²⁶ En el capítulo “*Ipseidad y Alteridad*” de la Parte II se aclara la génesis gnoseológica del sentido del sí mismo delante del otro.

Ricoeur posiciona el problema de la solicitud “en el trayecto de la capacidad a la efectucción” (Ricoeur, 2006 B, pág. 187), es decir, del poder y querer hacer hacia la realización efectiva. Lo importante aquí es señalar que se plantea como no retórica la cuestión porque la hipótesis a demostrar es que el otro tiene como papel ser un mediador entre la capacidad y la efectucción.

La función mediadora del otro entre capacidad y efectucción la celebra Aristóteles en su tratado sobre la amistad.

Existen tres razones por las cuales el tema de la amistad es pertinente y necesario para la investigación de Ricoeur acerca de la ética.

En primer lugar, la amistad concierne a la ética ya que pone de relieve el primer despliegue del deseo de la vida buena, es decir, una vida buena que se lleva con los otros y que tiene como intención, también, tener instituciones justas.

La segunda razón tiene más consecuencias para la investigación, pues además de que lleva a tratar el tema de la *alteridad* no desde la ética, sino desde la ontología tratada por sí misma, su aparición esboza el recurso a la reciprocidad en el plano de la moral cuando se hace presente la violencia²⁷. La reciprocidad, nos dice Ricoeur, es requerida tanto por la regla de oro como por el imperativo categórico del respeto. La diferencia de la reciprocidad entre uno y otro caso (solicitud y regla de oro; solicitud y norma) está en relación con el estatuto que confiere cada uno de los enunciados en los cuales se formula la solicitud. Dicho estatuto es o de formulación de una orden o de satisfacción de la misma.

Una tercer razón de la importancia de la amistad en la ética se da porque la amistad, para Aristóteles, “la amistad es una virtud —una excelencia—, presente en deliberaciones escogidas y capaz de elevarse al rango de *habitus*, sin dejar de requerir un ejercicio efectivo, sin el cual no sería una actividad” (Ricoeur, 2006 B, pág. 188). Mediante las nociones de potencia y efectucción se hace situio a la noción de carencia, carencia de alguien para hacer efectiva una vida buena. He ahí que la carencia remite al otro.

En principio, la amistad, nos dice Aristóteles, es una noción equívoca. Es posible aclarar esta noción al aludir al tipo de cosas que le dan lugar. Para Aristóteles son tres: lo

²⁷ Parte II.

agradable, lo útil y lo bueno. Así “El lado «objetivo» del amor de sí hará precisamente que la *philautía* —que hace de cada uno el amigo de sí mismo— no sea predilección no mediatizada de sí mismo, sino deseo orientado por la referencia a lo bueno” (Ricoeur, 2006 B, pág. 189). El lado objetivo de la amistad permite que esta se plantee no sólo desde el yo que busca su propio bien según lo que es amable para él mismo, que sería lo bueno para Aristóteles, sino desde un rodeo donde lo bueno tendrá que estar siempre en relación con los otros. De esta forma se da la solicitud.

En segunda instancia, independientemente del objeto de la amistad, esta se da como una relación mutua. Esta relación mutua es calificada por Ricoeur como reciprocidad. Aristóteles no tematiza la reciprocidad como tal en la amistad, pues está más preocupado en definir a la amistad más como una actividad que como un fenómeno pasivo (Ricoeur, 2006 B, pág. 199). Sin embargo, la reciprocidad está supuesta en sus análisis. Aristóteles supone que la amistad necesita de una disposición recíproca de desear el bien al otro y que ambas partes sepan que el otro les desea el bien para que haya amistad. Hay una disposición al bien y un reconocimiento de esta disposición en la amistad. ¿Podrá ser extendida más allá del campo personal?

A Ricoeur le es de especial importancia la reciprocidad porque, para él, esta tiene características propias que no eclipsan “ni una génesis a partir del mismo, como en Husserl, ni una génesis a partir del otro, como con Lévinas” (Ricoeur, 2006 B, pág. 190)²⁸. Los tipos de amistad mencionados por Aristóteles incluyen una transición “recíproca” que previene de cualquier consideración excluyente de la *alteridad*. Es esta reciprocidad la que hace que linde la amistad con la justicia. Sin embargo, en la amistad la reciprocidad está supuesta de antemano, mientras que en la justicia la reciprocidad entre los ciudadanos es un objetivo que alcanzar. Además, el campo de la amistad es reducido (somos amigos de pocos) mientras que la justicia rige el campo de las relaciones institucionales.

Por último, la reflexividad de sí mismo se desdobra mediante la mutualidad bajo el predicado “bueno”. La descripción de la amistad parece resguardar al sí de la fragilidad al ser formulada desde el deseo razonado de una vida buena en relación con los otros. A pesar de ello, esta pretensión racional encuentra su límite en la carencia.

²⁸ Tema abordado en la Parte II, capítulo “*Ipseidad y Alteridad*”.

Para encontrar la carencia, Ricoeur recurre a dos cuestiones: [1] si es necesario al hombre de bien tener amigos y [2] si es preciso que el hombre de bien sea también amigo de sí mismo.

Cabe preguntarse “si el hombre feliz necesita de amigos o no” (Aristóteles, 2008, pág.369 [IX, 9, 1169 b]) con respecto a la vida buena. ¿Hay *necesidad* de amigos para el hombre feliz y virtuoso? La predilección de sí está condicionada por el lado “objetivo” del amor, lo que hace de la *philautia* una predilección mediatizada por el objetivo de lo bueno. Así “La posesión de amigos parece constituir el mayor de los bienes exteriores” (Aristóteles, 2008, pág. 370 [IX, 1669 b 10]).

La amistad es una actividad, y por ello, actualización inacabada de la potencia. En la amistad se encuentra la colaboración de la efectuación de una vida buena, toda vez que este acto es inacabado. Por ello, podemos decir que la vida buena que puede figurarse en la “*philautía* es deseo” (Ricoeur, 2006 B, pág. 193), estima y consideración de sí mismo y de otro. Por lo anterior, vemos que “lo mismo que el propio ser es apetecible para cada uno, así lo será también el del amigo” (Aristóteles, 2008, págs. 372-373 [IX, 9, 1170 b 9-11]). Dada la necesidad de amigos se encuentra, entonces, el vivir-juntos.

Es en esta necesidad de amigos donde se instala la pregunta más radical, a saber, si el hombre virtuoso y feliz puede ser amigo de sí mismo. La aporía aristotélica de si uno debe amarse primero a sí mismo para amar a otro, conduce al centro de la problemática del sí y del otro distinto de sí. Pero, ¿por qué se trata de una aporía? La perplejidad estriba en erigir como término absoluto a alguna de las supuestas alternativas. Sin embargo, no es tan importante el problema de saber si primero se da el amor a sí o el amor al otro, o cuál es más importante, sino que lo importante es saber en qué consiste la reciprocidad que la amistad supone. Es por eso que el primero es un problema cronológico y un problema de la génesis del sentido de la reciprocidad, antes de que el verdadero problema se plantee, a saber, la reciprocidad y sus consecuencias.

Es preciso ser el amigo de sí porque el hombre de bien le es apetecible para sí. Esta apetencia es propia de la necesidad de amigos, y se debe no sólo a lo que tiene de inacabada la existencia del hombre como actualización inacabada de la potencia en el vivir juntos, sino al tipo de carencia que implica el deseo de vida buena. He ahí la carencia en el centro de la amistad. La reciprocidad se instala en la estima mutua de los amigos.

Gracias al concepto de reciprocidad podemos ahondar más en la noción de solicitud. El concepto englobador de la solicitud se basa “fundamentalmente en el intercambio entre el dar y el recibir”²⁹.

La reciprocidad entre dar y recibir en la amistad mutua es el punto medio y un término de la solicitud, pues en este dar y recibir pueden darse disparidades. La relación del dar y del recibir, dice Ricoeur, se da aquí como benevolencia espontánea, entendida desde la doble perspectiva de la palabra: tanto como “cualidad ética de los fines de la acción” como de la “orientación de la persona hacia el otro, como si una acción no pudiera ser considerada buena, sino fuese hecha en favor de otro, en *consideración* a él” (Ricoeur, 2006 B, pág. 197). Esta benevolencia es instruida por el otro, en tanto la solicitud es una apelación a la estima del otro por mí mismo, esto es, la solicitud es una demanda de benevolencia.

Cabe destacar que la benevolencia está íntimamente ligada con la estima de sí, pues se encuentra ya mencionada (pero no desplegada) en el objetivo de la vida “buena”³⁰.

El segundo componente de la solicitud (siendo el primero la benevolencia) es el sufrimiento. El otro parece reducido a la capacidad de recibir. Vemos aquí que compartir la pena no es el simétrico de compartir la alegría, pues aquí no hay “qué compartir”, sino que “ceder” a la solicitud del otro. La solicitud agrega entonces la posición de la carencia, la cual hace que necesitemos amigos y que podamos percibirnos como uno *en relación* con los otros.

Fruto del intercambio “entre la estima de sí y la solicitud por el otro” (Ricoeur, 2006 B, págs. 201-202) es la similitud. Esta se presenta en la condicionalidad de los dos términos: se estima tanto al otro *como* a sí mismo. En ese sentido, la similitud presenta elementos de reversibilidad en el lenguaje visto en el intercambio de los pronombres personales yo-tú al sustituir los emisores y los receptores³¹. Por otra parte, la solicitud plantea la insustituibilidad de las personas, en virtud del anclaje del “yo” en uso a las personas³². La

²⁹ Llegando incluso a establecer una “economía del don” de la que habla nuestro autor en Ricoeur, 2006 B, pág. xxxix.

³⁰ *Vid. ibidem*, pág. 197.

³¹ El sujeto que se autodesigna “yo” cuando habla es el “tú” de quien escucha, y esos pronombres pueden ser intercambiados.

³² Nótese: reversibilidad de los pronombres, insustituibilidad de las personas.

solicitud añade la dimensión de valor al hacer que cada persona sea irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima (Ricoeur, 2006 B, pág. 201) y por ello insustituible pese a la reversibilidad de los pronombres en el lenguaje.

Al final de este recorrido podemos decir lo siguiente: la distancia entre un sí mismo y otro es un hecho que puede salvarse mediante el diálogo, al menos de manera formal puesto que presupone en ambas partes una capacidad de acogida, de recepción³³ de una respuesta esperada. Además, la distancia que salva el diálogo presupone una afección por los sentimientos morales que se dirigen hacia el otro. En ese sentido puede hablarse³⁴ con Ricoeur de la “carne afectiva de los sentimientos morales” (Ricoeur, 2006 B, pág. 200). Así, la benevolencia y la “carne afectiva” forman y justifican el término “solicitud” dentro del objetivo ético de la vida buena con y para los otros en instituciones justas.

Asimismo, la distancia se encuentra planteada en la solicitud en el tema de la reciprocidad, donde la amistad parece estar encubierta por la cercanía entre el dar y el recibir, hasta mostrarse casi total en el sufrimiento y en la demanda de ayuda. Aquí, para restituir la reciprocidad, hace falta el reconocimiento tanto de la superioridad del agente que escucha la llamada como de la condición desfavorecida del agente que formula la necesidad de otro. De este modo observamos que existen formas de solicitud más marcadas por una desigualdad inicial que otras³⁵. La distancia en el sufrimiento añade la dimensión de la carencia a la estima de sí. Esta carencia es tan constitutiva de la estima de sí como lo es el sentimiento de benevolencia espontánea.

Concluimos con un juicio acerca de la distancia tratada por Ricoeur en la solicitud. La distancia no es para nuestro autor un abismo insalvable. Este puede ser salvado en un modo propositivo en la demanda de ayuda en el sufrimiento. A su vez, esto sólo es posible gracias a que la “carne afectiva de los sentimientos morales” permite la escucha de la voz del otro.

³³ Al respecto, puede invocarse el modelo que intenta elaborar Ricoeur en *Sur la traduction*.

³⁴ Y se hablará en el siguiente capítulo.

³⁵ *Vid.* Ricoeur, 1993, págs. 108-109.

La solicitud y la norma

El paso de la solicitud a la norma es solidario de la disimetría de base (Ricoeur, 2006 B, pág. 233) entre el agente y el paciente. ¿Cómo es que se da el paso a la moral? Hemos dicho anteriormente que la distancia en la solicitud se da en la dimensión de la carencia. Así, la figura de la amistad cubre la carencia en el intercambio entre el dar y el recibir, dando un sentido de benevolencia a dicha distancia. Aquí, la solicitud del otro demanda de nosotros la benevolencia.

La disimetría de base es puesta de relieve por la solicitud.

La norma se encuentra en el camino en el cual puede darse un abuso de la disimetría. La norma es la encargada de poner un alto a las pretensiones de universalidad del deseo de vida buena. Cualquiera que sea el contenido de este deseo, ha de pasar por el tamiz de la prueba de universalidad. En efecto, ¿qué puede ser bueno en “todos” los casos? Aquí Ricoeur recurre a la prueba de universalización de nuestras máximas de acción, en un tono kantiano. La ética tiene la necesidad de recurrir a la moral en sus rasgos no sólo de universalidad, sino de restricción que caracterizan el deber.

Los dos rasgos, universalidad y restricción, del deber preparan el paso de la estima de sí hacia la solicitud. El rasgo de universalidad añade su carácter de formalismo a la norma, mientras que el rasgo de restricción añade a la norma la prohibición u obligación.

Los protagonistas de la acción son el agente de las acciones y otro que es el paciente de estas. El paso de la solicitud a la norma es estrechamente solidario de la disimetría entre los protagonistas de la acción en tanto la disimetría de base “se insertan todas las desviaciones maléficas de la interacción, comenzando por la influencia y terminando por el asesinato” (Ricoeur, 2006 B, pág. 233). La norma de reciprocidad se concentra en la prohibición en el extremo de la desviación que llega al asesinato (Ricoeur, 2006 B, pág. 233).

Hablamos de la disimetría de base en tanto pensamos la acción bajo la figura del “poder-sobre”. La ocasión de la violencia es el poder que alguien ejerce sobre una voluntad (Ricoeur, 2006 B, pág. 233). Si bien es difícil situar interacciones en las que el poder no se ejerza “sobre” alguien, la especificidad de la noción del “poder sobre” es la acción que alguien hace y otro padece en detrimento de su persona. El poder sobre otro es el lugar de la violencia en el seno de la disimetría.

La solicitud parece desaparecer en el extremo del asesinato tras la interdicción de la norma que lo prohíbe. La solicitud parece desaparecer porque el recurso a ella por parte de la norma toma en cuenta la formalidad de la acción, no la individualidad de los protagonistas de esta. ¿Por qué no desaparece del todo la solicitud? El “no” de la moral, la interdicción y la coerción de la norma, responden a las figuras del mal. El alma secreta de la interdicción es el intercambio recíproco de las estimas de sí visto en la figura de la solicitud en el campo del objetivo ético. La indignación por el daño (causado a otro o sufrido) tiene su fuente en la presuposición del intercambio recíproco de estimas de sí, y por ello, en la solicitud.

Entonces, ¿por qué el respeto a las personas está unido con la solicitud? Por una regla de reciprocidad que demanda el equilibrio o la simetría entre los protagonistas de la acción, esto es, entre quien hace la acción y quien la padece.

El equivalente de la universalidad en la etapa dialógica de la norma es la humanidad. (Ricoeur 2006 B, pág. 239). Recordemos que la universalidad es exigida por la moral a título de prueba del deseo de vivir bien. La idea de humanidad cubre el requisito de universalidad exigido como primer componente de la moralidad. Sin embargo, la idea de humanidad borra la pluralidad supuesta en el término. Es aquí donde la noción de persona equilibra el término de humanidad. El respeto exigido a la humanidad permanece abstracto si en situaciones de violencia no se hace hincapié en el respeto a las personas, o en términos normativos, si no se logra “establecer la reciprocidad ahí donde reina la falta de reciprocidad” (Ricoeur, 2006 B, pág. 239). El respeto adquiere su normatividad al formularse bajo los términos de la prohibición. Aquí, el respeto a la humanidad de todas las personas remite más allá de una regla formal, pues encuentra un límite no en la enunciación de la prohibición sino en la humanidad de la persona particular, en su voluntad. La segunda formulación del imperativo categórico³⁶ marca la distinción y la insuficiencia de un principio universal que pretendería bastarse *sólo* como es la primera formulación del

³⁶ *Handle so, dass du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst* [Obra de tal modo que trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca como un medio] (Kant, 1977 A).

imperativo categórico³⁷. No debe tratarse a la humanidad, en ningún caso, simplemente como un medio. Tratar a la humanidad y a la propia persona sólo como medio es ejercer sobre la voluntad del otro el poder de forma equivocada. La disimetría inicial de los protagonistas de la acción, nos recuerda Ricoeur, *propicia* la ocasión para el deslizamiento del poder de una voluntad sobre otra³⁸.

El respeto alude a la dignidad de las personas. Esta dignidad es preservada al verlas y tratarlas como fines y nunca simplemente como medios. De esta forma, el respeto envuelve un componente práctico y un componente ontológico. La diferencia en los modos de ser se verifica según la manera de tratar al otro, mientras que la existencia de las personas como fines en sí reivindica su estatuto ontológico (Ricoeur, 2006 B, pág. 240) al no tratarse de cosas sino de existentes “especiales”..

Encontramos en este recorrido que la distancia del sí mismo y del otro se da en una situación del “poder-sobre”, donde los protagonistas de la acción pueden ser identificados como quienes hacen la acción y quienes la padecen. Es aquí donde la norma moral exige el respeto a las personas, para arbitrar la relación siempre amenazada de violencia posible, y lamentablemente actual, en muchos casos.

Cabe preguntarse si se ha podido responder a la pregunta inicial. ¿Por qué el deseo “ha de” pasar por el tamiz de la norma? Si una de las razones es dar al deseo de vida buena un equivalente universal que respalde la pluralidad de las personas, no queda contestada la pregunta a medias. Finalmente el paso de la ética de la intención del deseo hacia la moral no es más que optativo. Dentro de una concepción desde la cual se plantea la relación con el otro desde sí mismo, es la disposición que un sí mismo encuentra frente a los otros lo que determina el paso de la ética a la moral. Nadie nos obliga a ver en el otro la solicitud ni la dignidad, sino que es una sensibilidad educada, que presenta el carácter de indignación ante la injusticia del otro, lo que nos mueve a acudir a su solicitud.

³⁷ *Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte* [Obra de tal modo como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en ley universal de la naturaleza] (*idem.*).

³⁸ Se reconoce que el hecho de propiciar la violencia no quiere decir llevarla efectivamente al acto.

Ricoeur reserva un lugar de honor a uno de los sentimientos morales: la indignación. La indignación “apunta en negativo a la dignidad del otro tanto como la dignidad propia” (Ricoeur, 2008 C, pág. 50). La dignidad es el reconocimiento de lo que diferencia un objeto físico de un sujeto moral, tanto en forma práctica como en forma ontológica.

En su parte subjetiva, la dignidad es una dimensión estimativa que el sentimiento moral aprehende directamente. La procedencia de la indignación ante la violencia y violación a la dignidad humana tiene su fuente en la afirmación original. La afirmación original es la solicitud como intercambio de estimas de sí en el plano del objetivo ético. La afirmación original refuerza nuestra indignación (Ricoeur, 2006 B, pág. 235) y por ello es “el alma oculta de la prohibición”.

Puede responderse ahora más completamente a la pregunta hecha. ¿Qué nos autoriza el paso de la ética a la moral? Fundamentalmente, la visión de la indignación por el otro. “la indignidad *infligida* a otro” es el malestar que lleva a exigir, no sólo el tratamiento de nuestra propia persona como un fin, sino a reconocer en el otro la figura de un fin mediante la escucha de su solicitud, de su carencia. No se trata aquí de la *alteridad* del semejante, dada en el intercambio recíproco señalado por la figura de la *philautía*, sino de la disimetría en el plano de la acción la que posiciona al otro más allá de la reciprocidad efectiva.

Si bien la formalización de la Regla de Oro por el imperativo kantiano posibilita la universalización de la demanda del respeto, la Regla de Oro lleva en sí “la voz de la solicitud” (Ricoeur, 2006 B, pág. 241) al llevar al primer plano la disimetría de los protagonistas de la acción.

La Regla de Oro enuncia una norma de reciprocidad bajo una lógica de equivalencia (Ricoeur, 1993 pág. 29). La lógica de la reciprocidad propuesta por esta norma instauro la reversibilidad entre los protagonistas de la acción, entre un agente y un paciente. Los protagonistas de la acción son irremplazables en tanto son considerados por sí mismos, pero son a la vez sustituibles toda vez que la reversibilidad de la lógica de la reciprocidad toma en cuenta la función de la acción sobre el paciente siendo indiferente de la identidad de los protagonistas. Así, la Regla de Oro es una formulación de pretensiones formales.

Sin embargo, [a] la formalidad de la Regla de Oro no va más allá de una pretensión, pues tiene un carácter formal [1] parcial, dado que no dice lo que el otro quiere o detesta que hace o sea hecho, y un carácter [2] imperfecto puesto que hace alusión al querer y al

detestar en una estela de reflexión kantiana. [b] Los principios de querer y detestar son inadecuados para la exigencia de universalidad. Además [c] el querer y el detestar son hostiles a la regla en tanto confrontan un principio subjetivo con un principio objetivo (la regla). Por si fuera poco, “la regla de reciprocidad carece de un criterio discriminante” (Ricoeur, 2006 B, pág. 237) que pueda hacer una distinción entre una demanda legítima y una demanda ilegítima. Sería necesario complementar esta regla con un criterio externo para ello.

Además de la consideración formal de la Regla de Oro, debemos ver en la moral la primacía de la ética (Ricoeur, 2006 B, pág. 176). En este sentido, la consideración del otro como otro en su solicitud está formulada bajo la moral, pero fundamentada en la ética bajo el rasgo de la consideración del otro por un acto de benevolencia. Se ha dicho, líneas atrás³⁹, que la relación de reciprocidad en la amistad está dada bajo una relación de dar y recibir. La relación del don se encuentra aquí marcada por lo bueno, es decir, lo que se da y se recibe en tal relación. La benevolencia tiene dos aspectos: 1) cualidad ética de los fines a la acción, y 2) orientación hacia el otro en su consideración. La consideración hacia el otro es la piedra de toque. La relación disimétrica entre el agente y el paciente en una relación de poder-sobre una voluntad por parte de otra genera la queja, el lamento, que finalmente se transforma en solicitud de ayuda y en protesta contra la violencia. Nadie puede (ni debe) reclamar la situación de víctima por otro, es decir, tratar de cubrir el lugar de la queja desde fuera, so pena de negar su *alteridad*, su cualidad de otro. Lo que es dado por la víctima, por el solicitante, es la voz (la voz del otro), su solicitud, y lo que es dado al solicitado es acudir a su llamado. Finalmente “la petición ética más profunda es la de la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro” (Ricoeur, 1993, pág. 108).

Dos temas se prestan a consideración, al menos en los límites de la solicitud y la norma: la economía del don y el elemento supra-ético de la consideración al otro.

³⁹ Parte I, Cap. IV, “La solicitud”.

Un peligro siempre latente al acudir al otro en su consideración es que la reciprocidad vaya hacia el olvido de la insuperable diferencia del uno y del otro, esto es, el peligro de desconocer al otro en tanto que otro (Ricoeur, 2006 A, pág. 195). La relación de reciprocidad es evidente en el plano categorial (Ricoeur, 2006 A, pág. 197), donde pueden separarse los términos. Sin embargo, la relación práctica corre riesgos de recubrimiento entre los protagonistas.

La orden de amar puede reinterpretar la Regla de Oro en el sentido de la generosidad. La lógica de la equivalencia recibe la capacidad de elevarse por encima de las interpretaciones perversas (Ricoeur, 1993, pág. 31) que reducen la reciprocidad a un tema de demanda utilitaria. El peligro de esta interpretación perversa de la lógica de la equivalencia está siempre presente. La lógica de la equivalencia recibe la capacidad de superar el plano utilitario de su confrontación con la lógica de la sobreabundancia.

La Regla de Oro sería una máxima utilitaria sin el correctivo del mandamiento de amar (Lucas 6, 32-34). La Regla de Oro señala, además de la disimetría de los protagonistas de la acción en la demanda, demanda que puede ser formulada de la siguiente manera: “yo doy *para que* tú des”. La Regla de Oro, así formulada, sigue en el ámbito de la ley del Talión. El mandamiento del amor es un correctivo para la Regla de Oro, que lleva a esta regla “desde su sentido interesado hacia una actitud de acogida al otro” (Ricoeur, 1993, pág. 63). El mandamiento de amar sustituye el “yo doy *a fin de que* tú des” por el “*porque*”: “porque te ha sido dado [a ti que te ves solicitado], da tú también a tu vez”.

Parece que la reciprocidad está excluida del mandamiento del amor (Ricoeur, 1993, pág. 64). En efecto, el mandamiento del amor no es moral, sino supra-moral. La lógica de la equivalencia gobierna la moral cotidiana (Ricoeur, 2009 A, pág. 37), ya que siempre es presupuesta, como estado (en la *philia*) o como objetivo (la norma), la reciprocidad. En ese sentido, puede hablarse de lo inmoral de tal mandamiento. Ya que la acción moral no puede ni debe encaminarse hacia la inmoralidad es necesario que el mandamiento del amor, al reinterpretar la Regla de Oro, se reinterprete ella misma para no virar hacia lo inmoral.

De esta manera, la reinterpretación de la Regla de Oro excluye su vertiente perversa por el beneficio del mandamiento del amor que se dirige al proceso de victimización. En efecto, lo que añade el mandamiento es el recurso último a la consideración del otro en la benevolencia, en el viraje ético de “por el otro”. Asimismo, la consideración de la Regla de

Oro instauro la lógica de la sobreabundancia desinteresada en la disimetría de la acción como interés por el otro. La lógica de la reciprocidad queda rebasada cuando se hace algo por alguien.

Existe, sin embargo, otra forma de desconocimiento del otro en las relaciones de disimetría. Se trata del desconocimiento de la disimetría entre el yo y el otro (Ricoeur, 2006 A, pág. 322). Este desconocimiento no anula la reciprocidad en tanto benevolencia. Ricoeur habla de esta reciprocidad en términos de mutualidad en *Caminos del reconocimiento*.

El paso de la asimetría a la reciprocidad se ve zanjado por dos interpretaciones de la disimetría originaria, sea el polo de referencia el yo, como en Husserl, o sea que se proceda del otro hacia el yo, como Lévinas⁴⁰.

La discordancia del enfoque entre estos dos autores señala, para Ricoeur, una advertencia: las concepciones de la reciprocidad no pueden primar sobre la *alteridad* de los protagonistas del intercambio (Ricoeur, 2006 A, pág. 325). El problema, entonces, se trata de insertar la disimetría originaria en la relación de mutualidad sin minar la confianza en el poder de la reconciliación de la disimetría.

Lo que está en juego es el sentido “entre”, la relación “entre” los protagonistas. El estatuto de la mutualidad es distinto de la reciprocidad concebida como forma trascendente, es decir, como utilitaria donde los actores de la acción son sólo medios y no son vistos en su singularidad. La significación del “entre” “contribuye a la integración de la disimetría en la mutualidad” (Ricoeur, 2006 A, pág. 325).

La confesión de que la disimetría se ve amenazada de olvido por la mutualidad [1] recuerda el ya mencionado carácter irremplazable de los miembros de la relación⁴¹ de mutualidad. Por otra parte, la confesión de este olvido [2] protege contra las trampas de unión fusional, esto es, preserva la justa distancia que hay en la mutualidad llevando el respeto incluso hasta la intimidad de la *philia* en la amistad. Finalmente, [3] la gratitud se afirma dos veces en la disimetría: quien se dirige de forma benévola y quien recibe, quien recibe y quien agradece. El acto benévolo afirma la *alteridad* dos veces, no sólo es unilateral: el acto de recibir el acto benévolo y el acto de agradecer dicho gesto.

⁴⁰ Esto se detalla en la Parte II, Capítulo I.

⁴¹ Vid. Parte I, Capítulo IV, “La solicitud”

PARTE II. El hombre sufriente

Iipseidad y Alteridad

Se ha dicho anteriormente⁴² que la petición ética más profunda es la solicitud. Esto presupone una asimetría que, más allá del estado de una solicitud, se enraíza especulativamente en una diferencia primordial entre el “yo” y el “tú”, entre el “yo” y el “ellos”. La *alteridad* es el segundo elemento del *ethos*⁴³ bajo el título de solicitud. La solicitud, además, es un elemento de la *alteridad*.

Aludimos aquí a la polisemia que lleva la meta-categoría de *alteridad* para señalar sólo uno de sus sentidos, a saber, la *alteridad* que se relaciona con la *ipseidad* como Otro, como otra persona⁴⁴. Estamos conscientes de que Ricoeur insiste en el carácter polisémico de la *alteridad* “para evitar una reducción acrítica de la metacategoría de lo otro a la alteridad del otro” (Ricoeur, 2007 A, pág. 110). En este capítulo aludimos a la alteridad del Otro, de la otra u otras personas.

“La hermenéutica del sí trata dos intrusiones distintas de la metacategoría de lo Otro” (Ricoeur, 2006 B, pág. 352; 2007 A, pág. 106): la distinción entre *ipseidad* y *mismidad* bajo la figura de la identidad personal y lo otro distinto de sí bajo la figura de la *alteridad*. Lo que tratamos más adelante está en relación con la segunda intrusión de la metacategoría de lo Otro, a saber, la *alteridad* en relación con la *ipseidad*.

Antes de ello, merece la pena situarse ante una advertencia de Ricoeur. Él mantiene separadas la ontología y la ética. El paso de una a otra, nos dice, viene asegurado por una

⁴² Parte I, Capítulo IV, “La solicitud”.

⁴³ El *ethos* que Ricoeur señala aquí es la intencionalidad ética (Ricoeur, 2006 B, págs. 176, 203): [primer elemento] tender a la vida buena, [segundo elemento] para y con los otros, [tercer elemento] en instituciones justas.

⁴⁴ El término “persona” tiene en sí varios presupuestos. En efecto, no llamaríamos a un cuerpo humano inerte y sin vida una persona, así que tendría que estar dentro del concepto “persona” la cualidad de “vida”. Esto es sólo un ejemplo de lo que el término persona conlleva. Incluso, podría haber intentos (juzgue el lector si resultan fallidos o no) para extender el término a no-humanos. Para ilustrar aquí la alteridad del otro, empleo en este caso el término “persona”, pareciendo a este autor prudente dejarlo en la indeterminación de “la alteridad del Otro” que Ricoeur emplea.

Puede parecer fastidioso al lector leer la palabra “Otro” con mayúscula inicial, ya que así escrito da a entender que se trata de un nombre propio. Podría preguntarse, entonces, ¿quién es ese (gran) Otro? El uso que Ricoeur y este autor damos a la palabra “Otro” señala simplemente que se trata de la alteridad bajo la forma de el “alguien” o “algunos”. Utilizo el término con mayúsculas en este capítulo cuando hago referencia al texto de Ricoeur, mientras que la palabra con minúscula indica que ha sido mi opinión la que se refleja en el texto.

dirección de cada una de ellas entre sí. El movimiento de la ontología hacia la ética es un movimiento fenomenológico con relación a la noción de imputación. La imputación sólo es moral a título de someterla bajo los predicados de lo obligatorio. Por otra parte, la ética se inclina a la ontología en la fenomenología del actuar en tanto la estima se dirige al hombre capaz. La estima sella “la alianza entre la fenomenología del hombre capaz y la ética del deseo de vida buena” (Ricoeur, 2007 A, pág. 118)⁴⁵.

Al parecer, las nociones de imputación y de estima parecen ya bastante “morales”. Sin embargo, nos limitamos a mostrar con Ricoeur el alcance que estos acercamientos a la *alteridad* tienen en su propia consideración de la pasividad, sin decir mucho de su relación respecto del plano moral.

La clarificación de la pasividad hace comprensible la relación inevitable y constitutiva del sí por el otro distinto de sí. Lo otro constituye al sentido íntimo de lo mismo. Lo otro afecta, en el plano fenomenológico, a la estructuración del sí en el plano ontológico. La *alteridad* pertenece al sentido y constitución ontológica de la *ipseidad* (Ricoeur, 2006 B, págs. 14, 352). Esta constitución del sí por el otro previene una derivación ontológica total de la *alteridad* por la *ipseidad*. Además, dicha constitución abre un modo de afección particular de la *ipseidad*. Este modo de afección del sí por el otro señala la diferencia entre un *ego* que se pone y un sí que se reconoce a través de las afecciones.

La pasividad del sí afectado por el Otro distinto de sí se presenta en cada uno de los análisis emprendidos por Ricoeur en *Sí mismo como otro*.

En el plano lingüístico, la designación de sí del locutor está entrelazada con la interlocución de la palabra que se dirige a alguien. En el plano de la acción, la autodesignación del agente de la acción es inseparable de la adscripción con la que el otro designa autor de las acciones a alguien más. En el plano narrativo, la traslación del mundo del relato al mundo del lector es un vínculo del ser afectado por la ficción que se incorpora al sí que es afectado. Por último, en el plano ético, la definición que se da de esta “no se concibe sin la afección del proyecto de vivir-bien mediante la solicitud a la vez recibida y

⁴⁵ Esta advertencia se levanta contra el famoso problema del ser y el deber ser (*is and ought problem*), que Hume describe en *A Treatise of Human Nature* (Hume, 1965, pág. 469 [T I, 1, 1]). Mucho se ha escrito y debatido acerca de este problema. Ricoeur sugiere una breve transición (o mejor dicho, compatibilidad) del ser y del deber ser. Esta “transición” es tratada en el último capítulo de la Parte II del presente trabajo. Aquí sólo la señalamos brevemente.

ejercida” (Ricoeur, 2006 B, pág. 366). El paso de la ética a la moral que se opera bajo el signo de la regla de oro hace intervenir el mandato en la relación asimétrica del hacer y el padecer. La reversibilidad de las funciones del hacer y del padecer en el agente y el paciente de la acción “hace que el formalismo del imperativo categórico requiera de la «materia» de una *pluralidad* de agentes afectados todos por una violencia ejercida recíprocamente” (Ricoeur, 2006 B, pág. 367). Cada agente puede ser el paciente de otro, y así es investido por la responsabilidad bajo la regla de reciprocidad, la cual es transformada en regla de igualdad por la justicia demandada, producto de la indignación y fundada en la dignidad de la propia persona como del otro.

El problema es mostrar una figura de *alteridad* en la afección del *ipse* por el otro distinto de sí. A la vez y por implicación, se trata de descubrir la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro que responde a la fenomenología del sí afectado por el otro distinto de sí.

Ricoeur intenta demostrar que es imposible construir una dialéctica unilateral entre el sí y el otro. De esta forma, nuestro autor se encamina hacia una concepción cruzada de la *alteridad*. Esta concepción tiene la tarea de satisfacer el primado de la estima de sí y a la convocación al otro en la justicia. Lo principal, nos dice Ricoeur, es formular una concepción de la *alteridad* que sea homóloga a la distinción de las dos ideas de lo Mismo (*ipse* e *idem*) que se encuentra en el centro de su filosofía de la *ipseidad*.

Nuestro autor recurre a Husserl en su obra *Meditaciones cartesianas*. Todo apunta en Husserl a que la tarea de la filosofía es comprender y constituir todo en y a partir de la vida intencional (Husserl, 1996, pág. 152 [§43]; Ricoeur, 1998, pág. 200). En efecto, el proyecto de Husserl recurre a una reducción⁴⁶ específica para obtener el sentido del otro. Esta reducción tiene el propósito de tomar el *ego* trascendental⁴⁷ como configurador de lo

⁴⁶ O *epoche*. La reducción tiene lugar al poner en suspenso las creencias de la existencia del objeto al cual está abocado la intencionalidad de la conciencia (Husserl, 1996, pág. 63).

⁴⁷ Lo trascendental en Husserl designa el campo de investigación en el cual se da la conciencia del mundo, esto es, la relación intencional entre la conciencia y el mundo. Este campo es un campo de sentido accesible por la reducción. Si la investigación se enfoca en el mundo como experimentado por el sujeto, la reducción es llamada fenomenológica, pues se enfoca en el mundo como aparición, como fenómeno ante la conciencia. Si la investigación se enfoca en la conciencia, la reducción es llamada trascendental, pues el foco de atención está en la conciencia y sus logros ante el mundo que se revela y la actividad de la conciencia que lo hace posible.

Por lo dicho anteriormente, el *ego* trascendental refiere a la reducción enfocada en la conciencia y su actividad reveladora en el mundo. *Vid.* Husserl, 1996, pág. 154 [§44]; Drummond, 2007, pág. 203.

objetivo (Husserl, 1996, pág. 160 [§45]). La finalidad de la reducción a lo propio es justificar un proyecto de constitución de la realidad en y por el *ego*. Ricoeur se pregunta si la reducción a lo propio es posible en Husserl sin pensar dicha reducción dialécticamente, sin relacionar lo propio con lo extraño.

La *epoche* por la cual empieza el análisis (Husserl, 1996, pág. 153 [§44]) que reduce el campo de experiencia a lo propio, prueba dos veces que el otro está presupuesto desde el principio (Ricoeur, 1998, pág. 202). Una primera vez la encontramos al saber, desde siempre, que el otro es un sujeto pensante (“como” yo) y no un objeto más de la propia percepción. Una segunda y más importante presuposición del otro se encuentra en la formación de la esfera de lo propio. Una carne que es cuerpo para los demás solo puede servir de primer *analogon* en la transferencia de sentido entre carne y carne (Ricoeur, 1998, pág. 204).

La paradoja anterior es el lugar de un importante descubrimiento, a saber, el carácter paradójico de la donación del sentido “otro”, la transferencia de este sentido de la carne propia a la carne ajena, pues las intencionalidades que buscan al otro en tanto otro exceden la esfera de lo propio, siendo que en esta esfera es donde tiene su origen (por definición).

Husserl llama a esta donación del sentido del otro por dos razones: [1] se diferencia de la presentación por el signo o por la imagen (Ricoeur, 1998, págs. 209-210); [2] se diferencia de la donación originaria de la carne con ella misma puesto que la donación del otro no hace posible vivir las vivencias del otro; hay una distancia insalvable entre las propias vivencias y la presentación de las vivencias del otro. En este sentido, la donación de otro nunca puede ser convertida para uno mismo en presentación originaria (Husserl, 1996, pág. 177 [§52]).

Husserl añade a la doble caracterización negativa, señalada anteriormente, el rasgo positivo que hace de su descubrimiento algo verdaderamente importante a ojos de Ricoeur. La presentación consiste en una transferencia aperceptiva procedente de mi carne (Husserl), es decir, en una toma analógica por la cual el cuerpo del otro se aprehende como carne al igual que la propia. La presentación misma consiste en tomar el cuerpo del otro como carne. El argumento es circular puesto que la presentación se presupone ella misma, ya que se supone que el cuerpo “de otro” es carne, que un *ego* empareja su propia carne con la carne de “otro” *ego*. Esta circularidad crea una paradoja relacionada con la constitución

de cualquier cosa, ya que se trata de una semejanza que no puede inferirse de la vivencia psíquica propia o de otro más que reconociendo una disimetría y pasividad que eluden la aprehensión.

Ricoeur se pregunta si puede avanzarse en la argumentación al considerar la toma del cuerpo ahí, el cuerpo del otro, como carne, en tanto apareamiento (*Paarung*). No se entiende, a su parecer, qué quiere decir que un *ego* en sí mismo carne pueda aparejarse con la carne de otro *ego*. Ricoeur se pregunta por el significado de emparejamiento o apareamiento (*Paarung*) de una carne con otra. Debe distinguirse la transferencia analógica de cualquier uso discursivo que se le pueda dar al apareamiento o emparejamiento como comparación. De esa forma puede diferenciarse el apareamiento de cualquier inferencia. Asimismo, concebida como una no-inferencia, el apareamiento difiere de la toma por signo o por imagen y de la intuición originaria de sí mismo. El apareamiento de una carne con otra es prerreflexivo, antepredicativo. La transferencia por la cual la carne propia se hace par con otra es una síntesis pasiva sin par que se encuentra entrelazada con todas las otras síntesis pasivas. Sin embargo, la aparente asimilación de un término por otro (de una carne por otra) debe corregirse por la idea de asimetría fundamental, la cual está ligada a la distancia que se encuentra entre presentación originaria y presentación. La distancia es insalvable entre la presentación de las propias vivencias y la presentación de las vivencias de otro. La noción de presentación, por lo tanto, no puede franquear la diferencia entre presentación e intuición. Por todo ello, Ricoeur concluye que “La noción de presentación combina así de manera única similitud y disimetría” (Ricoeur, 2006 B, pág. 372).

Las nociones de presentación, de toma analogizante y de apareamiento sirven para localizar un enigma, a saber, la transgresión de la esfera de lo propio que constituye el apareamiento es una transferencia de sentido. El sentido *ego* es transferido de un cuerpo a otro, por lo tanto la asimetría y semejanza que tematiza la noción de presentación recaen sobre el sentido *ego* y sobre el sentido de *alter ego*. La transferencia de sentido (transferencia analógica) de un *ego* a un *alter ego* (del sentido de carne en un cuerpo) tiene prioridad en la dimensión gnoseológica. En la dimensión gnoseológica, la transferencia analógica es una actividad productiva en tanto transgrede el programa de la fenomenología, puesto que la experiencia de la carne propia es solo posible bajo la distinción de lo propio y lo extraño o ajeno. Siendo así, la transferencia analógica crea el sentido de lo otro a partir

de la fundación no en sí misma sino y sólo con relación al otro. La transferencia analógica no crea la *alteridad*, puesto que en ella ésta siempre está supuesta, sino que le otorga una “significación específica”: el otro puede devenir de “extraño” a “parecido”, “como yo”.

El apareamiento crea tanto una semejanza como una asimetría. [a] El adverbio “como” de la frase “como yo” de la transferencia analógica significa tanto la distancia como la asimetría. Además, [b] la transferencia de sentido produce el sentido⁴⁸ *ego* del *alter ego*, donde la semejanza parece encubrir la asimetría. Por último, [c] la transferencia analógica no habla del yo sino a partir de la tercera persona: el otro es quien hace, quien piensa, quien dice en su interior “yo soy”. Aquí la asimetría se borra totalmente al ser intercambiables los pronombres. De estas tres formas de asimetría y semejanza puede decirse que la transferencia analógica recruza el movimiento del yo al otro y del otro al yo.

El movimiento del otro al yo es el que busca Lévinas. En el origen del movimiento del otro al yo hay una ruptura, la cual es el punto de unión de la fenomenología y la ontología de los grandes géneros de lo Mismo y lo Otro. La crítica de Lévinas se dirige contra una concepción totalizante de la identidad de lo Mismo, concepción que Ricoeur dice no haber encontrado o asumido en su propia investigación (Ricoeur, 2006 B, pág. 373). Ricoeur piensa que Lévinas no ha hecho la distinción entre el sí y el yo, y por ello no es distinguido en el sentido de designación de sí por sí. La pretensión de Lévinas es expresar un estado de separación (Lévinas, 2011, pág. 51), lo cual hace que la *alteridad* devenga exterioridad radical.

El trabajo de Husserl toma importancia en el tema de la exterioridad radical para Lévinas, porque para este último la fenomenología tiene como tema principal la intencionalidad, tema relevante en una filosofía de la representación que considera sólo puede ser solipsista e idealista. La representación es asimilada en sí mismo, lo cual niega al otro. Incluso la transferencia analógica participa, de este modo, de representación en el campo gnoseológico. Por el contrario, es él el campo ético en el cual el otro es atestado (y no sólo representado). El rostro del otro no es una aparición que pueda incluirse como las demás en la representación, no es un espectáculo sino que es una voz (Lévinas, 1990, pág.

⁴⁸ Atención, no crea al *ego* otro, sino que le dota de sentido, aquí, de semejanza. La semejanza está dada en el sentido *ego*, no en el sentido *alter ego*, puesto que la semejanza aquí se da en el campo gnoseológico.

61; Ricoeur, 2006 B, pág. 374). El otro es la voz que dice “no matarás” (Lévinas, 1990, pág. 61). El movimiento del otro acaba en el yo, donde la palabra del otro es el origen de la palabra que el yo imputa a sí mismo el origen de los actos. La autoimputación se inscribe en una estructura dialógica asimétrica donde el origen de la autoimputación es exterior a sí.

La cuestión de la separación provocada por la concepción del otro no se da en un nivel descriptivo como una fenomenología alternativa o una hermenéutica del otro. Ya que el Mismo significa separación, la exterioridad del Otro no puede abordarse en el lenguaje de la relación: el Otro se absuelve de la relación. Ricoeur pregunta cómo puede pensarse la irrelación, que implica la *alteridad*, en su momento de absolución, es decir, en su momento de separación.

El efecto de ruptura en el pensamiento de la *alteridad* absoluta es para Ricoeur producto de un uso hiperbólico en la argumentación. No se trata de un tropo literario sino de una “práctica sistemática del *exceso* en la argumentación filosófica” (Ricoeur, 2006 B, pág. 374). La hipérbole es la estrategia apropiada para la producción del efecto de la ruptura “unida a la idea de exterioridad en el sentido de alteridad absoluta” (Ricoeur, 2006 B, pág. 375).

La hipérbole de Lévinas atiende a los dos polos, del Mismo y del Otro. En *Totalidad e infinito* se desarrolla la idea de un yo encerrado en sí mismo. En *El tiempo y el otro* (Lévinas, 1993, pág. 94) se habla incluso de un yo saturado de sí. El tema de la separación está marcado por la hipérbole. Así, un yo incapaz del Otro (de relacionarse con el otro por la separación) encuentra en este Otro la epifanía del rostro, pues el rostro es una exterioridad absoluta, no relativa.

“A la hipérbole de la separación de parte del Mismo responde la hipérbole de la epifanía del lado del Otro” (Ricoeur, 2006 B, pág. 375). Epifanía es distinta a fenómeno (Lévinas, 1990, pág. 196). En *Totalidad e infinito* el Otro es una figura paradigmática del maestro de justicia. El Otro no es un interlocutor como cualquier otro, ni tampoco su palabra es la voz sensible de la escucha. Hiperbólicamente, la palabra es enseñada. Al mismo tiempo, la hipérbole es vertical (un maestro que enseña), y además es de la exterioridad, pues es la instrucción de un rostro distinto radicalmente de mí. La interioridad es eliminada en la iniciativa, pues le pertenece al otro en forma de acusativo. La iniciativa sólo es retomada en la conminación y respondida igualmente en acusativo: “¡heme aquí!”.

La hipérbole termina en *Totalidad e infinito* con la afirmación de que la instrucción por el rostro no restaura alguna relación entre el Mismo y el Otro.

De otro modo que ser o más allá de la esencia retoma la hipérbole hasta llevarla a un grado paroxístico. Para ir más allá de las “ruinas” de la representación, se pretende ir más allá del tema, de lo dicho, y remontarse más allá del decir hasta desdecirse. La asignación a la responsabilidad se sustrae al lenguaje de la manifestación. Así, la conminación se remite más allá de un pasado memorable, de todo comienzo o principio (*arché*). Desdecirse de un principio se convierte en an-arquía (sin *arché*) (Lévinas, 2011, págs. 158-159). Sin un principio que le confiera identidad y dejada en la pasividad, la *ipseidad*, dice Lévinas, es rehén. La pasividad de sí es asignada a la responsabilidad para prevenir el regreso de la autoafirmación de “una libertad clandestina y disimulada” (Lévinas, 2011 p. 145). La hipótesis, para Ricoeur, es que el paroxismo de la hipérbole consiste en tener al Otro como ofensor. Este Otro es distinto del visto en *Totalidad e infinito*, pues en esa obra se trataba de un maestro de justicia. El Otro como ofensor requiere el gesto que perdone y que expíe. Lévinas quiere mostrar que su tesis consiste en que el énfasis de lo abierto sea la responsabilidad por el otro hasta la substitución (Lévinas, 2011 p. 152). Lévinas pretende que el “por el otro” del desvelamiento devenga el “por el otro” de la responsabilidad. El abismo entre la *alteridad* y la identidad es franqueado por la expiación.

Aquí se plantea una paradoja. La hipérbole de la separación del (lado del) Mismo conduce al callejón sin salida respecto de la hipérbole de la exterioridad del (lado del) Otro. Sin embargo, la separación no conduce a la exterioridad si no se cruza el movimiento ético del otro hacia sí con el movimiento gnoseológico de sí hacia el otro.

Lo que hace impensable la hipérbole de la separación es la distinción entre sí (*soi*) y yo (*moi*). La *ipseidad* es un concepto “definido por su abertura y su función descubridora” (Ricoeur, 2006 B, pág. 377). Si bien existe un repliegue del yo sobre sí mismo, este repliegue supone la exterioridad, al otro que se diferencia de sí y con quien puedo confundirme.

Por otra parte, el tema de la exterioridad no llega a develar una respuesta responsable al llamado del otro, ya que se requiere el reconocimiento de parte de un Mismo ante un Otro. Lo anterior presupone una capacidad de acogida, de discriminación y de reconocimiento. Esta capacidad proviene de una filosofía de lo Mismo distinta de aquella que la que replica

la filosofía del Otro de Lévinas. La interioridad no sólo es determinada por la voluntad de repliegue y de cierre, pues nunca entendería la palabra del otro al ser esta extranjera: la palabra del Otro sería como una nada. El sí necesita una capacidad de recepción/acogida. Esta capacidad resulta de una estructura reflexiva. La estructura reflexiva se define por una re-captura de las objetivaciones previas y no tanto por la separación inicial entre la presentación y la representación.

Teniendo en cuenta que la *alteridad* del otro no se deja resumir sólo en una figura, sea la del maestro que enseña, sea la del ofensor, se abre la pregunta: ¿qué puede decirse del otro cuando es borroso, cuando no se distingue el maestro del ejecutor? El maestro que enseña demanda ser reconocido en su superioridad misma. La voz del otro (no matarás) se hace propia al punto de convertir el acusativo en convicción propia. Para mediatizar tanto la abertura del Mismo bajo el Otro como la interiorización de la voz del Otro en el Mismo, se necesita del lenguaje que aporta los recursos de la comunicación. El lenguaje y sus recursos de comunicación ilustran tanto la reciprocidad en el intercambio de los pronombres personales (el “yo” pasa a ser el “tú” como la respuesta a los papeles entre los interlocutores (el oyente se convierte en el hablante, y viceversa) que no cesan de intercambiarse⁴⁹. Ricoeur superpone una dialógica a la relación a distancia absoluta entre el yo separado y el Otro que enseña.

Ricoeur observa, tanto en Husserl como en Lévinas, el uso de la hipérbole para asegurar la primacía de uno u otro término de la relación (o irrelación). La hipérbole se define como “la práctica sistemática del exceso en la argumentación filosófica” (Ricoeur, 2006 B, pág. 374). Este movimiento hiperbólico pertenece a la familia de los actos fundadores en la medida en que posiciona el pensamiento en una vía extrema, difícil de negociar, que inaugura un nuevo modo de pensar. El movimiento de pensamiento de la cuarta meditación (Husserl, 1996, pág. 117), por el cual se suspende y se hace totalmente problemático todo aquello que se debe en la experiencia al otro por considerarlo no fundado y con el fin de encontrar la esfera de lo propio del *ego*, es calificado por Ricoeur como hiperbólico. Por su parte, el uso que da Lévinas a las metáforas de la *alteridad* absoluta crea un sentido totalmente distinto del planteado por su maestro Husserl respecto al otro.

⁴⁹ Vid. Parte I, capítulo IV, “La solicitud”.

Los movimientos del Mismo hacia el Otro y del Otro hacia el mismo son dialécticamente complementarios y no se contradicen. El movimiento del Mismo hacia el Otro se despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, mientras que el movimiento del Otro hacia el mismo se despliega en la dimensión ética de la conminación. La asignación a la responsabilidad de la dimensión ética de la conminación remite al poder de la autodesignación (Ricoeur, 2006 B, pág. 379). La dimensión gnoseológica del sentido transfiere el poder de la autodesignación a toda tercera persona capaz de decir “yo”.

La figura nueva y resultante de la *alteridad* es la doble figura de un sí receptivo y un sí dispuesto al otro. Un sí receptivo, en tanto supone una capacidad de acogida al llamado del otro. Un sí dispuesto al otro, en tanto tiene la capacidad de responder al llamado, de poder autodesignarse y transferir esta autodesignación a toda persona que pueda responder por sí misma. Es esta la doble valencia de la pasividad en la diada *alteridad-ipseidad*.

A pesar de la crítica que pueda hacerse a Ricoeur de ser demasiado duro respecto a su postura con Lévinas (Kemp, 2011 págs. 71-73), la conclusión es clara: existe una dialéctica del otro y del sí mismo irreductible a cualquiera de estos dos términos.

La violencia

El mal humano, nos dirá Ricoeur, es la principal causa del sufrimiento. El nombre de este mal es la violencia. La violencia parece cubrir casi toda la estela del sufrimiento⁵⁰ humano, de modo que nuestro autor confiesa que es difícil saber cuál es el sufrimiento “verdadero”⁵¹ si se suprime el sufrimiento que las personas hacen unas a otras (Ricoeur, 2007 A, pág. 61; 2007 B, pág. 67).

El sufrimiento infligido encuentra su réplica moral en la norma que prohíbe. El problema del mal inicia con la lamentación, la queja de la injusticia. La moral responde como un primer referente de exigencia. La moral, en este sentido, replica a la violencia (Ricoeur, 2006 B, p. 235).

Nos parece que la violencia puede ser descrita dentro de la solicitud y la norma, ya que describir sus rasgos según los casos se acerca más a una tipología. Aun así, es interesante ver cuáles son las figuras del mal que Ricoeur ha considerado. Ricoeur ensaya al menos dos veces una tipología de la violencia según sus figuras. Primero, en *Sí mismo...* (Ricoeur, 2006 B, pág. 233) las figuras del mal son expuestas según la no-reciprocidad en la interacción. Vemos un recorrido desde la influencia hasta la tortura en la destrucción de la estima de sí, de la amenaza al asesinato en la violencia física que equivale a la destrucción del poder actuar del otro; de la promesa a la traición en la violencia disimulada en actos de discurso, y con ello el daño a la institución del lenguaje. Este recorrido, dice Ricoeur, es siniestro y no exhaustivo dentro de la dimensión intersubjetiva de la solicitud. La contrapartida de este recorrido se encuentra en la enumeración de las prescripciones y de las prohibiciones que se derivan de la Regla de Oro, según los comportamientos de la interacción (aquí: torturar, matar, mentir).

Una segunda tipología se presenta más adelante⁵². Ricoeur propone abordar la violencia como un primer nivel de radicalidad del mal⁵³. En dicho abordaje, la violencia pertenece a

⁵⁰ El mal humano parece consistir exclusivamente en hacer sufrir a otro. La relación del mal con el sufrimiento es tratada en el siguiente capítulo, “El sufrimiento y el dolor”.

Louis Lavelle, en su libro *El mal et la souffrance*. Aclara que el mal aparece como un sufrimiento “en relación” con los otros (Lavelle, 2005, p. 35). Ricoeur fue lector de Lavelle y su influencia se percibe en sus escritos acerca del mal.

⁵¹ Dígase, el sufrimiento que no tiene como fuente la acción humana.

⁵² Changeux y Ricoeur, *La naturaleza y la norma: lo que nos hace pensar*.

un nivel descriptivo del mal, esto es, un nivel que se limita a señalar las formas en las cuales se deplora la acción ejercida, las formas en las cuales la violencia es replicada, en un primer momento, por el grito de injusticia. Las formas son las siguientes:

[a] Violencia en el lenguaje. La violencia se disimula en el lenguaje en tanto acto de discurso, y por ello en tanto acción. Las formas de violencia van de la “calumnia, difamación, traición, falsos juramentos [¡falsas promesas!], en suma, destrucción del lenguaje por la ruptura de los pactos” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 284; Ricoeur 2006 B, pág. 234). Incluso es posible incluir el impedimento para hablar, sea por habilidades para tomar la expresión, sea por coacción de los demás (Ricoeur, 2008 C, pág. 74). Todo ello es una forma de violencia.

[b] Violencia en la acción. “asesinato, atentado contra la integridad física y psíquica de los demás” al grado de llegar al impedimento de la acción o su padecimiento. Esto incluye la violación, la tortura (Ricoeur, 2006 B, pág. 235), y un largo y lamentable etcétera.

[c] Destructividad en la obra dentro de las instituciones, cuya función sobrepasa la supervivencia de los individuos. La *polis* tiene un horizonte temporal más vasto que la vida de cada individuo, por ello la destructividad de las instituciones resulta particularmente terrible en el nivel de su horizonte temporal. Ricoeur da el nombre de guerra (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 284), en un sentido amplio, a este tipo de violencia.

En este primer nivel de la radicalidad del mal se señala su multiplicidad.

Nos parece que en estas dos tipologías o figuras del mal se pueden encontrar dos líneas de descripción del mal según la solicitud o según la norma.

En cuanto a la solicitud, la disimetría de los protagonistas de la acción es un tema que aparece por primera vez formulado como tal en el ensayo *El mal...* (Ricoeur, 2007 B) y posteriormente desarrollado en *Amor y justicia* y *Sí mismo como otro*. Ricoeur propone en esta última obra un concepto de la acción moral para señalar la acción en la disimetría de los actantes: el *poder sobre*. Curiosamente no vuelve a retomar más adelante en sus obras el concepto, mas sí la problemática señalada, a saber, la disimetría inicial en la acción.

⁵³ ¿A qué se refiere Ricoeur con niveles de radicalidad del mal? Se refiere a los niveles a través de los cuales puede pensarse el mal humano: sea como la violencia, sea como la confesión, sea como el origen.

La ocasión por excelencia de la violencia se da cuando el *poder* se injerta *sobre* la disimetría inicial o de base (Ricoeur, 2006 B, págs. 233-234). La disimetría inicial es la del agente y el paciente (Ricoeur, 2006 B, pág. 233). La acción no es solamente interacción, una transacción que pone en relación una pluralidad de agentes, sino que también se trata de “una relación asimétrica entre lo que uno hace y lo que es hecho al otro, lo que el otro sufre” (Ricoeur, 1993 pág. 58). Ricoeur mismo reconoce que es difícil imaginarse una situación en la cual no se ejerza un poder sobre otro por el simple hecho de actuar (Ricoeur, 2006 B, pág. 233).

Existen formas de disimetría en la interacción que propician la violencia. Sin embargo, la disimetría inicial sólo señala el lugar o la ocasión de la violencia, no así el acto mismo⁵⁴. Si bien la disimetría inicial es un rasgo antropológico de la acción, el paso efectivo a la violencia se caracteriza por la “destrucción por alguien de la capacidad de obrar de un sujeto” (Ricoeur, 2006 B, pág. 158). Todas las formas de violencia consisten en un poder de un agente sobre otro, mas no todo poder de un agente sobre otro puede enmarcarse en el título de violencia⁵⁵.

La norma plantea otra serie de problemas en relación con la violencia. Es en la destrucción de la capacidad de obrar donde la justicia entra en juego (Ricoeur, 2006 B, pág. 158). La justicia es la regla que intenta igualar a los agentes y a los pacientes de la acción, de manera que la reciprocidad es exigida (Ricoeur, 2006 B, pág. 158). En el momento de la violencia, la Regla de Oro y el imperativo categórico del respeto son exigidos para restaurar las capacidades de quien padece la acción. Es por ello que puede decirse que la violencia empuja al umbral de la justicia⁵⁶, en tanto esta compensa la disimetría inicial, no borrándola sino reconociéndola⁵⁷ en su propia dimensión. La ocasión de la violencia justifica el paso de

⁵⁴ Vid. Parte II, capítulo “El origen del mal en el hombre”.

⁵⁵ Cualquier forma de poder sobre alguien que destruya su capacidad de obrar y por ello, su persona, su estima, reviste el título de violencia. Podría ser necesario agregar que, además de ese poder sobre alguien, se desconozca a la persona como un fin en sí misma. Y entonces la violencia consistiría en [1] un poder ejercido sobre alguien, bajo [2] el desconocimiento del otro como fin en sí mismo (Ricoeur, 2006 B, pág. 290), [3] sin el consentimiento del otro, y [4] destruyendo las condiciones objetivas de su existencia, es decir, llevando a la destrucción del poder obrar de quien es afectado por la acción.

⁵⁶ Lo que nos “conduce” a la exigencia de justicia es la indignación y la disposición al otro. La violencia nos “orilla”, en un caso ideal, a la exigencia de justicia. Lo que “guía” a la justicia es el bien.

⁵⁷ Dentro de un esquema médico, un paciente va con un especialista en la salud para tratar un problema. El primer presupuesto, nos dice Ricoeur, es que [i] existe un previo “*pacto de ciudadanos basado en la confianza*”, esto es, la confianza de ser curado en una institución. El segundo presupuesto en el esquema

la ética de la vida buena a una moral de la obligación y de la prohibición (Ricoeur, 2006 B, pág. 223; 2008C, p. 219)⁵⁸.

La justicia tiene, idealmente, un camino distinto al de la violencia. Un proceso de justicia se lleva a cabo al transferir los conflictos del nivel de violencia al nivel del lenguaje y del discurso (Ricoeur, 2008 C, pág. 207). El proceso de justicia es la tentativa de superar la violencia mediante el discurso. El establecimiento de reglas procedimentales permite el paso de la esfera de la violencia a la esfera del lenguaje y del discurso. El discurso es para Ricoeur una condición fundamental de la justicia. La institución jurídica sólo funciona en una sociedad donde se pueden discutir reglas “que tracen la frontera entre la violencia y el discurso” (Ricoeur, 1993, p. 52). De esta forma se observa que la justicia tiene una muy importante dimensión argumentativa. Aun así, polarizar la alternativa entre discurso o violencia es artificioso e inadecuado por dos razones: [1] la imposición de una sentencia es un decir, una palabra de fuerza y en cierto sentido violencia (Ricoeur, 2008C, p. 209); [2] el discurso guarda también la posibilidad de la violencia, disimulada en actos de discurso, como ya se ha visto en las tipologías propuestas por Ricoeur.

La justicia se diferencia de la violencia, en su uso, principalmente por la responsabilidad. La justicia lleva en sí la tarea de reconstruir el vínculo social. Las formas tutelares de la justicia tienen por tarea despertar la responsabilidad de los ciudadanos (Ricoeur, 2008 C, pág. 148), ya que el juicio lleva los conflictos al espacio público mediante el lenguaje. Esta diferencia (entre la justicia y la violencia) se acentúa y se diferencia de la mentira por una convicción y confianza en el procedimiento. No hay garantía más allá de la confianza y no hay más falsedad que la sospecha. Hay dudas, siempre puede haber sospecha, así como también hay juicios sopesados frente a los procesos de justicia.

médico es [ii] la asimetría que separa a los protagonistas: el que sabe curar y el que sufre. Sobre esto, destaca el reconocimiento de las partes en su asimetría. (Ricoeur, 2008 C, págs. 37-39, 56, 185)

⁵⁸ *Vid.* Parte I, capítulo “La solicitud y la norma”.

El sufrimiento

El sufrimiento se relaciona con el mal, al grado de que este parece ser su rasgo distintivo⁵⁹. Hacer el mal, entonces, es hacer sufrir a los otros, sea directa o indirectamente. Mas ¿qué es el sufrimiento?

Incluso, existe un parecido entre las palabras “dolor” y “sufrimiento”, al grado de poder usar cualquiera de las dos indistintamente. La diferencia entre dolor y sufrimiento descansa, si la hay, entre ideales-tipo, es decir, sobre la base de semiologías. ¿De qué modo pueden especificarse estas dos nociones?

Sin guía nosográfica que distinga el dolor del sufrimiento, uno puede perderse en la interminable cuenta de los males. Ricoeur reserva el término dolor para los afectos que se encuentran localizados en el cuerpo, y el término sufrimiento para los afectos que pueden considerarse de forma reflexiva. Cabe aclarar que estas dos afecciones sólo representan casos límites, en los cuales el sufrimiento y el dolor son discernibles claramente. Veremos que muchas veces pueden llegar a recubrirse.

Ya que el sufrimiento participa de un aspecto reflexivo, es de particular interés para nuestro autor. Ricoeur reparte los fenómenos del sufrimiento en dos ejes que se entrecruzan: [1] la relación sí mismo-otro, donde el sufrir se da a la vez como una alteración de ambas partes; [2] el segundo eje consiste en el binomio actuar-padecer: “el sufrimiento consiste en la disminución de la potencia de actuar” (Ricoeur, 1992).

Una última cuestión se relacionará con el sentido del sufrimiento. La cuestión del sufrimiento plantea la larga y “dolorosa” vía del aprendizaje, pero ¿aprendizaje de qué?

1. Eje sí mismo-otro

Ricoeur se enfrenta a una primera paradoja, a saber, el sí intensificado y el sí separado del otro.

[A] *El sufrimiento como alteración de sí mismo.* El sí se intensifica en el sentimiento de existir pura y llanamente. De esta forma, la inmediatez del *cogito* despeja cualquier duda metódica cartesiana, pues al reducir el yo al sufrimiento, el yo es herida viva (el *cogito* herido). En la dimensión representativa se encuentra esta réplica: yo pienso algo, pero yo sufro absolutamente...

⁵⁹ Ya lo reconoce Lavelle, 2005, pág. 5.

[B] *El sufrimiento como alteración de otro*. Por otra parte, no es falso diagnosticar una intensificación de un género especial de la relación con los demás (los otros [*autrui*]). De modo negativo, puede definirse esta crisis de la *alteridad* como la separación. Ricoeur esboza algunas figuras de la separación en el sufrimiento:

a) Lo insustituible [del sufriente]: el sufriente es único. Nadie sufre en lugar de otro.

b) La soledad [del sufriente]: la experiencia viva es incomunicable, pues entre el otro y mi palabra, mi sufrimiento, existe un abismo que impide comprender o ayudar⁶⁰.

c) La herida: el otro se presenta como el enemigo, aquel que hace sufrir.

d) El infierno: el sentimiento ilusorio de haber sido elegido, destinado al sufrimiento.

Antes de abandonar el eje sí mismo-otro, Ricoeur recuerda el fenómeno del sufrimiento infligido a sí mismo por sí mismo. La semiología de la culpa⁶¹ avanza más por la vía clínica que por la fenomenológica en el sentido de que la primera descubre las fuerzas “secretas” de la psique que se ejercen contra ella misma, esto es, que ella se hace sufrir. Al poner de relieve este “hacer sufrir” de la psique, la fenomenología puede mostrar en un lugar más “claro” de la conciencia los fenómenos relevantes del hacer sufrir sobre el segundo de los ejes en este estudio propuestos, a saber, sobre el binomio actuar-padecer, “al nivel de la estima de sí”(Ricoeur, 1992).

2. *Eje actuar-padecer*

Si el sufrir tiene como criterio la disminución de la potencia de actuar, es posible realizar una tipología del sufrir que se arregla sobre la tipología del actuar. Para esta tipología del actuar, Ricoeur recupera aquella que ha puesto a prueba en la obra *Sí mismo como otro*. Ahí nuestro autor distingue cuatro tipos de eficiencia⁶²: la palabra, la acción (en sentido limitado), la narración y la imputación moral. A estos tipos de eficiencia corresponden, de parte del sufrir, las heridas que afectan a los poderes (decir, hacer, narrarse y estimarse a sí

⁶⁰ Comprender se distingue de asentir porque en el segundo término se plantea una voluntad que afirma o niega lo dado. Comprender tiene un carácter descriptivo y epistémico que, al afirmar la verdad de lo comprendido, fácilmente desliza la comprensión al asentimiento por dicha afirmación, siendo el asentimiento más de carácter moral.

Se puede hablar aquí de compasión, de compartir el sentimiento con el otro. Sin embargo, la insustituibilidad del sufriente hace que este ejercicio compasivo sea en la propia persona, y no en la persona del otro. Podemos sentir algo semejante, muy semejante, pero no “lo mismo”.

⁶¹ El sufrimiento de sí por sí es la culpa.

⁶² Eficiencia: *ex-facere*, hacer hacia afuera, producir, obrar. Tómesese como un sinónimo de capacidad.

mismo como agente moral). Ricoeur propone “una matriz de doble entrada, construida bajo los dos ejes ortogonales que se han dicho”(Ricoeur, 1992) (actuar y padecer).

Comenzando por la impotencia de decir, Ricoeur evoca el dolor en su primera acepción que parece cierta, a saber, el dolor como propio de los órganos, del cuerpo, mientras que el sufrimiento se identifica de forma electiva en la reflexión. Se encuentra así un corte entre la voluntad de decir y la imposibilidad de decir. En el corte, el querer decir del sufrimiento se forja como queja. Por otra parte la queja puede venir del sí arrancada del cuerpo, y puede ser “dirigida al otro como demanda, como llamada a la ayuda”(Ricoeur, 1992). Se marca así la diferencia del sufrimiento con el dolor, donde este último “queda encerrado en el silencio de los órganos”(Ricoeur, 1992).

El dolor y el sufrimiento se recubren en los campos del querer y el poder en referencia a la impotencia de actuar. La impotencia de actuar procede de la distancia del actuar y del querer, esto es, que mientras se quiere, no se puede. El corte entre poder y querer se encuentra también en el dolor, pues se da el caso del impedimento físico. Así los términos dolor y sufrimiento parecen recubrirse nuevamente. Mas, el recubrimiento aparente entre el dolor y el sufrimiento se atenúa frente a uno de los sentidos etimológicos de la palabra sufrir, que es soportar, lo que implica ya un grado mínimo de actuar en el sufrimiento, distinto del dolor⁶³.

Al regresar al eje sí mismo-otro para dar cuenta del “soportar”, se encuentra el redoble del extremo de pasividad del sujeto: el extremo de pasividad de un sujeto vuelto sobre sí mismo en el sufrimiento causado por el poder que se ejerce sobre él por parte de otro. La pasividad no solamente se encuentra en el acto del poder-sobre alguien, pues el ser humano actuante es también sufriente: el ser humano actuante es encarado no solamente por otros actantes, sino también por otros pacientes que reciben la acción. La relación es inversa en la experiencia de estar en el poder de alguien, gracias a alguien, entregado al otro. Este es el sentimiento de ser víctima, que puede deslizarse en las relaciones de ayuda y de cuidado. El

⁶³ Lavelle lo distingue de la siguiente manera: “el dolor lo sufro [soubir], mas yo tomo posesión del sufrimiento” (Lavelle, 2005, pág. 36). Quizá es conveniente dejarlo en el punto donde está Ricoeur, esto es, en reconocer que hay cierta actividad al “soportar” el sufrimiento, pues no llegue a pensarse que el “tomar posesión del sufrimiento” sea la condenación de la víctima, de quien sufre, bajo el presupuesto de que, al ser una actividad, la víctima ha buscado su propio sufrimiento.

Ciertamente, el dolor, al relacionarse con el cuerpo, parece totalmente involuntario (y esto recuerda los análisis de Ricoeur en *Le volontaire et l'involontaire*). Sin embargo, la forma de afección del sufrimiento, al relacionarse con los otros, tiene también la figura de la *alteridad* del otro. Estas figuras de la alteridad serán presentadas en el capítulo “Del hombre capaz al hombre sufriente”.

sentimiento de ser víctima se exagera “por los efectos de la violencia soportada”(Ricoeur, 1992)

La tercera modalidad del sufrir se relaciona con las lesiones a la función del relato en la constitución de la identidad personal. El sí mismo es el ser capaz de relatar sus propias historias. Los desastres de la narración se exponen en el eje sí mismo-otro. El sufrimiento aparece aquí como una ruptura del hilo narrativo por la focalización extrema del instante. Cabe señalar que el presente no es el instante, como bien describe Agustín en las *Confesiones* (Agustín, 1979, pág. 485 [XI, Cap. 20, 26]). El instante es arrancado a la dialéctica del triple presente (la espera o presente del futuro, la atención o presente del presente y la memoria como presente del pasado), y por ello se crea una ruptura con la duración, en la cual se ven alteradas todas las conexiones narrativas. No sólo la impotencia de narrarse se presenta de esa forma, sino también la relación con los otros por el entrelazamiento de las historias, puesto que nuestra historia es un segmento de la historia de otros. En el sufrimiento, esta interacción rompe la temporalidad común, pues los horizontes de pasado y de futuro se hacen borrosos. “El sufrimiento del interlocutor no es entonces menos que el de una apuesta”(Ricoeur, 1992) porque no puede decirse qué devendrá ni por qué se ha devenido de tal o cual forma. Se trata de las experiencias inenarrables que impiden la secuencia de nuevos acontecimientos.

Ricoeur señala la cercanía de los análisis fenomenológicos con algunos descubrimientos de Freud. La imposibilidad de pasar de la repetición del síntoma a la rememoración del hecho en la resistencia al trabajo de memoria señala la gravedad del desastre de la narrativa, el cual afecta el plano personal e interpersonal.

Por último, la imposibilidad de estimarse a sí mismo parte de la estima de sí, “umbral ético del actuar humano”(Ricoeur, 1992). El sí se estima en tanto ser capaz de estimar, de preferir en virtud de funciones de obrar y en función de juicios sobre lo bueno y lo malo. Por un movimiento de reflexión, la estima de algo se desplaza a la estima de sí. Al proyectar este movimiento reflexivo hacia el eje sí mismo-otro en relación con el tema del sufrimiento infringido a sí mismo como otro, se encuentra la tendencia a la desestima de sí, a la culpabilización. La desestima de sí ratifica la visión que el verdugo tiene de su víctima. El objetivo que el verdugo tiene a través de la tortura es la humillación de su víctima por el

juicio de la condena, donde esta última se culpabiliza, desplazando el poder estimarse a sí mismo a la persona del verdugo.

La estima de sí de parte de la *alteridad* del otro puede ser resentida como una violación ejercida por otro en el tema de la acusación. En un mundo lleno de males, cualquiera puede ser amenazado a sufrir por hacer sufrir. Aquí, la queja se articula en queja de algo y en queja contra alguien. La queja, entonces, muestra la naturaleza profunda de la recriminación, la cual oscila entre el umbral invisible de la denuncia del mal y el delirio de persecución. “En la intersección entre la relación de sí mismo intensificada por la culpabilidad y la relación con los otros alterada por el delirio de persecución”(Ricoeur, 1992) se encuentra el sufrimiento que el sí mismo se inflige a sí en su propia estima. Las pasiones, vistas desde el psicoanálisis, muestran el hacerse sufrir a sí mismo en virtud de que estas “consisten en investimentos del deseo en objetos erigidos en absoluto”(Ricoeur, 1992)⁶⁴. En la pasión, la parte deviene el todo. De esta forma el apasionado sufre por los esfuerzos incalculables para alcanzar el objeto único. Así, se sufre tanto de ilusión como de desilusión⁶⁵.

3. *Lo que el sufrimiento da a pensar*

El tema es delicado, pues el moralismo y el “dolorismo” tienden trampas para hacer el sufrimiento un sacrificio obtenido por méritos. La enseñanza que deja el sufrimiento es un camino que sólo puede adoptarse por sí mismo, no puede ser enseñado a otro.

Respecto al eje de la reflexión sobre sí mismo, el sufrimiento interroga hasta cuándo y porqué se ha presentado. “Estas preguntas no se inscriben dentro de un marco de explicación”(Ricoeur, 1992), sino bajo la demanda de justificación.

[A] En relación con eje del sí mismo-otro, la cuestión del sufrimiento reviste una dimensión ética y filosófica en la pasividad de sufrir y la demanda de sentido. El sufrimiento no solamente es resentido, sino que también es juzgado como una figura del mal. La demanda de justificación es [1] el sentimiento de que el sufrimiento no se limita a ser, sino que constituye un exceso. Por otra parte, la demanda de justificación es [2] el sentimiento de que todo mal existe sin tener justificación alguna en el orden moral; ya que

⁶⁴ Las pasiones son venideras y las pulsiones envisten objetos variables de amor y odio.

⁶⁵ Vid. Freud, *Duelo y melancolía*.

el mal sufrido no puede reducirse al mal cometido, podemos diferenciar el ser víctima del ser culpable.

De esta forma, se le llama mal al sufrimiento porque se presenta como aquello que “es”, mas no “debería” ser. Esto es significativo para la filosofía en el sentido que une el “ser” con el “deber ser”⁶⁶ en el centro del afecto del sufrir. Asimismo, el sufrimiento acerca el dolor a la axiología, pues él es, mas no merece ser puesto que no es valioso

[B] El sufrimiento, asimismo, llama. Existe aquí una paradoja en relación con la llamada al otro, pues los lugares son insustituibles; nadie puede sufrir en lugar de otro. Pero, por otra parte, el sufrimiento expresado en la queja, a pesar de la separación, es un llamado al otro en demanda de ayuda, ayuda que quizá no puede ser colmada ahí donde el sufrimiento no tiene reservas. Una compasión tal no podría ser dada. Vemos por estas dos vías que el sufrimiento marca el límite entre donar y recibir frente al exceso que es el sufrimiento. Estamos llamados a la parsimonia como una regla que se impone uno mismo como respuesta al llamado. Sin embargo, puede ser también un límite que el sí mismo sufre al no poder responder efectivamente al sufrimiento que no tiene reservas. Aun con ello, queda la esperanza de que el mundo pueda mejorarse con la “solidaridad del estremecimiento”.

Se encuentra así el primer sentido que tiene la palabra sufrir, el cual es soportar, que quiere decir perseverar en el deseo de ser y el esfuerzo por existir “a pesar de” que existe el mal. El sufrimiento se soporta. El ser humano es capaz de soportar el sufrimiento y actuar “a pesar de” él⁶⁷. Esta última postura del sí mismo marca la última frontera entre el dolor y el sufrimiento, aun cuando ambos habitan el mismo cuerpo.

⁶⁶ Esta unión, o mejor dicho, conjunción es tratada de forma explícita en el último capítulo, “Del hombre capaz al hombre sufriente”.

⁶⁷ Este término, tan importante para Ricoeur, es tomado por el autor de la obra de Paul Tillich, 1980, *The Courage to Be*.

Explicación del nivel descriptivo de la radicalidad del mal a través del contraste y similitudes entre la experiencia estética y la experiencia ética

Ricoeur piensa que la obra de arte⁶⁸ tiene la capacidad de proporcionar la mayor densidad e intensidad a los elementos que expone por medio de cierta concentración (Ricoeur, 2010 A, pág. 235), al menos hablando de varios elementos que encuentra en la escultura *Atom Piece* de Henry Moore. “Al hablar sólo podemos encauzar la polisemia a partir de diferentes y dispersos ejes del lenguaje” (Ricoeur, 2010 A, pág. 235), mas la obra consigue unir la polisemia. La diferencia entre encauzar y unir es evidente al menos en los dos planos de la figuración de los elementos. La obra de arte es la ocasión para descubrir y explorar aspectos del lenguaje al integrar, reunir, retener y contener diversos niveles de sentido que de ordinario están ocultos por la práctica usual del lenguaje o de su función instrumental y de comunicación.

Ricoeur ha abordado la estética a partir de la cuestión de lo narrativo. Lo narrativo le dio la posibilidad de tomar posición ante el problema de la doble vertiente del signo. Por una parte, el signo no es la cosa y sin embargo está en relación con esta. Un nuevo orden se origina por causa de la intertextualidad entre el signo y la cosa. Por otra parte, el signo designa algo: “en el signo se opera una contracción en relación con las cosas, y la frase remite el lenguaje al mundo” (Ricoeur, 2010 A, pág. 236).

Ricoeur ha estudiado la doble función del signo⁶⁹, utilizando la terminología de lo narrativo al instaurar la diferencia entre configuración y refiguración⁷⁰. Por configuración se entiende la “capacidad de la que dispone el lenguaje para configurarse a sí mismo en su espacio propio”, mientras que la refiguración “expresa la capacidad de la obra para reestructurar el mundo del lector alterando, contestando, remodelando sus expectativas” (Ricoeur, 2010 A, pág. 236). Ricoeur llama mimética a la función reconfigurativa. La función reconfigurativa no consiste en reproducir lo real, sino en reestructurar el mundo del lector mediante la confrontación con la obra. La creatividad artística accede al mundo de la experiencia cotidiana y reelabora esta experiencia desde su interior (Ricoeur, 2010 A, pág.

⁶⁸ Al menos al hablar de la pintura y la escultura (Ricoeur, 2010 A, págs. 234-235).

⁶⁹ “apartamiento al margen del mundo y retorno a este mismo mundo” (Ricoeur, 2010 A, pág. 239).

⁷⁰ Vid. Ricoeur, *Tiempo y narración*, tomos I y III.

236). La *mimesis* tiene por función descubrir las dimensiones de la experiencia que no existen (o no son evidentes) sin la obra.

En la música por lo general no se encuentra lo figurativo, al menos es lo que piensa Ricoeur. Cada pieza posee un talante que no representa nada real. De esa forma, la música instaaura en el oyente tal o cual tipo de tonalidad. El talante se logra borrando la referencia con lo exterior. La música dispone de un solo significado que tiene el poder de regenerar o reelaborar la experiencia personal al expandir nuestro espacio emocional. “Cada obra implica verdaderamente una tonalidad del espíritu, una modulación espiritual” (Ricoeur, 2010 A, pág. 237). Cada pieza musical hace surgir un sentimiento que no existía antes de la composición. Ricoeur se atreve a decir que una de las funciones de la música es crear un mundo de esencias singulares propias del sentimiento (Ricoeur, 2010 A, pág. 238), incluso piensa que, en ese sentido, es en la música en donde se puede explorar el ser interior de cada quien.

Ricoeur entiende el término mundo en sentido fuerte, en sentido filosófico. Define mundo como “algo que se puede habitar; que puede ser hospitalario, extraño, hostil...” (Ricoeur, 2010 A, pág. 238). Al habitar un mundo aparecen sentimientos. Los sentimientos resultantes del habitar son sentimientos fundamentales que no tienen relación con una cosa o un objeto determinado. Los sentimientos dependen del mundo en el cual aparece la obra. Los sentimientos resultantes son “modalidades del habitar”. La obra en sí misma supone un mundo concreto y remite hacia él. El espectador se encuentra así frente a la obra y en el centro de un mundo generado por el enfrentamiento con la obra (Ricoeur, 2010 A, págs. 238-239). El ver la obra y el encontrarse en el mundo de esta son dos aspectos complementarios.

El término mundo sólo puede emplearse cuando la obra opera la reconfiguración con relación al espectador. La obra se revela como capaz de crear un mundo sólo en tanto puede reconfigurar el mundo del espectador.

Al considerar la obra de arte (aquí sí, en general) como constitutiva de un orden irreal se elimina su facultad de conquistar lo real. La función del apartamiento del mundo de la obra de arte es radical en comparación con el lenguaje ordinario, donde la función se encuentra atenuada. El poder transformador de la obra sobre el mundo de la experiencia (real) se refuerza en la medida en que se difumina en la obra su función representativa. La

función del apartamiento del mundo de la obra es también llamada “función expresiva” (Ricoeur, 2010 A, pág. 240).

Ricoeur tiene dudas sobre el concepto de obra.

La capacidad expresiva de la lengua permite independizarse de su capacidad descriptiva.

La obra en su originalidad libera en el espectador una emoción. El espectador extiende su campo afectivo gracias a la emoción que le provoca la obra. Puede decirse que la obra es comprendida cuando se puede abrir camino hasta producir una emoción. El creador experimenta el sentimiento singular de adecuación singular con su obra. La singularidad del sentimiento es un incremento icónico (Ricoeur, 2010 A, pág. 243). El genio reside “en la capacidad de responder singularmente a la singularidad de la cuestión”.

Ricoeur retoma el problema de la referencia en la metáfora en su poder de reconfiguración⁷¹. “la función referencia es ejercida por medio de la singularidad de la relación de la obra con eso a lo que rinde justicia la experiencia viva del artista”(Ricoeur, 2010 A, pág. 243). La obra refiere a una emoción que está presente en la obra. El artista restituye el *mood*, el talante de su relación singular prerreflexiva con un objeto determinado del mundo. “El *mood* es como una relación al margen de uno, una forma de habitar aquí y ahora un mundo” (*ídem.*). La obra aparece en relación con ese mundo en tanto sea conveniente a él.

El mayor enigma de la creación artística es que el *mood* pueda tematizarse como una cuestión singular que apela a una respuesta singular.

La singularidad que pone el artista en la obra es comunicable y eso hace pensar que es universal. La experiencia en bruto del artista es incomunicable, pero adquiere comunicabilidad al tematizarse como cuestión singular. “La obra incrementa icónicamente la experiencia inexpresable, incomunicable, cerrada en sí mismo” (Ricoeur, 2010 A, pág. 244). El incremento icónico es lo comunicable de la obra. Lo comunicable es “La perfecta resolución del problema original planteado al artista y captado por medio de la experiencia estética de manera prerreflexiva, inmediata” (Ricoeur, 2010 A, pág. 244).

La mayor dificultad en lo relativo a la reflexión artística consiste en que la obra necesita de un espectador y que además supone un proceso de comunicación con otras

⁷¹ A diferencia de cómo trata el problema de la referencia en *La metáfora viva*.

obras. La obra parece alcanzar la universalidad humana en el proceso de su comunicabilidad. Lo más paradójico del asunto es que entre más singular es la obra, ofrece mayor universalidad.

La belleza tiene que ver con el incremento en relación con lo representado (Ricoeur, 2010 A, pág. 245). La abolición de la función representativa de la pintura hizo explícita la función de poner de manifiesto el mundo sin representarlo al iconizar “la relación emocional singular del artista con el mundo” (Ricoeur, 2010 A, pág. 246) o *mood*. Las reglas de composición son convenciones que ocultan la verdadera relación con el *mood*, aunque en un primer momento permiten el acceso a las obras.

Ricoeur cree que se puede producir una iluminación mutua entre la ética y la estética en el tema de la singularidad.

Se deben tener en cuenta dos aspectos fundamentales de la obra al reflexionar sobre el carácter trasposable de la experiencia estética a otros terrenos (en este caso la ética): [1] la singularidad y comunicabilidad de la obra y [2] la universalidad que implica la comunicabilidad de la obra (Ricoeur, 2010 A, pág. 247). Ricoeur sigue en el terreno de lo ético con la noción de testimonio. Le parece que la conjunción de la singularidad y la comunicabilidad de la obra de arte ofrecen un modelo de acercamiento a la noción de testimonio. Puede decirse que existe ejemplaridad y comunicabilidad en las decisiones morales extremas en la belleza de la grandeza del alma. Se encuentra una belleza particular en actos admirables éticamente. Ricoeur alude a los testimonios de vidas ejemplares. Las vidas ejemplares dan testimonio de lo absoluto y esencial sin la necesidad de los laboriosos pasos de superación del interés propio por medio de la aplicación de la Regla de Oro y el imperativo kantiano de tratar al otro como fin y no sólo como medio.

Los ejemplos éticos participan de la misma relación que tiene el artista con la singularidad de su problema. Un primer componente es la soledad⁷² con la cual se lleva a cabo el acto sublime: el artista solo frente el problema particular al cual se enfrena. Al mismo tiempo (segundo componente), el impulso a actuar en conveniencia con una circunstancia dada en una captación irreflexiva e inmediata de la misma. La certeza de

⁷² Quizá es este componente el que rescata la singularidad del acto, la autonomía y por lo tanto la autodeterminación y su imputabilidad.

hacer lo apropiado en la circunstancia es lo que le otorga a esta la singularidad, y es esta singularidad la que conduce a la comunicabilidad del acto.

“Existe, gracias a la aprensión de la relación de conveniencia entre el acto moral y la situación, un efecto de incitación que sería el equivalente de la comunicabilidad de la obra de arte” (Ricoeur, 2010 A, pág. 247). La capacidad de incitación o de ejemplaridad del acto moral se expresa de mejor forma, a oídos de Ricoeur, con la palabra alemana *Nachfolge*, sucesión (Ricoeur, 2010 A, pág. 248). Esta proviene de la conminación que un individuo singular dirige a otro individuo singular. No se trata de una orden universal, aunque en el trasfondo de las acciones o de la moral se encuentran ciertas normas. Aquí el caso da origen a la regla. El caso apela a la regla al hacerse comunicable. La comunicabilidad es posible “por medio de la aprensión prerreflexiva de la conveniencia con que se responde a las exigencias de la situación”(Ricoeur, 2010 A, pág. 248).

La existencia de la incitación y comunicabilidad en los actos y en las obras parece ser extensible a terrenos más allá de la ética y la estética, al menos está la sugerencia de ello en Arendt (Ricoeur, 2010 A, págs. 248-249).

Ricoeur rechaza la idea de una sistemática del mal, de una adición de las manifestaciones del mal (Ricoeur, 2010 A, pág. 249). Él se sorprende de dos características del mal: [1] su carácter de irrupción; [2] “la imposibilidad de comparar sus formas y magnitud” (Ricoeur, 2010 A, pág. 249). No es un prejuicio creer que el bien y sus manifestaciones se unen y que por el contrario el mal y sus manifestaciones se dispersan. ¿Por qué? Porque la transmisión del mal pertenece al modelo biológico: contaminación, infección, epidemia. La transmisión del bien y lo bueno, su comunicabilidad se da “por la captación irreflexiva e inmediata de su relación de conveniencia con la situación” (Ricoeur, 2010 A, pág. 247). Aunque la comunicabilidad se da como una característica diferenciada de la singularidad de la obra en el terreno estético, el equivalente ético de esta comunicabilidad es la incitación que existe “gracias a la aprensión de la relación de conveniencia entre el acto moral y la situación” (Ricoeur, 2010 A, pág. 247). El mal comparte con lo bueno la cualidad de ser único, singular. Sin embargo, la singularidad a la que aluden ambos es distinta. La singularidad de lo bueno apela a la ejemplaridad y a la incitación a partir de la conminación vista en el acto singular de un individuo a otro. El mal no puede operar una ejemplaridad propia, es decir, no puede bastarse en sí la singularidad

del acto para considerarse como tendiente a incitar otra acción. El mal necesita del bien y lo bello para poder manifestarse (Ricoeur, 2010 A, pág. 249). Ricoeur encuentra un ejemplo paradigmático en la perversión; esta sólo puede beneficiarse de las obras y los esfuerzos del bien y lo bello. En el mal no opera ningún incremento icónico, lo que quiere decir que no es posible hablar más de una experiencia tal, no es posible comunicarla y por tanto hacerla comunicable.

Y sin embargo debemos reconocer que algo se dice, algo hacen sentir relatos tan descarnados como aquellos de los campos de concentración. Sí hay una experiencia que se transmite. Si el bien puede ser seguido, secundado, si los actos ejemplares por su bondad llaman, conminan e incitan a actos análogos, se debe al asentimiento general que el caso ejemplar brinda en su certeza de adecuación conveniente. En el caso del mal, no podemos decir que se encuentra un asentimiento general a la adecuación del caso; siempre podría ser peor o de otro modo, lo que nos lleva a decir que no es adecuado: no hay consenso de universalidad. Además, y más importante que el punto anterior, el mal pone de relieve un sentimiento de rechazo, de hostilidad⁷³, y por lo tanto un sentimiento que no pretende ser llevado a otras obras, a otras acciones. He ahí que se interrumpe el proceso de universalización en el nivel del asentimiento de los espectadores, y también he ahí la interrupción de la relación de un evento malo con otro. El mal no es acumulativo porque, a diferencia de los actos de las vidas ejemplares, el mal no señala lo fundamental, no da testimonio de lo esencial. De esa forma, cada una de las expresiones del mal no puede sumarse porque no comparten más que el rechazo y la indignación.

A pesar de ello, el mal se dispersa por imitación: no añade nada a lo fundamental ni lo expresa, pero se hace, a veces aun cuando los agentes son conscientes de ello.

Encontramos tres rasgos en este breve camino descriptivo del mal.

En primer lugar, las figuras diversas en las cuales el mal se encarna se explican por la naturaleza de dispersión de este. Es imposible comparar las distintas formas del mal por su unicidad, por su singularidad, “el mal es por naturaleza desemejante” (Ricoeur, 2010 A, pág. 152) dice Ricoeur. Por ello no es posible una sistemática del mal.

⁷³ Incluso, Jean Nabert (1997) llega a hablar de una “repugnancia real”, en el sentido de que el mal es una oposición frontal frente al bien (pág. 147). Esta oposición será tratada en el capítulo “El mal y lo originario”.

Después, el rechazo que se tiene al mal impide una ejemplaridad. De ello resulta que la transmisión del mal no puede ser pensada en los términos de un incremento icónico, esto es, no puede pensarse como una experiencia capaz de enriquecer y dar palabra a aquellas zonas mudas de las vivencias. Si bien puede relatarse una experiencia de tal índole, no tiene el talante para ser universal, para procurar el asentimiento universal de todos, pues lo que más causaría es indignación y repulsión, aversión al acto. La universalidad del mal, al menos hablando metafóricamente, consiste en el contagio, del cual se habla más adelante⁷⁴.

Por último, encontramos una alusión al origen del mal. El mal no es originario en tanto necesita valerse del bien, de sus manifestaciones y de sus obras para poder adquirir un sentido de perversión, de desviación, de dispersión frente a lo esencial. Puede concluirse que el bien es más originario que el mal porque lo malo adviene sólo después de algo ya dado y considerado como bueno. Lo bueno parece, al menos hasta ahora, bastarse en sí mismo. La reflexión siguiente se abocará a la diferencia que existe entre lo originario del bien y el mal que puede acaecer de forma radical, según la expresión de Kant. El segundo nivel de radicalidad del mal que abordaré⁷⁵ será la pregunta por el origen del mal.

⁷⁴ Parte II, Cap. “El mal y lo originario”.

⁷⁵ El primero es abordado en el capítulo “La violencia”.

El horror y la historia

Ricoeur toma el tema del mal al hablar de la aparición del totalitarismo como una ruptura con la democracia. La democracia, nos dice el autor, nace como proyecto humano opuesto al autoritarismo. En nuestra época, la democracia se desarrolla en contraposición al totalitarismo. Es necesario, nos dice Ricoeur, conservar estas dos referencias para poder entender la democracia actual (Ricoeur, 2010 A, pág. 149).

Ricoeur define al totalitarismo como el “exterminio *institucional*” (Ricoeur, 2010 A, pág. 150) de todo cuanto conforma el tejido social, de cualquier vínculo entre individuos, lo que deja como único principio organizador al Estado. El exterminio, la muerte infligida en masa organizada de manera institucional distingue el régimen totalitario del régimen sólo autoritario.

Al hablar de exterminio *institucional*, Ricoeur pretende evitar imputar al mal absoluto el principio del totalitarismo. Hablar de mal absoluto parece acercar la especulación a una teología invertida⁷⁶ donde la muerte es puesta bajo el signo del mal absoluto.

Sin embargo, no se ha de descuidar el desliz que se presenta en esta atribución de un evento, como fue el totalitarismo, hacia la figura del mal absoluto. Este desliz nos muestra la dificultad que presentan las situaciones límite para hablar de ellas⁷⁷, para ser tratadas y puestas en su justo lugar, ya que se corre el peligro de ir a alguno de los extremos: o bien no poder hablar de ello, o bien perder de vista la complejidad de las cuestiones y hundirla en un lamento.

La atribución del totalitarismo y de sus acciones al mal absoluto puede tener consecuencias nefastas, ya que tal atribución llega a impedir la atribución de acciones a agentes morales y, sobre todo, impide hablar del tema.

El caso paradigmático para Ricoeur será el holocausto y los crímenes realizados por parte del Estado alemán durante la Segunda Guerra Mundial. Frente al fenómeno del totalitarismo, nuestro autor tiene la misma perplejidad que Hannah Arendt: ¿cómo ha sido posible el totalitarismo y sus horrores? Ricoeur coordina dos interpretaciones opuestas que

⁷⁶ Lo que supondría explicar el origen y el destino del mundo a partir de la concepción un dios malo. No se intenta lo contrario aquí, sino simplemente evadir la cuestión teológica.

⁷⁷ Ya encontramos esta dificultad muy temprano en la obra de Ricoeur, en *Lo voluntario y lo involuntario y Finitud y culpabilidad*.

finalmente convergen: la vía del mal absoluto y la vía de la explicación histórica (Ricoeur, 2010 A, pág. 149).

La primera vía, la de la explicación del totalitarismo por el mal absoluto, nos deja perplejos ante la explicación causal: el mal absoluto irrumpe (Ricoeur, 2010 A, pág. 152). En este caso, el acontecimiento no puede ser explicado mediante una serie causal de hechos, pues esta lleva el peligro de exculpar a los protagonistas⁷⁸ de la historia. El punto de vista de la irrupción del mal es muy difícil de articular en una explicación histórica o en una reflexión filosófica-política⁷⁹.

El horror que los actos perpetrados por los regímenes totalitarios causan a la conciencia, añade otra dificultad. El totalitarismo, declara Ricoeur, hace de la muerte una experiencia que prolifera, que se contagia⁸⁰ cuando se organiza un programa de muerte por el Estado. El contagio o contaminación sobreviene a la humanidad hecha masa como signo de la muerte venidera: la persona puede considerarse muerta por pertenecer a la *massa perdit*⁸¹. La amenaza de la muerte confunde a los moribundos y a la muerte en una epidemia (de muerte) por el mal absoluto (Ricoeur, 2008 D, pág. 48; 2010 A, pág. 50).

Veámoslo por partes. La humanidad-masa organizada por el estado hace posible la noción de contagio, de epidemia, de contaminación. El Estado disuelve los vínculos que pueden ser creados por los individuos mediante programas donde organiza a las personas y toma control absoluto de la conveniencia. La muerte venidera, la amenaza que representa la existencia dentro de una organización, es opuesta a la fraternidad. La amenaza como mal absoluto se instaura en la oposición de la organización frente a la fraternidad. Se considera que la *massa perdit* es reunida por la amenaza.

Lo que se convierte en figura del mal absoluto es la muerte violenta, la muerte operada. La muerte así planeada por el Estado en los regímenes totalitarios, la muerte violenta, cubre a las demás muertes. Es cierto, se identifica un autor, un agente operativo (funcionarios, y

⁷⁸ O antagonistas, al parecer en este caso.

⁷⁹ La reflexión filosófica-política intenta pensar en conjunto las diversas formas de totalitarismo.

⁸⁰ Y aquí el mal adquiere el único modo de transmisión que tiene: la epidemia, la enfermedad.

⁸¹ Para el origen del término, *vid.* Agustín, *La ciudad de Dios*, Libro XXI, 12.

dirigentes, sociedad civil, etc.). Sin embargo, el horror se encuentra en la muerte organizada por el Estado.

En el régimen totalitario, el mal es el exterminio, la muerte infligida en masa. La muerte horrible es una falsificación de la muerte. Lo horrible es el Mal, no la muerte; el exterminio no es obra de la muerte, es obra del Mal (Ricoeur, 2008 D, pág. 52). La muerte corriente queda contaminada por la muerte horrible, donde “el modelo del horror es el exterminio” (Ricoeur, 2008 D, pág. 53). Es cierto que existe un horror por la muerte, pero ese horror es ordinario. El horror que impregna el exterminio a la muerte es distinto. El horror del exterminio se encuentra en la generalización por deslizamiento que se produce de la organización del estado a la muerte. La muerte es una realidad humana. El estado totalitario organiza la muerte de sectores de la población. Es esto lo horrible: la muerte no representa el escándalo, sino *dar* muerte.

En el totalitarismo, el estado organiza la muerte como una empresa de exterminio, por ello la muerte parece que recubre la forma en la cual el Estado organiza. El desliz es sutil porque el foco no se centra solamente en quién da la muerte, sino que la muerte misma toma protagonismo como un agente operativo (Ricoeur, 2008 D, pág. 49). Así, la muerte de alguien como asesinato es signo de ese mal. Lo horrible ya no es la muerte violenta, el hecho perpetrado, sino la posible pertenencia a esa *massaperdita* organizada.

La violencia organizada en contra de sectores de la población no encuentra diferencia asignable con los sufrimientos generales que se encuentran en otros acontecimientos. El mal de la muerte violenta recubre cada uno de los aspectos de la vida y del sufrimiento. Es esta organización la que hace posible una escala del horror, siendo el mayor la pertenencia a la *massa perdita*. Toda muerte es encontrada como pena, merecida según el Estado, o sufrida, según los individuos, y todo sufrimiento es encontrado como muerte, pues la muerte violenta despoja al mal del sufrimiento de su diferencia (es decir, la muerte violenta toma el lugar de todo sufrimiento).

Ricoeur reconoce que no hay que recurrir demasiado rápido a la explicación del mal absoluto. ¿Por qué? ¿Es porque existe el peligro de hacer del mal una explicación teológica? Sí pero, sobre todo, porque se intenta reunir la explicación del mal absoluto con

la explicación histórica (Ricoeur, 2010 A, pág. 152) para dar cuenta del fenómeno del totalitarismo.

El horror y la execración son los contrarios de la admiración y la veneración, respectivamente. Si lo admirable merece la memoria, sucede algo análogo con lo horrible. “El horror va unido a acontecimientos que *no se deben olvidar jamás*” (Ricoeur, 2006 C, pág. 910).

El horror, en ese sentido, “Constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas” (*ídem.*). Es necesario aclarar que la motivación es distinta del propósito. El horror de las víctimas motiva el propósito de la memoria: no olvidar para no repetir.

La ficción⁸² juega un papel muy importante en la memoria. La función de la ficción en la memoria de lo horrible es un corolario del poder del horror. Asimismo, la ficción en la memoria de lo admirable es un corolario del poder de la admiración. El corolario consiste en “dirigirse a acontecimientos cuya *unicidad* expresa importa” (Ricoeur, 2006 C, pág. 911).

La unicidad de los acontecimientos se inserta dentro de la discusión de la individuación o individualidad de los mismos en su uso historiográfico (Ricoeur, 2006 C, pág. 849). Ricoeur se encuentra con varios usos del concepto de individuación. En primer lugar, la noción de individuación está en correlación con la noción de “conceptualización” histórica. Esta correlación es de opuestos, de tal modo que la conceptualización es el polo opuesto de la individualización. La individualización “tiende hacia el nombre propio”, mientras que la conceptualización “tiende hacia abstracciones cada vez más abarcadoras” (*ídem.*). La individualidad aparece como diferencia cuando la conceptualización histórica se concibe como investigación y posición de invariantes (Ricoeur, 2006 C, pág. 850). Una invariante es una correlación estable entre unas variables capaces de generar sus propias modificaciones. Por medio de la conceptualización, el hecho histórico es individualizado como una variante engendrada por la individualización de las invariantes.

Nuestro autor afirma que la individualización mediante la variación de una invariante y la individualización mediante el tiempo no se superponen. La individualización mediante la

⁸² La ficción entendida desde la triple mimesis, como configuración de una trama a través de la relación de acontecimientos, personajes y sus acciones en una misma historia.

variación de una invariante “es relativa a la escala de especificación de los invariantes escogidos” (*ídem.*). La individualidad se identifica con el individuo rara vez. Por otra parte, la individualización mediante el tiempo hace que el inventario de las diferencias se emplee en relatos, es decir, que es una clasificación temporal, a diferencia de la clasificación intemporal de la individualización mediante la variación de una invariante (Ricoeur, 2006 C, pág. 851).

“El horror aísla al hacer incomparable” (Ricoeur, 2006 C, pág. 911), único, el evento, ya que “invierte el sentimiento por el que salimos al encuentro de todo lo que porta creación [y admiración, principalmente]”. Así, el horror se asocia con la admiración por el sentimiento invertido del encuentro. “El horror es una veneración invertida”.

Existe un conflicto entre la explicación que une y el horror que aísla. Ricoeur habla de acontecimientos únicamente únicos respecto de la individuación por la admiración y el horror y la individuación por el tiempo. Él piensa que cualquier otra forma de individuación “es la contrapartida de un trabajo de explicación que une”. Por tanto, se tiene una forma de individualidad conceptual que no se superpone a la individualidad de los acontecimientos temporales y una que no une, una individualidad de acontecimientos temporales mediante la especificación por el relato y una individuación por la admiración y el horror.

Para 1990, Ricoeur sostiene que “el mal es por naturaleza desemejante, diabólico, es decir, pura dispersión, división” (Ricoeur, 2010 A, pág. 150). El mal se encarna en figuras radicalmente disímiles, siendo “en cada caso lo únicamente único”⁸³. Sin embargo hay que tomar la justa medida de esta afirmación. Hasta aquí no habrá una separación clara entre lo que anima el horror del mal de una unicidad de la historia. Ricoeur lo intuye, pero no podrá formularlo hasta su obra *La memoria, la historia, el olvido*.

A Ricoeur le parece que una sistemática del mal es imposible por su naturaleza disímil. Lo dice con buenas razones. El horror de la historia no parece poder articularse en sistemas, e incluso en narraciones que traten de darle sentido. Que el mal no sea sistemático constituye una convicción porque no se puede verificar ni atestiguar. Lo que se atestigua es la crisis de la historia que se vuelve intolerable (Ricoeur, 1993 pág. 103)⁸⁴.

⁸³ Al menos esa es la convicción de Ricoeur (*Amor y justicia*[1983], pág. 103; *Tiempo y narración III*[1985], págs. 911-912; *Crítica y convicción*[1995], págs. 152, 249; *Vivo hasta la muerte*[1995-1996], pág. 49).

⁸⁴ La historia se vuelve intolerable, mas no “injustificable” (Faessler, 2009, pág. 431).

Ricoeur se pregunta cómo entender conjuntamente la unidad estructural de los totalitarismos como proyecto político y la disimilitud radical de las figuras del mal (Ricoeur, 2010 A, pág. 153). Para ello, aventura la necesidad de investigar la noción de encarnación o anti-encarnación. En estas nociones lo horrible sustituye a lo venerable. Sin embargo, la noción de encarnación deja lugar a la progresión, a la aparición no mediante la irrupción pero sí mediante un desliz por grados. La progresión gradual de lo autoritario hacia lo totalitario se da hasta el punto de ir más allá del límite. De este modo, Ricoeur reconoce que lo gradual de la explicación histórica o política rodea la irrupción de lo horrible.

El progreso del mal siempre se da así, irrumpe progresando. En ese progreso que irrumpe se da el misterio de sobrepasar el límite, pues la irrupción tiene lugar más allá de la progresión que lleva una explicación causal; el mal que irrumpe se disimula en el progreso gradual, de súbito el mal ya se encuentra ahí, por medio de las fases innumerables de progresión. ¿Cómo dejar intactas las dos dimensiones: progresión e irrupción? Es una dificultad que Ricoeur siempre encuentra en esa época de su pensamiento.

El conflicto entre la explicación y el horror no debe llevar a una dicotomía ruinosa, donde la historia podría disolver el acontecimiento en la explicación, mientras que la respuesta emocional dispensaría de pensar lo reprobable. Lo importante es realizar la explicación histórica y la individuación a través del horror mediante una acción recíproca (dialéctica). Aquí Ricoeur apuesta por la siguiente fórmula: la indignación crece con la explicación, la comprensión crece con el horror (Ricoeur, 2006 C, pág. 911).

La dialéctica o acción recíproca entre la explicación histórica y la individuación a través del horror descansa en la naturaleza de la explicación histórica, que “hace de la retrodicción una explicación causal singular”. La convicción de Ricoeur consiste en considerar a la explicación histórica y la individuación de los acontecimientos por el horror, veneración o admiración, en una posición que no es una antítesis recíproca. La convicción anterior descansa sobre la singularidad de la explicación auténticamente histórica.

La ficción es un corolario para la individuación por el horror y por la admiración y veneración porque suscita una ilusión de presencia (Ricoeur, 2006 C, pág. 912). Esta

ilusión debe estar controlada por el distanciamiento crítico. El distanciamiento crítico está al servicio de la individuación ejercida por lo horrible y lo admirable. Por otra parte, la individuación mediante lo horrible necesita la cuasi intuitividad de la ficción para no relegarse a un sentimiento ciego. Ente el cómputo y la leyenda de los cadáveres y de las víctimas del totalitarismo, se intercala una explicación histórica difícil, e incluso imposible, de escribir “conforme a las reglas de la imputación causal singular” (Ricoeur, 2006 C, pág. 911).

Aun estará por esclarecer la relación ya intuida por Ricoeur entre una solicitud ética de la memoria y un manejo histórico de los relatos de las víctimas. Esta relación nos ayuda a definir lo específicamente ético del mal en un relato, al menos en un relato contemporáneo como es la historia de la Segunda Guerra Mundial.

Si abordamos a la historia y a la moral mediante los juicios, tenemos dos tipos de juicios que son difíciles de separar. Sin embargo, tal separación es necesaria para ver qué queda al juicio ético que hacemos de la historia, y qué nos queda del mal en la historia a partir del horror que suscita.

La sentencia jurídica marca la diferencia entre aproximación jurídica y aproximación histórica de los hechos por su carácter definitivo (Ricoeur, 2010 B, pág. 418); lo juzgado puede ser objeto de la opinión pública, pero no re-juzgado. No juzgar de modo jurídico dejaría la última palabra al mal y añadiría desconocimiento y abandono a las víctimas.

Más allá del juicio, inicia para el condenado una era temporal distinta, sobre la que las opciones son planeadas en el olvido y el perdón. La sentencia termina la secuencia del juicio con los efectos benéficos de la ley, del orden público y de la estima de las víctimas. La sentencia deja al condenado (y a veces a la víctima) una memoria no purgada; la memoria va más allá de un juicio sobre un hecho, ya que puede ser una reevaluación del mismo.

Las condiciones en las cuales se pronuncia la sentencia en el tribunal abren una brecha en un frente común con la historia: el error y la injusticia (Ricoeur, 2010 B, pág. 419). El juicio debe concluir y poner en justa distancia al culpable y a la víctima. La historia no puede dar las cosas por hecho, so pena de convertirse en tribunal de la historia. La obra de

la historia es un proceso ilimitado de revisiones que hacen de su escritura una reescritura. La abertura de la reescritura hace la diferencia entre un juicio histórico provisorio y un juicio judicial definitivo. Además, la historia no puede hacer caso a una tipología tan abiertamente binaria como lo hace el juez, entre culpable y víctima. Aun si lo hiciera, el historiador, a juicio de Ricoeur, debe reconocer la precariedad y militancia de su juicio.

El problema entre un juicio jurídico y un juicio histórico tiene como común denominador la imputación de los hechos. Sin embargo, el elemento valorativo hace de la importancia de los hechos para la coherencia de una historia algo distinto de la sola sobreposición de los hechos.

De la historiografía podemos tomar el carácter de re-evaluación: la historia nunca está escrita de forma definitiva, siempre podemos volver a revisarla.

El rasgo moral de lo inaceptable en el juicio judicial tiene como trasfondo el sentimiento de injusticia, el llamado de las víctimas que piden ayuda (o memoria). Lo identificable en el juicio histórico y en el juicio judicial se encuentra en lo inaceptable, pero la inhumanidad de los hechos por el exceso compete al juicio moral, y en última instancia, a nuestro sentimiento de injusticia.

Ya se ha dicho que lo singular del juicio histórico es de naturaleza distinta a la acción singular⁸⁵. Asimismo, se ha mencionado⁸⁶ que la explicación historicista tiende a exculpar a los responsables de crímenes por la atribución de las acciones a un abanico de sujetos que forman parte de movimientos y clasificaciones por invariantes. El juicio moral y el juicio judicial señalan individuos puntuales, mientras que la historiografía combina la singularidad con la continuidad temporal. Es ahí donde puede darse la tentativa de exculpación. La explicación historicista, en este caso, ayuda al juicio moral no tanto para señalar culpables, sino para evitar que pase de nuevo un evento infortunado (Ricoeur, 2010 B, 431). Aquí lo que nos queda como enseñanza ética a partir del juicio historiográfico es la valoración y la evaluación para aprender a no repetir lo que “no debe ser”.

Por último, el uso historiográfico de las nociones como guerra, conflicto armado, invasión, etc., establece una escala que puede llevarse a un uso moral, donde los males

⁸⁵ Parte I, “Corolario”.

⁸⁶ Parte II, “El horror y la historia”.

menores demeritarían en función de los males “ejemplares”. El uso del término “singular” frente a un hecho deplorable puede entenderse como “irrepetible” y como “incomparable” (Ricoeur, 2010 B, 433). Es en el primer término, lo “irrepetible” donde ha de descansar el juicio moral de una convicción frente a los hechos que no deben volver a ser. Ricoeur apuesta por la recepción de la memoria histórica: recordamos un hecho que puede compararse en el plano historiográfico, pero que no ha de repetirse en tanto juramento, promesa de preservar el bien y evitar el mal. Sí hay una singularidad ejemplar en la historia, la del hecho atroz y horrible, que debe referir al crimen, pasando por el juicio moral, para “evitar su retorno”. Esto sólo es posible en una opinión ilustrada pública.

El origen del mal en el hombre

Se pasa a un segundo nivel de radicalidad del mal cuando se interroga por su origen, cuando se pregunta si todas las figuras del mal pueden tener algo en común (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 285). Aquí la palabra “origen” tiene un sentido distinto de causalidad física u orgánica; por origen se entiende una clase de legitimación negativa, o lo que Kant llamaba “la máxima universal del mal” (Kant, 1977 A).

Se trata de la confesión del mal, y por tanto de un nivel reflexivo. La confesión revela que el mal ya ha sido puesto por la mano humana. De esta forma, la confesión recalca la responsabilidad del ser humano respecto al mal.

A pesar de que se reconoce que el ser humano pone el mal, se desemboca en el enigma de encontrar el mal como algo que siempre ha estado ya ahí; aun cuando el mal depende de nuestra obra, este ya se encuentra antes de nuestra acción e incluso antes de nosotros mismos y de nuestra existencia en tanto individuos o como cuerpo comunitario y político. Este es el aspecto de herencia del mal.

El aspecto de herencia parece mezclarse con el de responsabilidad. El cambio de nivel de deploración del mal, donde se denuncia la injusticia que supone la violencia, a la confesión reside en el reconocimiento de que se llega siempre después del comienzo del mal. (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 287).

Existe una explicación, formulada por Ricoeur, para tratar de esclarecer el origen del mal en el hombre. Para ello recurrimos a una de las primeras obras del autor: *Finitud y culpabilidad*.

El concepto del hombre falible designa la inscripción de la posibilidad del mal moral en el hombre (Ricoeur, 2004 A, pág. 151). Denominar al hombre como falible exige dos tipos de aclaraciones:

1. Los rasgos (de la constitución originaria del hombre) en los que reside la posibilidad de fallar.
2. La naturaleza de la posibilidad de fallar.

Rasgos de la constitución originaria del hombre en los que reside la posibilidad de fallar

La idea de limitación no basta para aproximarse al umbral del mal moral. La doctrina de la limitación humana suponía la ontología de la criatura (Ricoeur, 2004 A, pág. 152). En este caso, el concepto de la limitación humana era un caso particular de la limitación de algo general (las criaturas).

La idea de desproporción satisface la exigencia de una ontología directa de la realidad humana. La ontología directa de la realidad humana desarrolla sus categorías propias dentro de una ontología formal de algo en general. El concepto de limitación en general pertenece a la ontología formal general; por el contrario, el trabajo de especificación añade las categorías propias de la realidad humana e impide que la ontología de la realidad humana sea sólo un caso particular de una ontología general de la limitación. Las categorías propias de la limitación humana son desvinculadas de la relación de la finitud con la infinitud. Para ello se procede por una especie de deducción trascendental⁸⁷.

Las nociones de mezcla e intermediario son categorías existenciales presentidas en el modo patético (Ricoeur, 2004 A, pág. 153). Existe una continuidad asegurada por la etimología, entre el mito de la “mezcla” y el concepto de lo “mixto”. Ello permite asignar al hombre una naturaleza tal que participa de la mediación.

Ricoeur toma como guía las categorías de la cualidad kantianas para deducir de ellas las categorías propias de la falibilidad. Las categorías kantianas de la cualidad son: realidad, negación y limitación⁸⁸. Ricoeur expresa la triada epistemológica kantiana en términos antropológicos de la siguiente manera: afirmación originaria, diferencia existencial, mediación humana (Ricoeur, 2004 A, pág. 154). La progresión de la triada está ilustrada en la triada del conocer, el obrar y el sentir, mientras que la dialéctica de la idea de desproporción entre infinito y finito pone en juego la determinación más clara del tercer término, la mediación humana. La mediación humana representa verdaderamente para Ricoeur la humanidad del hombre.

Ricoeur destaca los elementos fundadores de la dialéctica concreta con el fin de mostrar cómo hacen posible una antropología filosófica⁸⁹. El primer concepto rector de la

⁸⁷ Justificación de conceptos según su capacidad de hacer posible un ámbito de objetividad.

⁸⁸ La consideración kantiana desborda una empresa epistemológica y permite usar libremente los conceptos, según Ricoeur.

⁸⁹ Desarrollado a lo largo de *El hombre falible*.

antropología filosófica es la afirmación originaria, que atraviesa tres momentos: 1) el verbo, 2) la totalización práctica o la idea de la dicha, 3) el *Eros* o la dicha sensible al corazón.

La filosofía existencial valora la nada como ruptura por desconocimiento de la afirmación originaria (Ricoeur, 2004 A, pág. 155). La afirmación originaria es también llamada “esfuerzo por existir”⁹⁰; es capacidad de poner y no de quitar. El ser del hombre es afirmativo, alegría.

El proceso de la negación existencial está resumido en la reflexión trascendental sobre la perspectiva. El ser humano conoce la perspectiva sólo porque contrapone otras perspectivas con la propia. El ser humano es una unidad plural y comunitaria en la que se comprenden la unidad del destino propio y la diferencia de los mismos gracias a unos y a otros. El sentimiento de diferencia deja la *alteridad* fuera de mí (Ricoeur, 2004 A, pág. 157). El sentimiento de contingencia interioriza la *alteridad*. Así, la exigencia de ser se convierte en su contrario, en el sentimiento de contingencia; se plantea la posibilidad de no haber sido, de no haber existido.

La negación existencial es negación de la afirmación originaria (Ricoeur, 2004 A, pág. 155) en sus tres momentos (verbo, dicha, corazón) (Ricoeur, 2004 A, pág. 156). La negación existencial pasa de la diferencia entre el yo y el otro hacia la diferencia entre el yo y el yo para interiorizarse finalmente en la tristeza de lo finito.

La no-necesidad de existir se vive en el modo afectivo de la tristeza. La tristeza expresa las intermitencias del esfuerzo por existir. Existe un trasfondo de tristeza que Ricoeur denomina tristeza de lo finito. La tristeza de lo finito se alimenta de todas las experiencias primitivas que implican negación; tan es así que se puede considerar a la finitud como una raíz⁹¹ de la negación. La disminución de la existencia puede considerarse como un afecto primitivo (Ricoeur, 2004 A, pág. 158). El sufrimiento exalta el momento negativo de los afectos.

La limitación es el sinónimo inmediato de la fragilidad humana. Entendida como la dialéctica de la afirmación originaria y de la diferencia existencial, la fragilidad es el hombre mismo, pensado como composición, como mixto. Lo mixto se presenta como la

⁹⁰ Término claramente tomado de Spinoza en su *Ética*.

⁹¹ Ricoeur parece distinguir al menos dos raíces de la negación: la distinción objetiva y los afectos que componen la tristeza de lo finito.

manifestación progresiva de la falla. La falla convierte al hombre que media la realidad fuera de sí mismo en una frágil mediación para consigo mismo. Entiéndase la falla no como una falta sino como la mixtura del ser humano en sí mismo, su no-coincidencia consigo mismo.

La síntesis de la persona da un sentido práctico a lo mixto, pues lo mixto parece al principio tener un sentido solamente teórico. Lo mixto es una tarea de mediación buscada a través de variedades de “medialidad” donde buscan conciliarse opuestos representados por formas disociadas de obrar. El hombre opera la síntesis de la exigencia y la contingencia en la obra (Ricoeur, 2004 A, pág. 159). La obra es un nuevo cara-a-cara. A pesar de la obra y la síntesis encontrada en ella, el hombre, en sí mismo, sigue siendo desgarramiento.

El sentimiento revela la no-coincidencia del hombre consigo mismo. El sentimiento es conflicto y muestra al hombre como conflicto originario; manifiesta que la mediación o limitación es sólo intencional puesto que apunta a una cosa o a una obra, pero que en sí mismo el hombre padece distención. El hombre vive y padece un desacuerdo, el cual no accede a la verdad del discurso, sino al término de la dialéctica de la afirmación originaria y la diferencia existencial. La dialéctica anterior pone de manifiesto la síntesis frágil del hombre como “*devenir de una oposición*”.

La naturaleza de la posibilidad de fallar

¿En qué sentido la fragilidad es poder de fallar? ¿Qué poder es el de fallar? “La debilidad torna el mal posible en varios sentidos” en orden creciente de complejidad: ocasión, origen, capacidad.

Ocasión. La limitación del hombre torna el mal posible. La falibilidad designa así la ocasión. La mediación frágil aparece como el simple espacio de la aparición del mal. Sin embargo, existe un salto de la posibilidad a la realidad del mal (Ricoeur, 2004 A, pág. 160). La distancia entre la posibilidad y la realidad del mal se refleja entre la descripción antropológica de la falibilidad y la ética. La mediación es una tarea para la ética.

La falibilidad sólo es la posibilidad del mal (Ricoeur, 2004 A, pág. 161), designa la región y la estructura de la realidad que ofrece un lugar para el mal debido a su menor resistencia.

Origen. “[...] la desproporción del hombre es la posibilidad del mal” (Ricoeur, 2004 A, pág. 161). Lo originario es el paradigma *a partir* del cual se engendran los males. Los males tienen una génesis en términos de *pseudo*.

Lo originario se trasluce a través de lo degradado (Ricoeur, 2004 A, pág. 162). *A través* quiere decir que se designa el ámbito de la existencia por el ámbito del descubrimiento y viceversa. El mal refiere a lo originario, y lo originario otorga al mal su índice de degradación. El mal se piensa a través de lo que degenera. Existe una reciprocidad entre las locuciones adverbiales “a través de” y “a partir de”. La locución adverbial “a partir de” “permite decir que la falibilidad es la *condición* del mal, aunque el mal sea el indicador de la falibilidad” (Ricoeur, 2004 A, pág. 162).

Ricoeur se pregunta si puede aislarse lo originario de la descripción del mal (a través del cual se vislumbra lo originario). La respuesta es sí pero sólo de modo imaginario. La inocencia es la falibilidad sin culpa. Tal falibilidad sin culpa no es degradación, sólo fragilidad y debilidad. La falibilidad aparece como posibilidad pura en el relato mítico de la inocencia; la falibilidad así aparece sin su condición degradada a través de la cual normalmente se percibe (Ricoeur, 2004 A, pág. 163). Debido a la reciprocidad de lo originario y lo degradado se deben comprender conjuntamente el destino originario de la bondad y su manifestación histórica en la maldad.

Capacidad. La desproporción del hombre es poder de fallar; la desproporción del hombre hace a este capaz de fallar. Ricoeur sugiere que deben afirmarse a la vez “el salto y la posición del mal” y “el paso y la transición a la culpa”. El mal no puede pensarse surgiendo en el instante sin pensarlo a la vez infiltrándose y progresando en la duración. “El mal se pone y procede” (Ricoeur, 2004 A, pág. 164). El aspecto del mal como *culminación de la debilidad* se descubre a partir del mal como posición; asimismo, el movimiento de debilidad que cede es coextensivo al acto mediante el cual el mal acaece. Ricoeur reconoce que existe una especie de vértigo que lleva la debilidad a la tentación, y la tentación a la

caída. En el momento en el que el hombre confiesa poner el mal, este parece nacer de la limitación del hombre mediante la transición del vértigo. La transición de la inocencia a la culpa⁹² confiere al concepto de falibilidad su equívoca profundidad: la fragilidad no es ni la ocasión o punto de inserción del mal, ni el origen a partir del cual el hombre degenera, sino que la fragilidad es la capacidad del mal. El hombre falible significa que la debilidad originaria de donde procede el mal es la no coincidencia consigo mismo. El mal procede de la debilidad porque es puesto.

Lo interesante y rescatable de este primer análisis del mal en los años sesenta es la mediación operada entre polos opuestos, lo que da lugar a la fragilidad (Ricoeur, 2007 A, pág. 30). Reconocer el mal en el origen del hombre es sólo reconocer que el mal le precede como posibilidad. En ese sentido, Ricoeur dice que el mal es una estructura histórica y contingente, y por ello no implicado en la finitud particular del hombre.

Aun así, la pregunta por el mal que precede como acción y, sobre todo, como “linaje” queda sin responder.

⁹² Se descubre cuando el mal se pone.

El mal y lo originario

Ricoeur sostendrá a lo largo de su obra que la bondad del hombre es más originaria que la radicalidad del mal (Ricoeur, 2004 A, pág. 163; 2010 A, pág. 202); el bien es originario, mientras que el mal comienza (Ricoeur, 2010 A, pág. 202).

La radicalidad del mal afecta e infecta al ser humano, lo inclina al mal, diría Kant (. A pesar de ello, la inclinación al mal no se iguala con la disposición al Bien; el hombre no deja de ser hombre al volverse malvado.

El comienzo del mal señala su carácter histórico. El salto del análisis eidético a la descripción de la figura histórica de la mala voluntad lo había dado Ricoeur desde sus primeras obras (*Lo voluntario y lo involuntario* y *Finitud y culpabilidad*). Este salto implicaba decisiones concernientes “a la ontología implícita en la dialéctica de lo voluntario y de lo involuntario” (Ricoeur, 2007A, pág. 30). El desafío de *El hombre falible* es descubrir dicha ontología.

Ricoeur trataba de demostrar en *El hombre falible* “que el mal no era una de las situaciones-límite implicadas por la finitud de un ser condenado a la dialéctica del actuar y del padecer, sino una estructura contingente, ‘histórica’”. El mal es una estructura histórica en el sentido de lo involuntario absoluto en *Lo voluntario y lo involuntario*⁹³.

El mal era entonces una estructura histórica respecto de los demás rasgos de finitud. La voluntad finita sólo da cuenta de la fragilidad humana, del mal presente como un principio de falibilidad⁹⁴. Recordemos que la fenomenología de lo voluntario y lo involuntario sólo da cuenta “de la debilidad de un ser expuesto al mal y susceptible de actuar mal, pero no efectivamente malo” (Ricoeur, 2007 A, pág. 30). Ricoeur pone entre paréntesis el estatuto histórico de la mala voluntad en el prefacio de *Lo voluntario y lo involuntario*. La fragilidad del hombre es su vulnerabilidad al mal moral⁹⁵.

⁹³ Aquello que debe ser “consentido”, “aceptado”. Pero, ¿cómo aceptar el mal, cómo consentir su existencia? He ahí la dificultad que encuentra Ricoeur (Ricoeur, 2009 B, pág. 598).

⁹⁴ Como se ha dicho en el apartado “El origen del mal en el hombre”. *Vid. supra*.

⁹⁵ Nuestro autor concebía esta fragilidad como una “desproporción constitutiva entre un polo de infinitud y un polo de finitud” (Ricoeur, 2007 A, pág. 30). Sin embargo, él recalca que la idea original de esta obra es la fragilidad de las mediaciones entre los polos opuestos.

Lo importante aquí es notar la contraposición (tomada, hay que decirlo, de Kant) entre el bien originario y el mal radical: el primero concierne al origen, mientras que el segundo se relaciona con el comienzo en un mundo⁹⁶.

Hemos visto ya que el mal se entiende desde lo originario: “el mal de culpa remite intencionalmente a lo originario” (Ricoeur, 2004 A, pág. 162). El mal sólo puede pensarse a partir de aquello que degenera. Por ello “el destino originario de la «bondad» y su manifestación histórica en la maldad “se deben comprender conjuntamente” (Ricoeur, 2004 A, pág. 163). Sin embargo, nunca hay que perder de vista que el mal no procede de la debilidad originaria, sino porque es puesto por el ser humano (Ricoeur, 2004 A, pág. 164).

Existe una razón fuerte por la cual Ricoeur ha considerado abordar, desde muy temprano en su obra, la cuestión desde el mito: en la narración de los mitos se conserva lo fundamental de la destinación del hombre a la bondad sobre la inclinación al mal (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 291). La exploración de lo fundamental es excesiva por ello lo fundamental “se sitúa en la desmesura fabuladora” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 295), a través de las narraciones extraordinarias que hablan de los orígenes del hombre.

Es cierto que para nosotros el mito no representa un acontecimiento histórico en el tiempo del mundo. La función del mito, reconoce Ricoeur, es luchar contra el enigma y tratar de darle una solución.

Entre todos, el mito adámico del mal es el intento más extremo, a ojos de Ricoeur, por disociar el bien y el mal (Ricoeur, 2004 A, pág. 378). El mito adámico subordina la figura central del hombre a otras figuras y por ello no concentra ni reabsorbe todo el mal en la figura de Adán. El mito adámico “tiene como meta disociar el punto de partida histórico del mal” del punto ontológico de la creación” (Ricoeur, 2004 A, págs. 385-386).

La serpiente introduce la experiencia de cuasi-exterioridad (Ricoeur, 2004 A, pág. 398) para lograrlo. “La serpiente sería, por consiguiente, una parte de nosotros mismos que no reconocemos: sería la seducción de nosotros por nosotros mismos, proyectada en el objeto de la seducción” (Ricoeur, 2004 A, págs. 398-399). Se observa aquí cómo “la mala fe se

⁹⁶ Hay que tener en cuenta que el poder hacer del hombre se encuentra en esta capacidad de comenzar acciones en el mundo. *Vid. supra.*, Parte I, cap. I, “El discurso de la acción”.

apodera, pues, de la cuasi-externalidad del deseo para disfrazarla de coartada de la libertad”⁹⁷.

Sin embargo la serpiente representa también lo no-puesto por el hombre. El Otro, lo no puesto, se queda en la frontera de una antropología del mal que intentaba Ricoeur en esa época. La hipóstasis de lo Otro en una dialéctica desbordaba los recursos de la antropología del mal.

La pregunta por la estructura u origen del mal (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 285) tiene un sentido distinto de causalidad física u orgánica. La palabra “origen” se toma en un sentido diferente del de causalidad física u orgánica. Aquí es tomada en el sentido de legitimación negativa. La legitimación negativa tiene el sentido de lo que Kant llamaba “la máxima universal del mal”⁹⁸. Este nivel trata de la confesión, no ya de la deploración, y por ello se trata de un nivel reflexivo.

Sin embargo, el nivel reflexivo no basta para dar cuenta de este origen. Observamos que, en el mito adámico, se desemboca en el enigma de encontrar el mal como algo que siempre ha estado ya ahí.

El ser humano se encuentra perteneciendo a un linaje del mal, en tanto individuos como cuerpo comunitario o político. Se trata entonces de la reflexión que da como resultado la antecedencia del mal, que el mal siempre nos precede. Ricoeur, para ello, evoca el concepto de la herencia⁹⁹. El aspecto de herencia está mezclado con el de responsabilidad. El cambio de nivel de deploración a la confesión reside en el reconocimiento de que se llega siempre después del comienzo del mal.

Ahora, el mal se confiesa porque está en nuestro poder, en nuestras capacidades, obrar mal. La confesión anterior no es vana. El reconocimiento de las propias capacidades abre el camino al reconocimiento de las capacidades de los demás (por atribución de predicados, por aprehensión analogizante en Husserl). Este reconocimiento de capacidad en el plano de la posibilidad nos lleva a la igual posible asunción de los actos que realizamos.

⁹⁷ La serpiente es la imagen del fruto, de la mala fe que disculpa.

⁹⁸ ¿Se trata de una oposición positiva y real como la que señala Kant en el ensayo de las cantidades negativas, lo que igualmente está señalado por Nabert?

⁹⁹ Que no hay que confundir ni un momento con la idea de pecado original.

Llegar después del mal no puede significar otra cosa que nacer, que ser arrojados ya en un mundo en el cual existen y siguen existiendo eventos infortunados. Pero además significa que el ser humano se encuentra siempre ya en la disyuntiva de seguir o no el mal, lo reconozca o no. El concepto de la herencia recalca esa parte no voluntaria y sin embargo vinculante de la responsabilidad moral como elección y asunción de los actos, así como responsabilidad del cuidado por el otro.

El paso de la idea de herencia a la noción de tradición está asegurada por la acción del ser humano que apropia los actos y los continúa en su desarrollo histórico.

Sin embargo, la imputación de los actos como acciones propias acaba con cualquier esquema de transmisión involuntaria del mal. Por ello, se ha de renunciar a la cuestión de su origen; el mal comienza con cada acto malo. Al renunciar al origen, la cuestión del mal adquiere un tono práctico: ya no se trata de saber, sino de hacer.

El precio a pagar por un pensamiento que renuncia a la cuestión del “porqué” (del mal) es que el mal pasa a ser una categoría de la acción. El mal ya no es, así, una categoría de la teoría, sino que “es contra lo que se lucha cuando se renuncia a explicarlo” (Ricoeur, 2005, pág. 107).

Puede admitirse también que el precio a pagar es más elevado. “el mal se encuentra como algo inexplicablemente dado, como un hecho bruto” (Ricoeur, 2005, págs. 107-108). Ricoeur retoma el tema de la existencia sin el existente de Lévinas en *Le temps et l'autre* (Ricoeur, 2005, p. 108). El existente es “el ser que surge y transforma el puro acto de existir en acto libre de la voluntad”; “la existencia sin el existente es el ‘hay’ bruto”. “Hay” el mal, existe el mal. A pesar de nuestros esfuerzos, no se sabe decir por qué “hay” o “existe” el mal.

Ricoeur considera que hay un valor liberador considerable en la confesión de la ignorancia del *porqué* del mal. Al confesar la ignorancia del origen, el ser humano puede oponerse al mal. Esto se ilustra con la conjunción adversativa “a pesar de”; luchamos contra el mal y hacemos el bien “a pesar de” el mal. La incertidumbre del plano especulativo acerca del origen obtiene no una solución, sino una respuesta en el plano práctico.

La transmisión del mal queda representada de forma impropia en el lenguaje biológico de la transmisión de una herencia porque “no hay verdad de caracteres adquiridos”. La historia del mal se sigue de una manera inescrutable porque para abarcarla hacen falta dos cosas: [1] la experiencia de la herencia¹⁰⁰; [2] la experiencia de la imputabilidad.

Resulta difícil pensar en una imputabilidad transmitida. Ricoeur llega a la confesión y reconocimiento de la “conjunción inagotable y tal vez inescrutable e impenetrable en la idea de una imputabilidad transmitida de la violencia” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 295) en el segundo nivel de radicalidad del mal. Lo que falta (las experiencias de la herencia y la imputabilidad transmitida) se encuentra en un discurso pseudo-conceptual (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 291) que mezcla categorías éticas con categorías biológicas (Ricoeur, 2004 A).

Las dos cosas que faltan están disociadas de nuestra experiencia banal y cotidiana. El recurso, entonces, es el mito, tal como lo fue desde las primeras obras de Ricoeur.

Se desemboca en un enigma en tanto el mal se encuentra como algo que ya estaba ahí. El mal se encuentra ya ahí para cada uno de nosotros individualmente o como cuerpo comunitario o político. Lo que se intenta reconocer con el concepto de herencia, hemos dicho, es la responsabilidad del ser humano.

Hay otra “herencia” además de la “herencia” del mal, otra tradición: la tradición de la bondad.

El tercer nivel de la radicalidad del mal es el del pedido de socorro; es el nivel de la confianza en el socorro fundamental. La posibilidad del recurso al socorro fundamental está ligada a la cuestión de la posibilidad de que el mal pueda afectar la “radicalidad creacional”, el origen de bondad del ser humano. Es aquí donde los mitos pueden ayudar. El problema de los mitos es dar voz al fundamental acto de confianza.

Ricoeur vuelve al mito del génesis para ilustrar este acto de confianza. La ilustración tiene como fin poner de relieve, a través del mito, aquellos conceptos que son importantes filosóficamente, y no tiene un compromiso con la existencia o creencia en ellos.

¹⁰⁰ Kant habla de la experiencia de la herencia (Nota 13 de *La religión dentro de los límites de la mera razón*).

La bondad es más radical que la radicalidad del mal, esto lo ilustra el *Génesis*, en la estela de los mitos de creación, según Ricoeur. En lenguaje kantiano: el mal es radical, la bondad es originaria. La prevalencia del destino fundamental a la bondad y a la justicia en el fondo de la reflexión (del mito) “preside el proyecto de mejoramiento de la especie humana” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 291). Este proyecto, nos dice Ricoeur, consiste en salvar el fondo de bondad del hombre. El nombre que le da nuestro autor al proyecto es el de proyecto religioso.

Nuestro autor coloca lo religioso “en la aprobación fundamental que viene de más lejos” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 298), de él, de “más arriba”, en el valor de vivir haciendo prevalecer la bondad sobre el mal, del que ya se ha hecho la deploración y la confesión de la radicalidad. Así, nos dice Ricoeur, “somos fundamentalmente aprobados y ayudados en nuestro valor de vivir”. No somos una especie condenada porque el mal ya esté allí siempre¹⁰¹. Según Paul Tillich “lo religioso es el ‘valor de ser’”. A pesar de todo, de que existe el mal, se lucha contra él y se obra para bien.

Puede preguntarse si [1] Ricoeur permanece fiel en este punto a su restricción autoimpuesta de tratar el discurso filosófico y el discurso religioso de forma separada (Ricoeur, 2006 B, pág. xxxviii). Además se advierte que [2] no está claro cómo es que lo religioso puede ayudar al hombre a reapropiarse de su fondo bondadoso.

La primera pregunta puede suavizarse mediante la consideración de la “religión” en general que nuestro autor desarrolla. Las religiones difieren por dos cosas: 1) el ángulo limitado de escucha y de transmisión que abren ante lo fundamental; 2) los discursos conceptuales o pseudo-conceptuales que sostienen sobre sus mensajes respectivos.

Los mitos de origen se remontan a la condición humana tal como es percibida en la cultura de la época. En general, la función del mito “consiste en coordinar el orden del mundo con el orden del mandamiento ético” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 299). En lo particular, por tanto, la historia bíblica es una historia imaginaria-especulativa que aborda el enigma que enuncia que la bondad es más fundamental que el mal radical.

Además, en los mitos se conserva algo fundamental: es la fuerza y la profundidad de la destinación a la bondad sobre la inclinación al mal. Por ello, el sentido de lo religioso se

¹⁰¹ Segundo nivel de radicalidad del mal.

encuentra en atestiguar un apoyo o auxilio a los recursos poéticos (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 302), a la capacidad del ser humano para liberar la bondad que está cautiva¹⁰².

La época en la que vivimos actualmente se caracteriza, para nuestro autor, por la transmisión del mensaje “originario”, no así de su irrupción. Las convenciones sociales imperan en la etapa de la transmisión del mito. Por ello, hay que remontarse a una etapa de la formación del mito para encontrar lo fundamental de él.

A pesar de lo que se puede llegar a pensar, “no hay una ‘verdad’ separada de un mito de los orígenes” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 302). La pretensión de verdad de los mitos de orígenes actúa sobre el mensaje de liberación; el mensaje de liberación de los mitos de orígenes es su reverso. La pretensión de verdad del mito es un nuevo simbolismo que interviene en el nexo del lenguaje. El simbolismo es contingente y dispuesto según la cultura y la época. Por ello, el simbolismo no existe de forma universal.

Lo religioso no existe de forma universal, sino que está fragmentado porque la exploración de lo fundamental es excesiva. Lo fundamental sobrepasa las medidas “y se sitúa en la desmesura fabuladora” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 301). Esta conserva el carácter específico de tradicionalidad. Y aquí lo importante: la tradicionalidad es un carácter específico esencial de lo fundamental.

Por lo anterior, es preciso hacer correctivos al acceso de lo fundamental en el hombre por el sentimiento de lo religioso (Changeux y Ricoeur, 2001, pág. 298).

a) El reconocimiento de la pluralidad y fragmentación de lo religioso: el comienzo de un discurso “interreligioso” consiste en sostener una paradoja. La paradoja consiste la apertura y restricción de lo religioso. Una cultura religiosa provee recursos simbólicos para la movilización, del valor de vivir, así como restringe el acceso a dichos recursos. Un primer correctivo es admitir lo religioso más allá de una religión propia.

b) La pertenencia a una cultura que ha hecho la experiencia entre convicción y crítica: se encuentra no solamente lo religioso de otras religiones sino lo no-religioso de los contemporáneos.

c) Lo político ha de pensarse como “la norma de procedimiento para vivir en conjunto en una sociedad en que hay religiosos y no religiosos” (Changeux y Ricoeur, 2001, pág.

¹⁰² Esto retoma su proyecto de los años sesenta, de *Philosophie de la volonté*, tomo 3. Ricoeur nunca escribió dicha obra, pero dejó en claro su intención de trabajar sobre la “poética de la libertad”, del esfuerzo por liberar a la voluntad encerrada en la culpa.

300). Lo político no debe ser pensado como teológico-político. Las religiones y las convicciones no religiosas son consideradas en esta fase como cofundadoras. Ricoeur cree que en occidente se ha pasado de la tolerancia a la co-fundación.

El sentido temporal del origen está contrapuesto a una pretendida eternidad buena, a una creación que es buena, siendo este último un argumento teológico. Un argumento que no es teológico se centra en encontrar un valor a la vida por encima de toda adversidad, al menos de encontrar un valor en la “vida buena” ya sugerida por Aristóteles y retomada por Ricoeur. Lo que se hace es recurrir siempre a la bondad originaria.

El argumento a favor delo religioso sería que la poética que propone está dirigida al ser humano, a su capacidad de hacer y por ello a su capacidad para enfrentarse contra la adversidad y los males. Pero que sea el único acceso a ello es cuestionable.

Sea cual sea la fuente de esa confianza fundamental en la bondad originaria del ser humano, la operación es la misma: “a pesar de” el mal, se hacen cosas buenas.

Del hombre capaz al hombre sufriente

Ya que humanamente no podemos pensar lo bueno sin lo malo, tampoco podemos pensar al hombre capaz sin la figura, contraria y complementaria, del hombre sufriente. El siguiente estudio tiene como finalidad poner de relieve la *alteridad* constitutiva del ser humano que Ricoeur señala al abordar la cuestión de la persona desde una hermenéutica que se enfoca en el “sí mismo”. Las figuras de la *alteridad* permiten una comprensión de la pasividad a la que está expuesta el ser humano, en la cual se ve afectado y tiene oportunidad de afectar.

Este estudio cierra la problemática del mal poniendo de relieve la pasividad en la cual puede “acaecer” el mal. Es importante volver a recalcar que posibilidad no es acto. Como ya hemos visto¹⁰³, se trata sólo de la abertura o condición por la cual el mal tiene efecto y afecta al ser humano.

Al encontrar la pasividad en sí mismo, la seguridad del ser humano puede borrarse o ponerse en duda. Las figuras de la alteridad pueden hacer parecer al ser humano como manejado por fuerzas externas. Sin embargo, queda siempre la convicción en su atestación, en los hechos y pensamientos que el ser humano asegura frente a sí mismo y frente a los demás.

Las figuras de la *alteridad* se unen en tres campos. Por una parte, la *alteridad* es un tema de la metafísica, donde la *alteridad* se reparte en figuras de “lo otro”. Enseguida, la fenomenología del actuar encuentra rasgos que la complementan en la pasividad, rasgos que pueden ser descritos a partir de la metacategoría de “lo otro”. Por último, encontramos, en el movimiento ético que va del otro a sí mismo, la solicitud, el fondo de la relación ética, que es el deseo de la vida buena. En ese rasgo fundamental ético se entrecruza la metacategoría de lo otro como “el otro”, aquel a quien la estima y la consideración es dirigida. Asimismo, la pasividad y la actividad en el acto de considerar al otro se hacen manifiestas.

La relación entre la metafísica y la moral se sitúa en una reflexión de segundo grado realizada por Ricoeur sobre sus obras que incluyen una toma de posición respecto de los dos temas y su interdependencia (Ricoeur, 2007 A, pág. 87). Para establecer la relación,

¹⁰³ Parte II, capítulo, “El origen del mal en el hombre”.

Ricoeur se arriesga a una transición difícil entre metafísica y moral mediante una dialéctica de no ligazón y ligazón (Ricoeur, 2007 A, págs. 89-90) del abismo lógico que separa la brecha entre juicios de valor y juicios de hecho. La continuidad entre la metafísica y la moral tiene que tomar en cuenta esta seria dificultad para establecer con precisión la relación.

La travesía entre metafísica y moral se da a través del abanico de acepciones positivas¹⁰⁴ del término metafísica (Ricoeur, 2007 A, pág. 91). El estudio se guía mediante una reflexión que apunta al prefijo *meta-* de metafísica. Con el prefijo *meta-* se designa la función del pensamiento que trasciende el discurso de primer grado, al cual pertenecen las categorías de las cosas y de las personas. Ricoeur inicia un discurso de segundo grado con el prefijo *meta-*, el cual desarrolla categorías que engloban (de una manera que aún queda por determinar) a las precedentes.

El prefijo *meta-* se define “mediante dos estrategias distintas y complementarias” (Ricoeur, 2007 A, págs. 91-92): de jerarquización y de pluralización. Ricoeur comienza por la estrategia de jerarquización, ya que decide el nivel en el que se despliega la estrategia de pluralización. El modelo de la estrategia de jerarquización se ilustra en el Platón de los *Diálogos* metafísicos. La jerarquización de los grandes géneros permite privilegiar un tipo de metacategoría que puede reunir en ella misma a las demás.

Respecto a la segunda estrategia de la función *meta-* (pluralización de las acepciones del ser), Ricoeur convoca a Aristóteles a propósito de las acepciones múltiples del ser (Ricoeur, 2007 A, págs. 94-95). Nuestro autor apuesta por la posibilidad de privilegiar la acepción del ser que designa el par *energeia-dynamis*, sobre la base del texto aristotélico de las múltiples acepciones del ser (Ricoeur, 2007 A, pág. 96).

La función *meta-* reúne las categorías de la investigación fenomenológica-hermenéutica del sí (enunciación y locutor, poder actuar y agente, narración y narrador, imputación de los actos y sujeto responsable) bajo la ontología de la persona. Así, la función *meta-* tiene una primera expresión en la función de reunión asignada a la pregunta *¿quién?* y a la respuesta *sí* (forma reflexiva de la tercera persona).

¹⁰⁴ Que no son de carácter peyorativo.

“La función *meta-* encuentra una segunda expresión en la operación de reunión de grado más elevado asignada a la categoría totalizadora del actuar” (Ricoeur, 2007 A, pág. 98) en una ontología de la acción. Ricoeur se arriesga a hablar del actuar bajo la sigla de la analogía del actuar (Ricoeur, 2006 B, pág. XXXIII), en tanto rasgo común a expresiones fenomenológicas múltiples. Con esta segunda expresión de la función *meta-*, Ricoeur logra reapropiación de la acepción del ser como acto y como potencia en la analogía del actuar.

¿Qué se gana con la reapropiación de la dimensión *energeia-dynamis*? Dos cosas:

a) El concepto de analogía del actuar hace la transición entre los cuatro registros fenomenológicos del actuar y los principios más elevados de la especulación filosófica.

b) El gran género del ser como “acto-potencia” “vuelve *a priori* auténtica la primacía acordada al actuar en el plano de la fenomenología hermenéutica” (Ricoeur, 2007 A, pág. 102), en la multiplicidad de sus representaciones [del gran género]. Lo que se autentifica y confirma la reapropiación ontológica es la atestación en el plano de la fenomenología hermenéutica.

La función *meta-* no sólo designa al ser como acto y potencia, sino que también es capaz de hablar de él en términos de “lo otro”. Para hacer justicia a esta otra categoría de la función *meta-*, Ricoeur alude al encuentro de esta metacategoría con la hermenéutica del sí. La hermenéutica del sí trata dos intrusiones de la metacategoría de lo otro (o *alteridad* de lo otro).

[Primera figura de la intrusión de lo otro en el campo fenomenológico] Distinción interna de la identidad personal: *mismidad* e *ipseidad*¹⁰⁵. La perseverancia del carácter se opone al mantenimiento del sí en la promesa como modelo de permanencia de la identidad en el tiempo. Las dos modalidades de identidad se combinan en la identidad narrativa, lo que permite explicar la escala de las variaciones entre las dos modalidades de identidad. Es preciso señalar que la polaridad de las dos identidades no se confina al nivel narrativo de la investigación del sí, pues la promesa es la figura que retoma el mantenimiento del sí en el nivel de la moral, esto es, más allá del plano narrativo. La metafísica y la moral tienen un destino común en la promesa.

¹⁰⁵ Vid. “Quinto estudio. La identidad personal y la identidad narrativa”, en Ricoeur, Paul, *Sí mismo...*

[Segunda figura de la intrusión de lo otro en el campo fenomenológico] Lo mismo en tanto distinto de sí mismo. Esta figura reúne experiencias de pasividad por oposición a la analogía del actuar, que reúne las modalidades múltiples de la aparición del actuar. La metacategoría de lo otro rige la *dispersión* de las expresiones fenomenológicas de la analogía del actuar (Ricoeur, 2007 A, pág. 110). Se trata de figuras de la *alteridad* que delimitan al sí mismo en tanto otro *distinto de sí mismo*. Las experiencias de pasividad de la metacategoría de lo otro tienen una función de ampliación por exteriorización ejercida por las experiencias de pasividad; mientras las experiencias de pasividad de sí mismo se encuentran interiorizadas en la dialéctica de la *ipseidad* y de la *mismidad*, las experiencias de pasividad se encuentran exteriorizadas en categorías que designan experiencias distintas de pasividad respecto a otro que sí mismo.

Hay que señalar que Ricoeur insiste en la polisemia de la *alteridad*. La insistencia tiene como finalidad la reducción que acostumbra a hacerse de la metacategoría de lo otro a la *alteridad* del otro. Dicha reducción enmascara dificultades¹⁰⁶ del paso de la metafísica a la moral.

La alteridad del cuerpo propio o la carne

La primera figura de exterioridad-pasividad es la carne. La carne como término emblemático cubre muchas experiencias en una fenomenología del actuar.

La fenomenología del obrar y del padecer supone rasgos de pasividad que pertenecen a una ontología del ser concebida desde el acto y la potencia. El cuerpo propio o la carne es el primer lugar de esta pasividad constitutiva del ser humano. El reenvío de la fenomenología a la ontología es lo más fácil desde esta primera figura de pasividad-*alteridad*, según Ricoeur.

La noción de padecimiento pone de relieve la fenomenología del sufrimiento. “El padecer se revela, en cierto modo, según su total dimensión pasiva, cuando se convierte en sufrir” (Ricoeur, 2006 B, pág. 355). ¿Qué significa el devenir del padecer y el sufrir? No se ha dejado de hablar del hombre actuante y sufriente, ni se ha dejado de dirigir hacia esta

¹⁰⁶ Dado que la metacategoría de “lo otro” no tiene por qué coincidir únicamente con “el otro” que nos interpela. He ahí la dificultad disimulada si se reduce la metacategoría de “lo otro” al “otro”.

correlación originaria entre el actuar y sufrir. El reino del sufrimiento comienza “Con la disminución del poder de *obrar*” (Ricoeur, 2006 B, pág. 355).

La articulación especulativa de la modalidad de *alteridad* que corresponde a la pasividad de la carne obedece a la amplitud que puede darse al cuerpo propio como pasividad íntima o de *alteridad*. Ricoeur simplemente se limita a señalar algunos hitos de la *alteridad* de la carne, ya que el desarrollo de esta modalidad de la *alteridad* es excesiva y requiere de un estudio exclusivo al tema.

[Primer hito] Ricoeur pasa revisión del que a su juicio es el iniciador del estudio del cuerpo propio: Maine de Biran. Él da una dimensión ontológica a su descubrimiento fenomenológico, cuando disocia la noción de la existencia de la noción de sustancia, y vincula la noción de existencia con la de acto. El cuerpo propio se integra a la región de la certeza no representativa.

[Segundo hito] La distinción que Husserl hace en las *Meditaciones cartesianas* entre cuerpo y carne (*körper* y *lieb*, respectivamente) (Husserl, 1996, pág. 157 [§44]) ocupa una posición estratégica para hacer posible el apareamiento (*Paarung*) de una carne con otra, y así constituir una naturaleza común o intersubjetiva. La noción de ser-en-el-mundo es más apropiada para la filosofía de la carne, pues abandona la problemática de la constitución basada en la intencionalidad de la conciencia. [Primera paradoja] Se encuentra aquí una paradoja: por una parte, la noción de carne, la más prometedora para una ontología de la pasividad del cuerpo, es elaborada en una filosofía del *cogito*, que renueva el idealismo trascendental. Por otra parte, la obra de Heidegger *El ser y el tiempo* no despliega una ontología de la carne.

La polaridad carne/cuerpo debe su radicalidad a su posición estratégica en la argumentación de las *Meditaciones Cartesianas*. La egología de la obra citada y sus dificultades confieren la urgencia de la distinción entre carne y cuerpo. Lo que llama la atención aquí es si la distinción entre carne y cuerpo procede a la derivación, de género único, del *alter ego* a partir del *ego* (Ricoeur, 2006 B, pág. 359). La constitución intersubjetiva de la naturaleza común exigen pensar al “yo en cuanto carne” antes de la constitución del *alter ego*.

Ricoeur se detiene “en el rasgo fenomenológico de la carne que la designa como paradigma de la *alteridad*” (Ricoeur, 2006 B, pág. 359), dejando de lado la derivación del

alter ego por apareamiento de una carne con otra. La *alteridad* primera de la carne respecto a cualquier iniciativa es el yo en cuanto este hombre (Ricoeur, 2006 B, pág. 360). La carne es el origen de toda alteración de lo propio. De la carne resulta que la *ipseidad* implica una *alteridad* propia.

¿Puede disociarse la distinción de carne y cuerpo, emprendida por Husserl, de su función estratégica en la fenomenología trascendental, que es ser el pivote hacia la constitución intersubjetiva de la realidad fundada en el *cogito*? Ricoeur piensa que sí, porque existen escritos de Husserl en los cuales se encuentra esta distinción separada de la problemática de la constitución intersubjetiva de la naturaleza común.

Cuando la ontología de la carne se libera de la problemática de la constitución (del sentido intersubjetivo) se puede hacer frente a la paradoja de considerar a la carne como un cuerpo entre los cuerpos (Ricoeur, 2006 B, pág. 361). La *alteridad* del otro en cuanto otro, y no en cuanto otro yo¹⁰⁷, debe ser entrelazada y considerada como previa a la reducción a lo propio. Se encuentra la necesidad de mundanizar la carne para que aparezca como cuerpo entre los cuerpos (Ricoeur, 2006 B, pág. 362). La *alteridad* del otro en cuanto extraño, otro distinto de sí, debe ser enlazada con la *alteridad* de la carne de sí y considerada previa a la reducción a lo propio.

[Segunda paradoja] La segunda paradoja consiste en que Heidegger, más que Husserl, abre el camino a una ontología de la carne que tiene en cuenta tanto la intimidad de la carne respecto a sí misma como su apertura al mundo.

La categoría existencial apropiada a una investigación del sí como carne es la de *estar-yecto* (Ricoeur, 2006 B, pág. 363). La noción de proyecto arrojado lleva en sí (como concepto) el extrañamiento de la finitud humana en tanto sellada por la encarnación. La encarnación es llamada *alteridad* primera para distinguirla de la *alteridad* de lo extraño.

Heidegger no ha elaborado la noción de carne como existencialista distinto porque [1] la incitación fenomenológica de la ontología del *Dasein* tiene como tema y objetivo el miedo y la angustia, propios del ser-para-la-muerte, descuidando las instrucciones que la fenomenología del sufrir puede dar con más propiedad (Ricoeur, 2006 B, pág. 364). [2] La fenomenología de la espacialidad no recibe el espacio que merece, a pesar de lo tratado en el párrafo 24 de la citada obra; esto porque la dimensión espacial del ser-en-el-mundo

¹⁰⁷ La alteridad representada del otro.

concierno a las formas no auténticas del cuidado, siendo que tendría el *Dasein* que interpretarse según los objetos de su cuidado (la carne, en este caso). La temporalidad aparece entonces como el tema exclusivo de una meditación acerca de la existencia auténtica, donde la espacialidad se deriva de esta primera. [3] Finalmente, Ricoeur se pregunta si Heidegger percibió los recursos de una filosofía del ser que pone el acento en el trascendental del obrar y del padecer en lugar del trascendental de la sustancia (Ricoeur, 2006 B, pág. 365). Esta última observación tiende un puente entre las reflexiones de la *ipseidad* y de la *alteridad* con la sección de la *ipseidad* y de la ontología.

La problemática que Ricoeur tiene con el cuerpo es la derivación de este como condición de cualquier acción o intervención en el mundo. Por una parte, plantea en términos de Husserl el cuerpo como carne. La carne es lo opuesto a la pertenencia a alguien de un cuerpo. El problema se encuentra cuando el otro sólo puede ver mi carne como un cuerpo.

La problemática del cuerpo propio (o la carne) revela el nivel de pasividad implicado en una experiencia prerreflexiva: los modos de afección de sí pasan siempre por el cuerpo en tanto receptividad, entendiendo como cuerpo propio no solamente la constitución física, sino también el cuerpo de ideas y creencias, así como el cuerpo político o comunitario al que pertenecemos. La noción de cuerpo propio no sólo señala el anclaje pasivo del sí mismo, sino fundamentalmente su apropiación, su calidad de “propiedad” de alguien. Así, el cuerpo de ideas, de creencias y de comunidades es aquel que hemos hecho nuestro. El mundo es la figura de lo irreductible a cualquier empresa de constitución, lo que señala que, aquello que apropiamos ya está ahí. El mundo está mediatizado por la extrañeza de la carne (Ricoeur, 2007 A, pág. 111), por esa pasividad propia de cada uno de nosotros.

El rasgo de pasividad de la carne resalta la acción en su actividad y en su pasividad. La carne es afectada en tanto potencia: el padecer, el poder, el sufrir, están dados por el estatuto de la carne como mediación de la condición de estar en el mundo, condición insuperable. Este modo de ser posibilita estados como las enfermedades y calamidades relativas al cuerpo, así como también las impotencias causadas por la acción o inacción de los demás en tanto intervención en el curso del mundo. Aunque no todo es afección en ese sentido dañino: los placeres, los logros, los actos de justicia, y en general, lo sentido está en

relación directa con la carne. No podemos profundizar en ello aquí y nos limitamos a designar una de las regiones de pasividad de constitución del ser humano.

La alteridad del otro

La *alteridad* del otro es un tema conocido y que ya hemos abordado en el primer capítulo de la Parte II. La originalidad que propone Ricoeur es poner de forma paralela la fenomenología del otro con las figuras evocadas respecto a la *alteridad* de la carne en su mayor extensión.

La mayor parte de los sufrimientos son infligidos por el hombre a los demás. Estos sufrimientos infligidos hacen que la parte más importante del mal en el mundo resulte de la violencia entre los hombres. En el sufrimiento infligido por otro, la pasividad resultante de la metacategoría del cuerpo propio “coincide con la pasividad que proviene de la del otro: la pasividad del sufrir uno mismo se hace inseparable de la pasividad del ser-víctima del otro distinto de sí” (Ricoeur, 2006 B, pág. 355) al igualar en el plano de la *alteridad* la pasividad del sufrir con la pasividad de ser víctima de otro distinto de sí. La victimización aparece, en este caso, como el reverso pasivo (y aberrante) de la acción.

La alteridad de la conciencia

La conciencia merece una mención especial como modalidad de pasividad de la hermenéutica del sí. La conciencia muestra de buen modo la imposibilidad de la reducción de la metacategoría de “lo otro” a la figura de “la alteridad del otro”. Además, al ser considerada aquí como “el foro” de las ideas, puede plantearse tanto su actividad como la forma de pasividad a la que da lugar.

La problemática de la conciencia está relacionada con la sospecha. El parentesco de la atestación con la conciencia garantiza el nexo de la conciencia con la sospecha. En efecto, “La conciencia es, en verdad, el lugar por excelencia en el que las ilusiones sobre sí mismo se mezclan íntimamente con la veracidad de la atestación” (Ricoeur, 2006 B, pág. 380).

La atestación es la creencia y confianza en las manifestaciones de sí. Sin embargo, el fuero interno sigue siendo disociable de la atestación, en tanto que esta última es la instancia de juicio que se presta frente a la sospecha “en todas las circunstancias donde el sí se designa a sí mismo” (Ricoeur, 2008 C, pág. 63). La atestación puede dar pie a la

sospecha, mostrando así su relación con el ser-verdadero y el ser-falso. La atestación es la seguridad con la que el sí se afecta a sí mismo. En una circunstancia dada, la atestación es la seguridad que barre todas las dudas consigo mismo y que autoriza a decir “aquí estoy”, “esta es mi decisión”, “hago esto”.

La conciencia reinscribe los conceptos rectores de la ética en una modalidad de pasividad dentro de la dialéctica de lo Mismo y de lo Otro. El ser conminado es un modo de afección *si se preserva* la metáfora de la voz. En esta metáfora el sí aparece interpelado y afectado; “escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el otro” (Ricoeur, 2006 B, pág. 392). El enigma del fenómeno de la conciencia, dice Ricoeur, proviene de la verticalidad que se instala “entre la instancia que llama y el sí llamado” (Ricoeur, 2006 B, pág. 381). Pero este fenómeno sólo es válido si puede probarse que la conciencia no añade un elemento suplementario a la figura de la conminación. La sospecha de la atestación de una vida buena descansa en el origen de ella misma: ¿de dónde viene ese deseo? ¿Viene del otro, de alguien más o de algo más? La sospecha es aún mayor cuando preguntamos por el fundamento, en tanto justificación, del postulado ético. Si es una llamada, ¿en qué se justifica? La indignación que sentimos y que nos lleva a la a la escucha de la solicitud del otro y a nuestra propia demanda de justicia, ¿se justifica en sí misma? La finalidad de la sospecha no es tanto encontrar un fundamento de “verdad” (puesto que la atestación se maneja solamente por el crédito, la confianza y la sospecha) sino resaltar la estructura en la cual se da esta búsqueda. La estructura, o mejor dicho, la figura de la *alteridad* de la conciencia responde a estas cuestiones.

En primer lugar, se tiene que dejar de lado (en un primer momento) la problemática de la buena y la mala conciencia para dar cuenta del fenómeno de la voz de la conciencia. Para superar la trampa de la conciencia mala o buena, Ricoeur sugiere que en estos casos la moralidad ha sido hipostasiada, desde la triada ética-moralidad-convicción, hacia el tribunal, el cual sofoca la metáfora de la voz. Antes de pensar la conciencia como un juicio, debemos pensarla, para poder encontrar su rasgo de pasividad, como un foro de escucha.

Posterior a esta desmoralización (en este análisis) de la conciencia, Ricoeur opone la conminación. El ser conminado constituye el momento de *alteridad* propio del fenómeno de la conciencia en relación con la metáfora de la voz (Ricoeur, 2006 B, pág. 392). La

primera conminación es el llamado a sí a vivir bien con y para los otros en instituciones justas. Este mandato escuchado aun no es una ley. Esta adviene cuando “la violencia mancilla todas las relaciones de interacción” (Ricoeur, 2006 B, pág. 392) por el poder que se ejerce de sobremanera por un agente a un paciente. Es ahí donde el mandato se hace ley, y esta ley una prohibición. Cuando se ejerce la violencia, la conciencia se vuelve un tribunal.

La conminación de prohibición tiene que avanzar constantemente a la conminación del vivir bien, y no quedar en el estadio de ley. El avance de esta conminación ha de proseguir hacia la moral en situación, donde la conminación alcanza la convicción. Es en este estadio donde se instala lo trágico de la acción, en la cual, al encontrarnos en la decisión frente al conflicto, la conciencia se iguala con la convicción y “dice su lado de pasividad: «¡Aquí me detengo! ¡No puedo otra cosa!»” (Ricoeur, 2006 B, pág. 393). Es aquí que la conciencia habla y muestra que sus posibilidades “son estructuradas originalmente por el optativo del bien-vivir, que gobierna, secundariamente, el imperativo del respeto y alcanza la convicción moral en situación” (Ricoeur, 2006B, pág. 393). Así,

[...] la pasividad del ser conminado consiste en la situación de escucha en que el sujeto ético se halla colocado respecto a la voz que le es dirigida en segunda persona. Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro mismo del optativo del bien-vivir, después de la prohibición de matar, y después de la búsqueda de elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado a *vivir bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo* (Ricoeur, 2006 B, pág. 393).

Ahora, ¿cuál es el estatuto de lo otro de la conciencia? Podría aludirse, en la metapsicología freudiana, que se trata del *super ego*, el cual está identificado con figuras parentales y ancestrales que han sido sedimentadas y rechazadas. Esto pone de relieve el carácter generacional de la conminación y la deuda que se tiene respecto a la voz. Pero una explicación genética como esta no agota ambos fenómenos, puesto que no es posible interiorizar las voces ancestrales como identificación generacional, ya que se apela a una relación sin fin e inmemorial, de lo cual sólo podríamos deducir que la conciencia se precede a sí misma no en la figura de la generación.

La tercera modalidad de la *alteridad* es “*el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*” (Ricoeur, 2006 B, pág. 393). Esta modalidad de la *alteridad* no se reduce al extrañamiento de la carne o a la exterioridad del otro. Por una parte, la metacategoría de la conciencia no es la categoría del otro, de donde le vendría la afección. Es cierto y es importante volver a señalar que el otro es el camino de la solicitud hacia la realización del deseo de una vida buena, y sólo con los otros podemos aspirar a atestar, apropiar y realizar ese deseo. Sin embargo, ni la voz de la conciencia es reductible a la voz del otro ni la voz del otro a la conciencia, so pena de dejarnos a nosotros mismos fuera de cualquier capacidad de atestación. Asimismo, la atestación tiene que ser originariamente más que una conminación venida más allá de uno mismo, salvo que pierda todo estatuto ético en el sentido de alcanzar una vida buena.

“La unidad profunda de la atestación de sí y de la conminación venida del otro [en tanto fenómeno de la voz] justifica que se reconozca en su especificidad irreductible la modalidad de *alteridad* que corresponde, en el plano de los «grandes géneros», a la *pasividad* de la conciencia en el plano fenomenológico” (Ricoeur, 2006 B, pág. 393). La voz del fuero interno es una voz “más oída que pronunciada”, por lo que deja en la indeterminación su origen. Esta voz es extraña pero íntima al ser humano.

Si la voz de la conciencia no es de otro, ni propia, ¿cómo podemos estar seguros de que “verdaderamente” mi atestación es propia? Considerar algo verdadero “moralmente” consiste en reiterar las proposiciones prácticas, acompañadas de un sí que asiente. El asentimiento proviene “de la fuerza de autoposición del deseo mismo de vivir bien en tanto que instancia práctica y no teórica” (Ricoeur, 2008 C, pág. 63). Es la autoafirmación de sí *de ese modo*, es decir, del modo de la proposición práctica. Lo justo para la situación dada no tiene otra verdad que no sea su fuerza de adecuación a la situación en vistas a lo mejor, pues su fuente está en el deseo de vivir bien, el cual, diremos nuevamente, es de orden práctico y no teórico. El fenómeno de la conminación, desde el plano del deseo de vivir bien, hace presente el fenómeno de la voz, aunque él mismo (el fenómeno de la voz), como se ha visto, no puede ser reducida a una categoría de bondad o maldad por su carácter pre-ético, solo dispone al juicio en una situación dada. La convicción que se da en la atestación

de una acción poco tiene que ver con el carácter de mandamiento de la conminación de la conciencia, sino con la certeza de la persona que asegura la moralidad de sus actos.

La conveniencia del juicio a la situación rige en los casos probables. La verdad es esa conveniencia o adecuación, pero la conveniencia ya no es una obligación, un mandato de la voz de la conciencia, sino una búsqueda propia de justeza ante “la evidencia *hic et nunc* de lo que hay que hacer” (Ricoeur, 2008 C, pág. 69).

Dar cuenta exactamente del fenómeno de atestación es unir la metacategoría de ser verdadero (en el sentido antes descrito) con el ser como acto y potencia, pues esta conciencia-atestación se inscribe en el problema de la verdad en tanto creencia y confianza. “el fuero interno –dirá Ricoeur– es el ser verdadero del ser como acto en las condiciones finitas del actuar humano” (Ricoeur, 2008 C, pág. 63). Además, dichas metacategorías desembocan en la moral, donde la verdad es tomada como “veracidad” del testimonio, crédito que se da a la palabra propia en la afirmación del juicio práctico, y confianza en tanto “estar en la verdad” (Ricoeur, 1990, pág. 52) como lo mejor que puede darse en la situación.

Bibliografía y fuentes de información

- Abel, Olivier et Porée, Jérôme. 2007.** *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris : Ellipses, 2007. 94 págs. (Vocabulaire de...). ISBN 978-2-7298-3247-6.
- Agustín. 1979.** Obras. T. II. *Confesiones*. [Trad. Ángel Custodio Vega]. Octava. Madrid. Editorial Católica. (Biblioteca de Autores Cristianos).
___*La ciudad de Dios*.
- Aristóteles. 2008.** *Ética nicomáquea / Ética eudemia*. [trad.] Julio Pallí Bonet. Madrid : Gredos, 2008.561 págs. (Biblioteca Clásica Gredos). ISBN 978-84-249-1007-9.
- Atkins, Kim. 2005.** *Paul Ricoeur*. Internet Encyclopedia of Philosophy [en línea].7 de julio de 2005.<<http://www.iep.utm.edu/ricoeur/>>. [Consulta: 4 de febrero de 2013].
- Aubenque, Pierre. 2010.** *La prudencia en Aristóteles*. [Trad.] Lucía Ana Belloro. Buenos Aires: Las Cuarenta. 320 págs. (Mitma; 12). ISBN 978-987-1501-21-2.
- Austin, J. L., 1962.** *How To Do Things With Words*, Great Britain. Oxford University Press. 1962. 167 págs.
- Begué, Marie-France. 2003.** *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*. Buenos Aires : Biblos, 2003. (Filosofía). ISBN 950-786-344-3.
- Changeux, Jean-Pierre y Ricoeur, Paul. 2001.** *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. [Trad.] Carlos Ávila Flores. México D.F. Fondo de Cultura Económica. 2001. 318 págs. (Sección de Obras de Ciencia y Tecnología). ISBN 968-16-6340-3.
- Dauenhauer, Bernard and Pellauer, David. 2011.** *Paul Ricoeur*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy [en línea]. (Verano de 2011) 18 de abril de 2011. <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2011/entries/ricoeur/>>. [Consulta: 14 de noviembre de 2012].
- Drummond, John J. 2007.** *Historical Dictionary of Husserl's Philosophy*. Lanham, Md. : Scarecrow Press, 2007. 288 págs. (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements Series; 81). ISBN 9780810853683.
- Ekazama, Richard.** *Paul Ricoeur et l'héritage kantien du mal radical*. [En línea]. <http://books.google.com.mx/url?id=KPdrTquMfYwC&q=http://exchoresis.refer.ga/IMG/pdf/PAUL_RICOEUR_ET_L_HERITAGE_KANTIENcm-

2.pdf&linkid=2&usg=AFQjCNHb_KHL2ViBTYXUoiX_hSyNfcz37w&source=gb_s_web_references_r&cad=9>. [Consulta: 11 de enero de 2011].

Faessler, Marc. 2009. "Le défi du mal: la méditation philosophique de Ricoeur à l'épreuve du tragique". En: *Laval théologique et philosophique*, vol. 65, No. 3, 2009, p. 431-450.

Fiasse, Gaëlle (coord.). 2009. *Paul Ricoeur. Del hombre falible al hombre capaz.* [Trad.] Heber Cardoso. Buenos Aires : Nueva Visión, 2009. 160 págs. (Claves). ISBN 978-950-602-596-0.

Fraisse, Jean-Claude. 1974. *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique. Essai sur un problème perdu et retrouvé.* Paris. Librairie Philosophique J. Vrin, 1974. 504 págs. (Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie).

Hume, David. 1965. *A Treatise of Human Nature.* Great Britain. Oxford University Press. 1965. 709 págs.

Husserl, Edmund. 1996. *Meditaciones cartesianas.* [Trad.] José Gaos y Miguel García-Baró. Segunda. México : Fondo de Cultura Económica, 1996. 236 págs. (Filosofía). ISBN 9681622561, 9789681622565.

Kant, Immanuel. 1977, A. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.* Zeno.org [en línea]. <<http://www.zeno.org/nid/20009189599>>. [Consulta: 19 de marzo de 2013].

—. **1977, B.** *Kritik der praktischen Vernunft.* Zeno.org [en línea]. <<http://www.zeno.org/nid/20009189823>>. [Consulta: 25 de noviembre de 2011].

—. **1977, C.** *Kritik der reinen Vernunft.* Zeno.org [en línea]. <<http://www.zeno.org/Philosophie/M/Kant,+Immanuel/Kritik+der+reinen+Vernunft>> [Consulta: 8 de marzo de 2012].

Kemp, Peter. 2011. *Sabiduría práctica de Paul Ricoeur. Ocho estudios.* [Trad.] Lizbeth Saglos Sales. México D.F. Fontamara, 2011. 128 págs. (Argumentos). ISBN 978-607-7921-91-2.

Lavelle, Louis. 2005. *Le mal et la souffrance.* [En línea] <http://classiques.uqac.ca/classiques/lavelle_louis/mal_et_souffrance/mal_et_souffrance.html>. Québec. 85 págs.

- Lévinas, Emmanuel. 2011.** *Autrement qu'être ou au-delà l'essence*. Séptima. Malesherbes : Le Livre de Poche, 2011. 288 págs. (Biblio Essais; 4121). ISBN-13 978-2253053521.
- . **1993.** *El tiempo y el otro*. [Trad. José Luis Prada Torlo]. España. Paidós. 1993. 139 págs. ISBN 84-7509-878-9.
- . **1990.** *Totalité et Infini. Essai sur l'exteriorité*. Paris. Le livre de poche. 1990. 347 págs. (Biblio Essais; 4120). ISBN 2 253 05351 1
- MacIntyre, Alasdair. 2007.** *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3a. Notre Dame, Indiana. University of Notre Dame Press. 2007. ISBN 13: 978-0-268-03504-4
- Merleau-Ponty, Maurice. 1945.** *Phénoménologie de la perception*. Paris : Gallimard, 2001. (Bibliothèque des Idées). ISBN 2-07-029337-8.
- Moran, Dermot. 2000.** *Introduction to phenomenology*. London : Routledge, 2000. ISBN 0-415-18372-3.
- Nabert, Jean.1997.** *Ensayo sobre el mal*. [Trad.] José Demetrio Jiménez. Madrid: Caparrós Editores, 1997. 152 págs. (Esprit; 28). ISBN 84-87943-62-4.
- Pelicier, Yves y Ricoeur, Paul. 1994.** *L'Etique, entre le mal et le pire. Fonds Ricoeur*. [En línea]. Conversación recogida por Christian Ballouard y Sophie Duméry. Tercera. 27 de septiembre de 1994. <<http://www.fondsriceur.fr/photo/Entretien%20Ethique%20et%20Bien%20Vivre%20V3.pdf>>. [Consulta: 19 de marzo de 2011].
- Porée, Jérôme y Vincent, Gilbert (coords.). 2006.** *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes, 2006. (Philosophica). 357 págs. ISBN 2-7535-0242-0.
- Porée, Jérôme. 2006.** "Paul Ricoeur y la cuestión del mal". En: *Ágora*, (2006) 25/2, págs. 45/60. ISSN 0211-6642.
- Ricoeur, Paul. 1998.** *A l'ecole de la phenomenologie*. Paris : J. Vrin, 1998. ISBN 10: 2711609162; ISBN-13: 978-2711609161.
- . **1993.** *Amor y justicia*. [Trad.] Tomás Domingo Moratalla. Madrid : Caparrós Editores, 1993. 125 págs. (Esprit; 5). ISBN 84-87943-14-4.
- . **2009, A.** *Amor y justicia*. [Trad.] Adolfo Castañón. México : Siglo XXI, 2009. 123 págs. (Teoría). ISBN 978-607-03-0114-8.

- . **2007, A.** *Autobiografía intelectual*. [Trad.] Patricia Willson. Buenos Aires : Nueva Visión, 2007. 128 págs. (Diagonal). ISBN 978-950-602-360-7.
- . **2006, A.** *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. [Trad.] Agustín Neira. México : Fondo de Cultura Económica, 2006. 330 págs. (Filosofía). ISBN 968-16-7998-9.
- . **2010, A.** *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc Launay*. [Trad.] Javier Palacio Tauste. Madrid : Síntesis, 2010. 255 págs. (Perspectivas). ISBN: 84-9756-148-1.
- . **1999.** *De otro modo. Lectura de «De otro modo que ser o más allá de la esencia» de Emmanuel Lévinas*. [Trad.] Alberto Sucasas. Rubí : Anthropos, 1999. 33 págs. (Pensamiento Crítico / Pensamiento Utópico; 107). ISBN 84-7658-553-5.
- . **2010.** *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. [Trad.] Pablo Corona. Segunda. Buenos Aires : Fondo del Cultura Económica, 2010. 384 págs. (Filosofía). ISBN: 978-950-557-844-3.
- . **1988.** *El discurso de la acción*. [Trad.] Pilar Calvo. Segunda. Madrid : Cátedra, 1988. 154 págs. (Teorema). ISBN 84-376-0301-3.
- . **2007, B.** *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. [Trad.] Irene Agoff. Buenos Aires : Amorrortu, 2007. 67 págs. (Nómadas). ISBN 978-84-610-9002-0.
- . **2002.** "Ethics and human capability: a response". En: John Wall, William Schweiker y W. David Hall [eds.]. *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*. New York and London : Routledge, 2002, págs. 279-290. ISBN 0-415-93843-0.
- . **2008, A.** *Fe y filosofía*. [Trad.] Néstor A. Corona, et al. Tercera. Buenos Aires : 2008. 198 págs. ISBN 978-987-574-275-8.
- . **2004, A.** *Finitud y culpabilidad*. [Trad.] Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Madrid : Trotta, 2004. 494 págs. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía). ISBN 84-8164-664-4.
- . **2012.** *Fragile identité: respect de l'autre et identité culturelle*. Fonds Ricoeur [en línea]. Cuarta. 2012.
<<http://www.fondsriceur.fr/photo/FRAGILE%20IDENTITE%20V4.pdf>>.
[Consulta: 22 de novembre de 2012].

- **2007, C.** *Freud: una interpretación de la cultura*. [Trad.] Armando Suárez, Miguel Olvera y Esteban Inciarte. Duodécima. México D.F. : Siglo XXI, 2007. 483 págs. ISBN 10: 968-23-0173-4; ISBN 13: 978-968-23-0173-5.
- **1973.** "From existentialism to the philosophy of language". En: *Philosophy Today*, vol. II, No.17:2 (verano, 1973), págs. 88-96.
- **2008, B.** *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. [Trad.] Mauricio M. Prelooker, et al. Tercera. Buenos Aires : 2008. 186 págs. ISBN 978-987-574-251-2.
- **1990.** *Historia y verdad*. [Trad.] Alfonso Ortiz García. Tercera. Madrid : Ediciones Encuentro, 1990. 318 págs. ISBN 84-7490-253-3.
- **2004, B.** *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris : Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture. Secteur des sciences sociales et humaines. 2004.
- **2000.** *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris : Seuil, 2000. (L'ordre philosophique). ISBN 2-02-034917-5 2.
- **2010, B.** *La memoria, la historia, el olvido*. [Trad.] Agustín Neira Calvo. Segunda. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2010. 673 págs. (Filosofía). ISBN:978-950-557-764-4.
- **1992.** *La souffrance n'est pas la douleur*. Fonds Ricoeur [en línea]. Ponencia expuesta en el coloquio "Le psychiatre devant la souffrance", celebrado en Brest, el 26 y 26 de enero de 1992. <<http://www.fondsriceur.fr/photo/la%20souffrance%20n%20est%20pas%20la%20douleur.pdf>>. [Consulta: 10 de octubre de 2012].
- **1995.** *Le juste*. Paris :Esprit, 1995. 223 págs. (Philosophie). ISBN 2-909210-16-2.
- **2005.** Le scandale du mal. En: *Esprit*, julio-agosto, 1988, págs. 104-111.
- **2008, C.** *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. [Trad.] Tomás Domingo Moratalla y Agustín Domingo Moratalla. Madrid : Trotta, 2008. 237 págs. (Colección Estructuras y Procesos. Serie Filosofía). ISBN 978-84-8164-966-6.
- **1950.** *L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite*. Fonds Ricoeur [en línea]. <<http://www.fondsriceur.fr/photo/Bulletin.pdf>>. [Consulta: 9 de septiembre de 2009].

- . **2004, C.** *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Stock, 2004. ISBN: 9782234056503.
- . **2009, B.** *Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. France: Points, 2009. (Essais). ISBN 978-2-7578-1328-7.
- . **1997.** "Poder, fragilidad, responsabilidad". En: Aranzueque, Gabriel (coord.), *Cuaderno gris*, vol. 2, (época III, 1997), págs. 75-77.
- . **2003.** "Responsabilité et fragilité". 76-77, 2003, En: *Autres Temps. Cahiers d'éthique sociale et politique*, N°76-77 (2003), págs. 127-141.
- . **1999.** "Respuesta a mis críticos". En: *Fractal*, vol. IV, No. 13, abril-junio 1999, año 3, págs. 129-137.
- . **2006, B.** *Sí mismo como otro*. [Trad.] Agustín Neira Calvo. Tercera. México : Siglo XXI, 2006. 415 págs. (Filosofía). ISBN 968-23-2003-g.
- . **1990.** *Soi-même comme un autre*. [Ed.] François Wahl. Paris : Éditions du Seuil, 1990. (L'ordre philosophique). ISBN 2-02-011458-5.
- . **2004, D.** *Sur la traduction*. Tercera. Paris : Bayard, 2004. ISBN: 2-227-47367-3.
- . **1978.** "The Problem of Foundation in Moral Philosophy. En: *Philosophy Today*, vol. III, No. 22 (otoño de 1978), págs. 175-192.
- . **2007, D.** *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. [Trad.] Agustín Neira. Sexta. México : Siglo XXI, 2007. Vol. I. (Lingüística y teoría literaria). ISBN-10 968-23-1965-x.
- . **2006, C.** *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. [Trad.] Agustín Neira. Cuarta. México : Siglo XXI, 2006. Vol. III. (Lingüística y teoría literaria). ISBN 968-23-2007-0.
- . **2008, D.** *Vivo hasta la muerte: seguido de fragmentos*. [Trad.] Horacio Pons. Buenos Aires : Fondo de Cultura Económica, 2008. 120 págs. (Filosofía). ISBN 978-950-557-761-3.
- Tavares Gomes, Manuel. 2001.** *El problema del mal y el sentido de la existencia en Paul Ricoeur*. Tesis de Doctorado en Filosofía. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2001.
- Tillich, Paul. 1980.** *The Courage to Be*. New York. Yale University Press. 1980. 197 págs. ISBN 0-300-00241-6.

