

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Filosofía y Letras

Programa de Maestría y Doctorado en Filosofía

Instituto de Investigaciones Filosóficas



**Temporalidad, Trascendencia y Otredad,
Fundamentos constitutivos del sujeto ético**

TESIS

que para obtener el grado de

Doctorado en Filosofía

Presenta

José Juan Sáinz Luna

Directora de Tesis

Dra. Paulina Rivero Weber

Ciudad Universitaria, México, D.F.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS	3
INTRODUCCIÓN	4

CAPÍTULO I

CONSIDERACIONES ACERCA DEL TIEMPO Y DE LA TEMPORALIDAD

1. Aristóteles.....	28
2. Agustín.....	30
3. Newton.....	31
4. Kant.....	31
5. Bergson.....	33
6. Husserl.....	39
7. Ortega y Gasset.....	62
8. Heidegger.....	76

CAPÍTULO II

APRECIACIONES Y APORTES DE PAUL RICOEUR

1. Narratividad y Temporalidad.....	84
2. El acto de la confesión como narratividad y constitución ética.....	111

CAPÍTULO III

LA ATESTACIÓN, FRUTO DEL RELATO DE CONFESIÓN

1. La confesión.....	128
2. El <i>kairós</i> : tiempo cualitativo y subjetivo.....	131
3. La atestación.....	136
4. Metodización confesional como praxis ética.....	141

CONCLUSIONES	151
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	180
---------------------------	-----

AGRADECIMIENTOS

Mi presente está lleno de presencias, tanto del pasado como de la actualidad, de las que he recibido un invaluable apoyo en muchos sentidos. Injusto y vanidoso sería de mi parte no hacer un esfuerzo por mencionar a algunas de estas presencias que contribuyeron, de diversas formas, a llevar a buen término este proyecto de investigación. A las otras tantas, que seguramente también han estado, pero que mi pasmada memoria no trajo a colación en este momento, pido mis más sinceras disculpas. A todo mi mundo de presencias, mi más sincero agradecimiento:

- Al Eterno Presente en el que me encuentro cobijado desde mi llamado a la existencia y que confío algún día estar en su presencia.
- A Ricardo, quien ha sido el impulso y el eje que sostiene el sentido de mi presente.
- A mi padre, por su constancia y convicción de siempre terminar bien aquello que se ha comenzado.
- A mi madre, modelo de vitalidad, empeño y tenacidad.
- A mi tía Martha, por su silenciosa, amorosa e invaluable presencia durante toda mi vida.
- A mis muy queridos hermanos: Rosi, Deme, Carmen, Laura, Gerardo, Marce, Mary y Gabi, por el lugar de amor y cariño que me han dado en sus vidas a pesar de mis ausencias.
- A la Orden de Predicadores por darme no sólo una formación intelectual sino en gran medida mi formación humana. Toda mi gratitud.
- A mis amigos: Vicki, Paquito, Bob, Tino, Chanis, Nata, Toti, Alexis, Ernesto, Cata, Enrique, Gabi, Giorgio. Y especialmente a ti, Pedro, por ser el instrumento de doctorarme en nuestra muy querida y reconocida casa de estudios.
- A la familia Paniagua Solis, a todos y cada uno. Profesora Bety, gracias por abrirme las puertas de su hogar, darme a sus hijos como hermanos; y a sus respectivas parejas que ahora formamos ya una gran familia, mil, mil gracias por todos estos años compartidos.
- A la doctora Paulina Rivero, por creer en mi proyecto de investigación y brindarme todas las facilidades y asesoría constante durante este periodo.
- A la doctora Rebeca Maldonado, por sus muy atinadas observaciones y recomendaciones que contribuyeron enormemente para afinar y profundizar durante y al final de la investigación.
- Al doctor Francisco Gil Villegas por su calidad humana y su gran conocimiento filosófico manifiesto en el acompañamiento para redondear el documento final.
- Al doctor Graciano Rodríguez Arnaíz y a la Universidad Complutense de Madrid, que durante el último año de investigación me apoyaron para ordenar y conformar el cuerpo definitivo de mi tesis.
- Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, CONACYT, por su importante contribución al desarrollo de mi formación profesional durante toda mi investigación doctoral.
- A la Universidad Nacional Autónoma de México, por darme la invaluable oportunidad, apoyo y respaldo para poder lograr el grado de doctor en Filosofía en la máxima casa de estudios de nuestro país.

INTRODUCCIÓN

El final del siglo XX ha marcado sensiblemente todos los referentes de la vida humana y ha puesto en entredicho múltiples expectativas, teorías y sistemas en todos los campos del conocimiento. La filosofía no ha sido la excepción, específicamente en lo relacionado a la conducta humana. Por ello la pertinencia de una reflexión ético-filosófica se vuelve cada vez más acuciante y necesaria, especialmente después de la crisis del discurso sobre el significado de la subjetividad y de la determinación de la razón. La consideración de la subjetividad en el campo de la ética es de suma importancia en tanto es el eje desde el cual construye su discurso, por ello, la proclamación del fin del sujeto de las filosofías posestructuralistas y posmodernas, fruto del fracaso del proyecto moderno sobre la identidad del sujeto como el 'saber' de un yo sobre sí mismo en un *continuum* vectorial hacia su futuro, nos hace replantearnos la posibilidad de una nueva comprensión de la subjetividad, ya no desde el *cogito* cartesiano sino más bien desde la opacidad, la vulnerabilidad, la fragilidad, la fragmentación y finitud del sujeto en medio de su devenir.

La 'razón' moderna no supo responder a la 'autonomía' y 'autorrealización' del sujeto como de su capacidad para dar orden al caos frente a la caída de la tradición y los referentes de 'autoridad' que 'cumplían la función de dar orden y sentido a las estructuras humanas con sus proclamas de 'universalidad'. El conflicto manifiesto desde las dos últimas décadas del siglo pasado y lo que llevamos de éste sobre el hecho de que el propio sujeto cuestionara el poder de la razón como dadora de significado y sentido existencial sigue latente en el corazón del hombre, y más aún cuando se aniquila toda posibilidad de que cualquier

sentimiento o emoción pueda ser recurso de significación de su actuar. Comenzamos a vislumbrar así un retorno hacia el interior del propio sujeto manifiesto en diversas formas con la intención de otorgarse un sentido y significación a su existencia.

La modernidad propuso al sujeto y a la conciencia como los pilares de la identidad del sujeto, erigiéndose así como los fundamentos de la subjetividad. En la presente investigación nos cuestionaremos qué sujeto y qué forma de conciencia otorgan dicha identidad. La Fenomenología promueve y busca la identidad en un 'yo' reflexivo, pues la 'verdad' acerca del sujeto es en verdad 'suya', este sistema filosófico prima la conciencia como lugar de una serie de vivencias¹ a través de las cuales se logra esa identidad a través del devenir, la palabra y la significación. El asombro de estar inmersos en un mundo con otros pero 'saberse' diferenciado de ellos a través del 'poder dar cuenta' de mi propia alteridad frente a lo que no-soy-yo, y no perderse en la masa o en el anonimato, ha sido el referente constante de las últimas décadas. Nuestro proyecto es evidenciar cómo la palabra y la significación presentes en la narratividad, en el propio relato que posibilita aquel 'dar cuenta' de uno mismo, hace emerger al sujeto en este proceso de diferenciación, desde su 'sin sentido' y enajenación hacia una comprensión dadora de sentido y significación existencial. Este apropiarse de sí a través de un discurso personal específico, que llamaremos 'confesión', este 'acontecimiento-revelación' que está más allá de la lógica racional y de aquella

¹ La palabra 'vivencia' es enriquecedora, asertiva y holística para definir la plenificación de aquellos eventos que dan complitud identitaria al sujeto, por decirlo de alguna manera, en periodos de su existencia individual y colectiva. Es en este sentido como comprenderemos dicho concepto a lo largo de toda nuestra investigación. Para comprender mejor dicho término habría que remitirse a la obra de Gil Villegas, donde hace un recuento histórico filosófico del acuñamiento del término por Ortega y Gasset en su relación con el término *Erlebnis*. Cfr. GIL VILLEGAS M., F., *Los profetas y el Mesías*, México, Colegio de México y FCE, 1996, p. 111 y ss.

conciencia clara y distinta, será el criterio a desarrollar en el presente trabajo, con la intención de recuperar al 'sujeto' desde una subjetividad que se sostiene desde la temporalidad y narratividad como situación originaria de la apropiación de la existencia misma.

Aún más, considerar la fenomenología de la narratividad y de la temporalidad, incoada en la memoria y revelada en nuestras confesiones, como el esbozo de una antropología filosófica que enmarque la formación de la conciencia ética del sujeto, es el principal objetivo de esta investigación. Nuestro planteamiento hermenéutico pretende direccionar la pregunta por la temporalidad desde el quién de la memoria hacia el horizonte de la intencionalidad de la misma manifiesta en sus obras, y que al paso del tiempo se revela en la propia narratividad en torno a la identidad del que la testifica. Por ello, plantear la temporalidad como categoría fundante del sujeto y su necesaria y permanente reinterpretación narrativa manifiesta en el discurso de la confesión, y evidenciar su relación intrínseca con la formación de la conciencia ética, es justamente la intención del presente estudio.

El ser que soy yo mismo 'es' en la medida en que se siente 'obligado' a tener que vivir consigo mismo en un proceso de constante reconocimiento de sí. Pero este largo e intrincado proceso, a veces trunco, supone primeramente un desconocimiento de sí, un sentimiento de ser ajeno, de no ser del todo dueño de si mismo, 'alteridad' extrañada. Esta vivencia de des-identificación, de tener que pensarme como un 'otro', exige un acto fundamental de sujeción y disponibilidad frente a uno mismo. Los recursos con los que dispone para reconocerse no son otros que el tiempo y el lenguaje, condiciones de posibilidad de 'llegar a ser',

tiempo y lenguaje que son moralizados pues dicen relación a lo que he hecho de mi propia existencia, y por ende de las de los demás; experiencia originaria de develación del 'ser', experiencia de distanciamiento y proximidad desde la exigencia moral de encontrarse a sí mismo, de darse una respuesta como principio de diferenciación e individuación, testificarse a sí mismo a lo largo de su vida, en la vivencia de su propia temporalidad. Este acto de mirarse, de tratar de comprenderse en un momento puntual del devenir de nuestra existencia, nos lleva a iniciar nuestra investigación por la vivencia y el sentido del tiempo.

Nuestra cotidianidad se encuentra plagada de nociones temporales: antes, después, ayer, hoy, ahora, tarde, temprano, mañana, ¿En qué has ocupado tu tiempo? ¿con quién o quiénes has 'gastado tu tiempo'? ¿Tienes tiempo para dedicarme unos minutos de 'tu' tiempo? Ya no quiero quitarte el tiempo. Ya no estás a tiempo. ¿Me puedes 'regalar' un poco de tu tiempo? ¡Qué has hecho en todo este tiempo! ¡Que rápido se me fue el tiempo! Este es el tiempo oportuno. ¡Justo a tiempo! ¡No pierdas tu tiempo! ¡Deja ya de perder el tiempo! Tiempo transcurrido. Quisiera tener más tiempo. Si yo pudiera detener el tiempo. ¡No hay tiempo que perder! ¡Se te acabó el tiempo! Y otras tantas afirmaciones más que nos dejan entrever nuestra constante preocupación y permanente vinculación a nuestra temporalidad como fundamental al acto de reconocimiento de mi mismo. El mundo se nos ofrece como una realidad que cambia incesantemente, y la percepción del cambio, de la sucesión o de la duración de las cosas, nos recuerda constantemente dicha temporalidad y no sólo su mera constatación; pareciera que el tiempo fuera una especie de interlocutor silencioso, el más íntimo y el más apremiante, pues nos exige dar cuenta de nosotros mismos 'tarde que temprano'

en una atestación narrativo-temporal que me otorgue mi identidad óptica, mi razón de ser.

Es indudable que tenemos experiencia del tiempo y hasta nos atrevemos a calcularlo mediante diversos procedimientos objetivos y de gran precisión en nuestros días. Podemos calcular el curso de nuestro sistema solar, de algunas galaxias, de nuestro planeta; estamos familiarizados con la sucesión de los días y las noches, y somos capaces de llevar mediciones cada vez más mínimas del transcurrir del tiempo. Pero lo paradójico del tiempo es que también lo percibimos como una realidad instantánea, huidiza y fugaz, como algo que se nos escapa y da a nuestra vida un sentido inestable y efímero, de ahí que intentemos aferrarnos al momento presente, como si quisiéramos asir el tiempo, porque somos conscientes de la brevedad de nuestra vida y necesitamos vivirla intensamente, porque el tiempo pasa y mañana, quizás, sea tarde. Sin embargo experimentamos también como un rechazo hacia esa fugacidad del tiempo y tendemos a dilatarlo en el pasado y a proyectarlo en el futuro, instalándonos en una especie de eternidad como si nuestra vida nunca fuera a tener fin; conformismo que puede llevarnos a sobrellevar una vida sin sentido en espera de la llegada de la muerte.

Somos seres histórico-temporales cuya vida se inscribe en el transcurso del devenir del mundo. Gracias a esta dimensión temporal, de la que es imposible prescindir, el ser humano intenta entenderse a sí mismo y a los otros en relación con su propia finitud y con su realidad circundante. A través de la narratividad como camino de vinculación al entorno y del ordenamiento de la sucesión de los acontecimientos vividos, que ocurren la mayor parte de veces de manera caótica

y circunstancial, intentamos entendernos, darnos una identidad y un referente existencial que dé sentido a nuestro estar y obrar en el transcurrir de nuestra vida.

Las dos principales concepciones acerca del tiempo son el 'tiempo cósmico' y el 'tiempo subjetivo', o más propiamente, la vivencia interna del tiempo. El primero dice relación al tiempo mensurable, objetivo y cosmológico. El segundo es un tiempo vivido, subjetivo y antropológico. El tiempo cósmico es el tiempo físico, objetivo, homogéneo, susceptible de ser medido y calculado y gracias al cual podemos hablar de la edad de los astros, por ejemplo. Sin embargo, carecemos de procedimientos que nos permitan expresar la experiencia subjetiva del tiempo, porque esta experiencia es heterogénea, plural y siempre cambiante. Este tiempo psicológico es el tiempo de nuestra vida según nuestra propia experiencia. Es un tiempo subjetivo y variable porque unas veces nos parece que transcurre muy de prisa y otras muy despacio, unas veces nos parece que lo aprovechamos y otras que lo dejamos pasar; hay esperas interminables y momentos que nunca acaban. Es nuestra vivencia subjetiva del tiempo.

A estos dos conceptos fundamentales podríamos añadir un tercero, no menos importante, que no se identifica con ninguno de los dos y que viene a ocupar un lugar intermedio entre ambos: el tiempo histórico, el tiempo de los acontecimientos de la humanidad. El tiempo histórico nos permite comprender la existencia de épocas diferentes, así como los cambios continuos a que todo está sometido. En cierto modo, es el intento de integrar el tiempo personal en el tiempo universal. En el tiempo histórico nuestra propia vida se inscribe de alguna manera en el tiempo del mundo, de las sociedades y de los grupos culturales. Este tercer tiempo es al que están más dedicados los historiadores.

Esta división tripartita que acabamos de esbozar nos permite apreciar parte de la complejidad de dicha noción y vivencia humana. Aún más, podríamos preguntarnos si existen tres tiempos, pasado, presente y futuro, o si el tiempo reviste un carácter unitario y presencial y esos tres tiempo más bien son constructos de la experiencia humana, pues parece que convergen en el momento actual como si sólo existiera el presente, un presente de las cosas pasadas, un presente de las cosas presentes y un presente de las cosas futuras. El pasado ha sido, pero ya no es; el futuro será, pero aún no es; sólo el presente es, aunque su modo de ser sea instantáneo y fugaz, porque muy pronto deja de ser. Sin embargo, es cierto que el pasado es en tanto que pasado y el futuro es en tanto que futuro.

Siendo tan paradójica esta categoría de la temporalidad en el sujeto constituye empero la dimensión fundamental de su existencia ya que sin ella seríamos incapaces de entender nuestra vida, porque somos seres limitados principalmente por el tiempo, y marca definitivamente nuestro propio devenir y el de la humanidad. Pero gracias a esta dimensión temporal, de la que es imposible prescindir, el ser humano intenta entenderse a sí mismo y a los otros en relación con el tiempo de su vida, y al hacerlo va constituyendo su identidad ética. Esta referencia a la vivencia interna del tiempo, es la categoría más propia de la temporalidad que dice relación a lo propiamente humano.

En nuestro primer capítulo haremos estas distinciones más detenidamente acompañados por algunos autores que en particular han escrito sobre el tema y que distinguen y aportan alguna cuestión a nuestra propia deliberación. Pondremos particular atención en la comprensión del tiempo subjetivo desde los

aportes de la Fenomenología, sin dejar de mencionar la concepción del tiempo aristotélica que define al tiempo como la sucesión de acontecimientos a los que se les puede establecer relaciones de medida, en contraste con Agustín quien considera que el tiempo está más ligado a la vivencia subjetiva, a lo que recordamos de lo vivido, concepción más psicológica, existencial, y cercana al interés que nos ocupa.

En este mismo capítulo no he querido obviar la concepción del tiempo newtoniana por su influencia en la filosofía moderna y contemporánea, especialmente a los filósofos racionalistas, pues para Newton tanto el tiempo como el espacio son categorías absolutas, exteriores, objetivas, y por ende ajenas a toda subjetividad. Kant saldrá al rescate del tiempo subjetivo al retomar la idea agustiniana de que el tiempo le es propio al sujeto como tal, como forma de ordenamiento de su experiencia interna, afirmando categóricamente que es el tiempo la estructura fundamental de toda subjetividad.

Nos detendremos ampliamente en los aportes husserlianos sobre la vivencia interna del tiempo inherente a la apropiación responsable del sí mismo frente a la original alteridad radical del sujeto. Este extenso y complejo apartado del capítulo primero mostrará la primacía del binomio subjetividad-temporalidad como el sustrato fundante del sujeto que se apropia de sí mismo, que para Husserl es una cuestión más óptica que hermenéutica.

Bergson por su parte, con la certeza de que somos tiempo puro no dudará en afirmar que el tiempo es una mera síntesis psíquica pero no por ello menos óptica. Heidegger vendría a sumarse a dicha aseveración al postular que lo propio del *dasein* es ser temporalidad, es el sustrato más radical y auténtico de la existencia

humana que se hace patente en 'preocupación', en 'anticipación a la acción', ente que necesita de la temporalidad para autoconstituirse, y por ende constituirse responsablemente, éticamente. Este ente, en la vivencia de su temporalidad, requiere necesariamente del lenguaje y de la narratividad para ser, para expresar su angustia ante la conciencia de su carencia y finitud.

También Ortega y Gasset, al establecer las categorías que definen la vida, señala la temporalidad como la raíz misma de la vida, pero ésta es futurización. La temporalidad es la esencia de la vida humana. Por ello tendremos también que hacer un breve repaso de los presupuestos filosóficos sobre la temporalidad y sus implicaciones éticas en el pensamiento de este autor al postular que el hombre está sujeto al tiempo, su vida transcurre en el tiempo, está sometido a un continuo ser y dejar de ser, impulsado por el pasado va proyectado y amenazado por el futuro. No sólo es lo que realmente es, lo que ha sido, sino también lo que ha de llegar a ser. La realidad específicamente humana se caracteriza por su consistencia temporal y, por ello, la historia es la propia vida de los hombres y de la sociedad. El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia. La filosofía propuesta por Ortega y Gasset empieza con el reconocimiento del tiempo y de la historia como elementos fundamentales de la vida humana. Toda noción referente a la vida específicamente humana es función del tiempo histórico y por ende de constitución ética. Al igual que la influencia ricoeuriana, la huella de las convicciones orteguianas se dejarán entrever en el entramado de las conclusiones de nuestra investigación.

Hay que advertir que Ortega y Gasset no dedicó ningún tratado específico a la temporalidad, pero su pensamiento lo incluye en una total referencia a la

responsabilidad moral del ser humano, más aún, de la responsabilidad de ser uno mismo. Este autor concibe la filosofía como un esclarecimiento de la realidad para saber uno a qué atenerse, para poder actuar en consecuencia. Así que el pensamiento como simple "jugar con las ideas" y no dirigido a la acción le parece algo frívolo e irresponsable. Además Ortega concibió la vida como realidad radical a la que hay que referir todo cuanto hay o sucede. La vida es siempre individual, cada uno la suya. Y esta vida es la gran responsabilidad que cada ser humano tiene.

Desde el punto de vista de la moral tradicional ser responsable era poder dar cuenta de las propias acciones, la responsabilidad consistía en hacer que nuestros actos coincidieran con las normas que conducían nuestra conducta. En Ortega no, ser responsable no es seguir unas normas previamente establecidas, sino vivir auténticamente. De manera que el sujeto no tiene que responder simplemente de que sus acciones coincidan con una norma; no se responde de las acciones sino más aún se responde de la propia vida. Hacer que nuestra vida sea auténtica, que lleguemos a ser quien de veras somos, esa es la cuestión de la que somos moralmente responsables.

Para Ortega no es la voluntad racional sino estratos más profundos del hombre los que nos empujan a realizar una determinación y no otra. Las determinaciones que el sujeto realiza se establecen en un juego de interacciones entre moralidad y moral. La moralidad es la conducta de un hombre tal y como se expresa en sus acciones, y moral es el conjunto de prescripciones que constituyen el código de lo que ese hombre llama justo. Ortega es bastante original aquí. Admitiría la moralidad, pero no la moral. En Ortega es posible una moralidad sin

moral, un actuar moral sin códigos abstractos. Como no está de acuerdo en que sea la voluntad racional la que decide sobre lo bueno y lo malo, no acepta la existencia de un código fijo y permanente para guiar nuestra conducta. De hecho, tener un código fijo y someter nuestras decisiones a ese código, es inmoral para él.

Ortega no niega la existencia de la voluntad, pero no cree que el mandato profundo que guía al ser humano en la construcción de su proyecto y la realización del mismo pueda provenir de la voluntad ni de la estricta razón pura. Los códigos morales sirven para universalizar los modelos de conducta y para establecer la primacía del concepto sobre la existencia. Ortega se declara contra ambos planteamientos a lo largo de toda su vida: en primer lugar, cada uno ha de decidir sus pautas de conducta en relación con sus circunstancias, y en segundo lugar, la realidad radical es siempre la vida de manera que todo, ideas, creencias, sentimientos o pasiones, es algo que se produce en referencia a la realidad radical que es la vida. Por eso en Ortega el hombre de acción es más importante que el moralista. De hecho, cumplir con el mandato moral en Ortega es ser un héroe, alguien que no va por los caminos comunes, que no sigue las costumbres, que no tiene unas normas de vida concretas sino que es original, que crea su propia vida a tenor y en lucha constante con la circunstancia.

En el lúcido y vasto pensamiento de este autor se establece que en el curso de nuestra vida hay dos referencias temporales que se oponen de alguna manera: una tiende hacia aquello que ya es, hacia aquello que prolonga el pasado en el presente y que llama retroversión; la otra tiende hacia el futuro aún indeterminado con la intención de determinarlo por mediación de un ideal y que llama proversión.

Ortega insistirá en la enorme importancia de este último, hará girar su moral fundamentalmente en torno a la tendencia proversiva de la misma. Hay que recordar aquí la postura orteguiana del hombre como "animal heredero", el hombre como resultado de lo que los hombres anteriores han sido. Pondera Ortega la enorme ventaja de ser heredero de un cúmulo de aciertos y errores anteriores que nos guían y nos orientan. Pero el verdadero sentido de la vida es hacia el futuro, es la construcción de nuestro propio yo, de quien de veras somos.

La vida nos es dada, pero no nos es dado qué vamos a ser en la vida. Eso tenemos que construirlo cada uno en relación con la propia circunstancia, por eso la vida es siempre única, cada cual la suya. Aquí Ortega coincidiría con Kant, pues hay que ver en la proversión una actitud de progreso frente a lo retroversivo, que es lo tradicional y arcaizante, lo que se admite sin crítica. La vida es sentirnos arrojados al mundo, náufragos en un mar de posibilidades que hay que determinar o no. Ante este problema que es el vivir, acudimos a nuestro interior y buscamos la solución en alguna de las fórmulas que el pasado nos ha legado, efectuamos esa retroversión de que hablábamos antes. Acudimos a nuestro interior, nos ensimismamos en nuestras creencias y conocimientos, los cuales constituyen un conjunto de recetas y normas de conducta, es decir, un código fijo y universalmente válido. Pero la acción preferible para Ortega es la conducta alterada. Al alterarnos nos colocamos fuera de nosotros, alter es lo otro y los otros. De esa manera, nos lanzamos al mundo como entorno, que es nuestra circunstancia y buscamos el proyecto de vida que realice nuestro verdadero y auténtico yo.

Ortega prefiere la noción de proyecto a la de ideal. El ideal supone la posibilidad de universalización. Hombres diversos pueden optar al mismo ideal. En cambio, el proyecto es para Ortega algo absolutamente individual e intransferible. El proyecto se presenta como un impulso necesario sobre lo que debemos hacer, es el yo mismo lo que constituye el proyecto y no requiere apoyo alguno, es una exigencia de nuestro interior. El proyecto es un mandato que ni se justifica ni tiene por qué justificarse, se impone sin más.

Por último distinguiremos brevemente en este apartado de Ortega y Gasset a la moral como referencia a la acción del yo, es decir, es categórica e imperativa. La moral refiere al yo lo que ella manda, al yo personal e insustituible por ningún otro, pensando en su responsabilidad inalienable y absoluta. El yo está presente en todas sus obras. La moral se apoya sobre el hecho de que el yo está detrás de lo que hace. Este carácter absoluto es el que le da gravedad. La moral aparece así, desde el punto de vista kantiano, como un pensamiento que debe ser vivido, ejecutado. Pero, como en Ortega las acciones se presentan con un carácter de imposición más categórica aún, la gravedad es todavía mayor. Frente a una moral abstracta que nos impone normas está la vida misma que constituye el valor de nuestras acciones. No es que el yo esté presente en todas sus obras, no es que, incluso, esté obligado a respaldarlas como responsable de las mismas que es, sino que el yo se constituye en y con sus obras. El yo es un actor, pero lo que ejecuta no es un papel que, cuando acaba la representación, puede abandonar y vivir su vida; es un actor que ejecuta su propia vida, se trata de un drama en el que al actor le va la vida.

En el siguiente apartado consideraremos las apreciaciones de Heidegger en torno a la temporalidad para continuar dilucidando sobre la importancia de que, aquel sujeto puesto en tela de juicio en el siglo pasado, aquel sujeto ensoberbecido y confiado a su razón que se yergue como señor frente al mundo, no es el que pretendemos reivindicar, de ninguna manera. Con los aportes de todos los anteriores autores hasta llegar a Heidegger, queremos recuperar al sujeto pero más bien desde su opacidad, desde su vulnerabilidad hasta su asunción a través de la emancipación del *dasein*; apuntamos hacia ese otro sujeto que resulta de la temporalidad-narratividad en el despliegue de su ser en el acto del relatar su 'verdad';² relato de verdad que se torna decisivo en su autoconstitución óptica, en el otorgarse una identidad. Esta narratividad desborda toda analogía y necesariamente es transformadora del ente en tanto que adquiere un valor de verdad óptica, el ser dado a sí mismo.

Esta narratividad, que la trataremos más detenidamente en el capítulo tercero como relato de confesión, es lo que hace liberarse al sujeto de lo puramente fáctico, de lo vivido, del pasado que lo ata y esclaviza, que lo enajena de sí mismo. Este acto fundante del ser está más allá de la mera catarsis, es un relato autoconstitutivo. Esta otra subjetividad vista a la luz del relato de la confesión en su vertiente filosófica ontológica, es la que puede dar razón de la propia existencia y validarla frente a uno mismo y frente a los demás. De aquí la importancia del lenguaje como valor absoluto al que hace referencia Heidegger.

² Aquí seguimos muy de cerca la reflexión de Paulina Rivero acerca de la verdad originaria que desarrolla magistralmente en su obra *Aletheia, verdad originaria. Encubrimiento y desencubrimiento del ser en Martín Heidegger*, México, UNAM, 2004, pp. 37ss: 'Ese percibir con sólo dirigir la vista puede conducir pues a la verdad en un sentido diferente al de la verdad como la entiende la ciencia; existe en este pensamiento el reclamo por el reconocimiento de formas del conocer más originarias, no teorizantes, que son a su vez la base de toda forma posible de conocimiento...'

La eticidad dice relación al modo de ser, lo que hace necesario partir del *dasein*, de lo dado, del modo de 'estar' allí, así simplemente (pues se 'está' en el espacio, y se 'es' en el tiempo, propiamente); el *dasein* es una categoría más espacial, dice relación a la *physis*, a lo puramente mecánico, a lo autómatas, en otras palabras, a lo condicionado del sujeto. Es entonces la vivencia de la temporalidad la que nos redime, la que nos rescata del 'estar' y nos encamina al 'ser' a través de la narratividad y de la autoafirmación que nos otorga. Es este 'llegar a ser' el que nos interesa en nuestra investigación a través de la confesión como narratividad, como relato de 'verdad' existencial (no tanto racional); confesión dadora de sentido, estado de conciencia emergente del ser.

En el segundo capítulo necesitaremos hacer una 'vía larga' por los aportes de Paul Ricoeur, en lo que respecta a la temporalidad y a la narratividad, que serán los dos ejes fundamentales del desarrollo del planteamiento de la 'confesión como relato de 'verdad' existencial, al que dedicaremos el tercer y último capítulo de nuestra investigación. El análisis del paradigma ético como método de la fenomenología hermenéutica ricoeuriana apunta a la construcción de una verdad "existencial o significativa" cuyo método pertenece a los saberes del sentido. El método fragmentario, tal y como Ricoeur lo presenta, plantea una conveniencia mutua entre una hermenéutica del sí mismo y una ontología del ser como acto.

Se intenta dilucidar la doble significación de las implicaciones de la temporalidad como de la narratividad en el proceso de la constitución del sujeto ético que se deriva del entrelazamiento entre la reflexividad y la historicidad. La hermenéutica del sí que caracteriza al método hermenéutico fenomenológico pretende considerar tanto el plano personal de su obrar particular (su propia

biografía), como el plano reflexivo en que problematiza la axiología ética del sujeto mismo y que pone al descubierto en su obras. La primacía ontológica de su propia metodización subraya en el análisis la fenomenología del hombre que actúa y sufre, acto de lenguaje, acto de comenzar algo en el curso de las cosas, acto de narrar y de reflejarse en la unidad frágil de un relato de vida, acto de tomar sobre sí la responsabilidad de las propias elecciones con todas las consecuencias conocidas y desconocidas.

Se toma como presupuesto la explicación de que la comprensión de sí es una narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la historia de la vida particular del sujeto. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos incorporado a nuestra identidad como identidad narrativa. Acceder a la interpretación o comprensión existencial narrativa es situar al sujeto como agente, autor y actor de su ser y estar en el mundo. Agente porque los actos emergen de su manera de estar en el mundo, autor en cuanto que los actos son fruto de un riesgo deliberativo, dependen de nuestra volición, actor en cuanto a que en sus actos, como a través de ellos, definimos nuestro propio carácter, nuestra personalidad moral, actuando, transformando y constituyendo la identidad del sujeto, que no es otra que su identidad ética.

Hemos dividido este capítulo en dos partes. La primera parte 'Narratividad y Temporalidad' nos centramos en un diálogo entre la postura de Heidegger sobre el lenguaje como estructura de nuestro ser-en-el-mundo y como condición de posibilidad de acceso al sujeto, y que sólo es posible en el devenir de los acontecimientos; sin embargo Ricoeur se distanciará de Heidegger en relación a la

temporalidad al plantearla de un modo más fragmentario que trascendental, pues el origen de sentido del sujeto en el decurso temporal no se manifiesta por entero en la conciencia o en la representación intelectual en tanto que el yo se nos presenta incomprensible e irrepresentable en la aprehensión de sí mismo.

Como veremos en este segundo capítulo la reflexión del yo tendrá que estar mediatizada por la interpretación de símbolos y signos, puente entre la objetividad y la subjetividad, quedando pendiente la identidad del yo en la interpretación de sus acciones, apareciendo al final de la actividad reflexiva, no en el comienzo. Esto exige un proceso revelador que desmitifique el propio discurso, mismo que puede enmascarar significados que desfiguren la auténtica emergencia de una subjetividad emancipada. Tanto el relato verbal como escrito, el texto, pueden ser arma de doble filo en el proceso de revelación, por un lado apuntan originariamente a una interioridad dadora de sentido, y por otro, pueden malversar la refiguración y el modo de 'estar' en el mundo. Narración y Texto, como dos formas de expresión del lenguaje, se entrecruzan con la acción del sujeto, interactúan posibilitando el surgimiento de sentido y significado.

La problemática de la temporalidad que disgrega, disuelve o dispersa al sujeto en esa pasividad fluyente del acontecer de las cosas encuentra su principio de unidad en la narratividad, en el relato, que es en donde se configura y refigura el tiempo vivido, o lo que es lo mismo el tiempo narrado. Esta temporalidad narrativa para Ricoeur es el camino genuino de poder constituir la identidad del sujeto perdida en medio de su temporalidad, es el desenlace, la resolución de la propia intriga que no se reduce a la sucesión de incidentes sino a la integración de los mismos. La narración se eleva así a condición sin la cual no puede haber

identidad pues fundamenta a la existencia temporal, adquiriendo una significación antropológica.

En esta parte del discurso necesitaremos plantear cómo esta temporalidad narrativa se vuelve el fundamento del relato de confesión, fundamentalmente a nivel del sujeto individual en su proceso de constituirse responsablemente, en un intento de hilar la postura ricoeuriana con nuestro propio planteamiento desarrollado en el tercer capítulo. Este segundo apartado del capítulo segundo lleva por título 'El acto de la confesión como narratividad y constitución ética', tomando en cuenta que ya estaremos perfilando los aportes ricoeurianos a nuestro tema, en otras palabras, comenzaremos a 'llevar el agua a nuestro molino'.

La confesión es el lenguaje de alguien que no ha perdido su condición de sujeto pero que se revela a si mismo y se rebela consigo mismo por horror de su ser 'a medias' y la aceptación de su labilidad que lo hace sentir culpable. Este acto tiene que ser visto más allá de toda especulación racional pues nos desplaza al tiempo imaginario, al tiempo mitológico del sujeto aunque sus elucubraciones provengan del tiempo real vivido. Es un estado intermedio entre la experiencia y la racionalización en el que estamos envueltos en aquellos mitos que nos hacen comprendernos dentro del mundo y que a la vez nos aleja de él en la emergencia del sentimiento de no sentirnos dignos, de sentirnos alienados, sentimiento de 'estar' pero no-estar al mismo tiempo.

Ricoeur nos ayudará a entender cómo el primer estadio confesional de estos sentimientos, que bien pueden resumirse en el 'sentimiento de culpa', es el lenguaje simbólico, por demás equívoco pero lleno de significados, incluso ancestrales como una especie de resonancia de nuestros antepasados en nuestra

propia conciencia que hunde sus raíces más allá del propio marco histórico del individuo. De aquí la urgente necesidad de un distanciamiento paulatino de este lenguaje a través de la desmitificación, largo rodeo para poder llegar a ese segundo estadio de lucidez y de liberación de los propios atavismos. Repasaremos aquí brevemente la crítica ricoeuriana al psicoanálisis y la recuperación del mismo en algunos aspectos por el propio Ricoeur. Para nuestro autor no todo distanciamiento es alienante sino por el contrario es condición de posibilidad para la propia emancipación del sujeto. En otras palabras, es la distanciación que hace el 'penitente' del horizonte que intenta recordar, explicar, comprender, para lograr excusarse, redimirse, elevarse a otra condición más digna para sí mismo, resultado de dicho distanciamiento que lo devuelve a sí mismo con una mayor aceptación.

El análisis de lo 'voluntario' y lo 'involuntario' nos será de gran utilidad para entender la importancia del relato de confesión pues el abordaje indirecto de los fenómenos es lo que se hará presente con fuerza creciente, como camino indirecto por medio del lenguaje, universo de signos desplegado en el relato de la confesión que pide ser interpretado en la opacidad que está allí latente. Este relato reafirma a la subjetividad ya no como conciencia traslúcida y transparente a sí misma sino como una subjetividad desgarrada. Así podremos evidenciar este paradigma ético en el que se juega la noción de 'distancia' como condición sin la cual es imposible autoconstituirse, 'llegar a ser'.

Por todo lo anterior, este segundo capítulo recupera los aportes ricoeurianos en torno a la temporalidad y la narratividad para que, en este proceso podamos evidenciar bajo qué condiciones temporales se hallan las preguntas que orientan la

reflexión ética de toda persona a través de su 'ontología de la atestación' que posibilita, a través del discurso, de la narración, en última instancia del relato de la confesión, la superación del *cogito* herido en la articulación del obrar humano.

El tercer capítulo es, de alguna manera, la libre exposición de las implicaciones de lo expuesto y fundamentado en los dos capítulos anteriores para evidenciar el proceso interno que vive el sujeto en el devenir 'sí mismo', no sin obviar que dicho proceso puede ser más caótico y anacrónico de lo que manifestamos en este capítulo por razones de sistematicidad pedagógica. Este último capítulo está dividido en cuatro breves apartados. El primero plantea la definición de 'confesión' desde el horizonte de una hermenéutica del sí mismo así como de una ontología del ser como atestación ética. La intención es enmarcar la confesión más allá de los límites religiosos, terapéuticos o de simple catarsis y redimensionarla como relato subjetivo que redime al sujeto de su pasado, de su sin sentido y pasividad en el devenir temporal de su existencia. Esta exigencia de revelar la propia verdad en la esperanza de poder llegar a adueñarse de su destino, de su historia, de su propia existencia, es la intencionalidad última del relato de confesión.

El relato de confesión es así un acto de auto-apropiación temporal que nos otorga identidad y planta al sujeto en la realidad como agente de su devenir en un horizonte lleno de sentido. Dicha narratividad no es de una vez y para siempre sino que también esta tocada por la temporalidad, es caduca, efímera, responde a un periodo de nuestra existencia sin dejar de ser parte de ella. Las circunstancias, lo vivido, lo padecido o reflexionado pueden ser ocasión de una nueva demanda de

comprensión de si mismo dinamizando nuestra existencia en el transcurrir de nuestra vida.

El relato de confesión es entonces un momento privilegiado de apertura al ser, al deseo de ser uno consigo mismo superando la dispersión y la fragmentación de una existencia vivida en el mero fluir de los acontecimientos, de las cosas y de la historia. El planteamiento y explicitación de este tiempo oportuno o *kairós* será el contenido de la segunda parte de este tercer capítulo. Este tiempo de 'gracia' es un tiempo subjetivo, cualitativo, en el que se rompe la inercia del transcurrir del tiempo cronológico, de ese modo de pasividad del simple 'estar' así sin más, como de la pasividad de la memoria. El *kairós* es el camino por el que el sujeto se constituye en agente de su devenir, en el rescate de lo vivido como en la proyección de su futuro, en el intento de dar orden y unidad a la propia existencia, camino de personalización. El tiempo aparece así como condición del ser, como posibilidad de realización y no como medida extensa de la duración de mi existencia hasta llegar a mi propia muerte.

Como veremos en este apartado la peculiaridad del *kairós* es que no puede ser transcrito, expresado ni apresado por teorías racionalistas ni por axiomas o códigos morales pues el que vive este momento intenta en gran medida emanciparse precisamente de aquellos modelos impuestos y establecidos desde el exterior y, en un acto de interiorización, anhela revelarse a sí mismo en su originalidad e irrepetibilidad salvaguardando su individualidad. Esta revelación es una aparición nunca total ni definitiva pero siempre demandante de declararse en contra de todo aquello que lo aniquile, que lo disuelva en un todo anónimo. Este instante de lucidez y emancipación es el deseo profundo de adquirir una unidad

constitutiva y comprensible para sí, el poder otorgarse un nombre, una identidad. Lo que se esperaría de este momento de crisis e introspección es que el sujeto llegue a la atestación de sí mismo constituyéndose en su propio testigo y abogado. Este acto de autoafirmación y reconocimiento de sí es lo que Ricoeur llamaría 'atestación'. La atestación es la identidad narrativa que emerge del *kairós* y que puede llegar a carecer de argumentos intelectuales o de exigencias morales estereotipadas pero que sin embargo produce en el sujeto una transformación cualitativa y operante que lo incorpora al mundo de manera responsable y solidaria.

Justamente el tercer apartado de este capítulo, y después de un largo rodeo, plantearemos que la atestación es el resultado de un relato de confesión que logra como condición última una apertura, un ensanchamiento, un intento de vivir adecuada y apropiadamente, un 'yo' justificado y redimido, revelado a sí mismo en una transparencia de sentido y apertura de futuro. La atestación, como veremos, otorga al sujeto legítima independencia por encima de cualquier falsificación o tergiversación de la condición humana. La atestación es la afirmación del 'yo' pero no desde un egocentrismo complaciente sino de un sí mismo narrativo-temporal que se comprende como responsable de sí y solidario con los otros a quienes descubre como semejantes, ya no como copias, rivales, enemigos o desconocidos.

Así pues, desde una fenomenología del sí mismo u ontología itinerante, la identidad del sujeto se expresa en el acto de atestación como mantenimiento de la propia verdad existencial, convicción y coherencia consigo mismo, fruto del rodeo reflexivo del relato de confesión. Esta reflexión de sí mismo constitutiva de la

identidad ética del sujeto sobrepasa los límites de la unidad formal como del sujeto sustantivo y como afirmación del ser en la propia temporalidad, como existencia no absoluta ni definitiva, que se atestigüa una y otra vez a sí mismo como garantía de su mismidad. Será precisamente en el cuarto apartado donde retomaremos el binomio ricoeuriano *ipseidad-mismidad*.

La última parte del tercer capítulo resaltaremos la importancia de que el relato de confesión, como estructura originaria de la condición ético-entitativa de la existencia humana tiene que adquirir el carácter de método, ser una praxis recurrente en la vida del sujeto. Este método narrativo como condición de su existir con sentido y proyección es la garantía también de la cura a su fragilidad. Sólo en cuanto el sujeto es capaz de conocer, reconocer e integrar lo vivido en una unidad narrativa puede afirmar con toda su fuerza ontológica 'yo soy', como unidad concreta llena de sentido trascendiendo su indeterminación y su propia extrañeza.

La atestación es el fruto de ese 'sí mismo' tramando su historia y su destino, comprendiéndose una y otra vez en la eventualidad de la temporalidad, ontología fracturada pero también una ontología que nos descubrirá lo posible de la condición humana en un despliegue constante, siempre limitadamente, pero en la medida que el sujeto metodice dicha experiencia irá conformando con mayor certeza su *corpus* ético capacitándolo para que sea capaz de insertar sus decisiones y sus acciones en la trama de la estructura social de manera más responsable.

Significativas son las consecuencias y exigencias que se derivan de la identidad ético-narrativa del sujeto pero el interés principal de nuestra investigación es evidenciar aquella realidad subjetiva que corre el riesgo de asfixiarse en medio

de tantas propuestas, la mayoría de ellas paliativas y superficiales, que pretenden facilitar y conducir por la 'vía corta' la experiencia de crisis, propia del relato de confesión, así como de todo el largo y complejo proceso narrativo interno del sujeto que lo lleva a dar cuenta de sí mismo en la atestación.

Por último hemos querido realizar en las conclusiones un ejercicio práctico de reflexión acerca de lo expuesto en el cuerpo de nuestra investigación. Pretendemos aterrizar el plano de la aplicación de la filosofía práctica al mundo del ciudadano a pie, a su vida cotidiana, en un esfuerzo por desarrollar el cómo de la experiencia del relato de confesión. Qué pasa por la mente del sujeto cuando inicia ese momento privilegiado de ensimismamiento reflexivo, de confrontación consigo mismo y las implicaciones o momentos internos que pueden ocurrir en el proceso del relato de confesión.

Es en las conclusiones donde el discurso se expresa, en la mayoría del texto, en primera persona, en un intento de evidenciar con mayor claridad en qué consiste el relato de confesión. Habrá algunas alusiones expresas a lo expuesto en la sistematización presente pero el interés primordial de las conclusiones es la aplicabilidad de la teorización de dicho relato. Estoy convencido que hoy por hoy la filosofía debe ser devuelta a la praxis humana, debe responder de una manera más accesible y expedita a las demandas del hombre contemporáneo quien acude a otras fuentes no tan certeras y orientadoras como las que emanan del largo caminar de la sabiduría que otorga la disciplina filosófica.

“El porvenir es tan irrevocable
como el rígido ayer. No hay una cosa
que no sea una letra silenciosa
de la eterna escritura indescifrable
cuyo libro es el tiempo.
Quien se aleja
de su casa ya ha vuelto.
Nuestra vida
es la senda futura y recorrida.
El rigor ha tejido la madeja.
No te arredres. La ergástula es oscura,
La firme trama es de incesante hierro.
Puede haber una luz, una hendidura.
El camino es fatal como flecha
pero en las grietas está Dios, que acecha”.

Jorge Luis Borges.

CAPITULO I.

CONSIDERACIONES ACERCA DEL TIEMPO Y DE LA TEMPORALIDAD.

1. Aristóteles.

La filosofía griega, propensa a la reflexión sobre los más variados asuntos, abordó la temática del tiempo con diferentes matices y apreciaciones dignas de tomarse en cuenta todas ellas. Sin embargo, para el tema que nos ocupa repasaremos brevemente los aportes de Aristóteles, quien, de todos los filósofos griegos, es sin duda, el que nos ha legado la doctrina más sólida sobre el tiempo. La visión aristotélica del tiempo está estrechamente vinculada al movimiento, ya que, en su opinión, el tiempo no es posible sin acontecimientos, sin seres en movimiento. De ahí que conciba el tiempo como el movimiento continuo de las cosas, susceptible de ser medido por el entendimiento. Conceptos como "antes" y "después", sin los cuales no habría ningún tiempo, se hallan incluidos en la

sucesión temporal. Esta estrecha vinculación induce a Aristóteles a definir el tiempo en su Física en los siguientes términos: "la medida del movimiento respecto a lo anterior y lo posterior".¹ Esta definición nos revela que el tiempo no es el movimiento, pero lo implica de tal suerte que si no tuviéramos conciencia del cambio, no sabríamos que el tiempo transcurre.

El tiempo aristotélico es exterior al movimiento, pero supone un mundo que dura sucesivamente y esta duración sucesiva nos permite establecer relaciones de medida entre sus partes según un "antes" y un "después". Así surgirá el tiempo métrico, cuya estimación estará regulada por el movimiento de los astros, como el de rotación o el de traslación, o por el movimiento rítmico de aparatos de desarrollo preciso, como los relojes. Con Aristóteles, todo se articula y se organiza en función del individuo particular, la *entelequia*, organismo o cosa, siendo actual y actuando, existiendo tal y como aparece en su acción manifiesta. Es por ello que el *instante* es el principal constituyente de la temporalidad, "por un lado, división y potencia del tiempo, por el otro, limita y unifica las dos partes."² Elemento indivisible, a la vez ruptura y presencia, él comparte el tiempo lineal en pasado y futuro; es "el número del movimiento según lo anterior-posterior".³

El tiempo encuentra su potencia en la insistencia de un presente que se basta a sí mismo, a la vez *acto* y *potencia* de lo temporal. "Por una parte, ha sido y no es ya, por otra, va a ser y no es aún; es eso de lo que se componen el tiempo infinito y el tiempo indefinido periódico."⁴ Así, el retorno, entendido como simple pasado, y el devenir, entendido como simple futuro, no existirían más que por la

¹ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, cap. IV.

² *Física*, IV, n. 13.

³ *Física*, IV, n. 11.

⁴ *Física*. IV, n. 10.

relación con el instante que los reúne. Esta temporalidad "simplificada" se convierte en el instrumento utilitario de la localización de los movimientos y de los "actos" de las individualidades.

2. San Agustín

Muy distinta es la concepción agustiniana del tiempo.⁵ El carácter intimista de su filosofía induce a San Agustín a concebir el tiempo como algo desligado del movimiento y estrechamente vinculado al alma, a la vez que manifiesta su profunda perplejidad ante el tiempo al resaltar la paradoja del presente. Si decimos de algo que es presente, estamos afirmando que ya no será y que pasará al mundo de lo inexistente. El presente propiamente no es, sino que pasa, deja de ser, carece de dimensión y sólo lo podemos caracterizar relacionándolo con el futuro, que todavía no existe, y con el pretérito, que ya ha dejado de ser.

El tiempo es un "ahora", que no es, porque el "ahora" no se puede detener, ya que si se pudiera detener no sería tiempo. No hay presente, no hay ya pasado, no hay todavía futuro. Por lo tanto, la medida del tiempo no es el movimiento, no son los seres que cambian; la verdadera medida del tiempo es el alma, el yo, el espíritu. El pasado es aquello que recordamos; el futuro, aquello que esperamos; el presente, aquello a lo que prestamos atención. Pasado, futuro y presente aparecen, pues, como memoria, espera y atención. La perplejidad acerca de esa escurridiza realidad llamada tiempo, y sobre todo, la idea del tiempo como realidad vivida o, mejor dicho, vivible, como algo que se vive o se vivió o se vivirá, es una concepción psicológica y existencial del tiempo.

⁵ Cf. AGUSTÍN, *Confesiones*, libro XI.

3. Newton

La llegada de la era moderna y el espectacular desarrollo que experimenta la física en la obra de Newton nos trae un nuevo concepto del tiempo como algo absoluto, existente en sí mismo e independiente de las cosas. El tiempo, al igual que el espacio, es una realidad absoluta, infinita, uniforme, vacía de todo movimiento, en cuyo seno se desarrollan los acontecimientos y los cambios sucesivos de las cosas. Esta concepción absolutista del tiempo es expresada por Newton en Los Principios del siguiente modo: "El tiempo absoluto, verdadero y matemático, por sí mismo y por su propia naturaleza, fluye uniformemente".⁶

Los filósofos racionalistas, influidos por la física newtoniana, también absolutizaron el tiempo e hicieron de él una realidad independiente. Pero más que pensar en algo sobre cuyo fondo transcurren los fenómenos, hacían referencia al tiempo de la totalidad del mundo y no al tiempo físico de cada fenómeno. De este modo, el tiempo absoluto vendría a ser como un fluir total, siendo los acontecimientos singulares transcurros del mundo físico insertos en ese fluir total.

4. Kant

Opuesta a la anterior visión es la teoría kantiana sobre el tiempo. Para Kant el tiempo no existe como una realidad en sí exterior a nosotros, ni como algo que tienen las cosas en movimiento, sino como una manera de percibir propia del hombre. El tiempo existe en cada uno de nosotros como una forma de ordenar nuestra experiencia interna. En la obra de Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, se pretende mostrar que para Kant la unidad de la conciencia es de carácter esencialmente temporal, que el tiempo forma la estructura esencial de la

⁶ NEWTON, I., *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, Definición 8, Madrid, Alianza, 1998, p. 127.

subjetividad. El tiempo es sólo intuición pura en tanto prefigura espontáneamente el aspecto de la sucesión y se propone a sí mismo, como receptividad formadora, este aspecto es justamente el que contiene el carácter de la propia constitución ética.⁷ Desde una reflexión hermenéutica de la temporalidad, o desde esta concepción temporal del sujeto, o del sujeto mismo como temporalización, es el sujeto el que se auto-constituye a fin de indagarse en lo vivido sobre su modo de dación a sí mismo.

Siguiendo a Kant, las consideraciones acerca del tiempo ya no parten de una idea obtenida por abstracción a partir de la observación de los acontecimientos, ni de un concepto empírico del tiempo, sino de aquella estructura del sujeto necesaria para cualquier observación. El tiempo es la posibilidad que hay en nosotros, en cuanto observadores, de percibir los acontecimientos. Tanto el tiempo como el espacio no son más que relaciones entre las cosas en cuanto que son percibidas. Cualquier experiencia tiene como condición el tiempo, de manera que éste es la condición general de todas las experiencias.

Nuestra experiencia externa está sometida a las coordenadas espacio-temporales, mas la experiencia interna sólo está sometida a la dimensión temporal. Según Kant, no podemos saber si "fuera" las cosas se suceden, pues cuando intentamos atisbarlas ya lo hacemos desde el tiempo, que es una cualidad de la conciencia del hombre. La sensibilidad humana lleva el tiempo como una manera de ser suya. El tiempo es una forma a priori de la sensibilidad que condiciona y hace posible toda experiencia.

⁷ Cf. HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973, parágrafo 34, pp 160-162.

5. Bergson

Si bien la noción de tiempo juega un papel fundamental en el pensamiento kantiano, debemos destacar también el llamado «temporalismo» que marcó la filosofía del siglo XIX y que aportó una nueva manera de enfocar la temporalidad. Nos ocuparemos por ahora sólo de Bergson. El punto de partida de su análisis es la crítica a la consideración positivista acerca de los fenómenos psíquicos y muestra cómo esta corriente, o bien prescinde de la noción de tiempo, o bien la reduce a una forma de espacio, ya que estudia los estados de conciencia como si se tratara de hechos exteriores, midiéndolos cuantitativamente y ordenándolos en una sucesión yuxtapuesta, al modo como se ordenan las cosas en el espacio. Frente a esta concepción, Bergson afirma que los fenómenos psíquicos tienen un carácter cualitativo, y por tanto no pueden ser medidos cuantitativamente, y que cada intuición (cualidad) es irreplicable, irreversible y no puede ordenarse en una instancia reversible y homogénea en la que prima la yuxtaposición, pues se interpretan y se funden entre sí formando un fluir único, una continuidad inseparable, lo que debe entenderse por duración.

Bergson marca una clara diferencia entre el tiempo espacializado, que es el tiempo físico que contempla la ciencia y que Bergson califica de falsificado, y el tiempo auténtico, la 'duración' de la vida interior de la conciencia, el puro movimiento en el que no pueden ser diferenciados los momentos como estados distintos. La duración vivida será el tiempo de la conciencia, dada en la intuición, el campo de la co-fusión del tiempo y de la conciencia en su devenir común. La noción de "dato inmediato de la conciencia", que se relaciona con el sentimiento interior de duración, es "la forma que toma la sucesión de nuestros estados de

conciencia cuando nuestro yo se deja vivir, cuando se abstiene de establecer una separación entre el estado presente y los estados anteriores."⁸

La duración "totalmente pura" es llamada indivisible, continua, heterogénea, ya que la interpenetración de los estados de conciencia caracteriza sus momentos sucesivos. "Si un estado del alma cesara de variar, su duración cesaría de transcurrir."⁹ Los momentos no se suman; se aglomeran: "La duración, así vuelta a su pureza original, aparecerá como una multiplicidad cualitativa, una heterogeneidad absoluta de elementos que vienen a fundirse los unos con los otros."¹⁰

La duración vista así es la posibilidad de transformarse incesantemente: "La conservación del pasado en el presente no es otra cosa que la indivisibilidad del cambio."¹¹ A cada instante el pasado está parcialmente presente en la conciencia. El presente es el resultado de la supervivencia de una multiplicidad de estados pasados, de la conservación de una infinidad de vivencias. Una 'atención infinita' en la vida, como él mismo la denomina, no podría distinguir lo 'antes' de lo 'actual', resultado de nuestra indiferencia, de nuestra propensión al olvido: el pasado, es lo que abandonamos del presente. La memoria es inherente a nuestra facultad de 'atención' a la vida. El estado "es simple, y no puede haber sido ya percibido, ya que concentra en su indivisibilidad todo lo percibido, incluso lo que el presente añade."¹²

⁸ BERGSON, H., *Les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959 ; rééd. 1970, p.67.

⁹ BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959; rééd. 1970, p.495.

¹⁰ BERGSON, H., *Les données immédiates de la conscience*, *op.cit.*, p.149.

¹¹ BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959; rééd. 1970, p.1389.

¹² BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, *op.cit.*, p.499

Cada instante dura en el sentido de que coexiste con el flujo del pasado en un cierto grado de "contracción" o de unificación.¹³ A cada uno su tiempo, su ritmo, su duración: "Podemos imaginar unos ritmos diferentes, que, más lentos o más rápidos, medirían el grado de tensión o de relajación de las conciencias."¹⁴ Los contenidos de nuestra conciencia -sensaciones, sentimientos, pasiones, esfuerzos- se captan de un modo peculiar: aparentemente están como yuxtapuestos y diferenciados, cada uno con su singularidad y, mediante la inteligencia, los pensamos como dispuestos espacialmente; se trata de una penetración de lo exterior en el interior, de lo que es espacio-temporal en lo que es internamente vivido. Pero, en lo profundo de la conciencia, en el yo interior, los estados de conciencia se funden y organizan en una unidad que no es espacial, sino que posee las características de la duración.

Esta concepción se opone a la temporalidad lineal de la psique, que no sería más que una localización utilitaria del tiempo *en el espacio*, un censo de coincidencias arbitrarias, una medida de la simultaneidad contingente de dos relojes alejados.¹⁵ En efecto, "si todos los movimientos del universo se produjeran dos o tres veces más deprisa, no habría nada que modificar en nuestras fórmulas, ni en los números que en ellas hacemos entrar."¹⁶ El tiempo que pasa marca la periodicidad de la materia inerte. La duración, propiedad cualitativa de lo vivo, no podría ser medida por los aparatos de la mecánica. Al tiempo cualitativo de la indivisibilidad de la conciencia se opone al espacio cuantitativo de la divisibilidad de la materia.

¹³ Cf. 'La metáfora del cono', en *Matière et mémoire, Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959 ; rééd. 1970, p.293-302.

¹⁴ BERGSON, H., *Matière et mémoire, op.cit.*, p.342

¹⁵ BERGSON, H., *Durée et simultanité, in Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972

¹⁶ BERGSON, H., *Les données immédiates de la conscience, op.cit.*, p.78.

El 'yo' bergsoniano es portador de una realidad que no pertenece a la materia: "el intervalo de la cantidad a la calidad ¿no podría entonces ser disminuido por consideraciones de tensión, así como por las de extensión, la distancia de lo extendido a lo inextendido?"¹⁷ A la materia extensible se opone una memoria intensiva, es decir, tensa o susceptible de serlo. La intensidad no es constricción o alargamiento, sino propagación, multiplicación de los factores implicados, un mayor número de objetos externos encontrándose asociados a un mayor número de acontecimientos internos. La atención a lo externo coincide con la tensión hacia lo interior: "No vemos la diferencia esencial entre el esfuerzo de atención y lo que podríamos llamar como el esfuerzo de tensión del alma".¹⁸ El binomio extensivo/intensivo pretende elevar la oposición entre cualidad y cantidad, unificadas en el seno de una "cantidad intensiva" que sería un atributo de lo vivo, la "cantidad extensiva" figurando sólo la medida externa.¹⁹

La unión de un pasado que se contrae y de un presente que se suma, define el carácter heterogéneo de la duración, sometida a la insistencia de la memoria. El tiempo sólo tiene relación con intervalos más o menos indefinidos, ni sucesivos ni simultáneos, sino coexistentes. Lo distendido, es pasado "inconsciente", y lo tenso, pasado manifiesto. En suma, es siempre un pasado que se actualiza. El período bergsoniano se dice vivo porque se construye a medida que transcurre, porque se inscribe en una continuidad vivida. La variabilidad de los estados de conciencia es tributaria de un esfuerzo de atención y de la persistencia del objeto en la percepción. Es el resultado de la mezcla incesante de los estados anteriores, y nada de verdaderamente nuevo emerge del presente. No hay verdadera

¹⁷ BERGSON, H., *Matière et mémoire*, *op.cit.*, p. 319.

¹⁸ BERGSON, H., *Les données immédiates de la conscience*, *op.cit.*, p. 22.

¹⁹ Cf. *Les données immédiates de la conscience*, *op.cit.*, p. 50, et *Matière et mémoire*, *op.cit.*, p. 319.

instantaneidad, imprevisibilidad, transformación repentina, metamorfosis, nada de ruptura ni de renacimiento, y finalmente, nada de posibilidad real de renovación, sino un re-conocimiento persistente, una interioridad acumulada de todo lo vivido.

Así, se deben distinguir dos modos diferentes de duración de los seres, dos distintas temporalidades:²⁰ el tiempo numerado, que está mezclado con el espacio, y el tiempo puro, que es mera duración interna. El primero es la duración exterior del mundo de las cosas, es un tiempo materializado que se desarrolla en el espacio, es la paralización del movimiento al considerar el tiempo como una yuxtaposición de quietudes en el espacio. En esta duración el tiempo es un mero espectador que no penetra en su realidad. Si no hubiera un ser consciente que contemplara estos hechos del mundo material, no podría decirse que en ese estado haya tiempo, sino sólo coexistencia y sucesión de realidades de suyo atemporales.

A juicio de Bergson, se han confundido espacio y tiempo, pues el movimiento parcelado en momentos estáticos no es otra cosa que espacio, y sólo adquiere sentido de movimiento si hay un espectador que opere la síntesis mental de lo recorrido por el móvil. Pero esta síntesis es un puro proceso psíquico. De hecho, fuera de nosotros, únicamente existen situaciones estáticas del móvil en el espacio. Cosa muy diferente acontece en la vida interior, en la duración que constituye la vida de cada uno de los seres humanos, donde no es posible retornar a situaciones pasadas. El avance temporal y el paso del presente a pasado es un hecho radical e insuperable, porque el tiempo psicológico es irreversible. Soñamos, a veces, con volver a situaciones pasadas, con recomenzar la vida;

²⁰ Cf. BERGSON, H., *El pensamiento y lo moviente*, Buenos Aires , Pléyade, 1972. pp. 9-36.

pero, aunque todas las circunstancias anteriores convergieran para situarnos en el ambiente pasado que recordamos, pronto comprenderíamos que ni nosotros ni los que nos rodean somos ya los mismos. El tiempo no ha sido para nosotros mero espectador de procesos reversibles, sino que constituye nuestra propia esencia, la trama misma de nuestro ser. En cada momento de nuestra vida gravita todo el pasado, de forma que el momento presente es una especie de condensación de la vida anterior, y el yo que en él actúa es un producto de la experiencia pasada.

El tiempo puro es cualidad, interioridad, duración, devenir, intensidad. El tiempo verdadero es el puro fluir de nuestra interioridad, desprovisto de toda medida, percibido como algo cualitativo. El tiempo verdadero es un devenir indivisible, innumerable, incontable. Fuera de nosotros sólo hay espacio. En nuestro interior, en cambio, existe la verdadera duración: el proceso por el que se va penetrando y fusionando una sucesión de hechos psicológicos.

Así, el tiempo bergsoniano, además de indivisible, es inconmensurable. Si habitualmente medimos el tiempo, es debido a que lo proyectamos sobre el espacio. Un ser ajeno al espacio tendría una noción pura del tiempo, noción que podemos obtener si no separamos el presente de los estados anteriores, porque la duración pura no yuxtapone estados, sino que los fusiona. La medida del tiempo no es posible, porque el tiempo no es homogéneo, sino pura heterogeneidad. Medirlo, por tanto, es exteriorizarlo, espacializarlo y degenerarlo, en el último de los casos.

El tiempo para Bergson es el fundamento de toda la realidad. El fluir, que es la esencia del tiempo, embarga al hombre y a todas las cosas. El fluir, que es vida, cambio, tiempo, aunque nos es íntimamente conocido, resulta, sin embargo,

indefinible, porque sólo se puede conceptualizar lo material y el tiempo no es una realidad material. Para captar la duración real hemos de utilizar la intuición en lugar del pensamiento. El tiempo de la física es un tiempo falsificado, porque, al medir y mecanizar, falsea la realidad, aunque permite su utilización. El tiempo verdadero es duración de algo que cambia, y ese algo es la conciencia, la vida interior del sujeto psíquico, para quien el tiempo reviste un carácter radical, porque el hombre posee un ser de naturaleza temporal. Es el sujeto psíquico el que introduce la noción de tiempo en el universo material, donde sólo hay sucesión o coexistencia de fenómenos atemporales.

6. Husserl

Revisemos ahora la idea, de innegable procedencia husserliana, de que la eticidad del propio sujeto emerge ya en el propio proceso de su temporalidad en tanto que la raíz misma de la subjetividad es el tiempo, su auto-temporalización implica, por obscuramente que parezca, el germen del sentido de ser responsable de sí. En efecto, desde el estrato más profundo de la vida de conciencia, que no es sino 'la más pasiva de todas las pasividades', la formación del tiempo, emergerá, con la subjetividad misma, la raíz de la voluntad y de la libertad, desde ese horizonte de sustracción de sí en el flujo constante, desde ese estar ajeno en el que no se es plenamente sí mismo y en el que encontramos también, y esencialmente, el germen de una alteridad radical.

Sin adentrarnos por el momento en el tema de la intencionalidad práctica, irreductible a los actos de conocimiento, de sus tomas de posición en las que se tiene por existente aquello que se conoce, la razón indaga en los datos intencionales implícitos en aquellos estratos del sentir, de lo volitivo que brotan del

nivel hilético pero que necesitan de los actos lógicos para poder valorar los propios actos. Ciertamente, dada la brevedad de tiempo expositivo, esbozaré lo que a mi juicio puede ser de utilidad para mi investigación en la reflexión ética husserliana dada la necesidad de considerar la vivencia del tiempo como una categoría ético-fenomenológica.

Para Husserl la categoría de 'tiempo' no es un concepto unívoco ni tiene el mismo sentido si lo aplicamos al mundo o si lo aplicamos a la conciencia o si nos referimos a la noción de 'tiempo del mundo' y la de 'la vivencia interna del tiempo'. Apuntamos hacia aquel horizonte de reflexión centrada en el proceso de que, en la irrupción misma de la subjetividad, necesariamente temporal, surge a la vez la eticidad del sujeto en tanto éste emerge como responsable de sí. Para su comprensión bástenos determinar dos maneras de hablar y de pensar sobre el tiempo: el tiempo del mundo, por un lado, como un tiempo mensurable, físico, homogéneo, que inhiere necesariamente a la vida de la conciencia, susceptible de ser medido y calculado y para el cual existen instrumentos que nos permiten segmentarlo en unidades de tiempo Y, por otro lado, la vivencia interna del tiempo, propiamente subjetivo, o mejor aún, la forma última misma del sujeto (de la subjetividad), en la que se expresa la experiencia íntima del tiempo que se nos ofrece heterogénea, plural y siempre cambiante, y que refiere en última instancia a la forma unitaria y primigenia. De aquí la dificultad de acceder de manera inmediata a dicha forma, como también de la dificultad de ponderar los universalismos éticos de la conducta y de las decisiones humanas en medio de la multiplicidad de contenidos en los que se encuentra el dato de la forma unitaria.

El tiempo inmanente es el tiempo de nuestra vida según la propia experiencia que tenemos de él y que podemos discernir con evidencia. Sartre ciertamente analiza la estructura de la temporalidad como tiempo presente, ligado a la libertad que se ejerce siempre en el presente²¹ y como tiempo vivido, nunca como tiempo externo. Los tres momentos del tiempo, al final del día se vinculan en la conciencia, la cual a su vez le otorga sentido,²² de aquí la importancia de la operación de la 'reducción'.

A estas variadas experiencias del tiempo podríamos añadir una más, no menos importante, que no se identifica con ninguno de las anteriores y que viene a ocupar un lugar intermedio: el tiempo histórico, el tiempo de los acontecimientos de la humanidad. El tiempo histórico nos permite comprender la existencia de épocas diferentes, así como los cambios continuos a que todo está sometido. En cierto modo, es el intento de integrar el tiempo personal en el tiempo intersubjetivo (para Ricoeur, en el tiempo histórico nuestra propia vida se inscribe en el tiempo del mundo),²³ en otras palabras, los 'tres tiempos' (pasado, presente y futuro) revisten necesariamente un carácter unitario y presencial. El pasado ha sido, pero ya no es; el futuro será, pero aún no es; sólo el presente inmediato es campo de presencia,²⁴ límite fluyente en un campo de presencia, el 'ahora' de Husserl. En este sentido decimos que el pasado es en tanto que algo fue, y el futuro es en tanto que será, como también afirma San Agustín. Así los tres tiempos convergen en un presente permanente que se distiende en la propia existencia.

²¹ En *El ser y la nada* en su segunda parte, cap. II.

²² Cf. XIRAU, R., *El tiempo vivido*, México, Siglo XXI, pp. 29-45.

²³ Referencia directa a la oposición ricoeuriana entre 'tiempo inmanente', 'tiempo con presencia' y 'tiempo cósmico', en *Tiempo y Narración I*, pp. 39-79.

²⁴ El 'presente' de San Agustín.

Así se nos presenta la vivencia interna del tiempo en su carácter determinante de la experiencia humana y de la conciencia subjetiva que enmarca sus propios actos en esta vivencia a la que intenta darle una especie de 'perennidad' en el tránsito continuo de nuestro propio actuar. En Husserl la reducción pone entre paréntesis el mundo y el yo empírico para acentuar el carácter no mundano (no cósmico de la conciencia). Mas el sujeto, al referirse y tratar de entenderse a sí mismo gracias a esta dimensión temporal-de la que es imposible prescindir-, en un momento ulterior, habrá de referirse a los otros en relación con el tiempo de su vida, y al hacerlo estará constituyendo ya su propia identidad ética, desde la forma misma del tiempo, que lo es también de la intersubjetividad.

Husserl ofrece un análisis de la vivencia interna del tiempo como de su horizonte temporal con respecto a la emergencia misma del sujeto en su nivel más radical, ámbito de la pura pasividad (lo sensible, lo no voluntario), sin embargo germen y sustrato del que ulteriormente derivará en un yo 'responsable' y por ende 'libre'. Presenta la voluntad como un modo de preguntar que se completa con un decidirse sobre la base de una deliberación. Sucede lo mismo que en el cuestionamiento teórico, donde, luego de pasar por sospechas o dudas, se instaura una certeza o negación en virtud de la ulterior convergencia o no de las experiencias vividas.

Sin embargo, la duda no puede ser el ámbito definitivo sino solo provisional del actuar, pues tratamos de adoptar unos principios básicos para nuestro comportamiento. Para Husserl la raíz de la voluntad está en el 'impulso' (ámbito de lo hileético), en donde el yo es arrastrado, es un yo 'no libre', por lo que no toda

voluntad tiene el carácter de una decisión porque puede seguir a un estímulo sin vacilaciones y dudas que hagan necesarias la deliberación en torno de las posibilidades y la toma de partido por una de ellas, estrato de razón latente y por lo tanto de no voluntad.²⁵ Husserl introduce en la deliberación la cuestión del momento decisivo para una acción: “Debo deliberar acerca de qué es lo mejor en lo alcanzable. [...] Pero mientras delibero, transcurre el tiempo. Tal vez se me sustraiga algo particularmente valioso. Pero podría elegir tanto lo valioso como lo malo. Por tanto, mejor es primero suspender la elección y deliberar. Pero ¿hasta dónde ha de extenderse la deliberación?”.²⁶

Así en este deliberar se le hacen evidentes cada vez con mayor fuerza las proposiciones afirmativas en relación no sólo al contenido de las mismas sino también a las propias consecuencias de lo vivido, crecimiento y decrecimiento axiológico en la vivencia interna del tiempo. Ahora bien, esta no es la única manera en que se ha de tener en cuenta la temporalidad en relación a sus decisiones, sino también en la totalidad de su propia existencia, “horizonte total de la vida”²⁷ en virtud del cual la persona se percata no sólo de su propia coherencia, sino también de las cancelaciones o contradicciones que ocurren en sus propios actos deliberativos, captando su vida cada vez de manera más integral, lo que le da su propia densidad existencial.

El necesario reconocimiento de los errores cometidos posibilita que la conciencia misma vaya develando su propio horizonte vital. En otros términos, la validez positiva se concluye en una nueva y dinámica verdad lógico-formal, que

²⁵ Cf. HUSSERL, E. *Husserliana* XXVIII, 232; *Husserliana* III/1, 242 ss. Las siguientes citas se usará la abreviatura ‘*Hua*’ conocida para esta obra de Husserl.

²⁶ *Hua* XXVIII, 158.

²⁷ Cf. párrafos 81-83 de *Ideas I y Filosofía Primera*.

por el contrario, terminaría en una traición para sí mismo. La conciencia de las continuas contrariedades y contradicciones en el proceso de constituirse como sujeto ético asume la forma de un reconocimiento de lo hecho.²⁸ El estilo unitario que se impone a la propia vida como “habitualidad ética”,²⁹ es decir, la unidad consigo mismo o identidad ética.

En otras palabras, la “auténtica existencia” (*echtes dasein*) significa una vida total en la que una “voluntad vital” abarca un conjunto de fines particulares bajo una forma como condición de posibilidad para decisiones singulares. Esto implica una autoconfiguración progresiva y consecuente para la cual es necesario una deliberación sobre posibles modos de vida, metas particulares, y caminos a seguir para alcanzarlas. Este modo originario de certezas se añaden sus propias modalizaciones, el querer como probable y verosímil, el querer dirigido hacia el futuro, dando paso a la unidad de vida total y verdadera que se mira en un horizonte de futuro de opciones fundamentales, con fines consecuentes, valores encarnados y convicciones auténticas que llegan a tornarse imperativos categóricos personales.³⁰

Pero esto no cubre todo el tiempo de su vida, y, por tanto, en un nuevo paso, que es el de la idea universal ética o bien el de una idea teleológica (como movimiento que se va develando hacia la plena humanización) de la que nos apoderamos de nuevo, la persona puede configurar una idea-meta “que regula cada pulso de su vida, todas y cada una de sus actividades personales”.³¹ Husserl deja claro que él no pretende ocuparse de la temporalidad como la teleología

²⁸ Cf. *Hua* XXVII, 29.

²⁹ Cf. *Hua* XIV, 174; XV, 422.

³⁰ Cf. HUSSERL, E., “*Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*”, en *Husserl Studies*, 13, 3, 1997, p. 224 .

³¹ *Hua* XXVII, 96.

latente bajo todos y cada uno de los fenómenos en el que el sustrato es el propio sujeto, pretende más bien llegar a un conocimiento más profundo de lo que somos indagando acerca de cuál es la unidad que subyace a la multiplicidad vivida. Ya en las reducciones fenomenológicas de Ideas I, pone entre paréntesis dicha multiplicidad, aquellas cosas del mundo que tienen que ser puestas en entredicho para llegar a la conciencia pura. Por ello señala en primer lugar al yo natural, el yo abocado al mundo, miembro de la comunidad de hombres que constituye la sociedad, este yo, decimos, queda reducido. Nos queda el yo puro. Este yo puro no es ni un fragmento perteneciente a una vivencia ni una vivencia más sino que lo percibimos como omnipresente y esta omnipresencia constante la consideramos incluso como necesaria. Este yo está patente, se nos hace patente en cada una de las vivencias que tenemos y se nos hace patente como idéntico, es decir, que siempre es el mismo, no depende para nada del tipo de vivencia que estemos teniendo, es lo que subyace necesaria e idénticamente a todas nuestras vivencias que cambian, llegan y se van constantemente.

Estamos pues ante una trascendencia en la inmanencia. Inmanencia porque se refiere a todos los actos de conciencia, trascendencia porque las trasciende a todas ellas al no estar inserta en esa corriente vivencial. Siempre permanece uno e idéntico por muy diversas que sean las vivencias. Una vez llegado al espacio de la conciencia pura en el que se insertan nuestras vivencias en forma de corriente, y estructuradas según ciertas reglas, tendemos a establecer como correlato un mundo ordenado y fragmentado en regiones susceptibles de explicación racional, explicaciones éstas que establecen diferentes teleologías en las diferentes regiones del ser y que acaban haciendo pasar por mera apariencia el mundo.

La temporalidad no es entonces mera sucesión causal de hechos sino que afecta a nuestra propia constitución interna, resultado de un devenir histórico, pues posee una unidad intrínseca que ya estaba patente en el impulso, en el objetivo que le dio comienzo. Tal autocomprensión histórica tiene como objeto el servir a la decisión, decisión de la voluntad de ser fiel a lo que ella misma es y continuar con la tarea que la propia vivencia interna del tiempo nos ha revelado como propia. Pero la vida personal es vida en comunidad teleológicamente orientada, una vida en común dentro de una historia común. Cada comunidad histórica tiene una determinada actitud, un estilo de vida, un objetivo al que orienta su voluntad, si bien nunca anula del todo los intereses vitales primarios, supone la orientación de la voluntad a unos determinados fines, voluntad intersubjetiva.

Es evidente que mi 'yo' tiene experiencia de los otros como objetos del mundo. Mi yo aparece para mí en un mundo en el que además de objetos hay otros objetos con vida. Además por cierta analogía les experimento también a ellos como 'yoes' que gobiernan psíquicamente en sus propios cuerpos orgánicos (la afección orgánico significa que son tanto físicos como psíquicos, el hombre es una unidad psicofísica). Esto implica también que yo me conciba a mí mismo como inserto a mi vez en la esfera de experiencia, en el horizonte, de esos otros 'yoes'. Experimento el mundo como intersubjetivo, porque aunque yo lo percibo todo en mi vida intencional, me doy cuenta también de que hay otras vidas intencionales que atribuyen su propio sentido a ese mundo y a mí mismo. Dicho de otra manera, estamos ante el problema del ahí para mí de los otros, y la solución se nos presenta en la forma de la elaboración de una teoría trascendental de la experiencia del que me es extraño, ajeno. De la constitución de esta teoría saldrá

inmediatamente otra como consecuencia: una teoría trascendental del mundo objetivo.

Husserl ha ejercitado la realidad fenomenológica, ha reducido el mundo a la esfera de la conciencia pura del ego trascendental, lo cual, creemos, no deja de ser una tarea crítica, pero hay que emprender el camino de vuelta al mundo, hay que reconstruir fenomenológicamente al mundo y a los otros desde el ego trascendental. La reflexión va a dirigirse ahora al hombre exclusivamente y a la explicitación del mundo, constituido intersubjetivamente, a partir de su conciencia, el tiempo que será objeto de las consideraciones de Husserl será el tiempo subjetivo, se trata de la temporalidad de la conciencia y será objeto de una reconstrucción intersubjetiva. Veamos. En la actitud natural me percibo como sujeto de una oposición : Yo-Otros. Una vez reducido a mi ego trascendental los otros son puestos entre paréntesis pero permanecen en tanto potenciales objetos de la intencionalidad de mi conciencia, si bien la actualización de esto, es decir, la realidad del extraño para mí, debe quedar por ahora en suspenso. El otro se constituye ante mi como un alter ego, como remitiéndome a mi mismo.

En la actitud trascendental lo primero que trata de hacer mi ego es quedarse con todo lo que me es propio y excluir todo lo que me es extraño. Excluimos el yo natural, excluimos a los otros, abandonamos la actitud natural dejando de contemplarnos a nosotros mismos como insertos en un mundo circundante. Nos quedamos pues con un estrato unitario, coherente, fundante del fenómeno mundo, en otras palabras, nos encerramos en el terreno de nuestra conciencia pura, con nuestras vivencias, sin que quede lugar en este terreno ni para lo extraño ni para el mundo entendido como objetivo.

Dentro de la esfera de mi propiedad hay un componente que se me aparece con absoluta preeminencia: mi cuerpo orgánico, que yo gobierno de forma inmediata y al cual atribuyo campos de sensación, mi cuerpo orgánico como unidad psicofísica. He dejado de ser un yo en sentido natural, he perdido toda mi mundanidad. Junto con este 'yo' personal entrarán también en la esfera de mi propiedad todos sus predicados adyacentes, incluida la forma espacio-temporal, pero la forma espacio-temporal perteneciente a mi propiedad, no a ninguna forma objetiva.

Husserl aborda el tema de las relaciones entre el 'yo', un yo mundanizado, y el yo como ego trascendental. En cuanto ego trascendental estoy capacitado para darme cuenta, para concebir mi yo mundano e integrarlo a él, junto con el mundo que se le aparece como fenómeno, dentro de mi psique. Este ego se encuentra con dos campos: el de su propiedad y el de lo extraño. Cuando al realizar la reducción trascendental me logro concebir como ego trascendental se me aparecen inmediatamente ciertas características: mi temporalidad inmanente que se caracteriza por consistir en una corriente de vivencias con infinitas posibilidades de apertura desde el ahora hacia el pasado y hacia el futuro (como recuerdo y proyección respectivamente). En esta corriente están insertas todas mis propiedades.

Estas características se me dan en la reflexión trascendental con absoluta inmediatez y evidencia. El dejar fuera todo lo extraño pertenece a una primera reducción en cierto modo ingenua porque en un análisis más profundo el ego trascendental se da cuenta de que el mundo también corresponde a la esfera de su propiedad pero no el mundo como mundo objetivo, como fenómeno intencional,

sino el mundo trascendental derivado de ese mundo como fenómeno intencional. Además del mundo encontramos también todas las actividades mentales (modos de conciencia), las actualidades, las potencialidades, las esencias trascendentes, etc. pero reducidas siempre a nuestra propiedad. Lo que hace la reducción trascendental es insertar dentro de la esfera de nuestra propiedad lo que antes aparecía como ajeno en el mundo objetivo, lo que no eran más que fenómenos intencionales. La reducción no anula nada simplemente lo reduce a mi propiedad dándole un sentido trascendental.

¿Cómo mi 'yo' puede llegar a descubrirse como trascendental? El primer resultado que obtengo en la reducción es que descubro el componente intencional de todo lo que antes tachaba simplemente de extraño (los otros, el mundo objetivo). Ahora hay que preguntarse por la experiencia que se nos presenta con dos peculiaridades: por un lado es ajena a mi, no pertenece a mi esencia propia y me sirve de referente para mi verificación como ser real, por otro lado sólo en mi puede cobrar algún tipo de sentido y verificación. Tras la reducción trascendental se requiere una reconstrucción de lo reducido, una explicitación. Esta explicitación la realiza mi ego trascendental y lo fundamental es que toma la forma de una donación de sentido a lo reducido previamente, es decir, a lo que se me aparecía como extraño.

Lo primero que debemos reconstruir es al otro, a partir de lo cual acabaremos constituyendo un mundo objetivo, más bien intersubjetivo, que incluya tanto al otro como a mi mismo. Los otros se me aparecen ya no como entes aislados sino como comunidad de seres que coexisten unos con otros, comunidad que me incluye, pues la reconstrucción del mundo aparece como constituyente de un mundo

entendido intersubjetivamente. El mundo se nos revela, o lo revelamos, como esencialmente intersubjetivo e involucra a seres que se corresponden unos a otros, que concuerdan y que se observan a sí mismos como análogos.

El otro para mí se me hace co-presente, se me aparece en una a-presentación, lo que quiere decir que no se me aparece en su mismidad ya que si yo pudiera acceder totalmente al otro éste no sería más que un momento de mi propia esencia, de lo que se derivaría que sólo yo tengo existencia real. El otro significa en principio alter ego. A la vez mi ego se me aparece en primer lugar como constituido en mi propiedad, como unidad psicofísica, como yo personal que gobierna mi cuerpo orgánico y con el cual actúo inmediatamente sobre mi mundo circundante. Además ese ego se me aparece como sustrato de una vida intencional y psíquica. Esta percepción que me permite establecer la analogía es de naturaleza asimilante pero no es un acto de pensamiento, no es de naturaleza psicológica. En realidad, nos dice Husserl, todo conocimiento cotidiano encierra este tipo de transferencia por analogía (en el fondo conocer es reconocer, atribuir a lo desconocido un sentido ya conocido en otros objetos).

Examinado de este modo lo que es el Ego y las características que atribuye directamente al alter ego., hemos ahora de detenernos en la relación que media entre ambos, es decir. ¿Cuál es la naturaleza de la relación intersubjetiva? Esta relación se nos aparece en primer lugar como una vinculación que Husserl define como un tipo de asociación en que un elemento no puede darse sin el otro. Aparecen siempre juntos a la conciencia y aunque fijemos nuestra atención en uno el otro no deja de estar ahí.. Si son más de dos necesariamente se configurarán como grupo. La verificación de la a-presentación vendrá en sucesivas y nuevas a-

presentaciones en las que iré descubriendo la coherencia o no de ese supuesto cuerpo orgánico, si no observo ningún tipo de coherencia en su comportamiento lo acabaré considerando como pseudo-cuerpo orgánico.

Esta es la forma de accesibilidad de lo que de por sí se nos aparece como ajeno, de lo extraño. Lo extraño, por lo tanto, sólo es accesible por la vía de la analogía, analogía de mi propiedad primordial. Aparece como modificación intencional de mi mismo. Igual que el pasado se constituye a partir de mis recuerdos y desde el ahora, el otro se constituye por analogía a partir de las a-presentaciones y desde mi ego. Mi cuerpo orgánico tiene el modo de darse del aquí, todo otro cuerpo físico tendrá el modo de darse del allí, pero yo puedo cambiar la posición y situarme en el modo de ser del allí, yo percibo al otro con esta capacidad de tener modos de aparición iguales a los que yo tendría estando en su lugar. Puedo colocarme en el lugar del otro y darme cuenta de sus múltiples potencialidades de movimiento y de aparición. Lo puedo percibir por tanto como centro de su propio mundo primordial, como el centro de gobierno de su mundo en el cual yo me aparezco con el modo de darse del allí, yo tomo conciencia de que con respecto a él soy un alter ego. La a-presentación va acompañada de un núcleo de presentación pero de naturaleza trascendente lo que quiere decir que quien percibe saca más información que la que rigurosamente se presenta. La percepción a-presentativa la encontramos en la mera percepción de cuerpos físicos.

De idéntica forma entre mi ego y su esfera primordial y el ego del otro y su esfera se establece una síntesis de identificación susceptible de repetición y verificación. De este fenómeno se extraen también consecuencias acerca de qué

sea el tiempo. La experiencia del tiempo objetivo se tiene en el momento de la constitución consciente de la intersubjetividad, con lo que el ego llega a darse cuenta de que la temporalidad que el experimentaba en la región de su conciencia pura no era más que un modo de aparición del tiempo objetivo en un cuerpo particular (cuerpo orgánico).

Hasta aquí el grado más ínfimo de comunidad. Se trata de una comunidad efectiva que hace posible el mundo objetivo, un mundo de hombres y cosas. El hombre posee en sí el sentido de comunidad, el sentido de que es para otro y de que el otro es para él. Esta comunidad recibe en Husserl el nombre de intersubjetividad trascendental. En cada una de estas mónadas se da una percepción, más bien vivencia o experiencia subjetiva del mundo objetivo (mundo común a todas ellas), vivencia intencional que siempre permanece abierta en un horizonte infinito que incluye a todos los demás. El mundo de la cultura, el mundo circundante de los hombres, tiene cierta objetividad pero se trata de una objetividad condicionada y limitada, el que sea condicionada es debido en gran parte a su accesibilidad para el hombre que esté inserto en ella. Desde luego su accesibilidad no se nos aparece como incondicionada a la manera en que se nos aparece nuestra pertenencia a la naturaleza, nuestro cuerpo orgánico como unidad psicofísica, etc. En cierto modo es incondicionada, a saber, en tanto es el correlato del mundo esencialmente constituido y que está sometido a transformaciones forzosas por el trabajo y el obrar de los hombres en comunidad. Aún así hay muchísimos mundos culturales que involucran a diferentes grupos de hombres y

que pueden distinguirse perfectamente unos de otros, «no hace más que explicitar el sentido que este mundo tiene para todos nosotros».³²

La identidad ética se construye así en esta permanente vivencia del tiempo, pero no de manera excluyente de los otros sino en un encuentro cada vez más auténtico con los otros, una verdadera intersubjetividad. El carácter de valor absoluto autodonado por el sujeto lo lleva a asignar al otro esa misma dignidad, en una actitud que no puede ser meramente teórica sino que tiene que reflejarse en los ámbitos de la valoración, el sentimiento y la voluntad:

“[...] cada uno de estos otros vale para mí como el que por su parte es yo para sí y centro de la misma comunidad de comprensión (como humana, práctica), del mismo nosotros como válido a partir de él. Al sentido del nosotros es inherente esta capacidad de identidades como una capacidad, que, teniendo yo como la mía, a la vez debo atribuir (*zumessen muss*) viceversa a los otros, y así en todo momento, los aprehendo, los co –comprendo”.³³

Husserl ha distinguido una forma de empatía que es ajena a la objetivación y tiene como rasgo distintivo una asimilación a la alteridad. Su rasgo característico reside en trascender el mero conocimiento del otro como objeto para atenerse a sus necesidades vitales en contraste con las propias en una actitud de auténtica solicitud y olvido de sí mismo. No es posible eliminar la presentación inherente a la empatía, y captar al otro de un modo directo, porque ello implicaría una imposible fusión de los cursos de conciencia. Lo que se elimina no es la dualidad de los sujetos sino la dualidad de la motivación, y esto significa que cada yo vive su vida y a la vez tiene participación en la vida del otro en un “vivir-con, un vivir propio que se enlaza con el otro vivir propio, lo co-abarca (*mitumgreift*) y es abarcado (*umgriffen*)”, de modo que “toda la vida del alter pertenece también

³² HUSSERL, E., *Meditaciones Cartesianas*, Meditación V, Madrid, Tecnos, 2006, p. 196.

³³ *Hua XV*, 208.

‘concomitantemente’ a la mía, y la mía a la suya”.³⁴ En la comunidad de amor del ego y el alter ego, se da el movimiento recíproco por el que la aspiración de uno ingresa en la del otro para siempre. En cada caso, la aspiración del otro es acogida completamente “en el ámbito de la intencionalidad de la aspiración del amante”.³⁵

La solicitud amorosa por el otro, o amor al prójimo, da lugar al amor ético como la más elevada manifestación del uno-en-otro (*ineinander*) que se intensifica cada vez más en el desarrollo del horizonte intersubjetivo: “Los amantes no viven uno junto a otro, uno con otro, sino uno en el otro, actual y potencialmente [...]”.³⁶ En la comunidad de amor del ego y el alter ego, se da el movimiento recíproco por el que la aspiración de uno ingresa en la del otro para siempre. En cada caso, la aspiración del otro es acogida completamente. El otro se encuentra permanentemente en el horizonte de mi vida, y yo en el horizonte de la suya. La intersubjetividad adquiere la misma categoría de la vivencia interna del tiempo, en el sentido de que no hay ‘yo’ sin ‘otro’, es más un proceso de incorporación al yo del sujeto de manera significativa.

Resumamos. Husserl nos ofrece un análisis de la vivencia interna del tiempo, tanto de la decisión como de su momento temporal con respecto del horizonte personal e intersubjetivo, y nos presenta la voluntad como un modo de preguntar que se completa con un decidirse sobre la base de una deliberación en la que se consideran medios, caminos y fines, a la manera del cuestionamiento

³⁴ *Hua XIV*, 219.

³⁵ *Hua XIV*, 174.

³⁶ *Hua XIV*, 174.

teórico, donde, luego de pasar por sospechas o dudas, se instaura una certeza o negación en virtud de la ulterior convergencia o no de las experiencias.

Se produce así una deliberación, en medio de la duda volitiva, y se concluye en una toma de posición que implica la exclusión de posibilidades contrarias.³⁷ No toda voluntad tiene el carácter de una decisión porque puede seguir a un estímulo sin vacilaciones y dudas que hagan necesarias la deliberación en torno de las posibilidades y la toma de partido por una de ellas. La decisión está referida a un 'ahora' determinado como punto de partida de lo que ha de acometer en tanto voluntad realizadora; evoca la idea aristotélica de la Phronesis:

“Debo deliberar acerca de qué es lo mejor en lo alcanzable. [...] Pero mientras delibero, transcurre el tiempo. Tal vez se me sustraiga algo particularmente valioso. Pero podría elegir tanto lo valioso como lo malo. Por tanto, mejor es primero suspender la elección y deliberar. Pero ¿hasta dónde ha de extenderse la deliberación?”³⁸

Ahora bien, esta no es la única manera en que se ha de tener en cuenta la temporalidad en relación con una decisión, sino también un “horizonte total de la vida” en virtud del cual la persona se percata no sólo de las coincidencias consigo mismo, sino también de las concordancias en la coincidencia, y de las cancelaciones o discordancias que se producen dentro de ella. Debe poder captar su vida en conjunto y valorarla de modo que pueda reafirmar las decisiones que ha efectuado. Por el contrario, si cancela una decisión efectuada, esto significa que no es fiel a sí misma.

La conciencia de estas discordancias asume la forma de un arrepentimiento que tiene lugar en un recuerdo que no sólo es una “representificación” (*Wiedervergegenwärtigung*) sino una reactualización de validez en la forma de una

³⁷ Cf. *Hua* XXVIII, 232; *Hua* III/1, 242 ss.

³⁸ *Hua* XXVIII, 158.

modalización, como hemos visto detenidamente párrafos atrás, o cancelación de lo que antes fue considerado válido. Así, La modalización responde a una motivación retroactiva que parte del presente, es decir, del momento en que se tiene conciencia del horizonte vital.³⁹

El estilo unitario que se impone a la propia vida como “habitualidad ética” o “habitualidad de la auto-responsabilidad universal”,⁴⁰ es decir, la unidad consigo mismo o identidad permanente en las decisiones que responden a la elección de una manera de ser, es la verdadera autopreservación o fidelidad a sí mismo. En otras palabras, la “existencia auténtica” (*echtes dasein*) significa una vida total en la que una “voluntad vital” abarca un conjunto de fines particulares bajo una forma como condición de posibilidad para decisiones singulares. Esto implica una autoconfiguración progresiva y consecuente para la cual es necesaria una deliberación sobre posibles modos de vida, metas particulares, y caminos a seguir para alcanzarlas. Todo esto converge en la unidad de una vida total y verdadera a la cual debe volcarse toda la personalidad mediante una “decisión vital” por una profesión o vocación (*Beruf*) con sus fines profesionales sistemáticamente enlazados. De este modo, la realización de lo mejor posible responde a una sustracción a la dispersión y a una decisión en favor de una vocación, es decir, se asocia con una cierta especialización en torno de un tipo particular de valores encarnables o realizables a lo largo de la vida.

Por consiguiente, bajo el imperativo categórico, formalmente idéntico, de hacer lo mejor posible entre lo alcanzable, cada hombre tiene, en relación con su esfera práctica, su imperativo categórico individual y en cada caso concretamente

³⁹ Cf. *Hua* XXVII, 29.

⁴⁰ Cf. *Hua* XIV, 174; XV, 422.

determinado, “su imperativo categórico individualmente concreto”.⁴¹ Pero esto no cubre todo el tiempo de su vida, y, por tanto, en un nuevo paso, que es el de la idea universal ética o bien el de una idea religiosa de la que nos apoderamos de nuevo, la persona puede configurar una idea-meta “que regula cada pulso de su vida, todas y cada una de sus actividades personales”.⁴²

El horizonte ético no sólo concierne entonces al horizonte vital de la persona sino que también es un horizonte intersubjetivo. Husserl distingue tipos de comunidad de acuerdo con el contraste entre igualdad y subordinación.⁴³ El nivel superior de comunidad es la comunidad ética o comunidad del amor ético en que, si tengo el carácter de un sujeto de valor absoluto, debo asignar al otro esta misma dignidad en una actitud que no puede ser meramente teórica sino que tiene que reflejarse en los ámbitos de la valoración, el sentimiento y la voluntad. La comunidad de comprensión (*Verständigungsgemeinschaft*) a la que se refiere, en la que el yo y los otros forman la unidad de un nosotros, Husserl destaca el carácter absoluto de los sujetos éticos:

“[...] cada uno de estos otros vale para mí como el que por su parte es yo para sí y centro de la misma comunidad de comprensión (como humana, práctica), del mismo nosotros como válido a partir de él. Al sentido del nosotros es inherente esta capacidad del intercambio identificante como una capacidad, que, teniendo yo como la mía, a la vez debo atribuir (*zumessen muss*) viceversa a los otros, y así en todo momento, los aprehendo, los co – comprendo”.⁴⁴

Husserl aclara que el “amor primigenio” (*Urliebe*) es el amor de persona a persona que tiene el carácter de una “unión dual” (*Zweieinigkeit*) y en que el amante responde a una “invocación” (*Anruf*) como “proto-forma del amor”. En

⁴¹ HUSSERL, E., “*Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*”, en *Husserl Studies*, 13, 3, 1997, p. 224 .

⁴² *Hua XXVII*, 96.

⁴³ Cf. *Hua XIV*, 181 s.

⁴⁴ *Hua XV*, 208.

virtud de la “unión dual”, Husserl ha distinguido una forma de empatía que es ajena a la objetivación y tiene como rasgo distintivo una asimilación a la alteridad. Su rasgo característico reside en trascender el mero conocimiento del otro como objeto para atenerse a sus necesidades vitales en contraste con las propias en una actitud de auténtica solicitud y olvido de sí mismo.

Husserl señala que se puede hablar en varios sentidos del auto-olvido. En primer lugar, distingue dos posibilidades. La primera corresponde al hundirse o perderse en el otro a través de un comportamiento meramente de empatía como experiencia del otro que no implica una praxis, y la segunda implica un comportamiento práctico respecto del otro. En el segundo caso se presentan a su vez tres niveles. En el primero no aparece el interés propio, es decir, me decido a favor del otro cuando está en peligro de muerte, o porque es maltratado por un tercero, sin pensar en absoluto en mi propia autopreservación. En un segundo nivel, se tiene conciencia del propio interés pero se lo deja a un lado de modo que no entre en juego para la decisión. En el tercer nivel, el propio interés puede entrar en consideración para la decisión de modo que hay un conflicto e inclinarse por el interés ajeno significa negar el interés personal.⁴⁵

No es posible eliminar la presentación inherente a la empatía, y captar al otro de un modo directo, porque ello implicaría una imposible fusión de los cursos de conciencia. Lo que se elimina no es la dualidad de los sujetos sino la dualidad de la motivación, y esto significa que cada yo vive su vida y a la vez tiene participación en la vida del otro en un “vivir-con, un vivir propio que se enlaza con el otro vivir propio, lo co-abarca (*mitumgreift*) y es abarcado (*umgriffen*)”, de modo

⁴⁵ Cf. TOULEMONT, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, pp. 248 s.

que “toda la vida del alter pertenece también ‘concomitantemente’ a la mía, y la mía a la suya”.⁴⁶ En la comunidad de amor del ego y el alter ego, se da el movimiento recíproco por el que la aspiración de uno ingresa en la del otro para siempre. En cada caso, la aspiración del otro es acogida completamente “en el ámbito de la intencionalidad de la aspiración del amante”.⁴⁷

La solicitud amorosa por el otro, o amor al prójimo, da lugar al amor ético como la más elevada manifestación del uno-en-otro que se intensifica cada vez más en el desarrollo del horizonte intersubjetivo: “Los amantes no viven uno junto a otro, uno con otro, sino uno en el otro, actual y potencialmente [...]”.⁴⁸ En la comunidad de amor del ego y el alter ego, se da el movimiento recíproco por el que la aspiración de uno ingresa en la del otro para siempre. En cada caso, la aspiración del otro es acogida completamente. El otro se encuentra permanentemente en el horizonte de mi vida, y yo en el horizonte de la suya. La intersubjetividad adquiere la misma categoría de la vivencia interna del tiempo, es más un proceso de incorporación al yo del sujeto de manera significativa-existencial, que aquella intersubjetividad exterior que se diluye en el devenir y en la masificación indiferente.

Para terminar, es de suma importancia señalar que esta revelación del propio yo y su encuentro con los otros está enmarcado en el concepto de “tiempo oportuno” en el cual Husserl establece que el mundo circundante es un mundo incalculable, un ámbito abierto de sucesos imprevistos que representan obstáculos, desvíos, resistencias o perturbaciones en relación con nuestra acción.

⁴⁶ *Hua XIV*, 219.

⁴⁷ *Hua XIV*, 174.

⁴⁸ *Hua XIV*, 174.

Esta contingencia irracional tiene que ver con la necesidad, el desvarío, el egoísmo y la maldad. Y no sólo tiene que ver con los otros sino con nuestras insuficiencias, enfermedades y muerte. La dependencia se relaciona también con nuestro conocimiento del mundo en tanto lo casual tiene sus regularidades en virtud de las cuales puede ser calculado en sus probabilidades, pero estamos siempre atados a un conocimiento limitado de ello.

Ocurren así sucesos fortuitos, irracionales e incalculables que perturban la razón práctica. Husserl señala que el ser humano vive en la constante tensión entre las metas ideales y las anomalías irracionales, entre la libertad y el destino. De ahí que se plantee la pregunta por la posibilidad de vivir en medio de las contingencias. Las contingencias son precisamente un medio para el desenvolvimiento de nuestra libertad, y por eso tienen la función de conferir dignidad y justificación a la vida en tanto esta se ocupa de abarcarlas dentro de un ámbito de racionalidad en la contingencia. Y a pesar de la tensión entre destino y libertad, el horizonte último corresponde en tanto meta a la razón. En las descripciones de Husserl está contenido implícitamente el tema del *kairós*, momento oportuno para la acción. El sujeto está justificado siempre que se esfuerce por alcanzar lo mejor posible y se encamine hacia ello aun cuando se produzca un fracaso en el intento:

“Esto no altera en nada su imperativo categórico de la hora ni en el imperativo categórico formal para su vida ética, a saber, inclinarse universalmente ante la exigencia categórica o más bien reconocer con alegría la exigencia de querer obrar, eligiendo libremente en general y en cada momento de la vida lo mejor posible [...].⁴⁹

⁴⁹ HUSSERL, E., *Wert des Lebens*, p. 224.

Al hablar de 'imperativo de la hora' (*Imperativ der Stunde*) y de 'exigencia' (*Forderung*), este texto de Husserl nos remite a párrafos atrás cuando mencionamos las nociones aristotélicas dentro del análisis de Heidegger sobre la *phrónesis* y el *kairós*: "la *phrónesis* es la visión del aquí y del ahora, de la concreta momentaneidad (*Diesmaligkeit*) de la situación del instante".⁵⁰ El uso explícito del término *kairós* nos permite poder vislumbrar las descripciones de Husserl sobre el horizonte ético y su enlace con las nociones de destino, instante, y configuración. Ante todo, el imperativo de hacer lo mejor posible entre lo alcanzable obliga a tener en cuenta el horizonte de posibilidades prácticas. Esto introduce una primera determinación, por así decirlo abstracta, del *kairós* como momento favorable en tanto un punto ahora del 'poder hacer' orientado a lo mejor en tanto que se dispone de una serie de organizaciones sensibles que dan paso a ese nivel superior, a la auto-objetivación de la persona en ese momento coyuntural de conciencia del sujeto.

Ahora bien, una característica del hombre es poder abarcar con la mirada toda su vida como una unidad constituida objetivamente para él mismo. Por tanto, puede considerar la infinitud de las posibilidades del propio obrar, y, en relación con esto, la infinitud de las posibilidades prácticas en el mundo circundante intersubjetivo. Con el desarrollo individual se produce una creciente multiplicidad y complicación de los proyectos y actividades. Esto va acompañado de una creciente inseguridad interior respecto de la autenticidad de los bienes y satisfactores que se buscan, y da lugar a una actitud crítico-reflexiva. Además, también hay una inseguridad exterior, respecto de la posibilidad de alcanzar las

⁵⁰ Cf. HEIDEGGER, M., *Plato's Sophist*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Indianápolis, Indiana University Press, 1997, pp. 91-98.

metas impuestas para su propia realización personal, y con ello se reintroduce el tema del destino. De modo que la explicitación del horizonte de posibilidades prácticas, cuya consideración es exigida por el imperativo categórico, experimenta una doble beta que nos sitúa en nuevas dimensiones o elementos de reflexión del concepto del *kairós*. Una de estas consideraciones concierne a los aspectos subjetivos del horizonte de posibilidades prácticas. Por un lado, se encuentran los actos de un sujeto, es decir, un horizonte vital personal en que lo mejor posible es la configuración de la propia vida según los ideales de autenticidad.

El *kairós* es entonces el instante oportuno para la aplicación de un estilo de vida o de habitualidad ética a determinada circunstancia particular como condición de posibilidad para la posesión de ese horizonte vital ético. Aunada a esta consideración podríamos incorporar el horizonte intersubjetivo, el *kairós* en este sentido responde al llamado del otro como irrupción de esa intersubjetividad en el yo que constituye su identidad ética en medio de su historia. Aquí podríamos reflexionar sobre la posible confirmación o decepción de intenciones éticas, que no es otra cosa que el problema de la fidelidad a sí mismo. El *kairós* se presenta así como el tiempo oportuno de la realización o del arrepentimiento. Hasta aquí lo que nos interesa recuperar de la reflexión husserliana sobre la temporalidad y sus consecuencias éticas.

7. José Ortega y Gasset

Repasemos brevemente los aportes de Ortega y Gasset al tema que nos ocupa. En su obra *¿Qué es filosofía?*⁵¹ Ortega define a esta disciplina como “el estudio radical de la totalidad del Universo”, y presenta algunos de sus rasgos

⁵¹ Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, México, Porrúa, 1986, p. 97-100.

principales como es el principio de autonomía en donde postula que el filósofo no debe dar por buenas las verdades conquistadas por otros saberes, debe admitir como verdadero sólo aquello que se le muestre a él mismo con evidencia.⁵² Este afán por la autonomía le llevará a la búsqueda de un dato que otorgue evidencia absoluta de una realidad primera y radical como lo es el vivir.

La filosofía es un conocimiento teórico, por ser conocimiento es un sistema de conceptos precisos, basados en la razón y la lógica, y por ser teórico es un saber ajeno a la preocupación por el dominio técnico. Sin embargo, a pesar de esta aparente “inutilidad” Ortega presenta dos razones que convierten a la filosofía en un saber imprescindible. Por un lado este saber satisface una de las dimensiones más irrenunciables de la vida humana: el afán por el conocimiento, así como la búsqueda de la verdad; por otro lado, la filosofía tiene una “utilidad existencial”: el hombre es un náufrago perdido en la existencia, y en este naufragio la filosofía le permiten orientarse en la realidad:

El hombre vive habitualmente sumergido en su vida, náufrago en ella, arrastrado instante tras instante por el torrente turbulento de su destino, es decir, que vive en estado de sonambulismo sólo interrumpido por momentáneos relámpagos de lucidez en que descubre confusamente la extraña faz que tiene ese hecho de su vivir, como el rayo con su fulguración instantánea nos hace entrever, en un abrir y cerrar de ojos, los senos profundos de la nube negra que lo engendró. Tenía razón Calderón en un sentido aún más concreto y trivial de lo que él supuso: por lo pronto, la vida es sueño, porque es sueño toda realidad que no se captura a sí misma, que no toma plena posesión de sí misma, que se queda dentro de sí y no logra, a la vez, evadirse de sí misma y estar sobre sí. Y no hay distinción entre el hombre inculto y el hombre de ciencia: también el físico es sonámbulo y lo es no sólo en su vida común sino que también al hacer su física, al crear su ciencia sonambuliza. La física es sueño, un sueño matemático. El único intento que el hombre puede hacer para despertar, para acordar y vivir con entera lucidez consiste precisamente en filosofar. De suerte que nuestra vida es, sin remedio, una de estas dos cosas: o sonambulismo o filosofía. Yo lo advierto lealmente antes de empezar: la filosofía no es sueño —la filosofía es insomnio— es un infinito alerta, una voluntad de perpetuo mediodía y una exasperada vocación a la vigilia y a la lucidez.⁵³

⁵² Cf. ORTEGA Y GASSET, J., *op. cit.*, p. 87-90.

⁵³ ORTEGA Y GASSET, J., “La razón histórica”, *Obras Completas*, T. XII, Madrid, Alianza, 1987, p. 913.

Esta segunda razón del saber filosófico es la que nos interesa pues descansa en principios muy básicos que se alcanzan mediante actos simples de conocimiento a los que llama intuiciones; la intuición no se limita a la esfera de la percepción ni es sólo intuición sensible; también hay otros tipos de realidades que pueden darse en persona y estar presentes ante el sujeto cognoscente. Frente al positivismo empirista, que limita lo positivo a lo dado a la percepción, Ortega reivindica el “positivismo radical”: es posible la intuición o conocimiento inmediato de la verdad también en otros ámbitos, como el de las objetividades matemáticas, o del mundo de los valores y respecto de los grandes temas de la filosofía. Existe la llamada “intuición filosófica”: intuición porque es un acto de presencia inmediata de la verdad, y filosófica porque la objetividad que en este acto se muestra es un sentido filosófico.

Cada época está inspirada y organizada en ciertos principios, en el caso de la Edad Moderna, el principio básico que Ortega encuentra es el de la subjetividad, y la filosofía que lo gesta es el racionalismo y el idealismo. El racionalismo considera que la razón es la dimensión principal del hombre y trae consigo la idea de la racionalidad como una capacidad capaz de vincularnos con verdades abstractas, atemporales, ajenas a cualquier elemento histórico y subjetivo. En sus versiones más extremas, el racionalismo es contrario a la vida. Por su parte, el idealismo presenta al mundo como una construcción del sujeto cognoscente, como un contenido de la conciencia que se lo representa. Frente a estos puntos de vista encontramos doctrinas opuestas: el idealismo tiene como contraria la tesis realista

típica del pensamiento antiguo y medieval, y al racionalismo se opone el relativismo. Ortega considera que ninguna de estas dos oposiciones es correcta, que es preciso encontrar una solución a la disputa entre el racionalismo y el relativismo, entre el idealismo y el realismo. Y ello sólo es posible profundizando en el gran descubrimiento de la modernidad: la subjetividad.

Ortega rechaza la visión de una razón ahistórica y transpersonal, pero sin proponer una actitud vitalista radical, irracionalista, al modo de Nietzsche; su 'razón vital' reivindica una noción de la razón que no sea contraria a la vida. En la historia del pensamiento se han dado dos interpretaciones opuestas de la realidad, el realismo y el idealismo. Para la concepción realista la realidad es independiente de la mente que se la representa, tiene una existencia propia, pues el sujeto cognoscente no construye la realidad que conoce. En el auténtico conocimiento nuestra mente es pasiva, es como un espejo fiel de la realidad; todo elemento subjetivo deforma la imagen que ésta puede exhibir en nuestra mente. La metáfora que mejor muestra esta descripción de la realidad y el conocimiento es la metáfora del sello y la cera: cuando conocemos la realidad, esta impresiona sobre nuestra mente, deja su huella (como el sello de un anillo lo hace sobre la cera), huella o representación que concentra el conocimiento alcanzado.

El idealismo por el contrario defiende la realidad como una construcción de la subjetividad o mente que se la representa, es inseparable de la conciencia que conoce; de aquí una nueva metáfora, la del continente y el contenido. La conciencia es como un receptáculo en el que existen o están presentes las cosas del mundo. El idealismo subraya el papel del sujeto y concibe la realidad como un mero contenido de conciencia; la filosofía kantiana defenderá este punto de vista.

Ortega, estuvo influido en su juventud por el pensamiento neokantiano, pero pronto dejó de lado esta corriente para volver a recuperar la realidad perdida, aunque sin comprometerse por completo con el realismo.

Se trata de mantener una posición de equilibrio entre el sujeto y el objeto, entre la mente y el mundo, entre el yo y las cosas. Para expresar su propuesta de una nueva idea del mundo, superadora de la modernidad, Ortega nos presenta la metáfora de los “dioses conjuntos”, dioses de la Antigüedad que eran inseparables y participaban de un destino común; lo mismo ocurre con la realidad; la realidad tiene dos caras, el mundo y el yo, la subjetividad y las cosas y ambos extremos se necesitan mutuamente y no pueden darse uno sin el otro. Ni la realidad es una mera construcción del sujeto ni algo independiente y anterior al sujeto. Los términos yo y mundo, sujeto y objeto pueden expresarse también con las palabras yo y circunstancias: mis circunstancias están ahí porque yo las atiendo, el mundo no es algo independiente, existe más bien en su relación conmigo, con mi subjetividad; pero el yo no puede darse sin las circunstancias, no puede ser lo que es sino es en el ámbito de lo concreto y depende de las cosas para su realización.

Ortega sostiene que los actos vividos son intencionales puesto que yo pienso, quiero, veo o me encuentro con algo, pero sin abstención alguna, apartándose en esto último de Husserl, filósofo a quien quizá siguió como a ningún otro, sosteniendo que en rigor sólo hay conciencia en la realidad radical que es la vida de cada cual. Ni el yo, ni las cosas, “Sin yo no hay cosas; sin cosas no hay yo”, sino el quehacer del yo con las cosas, que llamamos vida. Si hubiera cosas únicamente, nada tendría sentido, las cosas no tienen sentido para ellas. No puedo hablar de cosas sin yo; pero tampoco de un yo sin cosas. No existe, como

pensaba el idealismo, una superioridad del yo sobre las cosas, ni a la inversa, como creía el realismo. El yo no es la realidad primaria, ni única, pues la realidad radical es el quehacer del yo con la circunstancia, que constituye nuestra vida, pero no la vida humana en general e inexistente, sino la que es, mi vida, la de cada cual, realidad radical en que arraigan todas las demás realidades. Esta superación del dualismo realismo-idealismo es un auténtico hito filosófico que debería haber concluido una polémica que lleva centurias.

La filosofía de Ortega conocida como 'raciovitalismo' establece que habría que convertir la razón pura en razón vital.⁵⁴ La razón ha sido entendida como algo que aprehende la esencia eterna de las cosas, aparte del tiempo. Esta razón culmina con la razón matemática en la razón pura kantiana. Pero esta razón pura que también funciona para conocer la naturaleza, o sea, las cosas que tienen un ser fijo, no opera con la misma eficiencia para las ciencias humanísticas. La razón pura carece de aptitud para pensar la realidad mutable y temporal de la vida humana. La razón vital es la vida misma, porque vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia. Se puede vivir sin razón pura, pero de la vital es imposible prescindir porque es una y misma cosa con el vivir.

Julián Marías, su fiel discípulo, explica que vivir es ya entender, que significa referir algo a la totalidad de mi vida y es ésta la que al insertar una cosa en su contexto y hacerla funcionar en él, la hace inteligible. La vida es por tanto el

⁵⁴ También sostendrá Ortega que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, el "tema de nuestro tiempo". Cf. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, México, Porrúa, 1986, p. 84.

órgano mismo de la comprensión. Sólo cuando la vida funciona como razón conseguimos entender algo humano.⁵⁵

Pero como la razón vital, a la inversa de la matemática eterna, se desarrolla en el tiempo, en la historia, es constitutivamente razón histórica. El hombre no tiene naturaleza, sino historia; lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia al hombre. La razón consiste en una narración, frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre, esta nación hace tal cosa y es así porque antes hizo tal otra y fue de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.⁵⁶

No obsta aclarar que para Ortega no hay dos razones: la vital y la histórica, sino que la razón vital es constitutivamente razón histórica. A su vez, la razón histórica es razón narrativa. Por tanto, si toda vida humana es una historia, comprender esa vida exige la necesaria narración de su historia, el poder relatar su propia vida: ‘hablar es, por ejemplo, narrar. La narración presenta al oyente lo ausente, lo que éste no ha presenciado. Es pues siempre, poner de manifiesto lo que estaba oculto, patentizar lo latente, desnudar lo encubierto’.⁵⁷ Este evidenciar lo oculto equivaldría al sentido griego de *Aletheia*,⁵⁸ la verdad entendida como

⁵⁵ MARÍAS, J., “Introducción a la filosofía”, Madrid, Revista de Occidente, 10ª ed., 1969, p. 231.

⁵⁶ ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 439-446.

⁵⁷ ORTEGA Y GASSET, *Obras Completas*, T. I., Madrid, Revista de Occidente, 1962, pp. 81-82.

⁵⁸ La publicación realizada sobre este tema en particular de Paulina Rivero, sobre la *Aletheia* como verdad originaria, es muy iluminadora para este apartado. La autora afirma que Heidegger en su primera época, en la de *Ser y tiempo*, la verdad se da como “robo”, como un hecho “violento” llevado a cabo por aquel que conoce. Más tarde Heidegger hablará del momento de la verdad, de la verdad como un “dejar ser”, como dar un “paso atrás”, para dejar que se muestre lo que es, para dejarlo en libertad. En el segundo capítulo describe con gran claridad la *Kehre* y explica correctamente cómo la esencia de la verdad es la libertad. La libertad implica el compromiso con el “paso hacia atrás”, con el retroceder ante el ser, dejarle ser. La actitud sugerida para permitir su manifestación es la serenidad. Esta actitud es precisamente la que nos llevaría a permanecer abiertos a la experiencia de lo otro, de lo que tenemos frente a nosotros en un acto de revelación y auto-develación. Cf. RIVERO, P., *Aletheia, la verdad originaria. Encubrimiento y descubrimiento del ser en Martín Heidegger*, México, UNAM, 2004.

develamiento. La función de la razón narrativa sería la de la comprensión de la vida humana desde su acontecer, manifiesta la relación concomitante entre razón vital y razón histórica, y la influencia sobre ellas del racionalismo (no debe olvidarse que Ortega no es racionalista, aunque se opone a todo irracionalismo). Mi ideología, nos dice, no va contra la razón, puesto que no admite otro modo de conocimiento teórico que ella, va sólo contra el racionalismo.⁵⁹

Sin embargo, serán las meditaciones sobre el ser las que constituyan precisamente el origen que conduce a Ortega al descubrimiento más arriba abordado consistente en la superación del dualismo realismo-idealismo. Ser es al mismo tiempo suyo y conferido; la atención exclusiva a uno de estos dos momentos ha hecho que la filosofía oscile hacia el realismo o hacia el idealismo, según se piense que el ser es la cosa sola, o bien que es algo producido por la mente que la piensa. Sin la mente la cosa no tiene ser; pero, a la inversa, la mente es incapaz de producirlo; es la cosa quien lo tiene, el ser es suyo, es el ser de la cosa. El color solo se constituye en presencia de la luz y del ojo, pero es la cosa coloreada la que tiene color, en otros términos el color es la cosa. Las cosas, por tanto tienen ser, pero no por sí; el ser es algo que hago yo, pero con las cosas; mi hacer es hacer que las cosas que hay sean. El ser es una interpretación de las cosas, el hombre posee un esquema interpretativo de las cosas.⁶⁰

La vida del hombre se compone de situaciones y siempre vive en una determinada situación. Pero al ser todas aquellas situaciones vitales, por distintas que sean, hay en ellas una estructura elemental y por ello fundamental. Esa estructura genérica será lo que tengan esencialmente de vida humana. Por tanto,

⁵⁹ ORTEGA Y GASSET, "Ni vitalismo ni racionalismo", en *Obras Completas*, Madrid, Revista de Occidente, 5ª ed., 1962, t. III, p. 270.

⁶⁰ MARÍAS, J., *Introducción a la filosofía*, op.cit., pp. 360-366.

la situación del hombre es la vida, es justamente el vivir. El hombre en su situación no se encuentra desorientado parcialmente en uno u otro orden, su desorientación es total, es radical. La vida es desorientación, es estar perdido.⁶¹ El hombre se siente perdido en un caos, aquello que le es dado, la vida es radical inseguridad; parte entonces a la conquista de una seguridad,⁶² está en búsqueda de una orientación sin la cual no puede dar sentido a su existencia que es desorientación originaria. Se trata pues de un quehacer existencial con carácter de obligatoriedad, mismo que Ortega llama hacer metafísico.⁶³ La metafísica es construcción del mundo.⁶⁴ Las cosas me necesitan para ser, aunque son ellas las que son. Las cosas son una construcción de sentido a través de una interpretación mía, de algo que hago yo.

La vida es siempre en su raíz desorientación, perplejidad, no saber qué hacer, es también siempre esfuerzo por orientarse, por saber lo que las cosas son y el hombre entre ellas. Y porque tiene que habérselas con ellas necesita saber a qué atenerse con respecto a ellas. Yo estoy orientado con respecto a algo cuando poseo un plan de mi hacer con ello, y ese plan de mi conducta supone que me he formado un esquema de lo que esa cosa representa en mi vida. Ese esquema es el ser de esa cosa y como este ser se me enlaza irremisiblemente con el ser de las otras, no consigo orientarme de un modo radical con respecto a esa cosa si no me he formado una orientación de todas ellas. Este plano de todas las cosas es el mundo o universo y la orientación que el proporciona es la metafísica, que es

⁶¹ ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, México, Porrúa S.A., 1986, p. 130.

⁶² ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, *op. cit.*, pp. 184-185.

⁶³ *Ibidem.*, p. 130

⁶⁴ *Ibidem.*, p. 180.

construcción del mundo, y ese construir el mundo es la vida humana. El mundo entonces no es dado al hombre, le es dada la circunstancia, pero todo en ella es de por sí caótico. Ahora bien, no se puede habitar en el caos, o sea, en total perplejidad, consiguientemente estamos obligados a hacernos habitable nuestro estar en el mundo. La interpretación que damos a esa circunstancia nos hace situarnos, y como el mundo o universo no es sino esa interpretación, tendremos que el mundo es aquella comprensión interpretativa en que hombre logra estar situado en el mundo. El hombre hace mundo para habitar en él. La metafísica, pues, es una cosa inevitable.⁶⁵ En este contexto se debe entender la conocida cita de Ortega que condensa su pensamiento filosófico: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”.

Así pues, circunstancia es la totalidad de aquello que el hombre encuentra en torno suyo, teniendo que habérselas en su vida. La realidad radical es un ahí al que somos arrojados y cuya denominación específica es circunstancia. Sin embargo, tienen significados distintos en la obra de Ortega cuando los conceptos requieren mayor precisión: circunstancia es por sí y primariamente caos, por tanto desorientación; y mundo es orden, orientación, interpretación dadora de sentido y ubicación.⁶⁶ Circunstancia es lo que es dado al hombre, mundo su construcción, la interpretación de la circunstancia.⁶⁷ Ortega distingue ambos conceptos cuando refiriéndose a la circunstancia, escribe:

¡Las cosas mudas que están en nuestro próximo derredor! Muy cerca de nosotros levantan sus tácitas fisonomías con su gesto de humildad y anhelo, como menesterosas de que aceptemos su ofrenda y a la par avergonzadas

⁶⁵ *Ibidem.*, pp. 179-180.

⁶⁶ *Ibidem.*, p. 178.

⁶⁷ *Ibidem.*, pp. 179-180

por la simplicidad aparente de su donativo...«salvar las apariencias», los fenómenos. Es decir, buscar el sentido de lo que nos rodea.⁶⁸

Se refiere entonces a la necesaria interpretación de la circunstancia como destino concreto del hombre,⁶⁹ que consiste en dar sentido a lo que por sí solo no lo tiene, en convertir lo que hay en torno de cada uno de nosotros, la circunstancia, en mundo. Mientras se intenta humanizar la circunstancia y hacer de ella mundo, la realidad cosifica al hombre. La circunstancia es anterior al mundo, es lo que hay, es lo que tengo ya, porque vivir es estar en las cosas, éstas ante mí, y por eso estoy perdido entre ellas.⁷⁰ En ese 'estar' que antecede al mundo como interpretación, las cosas ni son ni no son. La circunstancia como caos no es, pero precede al ser. Si la circunstancia tuviera un ser, no necesitaríamos pensar sobre las cosas sino que éstas se nos revelarían por sí mismas. Pero el caso es que siempre que de algo digamos que "es tal" o "es cual", "es así" o "es de este otro modo", hemos abandonado el algo, la cosa según se da en su actuación primaria sobre nosotros y la hemos sustituido por un pensamiento nuestro, por una interpretación. Ella, la cosa, por sí misma, según su actuación primaria en nuestra vida no es tal ni es cual, no es así ni del otro modo: está, en suma, desnuda de todo ser.⁷¹

Si desnudamos la circunstancia mundanal en que estamos, de cuanto sobre ella hemos pensado y recibido, la hemos vaciado por completo de ser y en su lugar hemos dejado una mera sucesión de eventos, dado que la circunstancia como tal, no tiene ser; ese mínimo que parecería tener no es de ella, sino, de mí.⁷²

⁶⁸ ORTEGA Y GASSET, *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1958, p. 18.

⁶⁹ *Idem.*

⁷⁰ ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de Metafísica*, *op.cit.*, p. 182.

⁷¹ *Ibidem*, p. 167.

⁷² *Ibidem*, pp. 174-177.

Ortega afirma que desde los filósofos griegos se busca un algo independiente cuyo ser consiste en no ser para el hombre sino un ser en sí, algo no relativo, y esta es la noción del ser en toda la historia de la filosofía hasta Kant: el ensimismamiento del ser. Pero la concepción de Ortega es la del ser relativo, el ser del ente sólo tiene sentido referido a un sujeto. Sin éste no hay ser, pues las cosas no ostentan el ser. Considera que el error más grave de toda la tradición filosófica hasta Kant ha sido presumir que las cosas tienen un ser, ellas por sí, por su propia cuenta y riesgo. Pero las cosas no tienen por sí un ser. El ser surge como una necesidad que el hombre siente frente a las cosas, dado que vivir es encontrarse náufrago entre las cosas y no hay más remedio que aferrarse a ellas. Pero ellas son fluidas, indecisas, fortuitas. No hay modo de hacer pie en tal inquieto elemento. De ahí que nuestra relación con las cosas sea constitutivamente inseguridad.

Vivir significa así verse obligado en cada instante a decidir lo que vamos a hacer, luego entonces a ser en el inmediato futuro. La vida no nos es dada ya hecha sino que tiene que hacérsela cada cual. El hombre no es espectador de su existencia sino autor de ésta, tiene que ir decidiéndola de momento a momento. La vida es imposibilidad de contentarse con las cosas, y sí obligatoriedad (*mussen*) de anticipar lo que serán.

De esta suerte construye el hombre tras las cosas efectivas el ser de las cosas. Cuando cree haberlo hallado sabe ya a qué atenerse respecto a ellas, dejan de ser inciertas y fugaces. El mundo no es ya un océano y la vida no es ya un naufragio. El universo se convierte en una arquitectura con sus puntos cardinales, con su orden cósmico. Entonces las decisiones del hombre tienen para él sentido y su vida no es hundirse en el caos. Lo construido no son, pues, las

cosas sino su ser. No es una representación o idea mía sino al revés; porque es una absoluta realidad, me esfuerzo en construir su ser, su «idea» o «noción». De donde resulta que el ser de algo no es sino su razón vital.⁷³

Ortega afirma entonces que la filosofía es indiscutiblemente vivir. Por tanto, el problema radical de la filosofía es definir ese modo de ser, esa realidad primaria que llamamos “nuestra vida”. Y vivir es lo que nadie puede hacer por mí, la vida es intransferible. Por primera vez la filosofía parte de algo que no es una abstracción. La filosofía es, por lo pronto, meditación de nuestra vida, para la que no sirven ninguno de los conceptos de la tradicional filosofía. Este modo de ser que es vivir requiere de nuevas categorías.⁷⁴

Nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más; pero ese ser no está predeterminado sino que necesitamos decidir lo que vamos a ser. Vivir es constantemente decir lo que vamos a ser; paradójicamente, un ser que consiste más que en lo que es, en lo que va a ser, en lo que aún no es. Nuestra vida es ante todo toparse con el futuro, se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado es después en relación con el futuro.⁷⁵ La vida es futurización, es lo que aún no es,⁷⁶ ni siquiera futuro, debido a que la intrínseca inseguridad de lo humano impide afirmar su total realización.⁷⁷ El hallazgo es una realidad nueva, la iniciación de una nueva idea del ser, de una nueva ontología, de una nueva filosofía.

Para la filosofía clásica, ser significaba cosa; para la filosofía moderna, ser significa subjetividad; para Ortega ser significa intimidad consigo y con las cosas.

⁷³ ORTEGA Y GASSET, J. *¿Qué es filosofía?*, Madrid, Alianza, 1997, p. 313.

⁷⁴ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?*, ed. 1986, p. 85.

⁷⁵ ORTEGA Y GASSET, *Unas lecciones de metafísica*, *op.cit.*, p. 94.

⁷⁶ ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es la filosofía?*, *op.cit.*, p. 104.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 94-104.

En el vivir ambas están integradas una con otra y superadas. El idealismo que argumentó consistentemente contra el realismo, aceptó sin discusión el sentido tradicional del concepto de ser, que según este sentido quiere decir lo independiente. Descartes, al toparse con el hecho de que la realidad indubitable es yo ,que pienso, y la cosa en que pienso, no se atreve a concebirla imparcialmente y decide cual de las dos cosas es suficiente. Pero Ortega al contrario, sostiene que el único ser indubitable es la interdependencia del yo y las cosas, el “ser indigente”, no el ser ‘suficiente’. Ser es necesitar lo uno de lo otro, porque no es el mundo por sí junto a mí, y yo por mi lado aquí junto a él, sino que el mundo es lo que está siendo para mí, ser frente y contra mí, y yo soy el que actuó sobre él. El ser estático queda declarado cesante y sustituido por el ser actuante. Ninguno de los dos términos ‘yo’ y ‘circunstancia’, son suficientes pues se requieren necesaria y recíprocamente, evidenciando su indigencia para ser.

El ser del mundo ante mí es un funcionar sobre mí, y, parejamente, el mío sobre él. Esto es lo que se llama vivir mi vida, nuestra vida, la de cada cual, realidad radical en que arraigan todas las demás realidades. Lo primario es “mi vivir” y todo lo demás lo hay, o no lo hay, en mi vida. Todo vivir es saberse existiendo, donde saber no implica conocimiento intelectual, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual. La piedra no se siente ni sabe ser piedra, es para sí misma, como para todo, absolutamente ciega. En cambio vivir es un no contentarse con ser, sino comprender que se es. El posesivo que usamos al decir “nuestra vida” es porque además de ser ella, nos damos cuenta de que es y como es. Nuestra es porque al percibirnos y sentirnos tomamos posesión de nosotros. Este hallarse siempre en posesión de sí mismo,

este asistir a cuanto hacemos y somos diferencia el vivir de todo los demás. Esta suerte de sustitución o traslado del centro de interés de la noción clásica de ser por la de vivir, determina que para Ortega la metafísica sea “teoría de la vida humana”.

Heidegger se expresa en la misma clave⁷⁸ cuando en una de las innumerables variantes en que conceptualiza el término “ser” en su libro *Ser y tiempo*, refiere a un nuevo tipo de ente que llama *dasein*, cargando la atención sobre el “modo de existir” de este ente y que Ortega considera lo más fértil de su obra, para agregar que este Ser como “estar en el ahí” (*da-sein*), sustituye el sencillo y natural término “vida”. Ortega muda del ser a la vida. De tal modo, la teoría de la vida humana no consiste en una preparación para la metafísica al cumplir ésta su función de buscar la certidumbre radical, sino que es ella misma. Resulta claras entonces las afinidades de ambos pensadores que se expresan en la misma clave -como se dijera más arriba-, y ello sustancialmente debido a que son producto de la misma tradición filosófica y en lo inmediato de Husserl, de cuyo pensamiento igualmente se apartaron en lo pertinente para elaborar sus respectivas filosofías, de suyo diferentes, que no habrían podido siquiera fructificar del modo en que lo hicieron si no hubiesen conocido la fenomenología.

8. Heidegger

Heidegger introdujo con su léxico filosófico una serie de neologismos que darán un vuelco al pensar filosófico: (*Befindlichkeit*, “sentimiento de situación”, *Mitsein*, “ser con otro”, *Weltlichkeit*, “mundanidad”), expresiones construidas con

⁷⁸ Cf. GIL VILLEGAS M. F., “Los reclamos de prioridad cronológica frente a Heidegger, en *Los profetas y el Mesías*, México, Colegio de México y FCE, 1996. pp. 31-63.

guiones (“ser-en-el-mundo”, “ser-para”, “ser-en”) que incorporaron a la filosofía un modo de hablar figurativo:

“Pero bien se habla a menudo de poesía y pensamiento. Esta frase se ha convertido en una fórmula vacua y monótona. Tal vez la “y” en “pensamiento y poesía” adquiere su plena significación y determinación si penetra en nuestras mentes que la “y” podría significar la vecindad de poesía y pensamiento”.(...). Afortunadamente ya no precisamos ni buscar la vecindad ni ir a su encuentro. Ya nos hallamos y nos movemos en ella”.⁷⁹

Sin embargo tal uso no es aleatorio sino que lleva consigo un planteamiento de cambio de método. Eso es lo que se propone Heidegger al considerar la pregunta fundamental de la metafísica desde Platón a Hegel, la pregunta por el ser, el parecer y la nada. Esa pregunta ha caído en olvido del “ser” o bien no se ha preguntado en realidad por él: “El problema de una destrucción de la historia de la ontología, se lleva a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante”.⁸⁰

La filosofía moderna tuvo el propósito de descubrir plenamente la conciencia, en el sentido literal de ‘correr el velo’ y convertirla en el ámbito transparente a través de la memoria plena y la plena explicitación; así pues se puede hablar del comienzo de la modernidad con la remisión de la conciencia al sujeto en tanto éste se convierte en el principio de todo decir y conocer. Sin embargo, como señalamos en el apartado sobre los aportes de Kant esta presentación de la conciencia se escabulle por todas partes porque no puede aparecer en el mismo momento, es más, no puede aspirar a una presentación sincrónica, y desde este planteamiento introdujo al tiempo como la pura forma de la experiencia no solo interna, sino externa, y de ese modo interpretó la estructura de la subjetividad a partir de dicha

⁷⁹ HEIDEGGER, M., *La esencia del habla, de camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, p. 166.

⁸⁰ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, México, FCE, 1971, p. 32-33.

categoría, pero constitutivamente a la propia subjetividad que surge con y por medio del tiempo, no habiendo la conciencia y el tiempo, sino una misma y sola cosa, descartando toda posibilidad de que algo pueda constitutivamente no-ser, es decir, a algo cuyo estatuto consista precisamente en este no-ser pues todo se encuentra obligado a la presencia, porque todo puede ser potencialmente leído y conocido. Es la determinación de la conciencia desde el tiempo continuo e infinito, en su permanente actualidad en donde coexisten el pasado y el futuro, conciencia que aspira a incluirlo todo en su despliegue infinito en el tiempo en el que siempre hay un recorrido que no alcanza a ejecutar pero que hay que recorrer.

El proyecto de Heidegger es justamente oponerse a ese despliegue de infinitud, a ese significado infinito del tiempo, y evidenciar cómo ese significado procede del sentido mismo de la finitud, que no es un sentido temporal, sino que es la temporalidad misma:

“El problema no puede formularse así: *¿cómo se convierte* el tiempo infinito ‘*derivado*’, ‘en el cual ‘lo que está-ahí llega a ser y deja de ser, en temporalidad *originaria* finita?, sino *¿cómo surge* de la temporalidad finita propia la temporalidad *impropia*, y cómo temporaliza ésta, *en cuanto impropia*, un tiempo *in-finito* desde el tiempo finito? Tan sólo porque el tiempo originario es *finito* puede el tiempo ‘derivado’ temporalizarse como *in-finito*.”⁸¹

En realidad la meta de Heidegger no es plantear un nuevo significado de tiempo sino retroceder hasta la consideración del tiempo como origen, como finitud. La finitud misma es el ámbito o la falla de la propia temporalidad, la comprensión del tiempo no entendida como sucesión infinita, y retroceder de ese modo al sentido mismo del tiempo, sentido que se puede denominar temporalidad. Aquí es donde irrumpe el concepto de ‘*dasein*’, término al que el mismo Heidegger

⁸¹ HEIDEGGER, M., *Ser y Tiempo*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1951, p. 331.

se resiste a traducir, más bien es la categoría heideggeriana para desmontar la coincidencia entre el tiempo y la conciencia.

De este modo *dasein* no sólo no significa conciencia o sujeto, en el sentido moderno, sino que se propone como categoría de comprensión que desmonta desde la interioridad misma la cuestión de la conciencia como sujeto soberano. Es más bien apuntar ya hacia una conciencia difusa y lábil, susceptible de definición y plenitud, pero la cuestión del tiempo no se juega en la conciencia, aunque ésta sea el medio inevitable para la revelación misma que posibilita el ser, concepto que denota transición más bien, pero tránsito finito, que acaba en sí mismo, que no trasciende más allá, porque él mismo es trascendencia en tanto tránsito. Decir entonces temporalidad o existencia viene en el fondo a ser lo mismo en la propuesta heideggeriana. *Dasein* es más bien un procedimiento no ya para desmontar la conciencia sino para revelar que la conciencia tiene tal constitución que se puede desmontar desde sí misma, pero fundamentalmente porque su constitución no es la de una sustancia, sino la de la pura existencia.

Desde el comienzo de la modernidad la soberanía de la conciencia se caracterizó por la infinita disposición a recibir y generar ideas, conciencia soberana permanentemente recursiva, pero antes que ser contenedora y productora de enunciados ella misma es interpretación. Así, cualquier enunciado que profiera la conciencia ya está interpretado desde un encontrarse en el mundo, desde un comprenderse en el mundo, posibilidad permanente y latente de comprender y hablar, modo original de la conciencia; constitución que queda muy lejos de la idea cartesiana de la conciencia como sustancia a partir de la cual soberanamente

tiene lugar todo juicio. Esta posibilidad latente es el 'ex' de la existencia, es la temporalidad; futuro, pasado y presente se vuelven éxtasis de la temporalidad.

Frente al tiempo lineal, que es el modo habitual de concebirlo y percibirlo, el tiempo como temporalidad, como transición, como estado de transición, es la finitud entre el hablar y guardar silencio, entre el recuerdo y el olvido. Sentido y temporalidad no apuntan a cosas distintas, mas bien el sentido del *dasein* es temporalidad, conciencia que se enfrenta a su propia finitud, a su propia nada, a su propia sombra. Así, el tiempo entendido como temporalidad es entonces un recurrente 'no-estar', lo que revela también el carácter estructural de incomplitud inherente.

La filosofía moderna convirtió el tiempo en un ente que puede ser conocido en el pasado por medio de la historia, y por el futuro a través de la ciencia, en la 'actualidad' del presente; y su finalidad era comprenderlo como absoluto infinito. Heidegger insiste en que nuestra ex-sistencia es más bien un desencuentro, un 'entre', un no estar presente del todo, por ello lo más apropiado sería hablar de temporalidad y no de ser, pues es su carácter más íntimo sin el cual ser no sería propiamente ser, sino ente. Del intento por pensar el ser como temporalidad se concluye un sucumbir de la conciencia, aunque ya no se le pueda llamar de esa manera.

Así, en su analítica existencial del *dasein*, descubre al hombre como un ser incompleto e inacabado, que tiene que hacer y proyectar su propia vida, auto-trascendiéndose y anticipándose a lo que va a ser, porque el futuro, entendido como posibilidad de existir, constituye una dimensión propia de su ser. Pero el futuro implica el pasado, puesto que nuestra posibilidad de ser se plantea desde lo

ya sido. Por lo tanto, también el pasado constituye una dimensión del ser del hombre. Ahora bien, la comprensión de lo ya sido determina la comprensión de lo que actualmente somos. El presente, pues, aparece envuelto por la relación entre futuro y pasado. Estas tres dimensiones –pasado, presente y futuro- constituyen la unidad del ser humano y reciben el nombre de temporalidad.

Heidegger afirma que la confusión radica en identificar ser con ente, es preciso, por tanto tener en cuenta la diferencia ontológica. Si se quiere recuperar la historicidad de la existencia no debe entenderse el ser como lo común a cada ente, sino como diferencia en relación con cada ente, así, el ser es otro que ente, es no ente y puede identificarse con la nada. Heidegger sustituye las notas ontológicas o categoriales propias del discurso metafísico por lo que él denomina ‘existenciarios’. “Ser en” mienta una estructura del “ser ahí”, es un existenciario.⁸² Dichos existenciarios van a necesitar un lenguaje no objetivante, que lo libere de la presencia y de lo extático.

La esencia del ser es “ser ahí”, “ser-en-el-mundo”, entendiendo “mundo” como apertura. “Mundo” incluso no como categoría sino como un existenciario también. Pero ¿cómo se da la experiencia de la temporalidad e historicidad del *dasein*? El hombre es esencialmente un ser temporal y esta temporalidad es, en realidad, el tiempo originario, a diferencia del tiempo cósmico. La temporalidad es la estructura concreta del *dasein* y su sentido último, porque el hombre no se limita a estar en el tiempo, sino que éste constituye su propia esencia. El tiempo es la textura más profunda de la existencia humana, que se patentiza como preocupación, y la preocupación cobra sentido en el tiempo, en el futuro, pasado y

⁸² ASENSI, M., *Literatura y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 1984, p. 220.

presente. Esta pre-ocupación es una anticipación a la acción, un acto deliberativo y por ende ético.

Heidegger propone ir hasta la raíz misma de las palabras de modo que impliquen un surgimiento, una recuperación del ser olvidado. Se trata de un proyecto lingüístico. Heidegger advierte que la filosofía puede aprovechar los recursos que la poesía tiene en sus manos, uno de ellos, los desplazamientos de significante y de significado. El instrumento es la metáfora que está presente en el lenguaje, entendiendo por "metáfora" no un recurso estilístico del lenguaje, sino la traslación de significado necesaria para el descubrimiento del ser olvidado, como un modo de recuperar el ser y, en este caso, el ser del *dasein*, su ser en el mundo como apertura y posibilidad.⁸³

El existenciario muestra la nada que es el ente, la nulidad del ser respecto del ente es la luz en la que los entes se manifiestan, en la que los entes aparecen y se muestran, no porque produzca los entes sino porque los deja ser y los deja ver. Por esta razón el ser no se identifica con ninguna base o fundamento. Esta es la vía que propone Heidegger para salir de la filosofía de la conciencia. Se trata de la ausencia de fundamento, la desfundamentación del existente. Y el lenguaje, en la medida en que es el lugar donde se rastrea la desfundamentación, debe ser él mismo carente de fundamento.

Por eso Heidegger no utiliza un lenguaje lógico, con un significado definido, en el sentido que reclamaban los positivistas lógicos. De la ausencia de fundamentación se sigue que el ente, que es el hombre, no es algo acabado, no es

⁸³ ASENSI, M., *Literatura y Filosofía, op.cit.*, p. 224.

una simple presencia, sino posibilidad de ser, historicidad, temporalidad, devenir.⁸⁴ En el análisis de los entes que propone Heidegger, no hay posibilidad de representación. Así, la nada se nos aparece como la angustia ante la muerte inscrita en la raíz del "ser ahí", el anonadamiento: "la esencia de esta nada, originariamente anonadante, es que lleva al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal".⁸⁵ El *dasein* se enfrenta, por tanto, a la posibilidad de narración. En la medida en que se trata de la anticipación de una posibilidad de ser o no ser, de la posibilidad de la muerte, cuya principal característica temporal es la de ser presente-futuro, el hombre penetra en la esfera de la narración. Esa nada existencial que se expresa bajo la forma de angustia no puede vislumbrarse sino a través de una narración de lo que vendrá, sobre lo cual el hombre tiene que decidir, y tal decisión sólo puede plasmarse mediante una interpretación narrativa en la que se arriesga al error, tanto en su interpretación como en su acción, y no siempre con el deseo o la intención expresa de hacer el mal.

De este modo la experiencia de la posibilidad más propia del "ser ahí" es una angustia de lo que puede advenir o devenir. La relación del "ser ahí" con la angustia se da bajo la forma de narración, como proceso, como historicidad, en la que la filosofía ha de realizar una tarea lingüística que encuentre en el lenguaje el medio de acceder a las experiencias originarias. Tanto el ser como la palabra escapan de toda cosificación, de la objetualidad, y sin embargo conducen al ente a la apertura de ser, a la irrupción de un sujeto responsable de sí, de su historia y de su mundo.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 222.

⁸⁵ HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XX, 1986, p. 49.

CAPÍTULO II

APRECIACIONES Y APORTES DE PAUL RICOEUR

1. Narratividad y temporalidad

Atendiendo a las indicaciones que ofrecen la hermenéutica y la fenomenología sobre el lenguaje como estructura de nuestro ser-en-el-mundo y, por ende, como condición de posibilidad del acceso al sujeto, gran parte de la obra ricoeuriana se ha ocupado de evidenciar la importancia del lenguaje en sus diferentes niveles, mismos que están insertos en la cotidianidad humana y que posibilitan encontrarnos con el sujeto *in situ et in actu*.

Ricoeur propone retener de la obra de Heidegger los planteamientos que se refieren a la función simbólica aunque no comparta del todo su modelo explicativo de la temporalidad humana e intenta un planteamiento menos trascendental y más fragmentario.⁸⁸ En su obra *Tiempo y Narración* trata de integrar los problemas de la filosofía después de La Modernidad suturando las dicotomías: “Todos pertenecemos a la era posthegeliana del pensamiento y todos hacemos a nuestra manera el difícil trabajo de guardar el luto por el sistema”.⁸⁹

Herederero de Hegel, de Nietzsche, de Husserl y de Heidegger, Ricoeur estableció nuevos modos de comprensión para las aporías legadas por la escisión

⁸⁸ Cf. RICOEUR, P., *Tiempo y Narración III*. Siglo XXI, México, 2003, pp. 718-775.

⁸⁹ Cf. RICOEUR, P., “Autocomprensión e historia” en AA.VV., *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, Simposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, Barcelona, Anthropos, 1991, p.27.

sujeto-objeto. Una de ellas es la cuestión de la experiencia del tiempo, hilo conductor de los tres volúmenes de *Tiempo y Narración*. Como de la percepción del tiempo se deriva el problema de la percepción del yo, cuestión que en el pensamiento de Ricoeur no se soluciona por la vía de una reflexión puramente cognoscitiva del yo sobre sí mismo, se hace necesario un análisis fenomenológico existencial para unir las múltiples experiencias externas e internas de la temporalidad del yo. Del mismo modo, el origen del sentido, que da unidad al yo y al decurso temporal, difícilmente pueden manifestarse por entero en la conciencia o en la representación intelectual, y, por consecuencia, menos aún en las categorías éticas derivadas de ellas que han pretendido dirigir y dar sentido a la existencia humana en medio de su historia. El yo, escindido en la autorreflexión, permanece incomprensible e irrepresentable porque es existente real antes que sujeto de conocimiento y eso lleva consigo la ausencia de aprehensión directa de sí mismo. El yo pierde su sustantividad en razón de la pérdida de sustantividad del tiempo.

Ricoeur propone otra vía que ya aparece anunciada, aunque no resuelta, en Heidegger. A juicio de Ricoeur, la filosofía analítica se encontraría en la misma situación que la fenomenología: no sería más que otro fragmento de la explosión del sistema en el que ya no se cree. En ambos casos, resurge el intento de una sistematicidad, bien por la búsqueda de unidad científica, o bien con la pretensión de una fundamentación última.⁹⁰ Ricoeur toma distancia, y a través de la hermenéutica, sin olvidar las preguntas fundamentales de las que emanan los problemas y las perplejidades, deja abierto el pensamiento, sin intenciones

⁹⁰ Cf. RICOEUR, P., “Autocomprensión e historia” en AA.VV., *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, Simposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*, op.cit, p. 28.

sistematizadoras últimas en torno a la brecha abierta de la discontinuidad del tiempo, que lleva consigo la imposibilidad del reconocimiento del yo.

El tiempo y la historia ofrecen una resistencia al proyecto de “mediación absoluta” perfecta, y a la idea de totalidad. En estas nociones se centra Ricoeur en *Tiempo y Narración*, en donde existen dos temas ejes de la obra: el tiempo y, como consecuencia de la posibilidad de continuidad del tiempo, la identidad del sujeto, que es en el mundo, temporal. Los recursos empleados en este caso no son las categorías kantianas u otros transcendentales cognoscitivos, sino la refiguración obrada por la intriga en la mimesis. Esas experiencias originales son las que busca también Ricoeur en *Tiempo y Narración*, una de ellas es la experiencia humana de la temporalidad.

Desde Parménides hasta Hegel la metafísica define el ser como presencia, como un objeto presente, visible, objetivo, borrando el devenir histórico del ser. La comprensión y la explicación pueden encontrar una aproximación distinta a la aporía de la temporalidad a través del análisis de los signos, los símbolos y los textos, es decir, la comprensión queda pendiente de la interpretación hermenéutica. Se trata de una transformación fenomenológica que comienza Heidegger a partir del análisis del *dasein* y que continua Ricoeur, por la que los textos, y en general el mundo, pasan a constituir el núcleo de la reflexión y del análisis.

Al intento de fundamentación última del conocimiento a través de la búsqueda de certeza en el sujeto, propia de la fenomenología, la hermenéutica responderá con el abandono de la pretensión cartesiana del fundamento último, por lo que la idea de un yo trascendental, origen del sentido, se debería a una

alucinación cognoscitiva. El concepto de reflexión ha de entenderse entonces como actividad interpretativa de los signos y de los símbolos, afirmando que sólo por medio de ellos se abre el posible acceso al significado del ser de las cosas como de la propia existencia. La reflexión se encontraría, por ello, mediatizada por la interpretación de los símbolos y los signos, que lograrían hacer de puente entre la objetividad y la subjetividad, es más, lograrían unir la subjetividad escindida. Por ello filosofía reflexiva y fenomenológica deben convertirse en hermenéutica, y por ende fundamento del discurso ético.⁹¹ La identidad del yo queda pendiente de la interpretación de sus acciones, de su devenir, de los signos, de los símbolos, del lenguaje, de los documentos culturales y prácticos en los que el yo se objetiva. La conciencia del yo es resultado de la interpretación, aparece al final de la actividad reflexiva y no en su inicio. Eso hace imposible el regreso de nociones hegelianas como la conciencia absoluta.

Es preciso indicar que en Ricoeur se da cierta "hermenéutica de la hermenéutica", al concebirla no como un subproducto de la conciencia trascendental que daría lugar a un hermenéutica cerrada, sistemática y definitiva, sino enraizada en los plexos de sentido que se encuentran en la misma trascendentalidad del lenguaje, en una concepción fruto del mismo lenguaje que no se relaciona con ideas sino que refiere a ellas y que encuentra en sí mismo una emergencia de sentido. La hermenéutica se aparta de la tentación de toda explicación definitiva o de toda conceptualización cerrada, que aplicada al discurso ético de universalidad hace que necesariamente caiga por tierra. La función simbólica, en este contexto, vendría a constituir un trascendental que, por sus

⁹¹ Cf. RICOEUR, P., *Freud una interpretación de la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1990. pp. 23-42.

peculiares propiedades, por encontrarse ya inmanente al mundo a la vez que inmerso en el sujeto, dotaría de significación y de unidad a la interpretación que el individuo tiene sobre sí mismo y sobre el mundo, posibilitando la apertura de la misma a la conformación de su identidad ética.

Ricoeur distinguiría dos grandes estilos de interpretación: uno es el desmitificador, de la sospecha, característico de Marx, Nietzsche y Freud. El segundo es el remitificador, atento a la palabra que se encierra en el símbolo. Habría que ver la relación entre ambos, teniendo en cuenta que estos pueden ser tan reveladores del yo como enmascaradores del mismo. Exigen una doble lectura: una que reduzca su sentido y otra que lo promueva. La hermenéutica que lleva consigo la función simbólica ha de conjugar estas dos vertientes, y ello sólo es posible desde una hermenéutica abierta, que garantice el modo propio de la función simbólica, abierta a nuevas emergencias de significado.

Otro aspecto importante a señalar en la hermenéutica ricoeuriana en relación al tema que nos ocupa, es el papel del texto que cumple la función de mediación del pensar. El texto se hace mediación para cumplir la voluntad de verdad que lo anima,⁹² pues el texto nos presenta un mundo susceptible de ser vivido. En el texto, más que restituir la intención del autor, podemos reconstruir ese mundo sobre el que actuamos. No se trata de tomar el texto como clausura de signos que guardan realidades ocultas tras las palabras pues, de ser así, se trasladaría la escisión de la conciencia al texto. Se constituye al texto en una interioridad que puede manifestarse –apunta a lo que no es texto– para dejar ver por medio de sí mismo lo que no es él mismo; es mediación. Esta idea, de resonancias

⁹² RICOEUR, P., *Tiempo y Narración I*, op. cit., p-143-173.

heideggerianas, no es el resultado de una "interpretación trascendental" sino que apela a la acción individual del lector, en quien se refigura, de manera peculiar, el mundo al que apunta el texto.

El texto revela su sentido al ser interpretado, pero esa interpretación está aneja a la acción del sujeto en una interacción en la que ambos, lector y texto, intervienen. Sólo si represento el pensar ofrecido en el texto comprendo su sentido. Este es el contexto en el que se sitúa Tiempo y Narración. El análisis de las narraciones históricas y del relato de ficción, puede revelarnos, en sus textos, la articulación de la temporalidad y de la identidad subjetiva. Se trata de una hermenéutica que entiende la comprensión con un carácter de articulación que posibilita el surgimiento del significado.

Un ejemplo claro de todo lo dicho anteriormente y que Ricoeur utiliza en toda esta obra como prueba de su propuesta hermenéutica es la cuestión de la experiencia temporal y de la división entre tiempo cosmológico y tiempo subjetivo, a la que subyace el modelo explicación-comprensión. La aporética del tiempo, como ya es sabido, es uno de los aspectos abordados por Ricoeur en el tercer volumen de *Tiempo y Narración*, en diálogo con Aristóteles, Agustín, Kant, Hegel, Husserl, y Heidegger.⁹³ Ricoeur muestra cómo la perspectiva de cada uno de estos pensadores sobre esta cuestión asumen, o bien el tiempo cósmico, o bien el humano, reduciendo al tiempo a una de estas dos categorías. Veamos.

La fenomenología hermenéutica heideggeriana muestra la aporética inevitable que lleva consigo la conceptualización del tiempo, la cual intenta dar cuenta conceptualmente de la fenomenalidad plural del mismo. Según Ricoeur,

⁹³ Cf. RICOEUR, P., "La aporética de la Temporalidad", sección I, en *Tiempo y Narración III*, *op. cit.*, pp. 641-775.

con Heidegger esa aporética llega al extremo. El mismo Heidegger confesó haber ido demasiado lejos⁹⁴, por un lado en la irreductibilidad y mutua ocultación del tiempo cósmico y el fenomenológico y, por otro lado, en que los tres éxtasis del tiempo no admiten unificación conceptual. De este modo se hace imposible reunir en una totalidad el pasado, el presente y el futuro. Se trata de la inescrutabilidad del tiempo. La raíz de esta aporía en Heidegger se encuentra en que la comprensión del ser a partir de la analítica del "ser-ahí" tiene como horizonte el tiempo. Es precisamente en el pensamiento heideggeriano, que no consigue salir de la preeminencia del *dasein* por tratarse de una repetición del sujeto trascendental, donde el tiempo, dentro de una tradición ontológica, se resiste a la conceptualización.

La génesis del concepto vulgar de tiempo, este concepto fijado definitivamente en la definición aristotélica de La Física, como ya lo mencionamos, se caracteriza, según Heidegger, por la reducción a una sucesión homogénea de momentos presentes. Ricoeur diferencia dos momentos en esa operación: un momento de derivación respecto a la intratemporalidad, y el momento de la nivelación, neutralización del carácter extático y finito de la temporalidad primordial por la línea infinita de "ahoras". Esta concepción se basa en la caída del "ser-ahí" en el mundo, sin embargo, no puede considerarse la explicación definitiva del tiempo.

Ricoeur descubre así, en el corazón de la hermenéutica heideggeriana, que el mismo concepto vulgar del tiempo podría ser resultado no de la experiencia vulgar del mismo sino de un elaborado prejuicio, de cierta violencia conceptual,

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 718-719.

que estaría reafirmando las diferencias entre la experiencia subjetiva del tiempo y el tiempo cósmico, y suponiendo la supremacía del primero reafirmaría la primacía de la subjetividad.⁹⁵

Frente a la jerarquización de Heidegger, Ricoeur propone una "igualdad de derechos" tanto para el tiempo cósmico como para el fenomenológico, dada la imposibilidad de transitar entre el "ahora" como instante y el presente vivo. Para Ricoeur el prejuicio se encontraría en la interferencia de lo existencial y lo existencial de la analítica, con la que se trataría de lograr una articulación subjetivo-objetiva del tiempo, pero, contradictoriamente, otorgaría la supremacía a la significatividad, al *dasein* que es el que goza de temporalidad original y originaria y, por tanto, comienzo y final de la temporalidad, posibilidad de ser y de no ser. Tras esto se encontraría un postulado de tipo ético, el valor del *dasein*, que no respondería al análisis del propio *dasein*. La fenomenología hermenéutica enmascara, por tanto, la aporía del tiempo, envolviéndola bajo otras cuestiones, incluyendo sustancialmente la cuestión de la eticidad.

El problema es entonces el carácter referencial respectivo de la historia y la ficción en la que se envuelve la fenomenología. En *Tiempo y Narración III* se trata de nuevo esta aporética sobre el tiempo reafirmando la idea de que la reflexión está incapacitada para resolver la problemática de la temporalidad y que sólo puede encontrar un principio de respuesta, no especulativa, por medio del relato, histórico o ficticio, que es donde se configura y refigura el tiempo vivido. Ricoeur busca una salida a través de la "refiguración", de un tercer tiempo que es el tiempo narrado.

⁹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 726-728.

Ricoeur concluye así en la exigencia de un "tercer tiempo", a medio camino entre el cosmológico y el fenomenológico, el tiempo propio de la narración y de la historia, el tiempo que el relato, por la actividad mimética, genera mediante la configuración original de la puesta en intriga. Es el tiempo verdaderamente humano que aparece como competencia para seguir una historia con pasado. Lo que se busca es el nexo entre la acción vivida en el pasado, que es la historia, y el presente, con las posibilidades de futuro. Este punto común es el proporcionado por el relato, y de manera individual, presente en la 'confesión' (como veremos con detenimiento en el tercer capítulo), en él se encuentra el sustrato común a la historia y al futuro, es decir del pasado y a lo que está por venir, es el vínculo común de la mimesis de la narración que logra articular los tres éxtasis del tiempo. La memoria conecta también el tiempo humano y el físico porque ambos existen en el presente pero su contexto remite al pasado, guardando el "ya no" del pasado y el "todavía" del presente.

Lo que nos interesa rescatar para nuestro trabajo es que el relato de 'confesión' hace valer sus recursos propios en relación a la verdad, obligando a la reformulación radical del problema de la verdad por el poder que esta revelación tiene de iluminar y transformar el actuar humano. Esa iluminación goza del mismo estatuto revelador que tiene la metáfora y que se da también en el relato. Porque el relato y la metáfora están conectados posibilitando la experiencia de la continuidad-discontinuidad del tiempo. La metáfora concebida como "esquema" intermedio entre lo sensible y lo inteligible, es también la figura que hace posible experimentar sin contradicción lo que Husserl, Heidegger, Aristóteles, Agustín, pensaron contradictoriamente.

El relato, como género discursivo donde se "refigura" la temporalidad como continuidad, se convierte en una especie de metáfora continua, discursiva, como configuración del discurrir, siendo así una metáfora del tiempo,⁹⁶ de los tres éxtasis, que posibilita su unificación. El relato es como una "puesta en intriga" donde se promueve la intersección de los discursos de las tramas que dejan descubrir todo tipo de conflictos e incoherencias de la vida del sujeto con la intención de dar orden, sentido y continuidad a su existencia. No consiste en una mediación perfecta sino en una mediación fragmentaria porque apela a la acción, pero a esa acción fracturada por el tiempo en donde el sujeto es a la vez espectador y actor, y aunque no logra totalmente el desenlace de todas sus tramas, lo reorienta, le devuelve la esperanza y la autoestima, lo impulsa hacia delante frente a un futuro más lleno de sentido.

Los alcances de la hermenéutica ricoeuriana resuelve la aporética de la temporalidad porque surge frente a la escisión del tiempo cosmológico y tiempo humano, un tiempo de la acción del relato que es una temporalidad narrativa que consta de comienzo, nudo y desenlace, unidos y encadenados por la puesta en intriga. Es un tiempo interactivo que reúne los tres éxtasis y unifica el tiempo objetivo y el subjetivo. La intriga como síntesis de lo heterogéneo muestra la historia relatada, presentando un aspecto temporal que no se reduce a la sucesión de incidentes sino que se caracteriza por la integración, culminación y conclusión. Ricoeur dice: "componer una historia es, desde el punto de vista temporal, extraer una configuración de una sucesión".⁹⁷

⁹⁶ Cf. RICOEUR, P., *Tiempo y Narración I*, op. cit., pp. 31-35.

⁹⁷ Cf. RICOEUR, P., *Tiempo y Narración III*, op. cit., pp. 901-917.

La puesta en intriga es una síntesis de lo heterogéneo que extrae del mosaico de acontecimientos un relato unificado. Combina todos los factores de la acción, configura una sucesión temporal del discurrir de los acontecimientos y deduce una configuración temporal de una sucesión de acontecimientos discontinuos. Quizás sea ilustrativo señalar, en esta parte de la exposición, de qué modo esta síntesis de lo heterogéneo trata de ser una alternativa a las aporías que planteábamos en el primer capítulo a propósito del pensamiento posthegeliano. En el capítulo "Renunciar a Hegel"⁹⁸ se indica que la idea de una mediación total no agota el campo del pensar y sostiene que existe "otra vía", la de la mediación abierta, inacabada, imperfecta, que es la que posibilita el relato como historia que reúne presente, pasado y futuro, incluyendo así el carácter abierto de la posibilidad. En este sentido dice Ricoeur: "hay que reencontrar la dialéctica del pasado y del futuro y su intercambio en el presente" lo cual significa la posibilidad de tener noticia unificada de lo que está fuera de sí, como son los tres momentos temporales.

El tiempo subjetivo se vive de muy distintas maneras y eso mismo es lo que imita la intriga, que se esfuerza por pensar la unidad plural de la temporalidad designando la continuidad de la diferencia entre pasado y futuro para un presente contingente y abierto. El presente "no se reduce a la presencia" porque el presente de la acción es el lugar activo donde se encuentran el pasado y el futuro, no admite una interpretación extática, sino dinámica, ligada al mundo de la vida. Remite, pues a una categoría del actuar, a la praxis, en última instancia a su connotación ética. Ricoeur elucida y precisa el carácter temporal de la experiencia

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 918-938.

señalando a la intriga narrativa como el medio adecuado para esclarecer la experiencia temporal inherente al "ser-en-el-mundo". Así, la narración se eleva a condición sin la cual no puede haber identidad ética, fundamenta su existencia temporal, a su vez el tiempo, como realidad abstracta o cosmológica, adquiere significación antropológica.

Por otro lado, la intriga narrativa no resuelve las aporías de la temporalidad sino que las hace fecundas, a la par que pone de manifiesto sus propias limitaciones. La narratividad, en efecto, pone en evidencia la imposibilidad de pensar el tiempo, pero es a la vez el medio más adecuado para elucidar su experiencia. La intriga abre así un espacio en el que se presenta la vida como el campo de una actividad constructiva por la que intentamos una y otra vez constituir nuestra identidad ético-narrativa. Cada individuo es lector de su propia vida y acción, de modo que sólo las puede comprender, articular y recrear frente al mundo a la manera de un texto capaz de dar unidad a lo heterogéneo en el desarrollo de la propia narratividad; de tal modo que, constituir la identidad, significa reinventar la propia trama haciendo, que de la sucesión de acontecimientos, surja el sentido. La narración identifica al sujeto en un ámbito eminentemente práctico: el del relato de sus actos. Es la narración la que posibilita la identificación subjetiva perdida en el transcurrir y disgregación propia del paso del tiempo.

¿Qué es lo que hace que un acontecimiento se vuelva importante, y para quién, desde su propia contingencia, tanto del sujeto como del acontecimiento mismo? El acontecimiento es lo inesperado, lo sorprendente, pero se convierte en parte integrante de la historia del sujeto cuando se mira en la perspectiva de la

totalidad temporal llevada a su término. Se convierte, entonces, en necesario, siendo paradójicamente contingente:

“La inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad se produce en el corazón mismo del acontecimiento: en cuanto simple ocurrencia, este último se limita a frustrar las expectativas creadas por el curso anterior de los acontecimientos; es simplemente lo inesperado, lo sorprendente; sólo se convierte en parte integrante de la historia cuando es comprendido después, una vez transfigurado por la necesidad, de alguna forma indirecta, que procede de la totalidad temporal llevada a su término. Y esta necesidad es una necesidad narrativa cuyo efecto de sentido procede del acto configurador como tal”.⁹⁹

Reforzando esta idea, en *Autocomprensión e Historia* afirma que “la acción de intrigar es también una síntesis de lo heterogéneo, por el hecho de que una disposición de los hechos en una historia contada extrae de un polvo de acontecimientos un relato unificado”.¹⁰⁰ O como explica en otra parte: “el poner en intriga es una suerte de innovación semántica pues, en su dinamismo, reúne en una historia unitaria incidentes heterogéneos, transforma en historia los acontecimientos dispersos y, recíprocamente, extrae la historia narrada de esos acontecimientos”.¹⁰¹

Para concebir narrativamente la identidad personal es necesario pasar de la configuración de acciones a la adscripción de acciones, es decir pasar del ¿qué?, propio de la mismidad, al ¿quién? de la *ipseidad*. Se distingue una correlación muy estrecha (casi subordinada) entre agente y acción: “Es en la historia narrada, con sus características de unidad, de articulación interna y de totalidad, conferidos por la operación de construcción de la trama, donde el personaje conserva, a lo largo de toda la historia, una identidad correlativa a la de la historia misma”.¹⁰²

⁹⁹ RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, *op.cit.*, p. 141.

¹⁰⁰ RICOEUR, P., “Autocomprensión e historia”, en: CALVO, Tomás y ÁVILA, R., *op.cit.*, p. 38.

¹⁰¹ RICOEUR, P., “La vida: un relato en busca de narrador”, en: *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Buenos Aires, Docencia, 1984; p. 38-39.

¹⁰² RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996, p. 142.

Ricoeur concluye que es en el relato donde se puede atribuir el qué de la acción a un quién, y más aún, desarrollarse otro tipo de interrogantes como el ¿por qué? y el ¿cómo? de las acciones mismas. Sobre esto, afirma que “la persona (...) comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje”.¹⁰³ De la correlación entre acción y personaje del relato se deriva una dialéctica interna al personaje, punto más alto de la dialéctica entre discordancia y concordancia desplegada en la construcción de la trama de la acción, que no deja de ser un momento constitutivo en la eticidad del propio sujeto.

¿En qué consiste esa dialéctica?:

La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal singular que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que la van señalando (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje. Así el azar se cambia en destino. Y la identidad del personaje, que podemos decir ‘puesto en trama’, sólo se deja comprender bajo el signo de esta dialéctica.¹⁰⁴

Entonces, ¿qué tipo de ser es el ente que llamamos ‘yo’ si ya no se trata de pretender una auto-fundación absoluta al modo de las filosofías del *cogito*, de aquel ‘sujeto cartesiano’ que se opone al quién narrativo-temporal de toda acción, que de ningún modo es puro pensamiento sino que está encarnado y por ende temporalizado, y que no tiene ningún correlato con la concepción y las consecuencias que se derivan del ‘sujeto’ postulado por Descartes? Detengamos un momento en la propuesta cartesiana.

¹⁰³ RICOEUR, P., *Si mismo como otro op. cit.*, p. 147.

¹⁰⁴ *Idem.*

La primera problemática se refiere a que la duda de Descartes no es una duda desesperanzada, sino que, por el contrario, hace de sí misma su horizonte y quiere convencerse de la existencia de un fundamento último. Por eso, la primera certeza que de ella se deriva es la existencia, implicada en el ejercicio mismo del pensamiento (en primera instancia, dubitativo). No obstante, podría preguntarse a Descartes: ¿el que duda es necesariamente “alguien” corporal, de carne y hueso, con un referente espacio-temporal? Respuesta cartesiana negativa. Es un yo sin anclaje, no es nadie.

Según Ricoeur, aquí se reduce el sujeto al acto más simple y escueto que es el acto de “pensar”. Pero la pregunta por el quién de la duda, unida a la del quién del pensamiento, reviste dos nuevas cuestiones: ¿quién existe? y ¿qué es eso que existe?, cuando Descartes afirma: “Mientras yo piense, soy algo”. Con la pregunta por el qué del sujeto, Descartes llega a la fórmula: “No soy más que una cosa que piensa, un espíritu, un entendimiento, una razón. (...) Una cosa que duda, entiende, afirma, niega, quiere o no quiere, imagina o siente”.¹⁰⁵ A esta enumeración de lo que Descartes considera la respuesta a las preguntas por el quién de la duda y del pensamiento y por el qué de los mismos, replica Ricoeur: “La identidad del sujeto cartesiano no puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, a-histórica, del ‘yo’ en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un ‘mismo’ que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *cogito* es instantáneo”.¹⁰⁶ Se da una pérdida de la pregunta por el quién del pensamiento y, mucho más: “La problemática del sí resulta magnificada, pero a costa de perder su relación con la

¹⁰⁵ DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris, Garnier-Flammarion, 1979, trad. personal, p. 22.

¹⁰⁶ RICOEUR, P., *Sí mismo como otro*, op. cit. p. XVIII.

persona de la que se habla, con el yo-tú de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad”.¹⁰⁷

Ricoeur hará un rescate del sujeto y de su capacidad de narrarse a partir de su vivencia del tiempo más allá del pesimismo nietzscheano que afirma la imposibilidad de poder sustraerse al lenguaje mentiroso, como tampoco puede hacerlo la realidad formal de las ideas, ni su valor representativo. Por esta razón es que señala Ricoeur que Nietzsche quiere ser el “genio maligno” aun más engañador y más incisivo que el genio de Descartes. A manera de ejemplo, uno de los fragmentos que figuran en *La voluntad de poder*:

“Si nuestro ‘yo’ es para nosotros el único ser conforme al cual hacemos y comprendemos todo ser: ¡muy bien! Entonces es muy pertinente la duda de si no se presenta aquí una ilusión perspectivista: la unidad aparente, en la que todo converge como en un horizonte” (VP 518). “El origen de las ‘cosas’ es por completo la obra de los que imaginan, de los que piensan, quieren, inventan. (...) Incluso el ‘sujeto’ es algo creado de esta forma, una ‘cosa’ como todas las otras” (VP 556).¹⁰⁸

Nietzsche por su parte lleva al extremo la afirmación de que el sujeto no es más que multiplicidad, todo dentro de la hipótesis de un engaño terrible en el lenguaje. En *Sí mismo como otro*, Ricoeur sostiene que el yo no es inmediato, ni puede colocarse como último fundamento, el sujeto que recupera y que intenta sacar a la luz no es el sujeto de las filosofías que lo exaltan ni el de las filosofías que lo hacen desaparecer con la más dolorosa humillación sino más bien que “no hay una aprehensión del propio ser en el acto del pensamiento. Hay un hiato, una distancia (y ciertamente no una distancia cualquiera) entre mi conciencia inmediata y mi propio ser efectivo, real”.¹⁰⁹

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. XXII.

¹⁰⁸ NIETZSCHE, F., “Verdad y mentira en sentido extramoral”, en: *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus, 1974; pp. 85-108.

¹⁰⁹ CALVO MARTÍNEZ, T., “Del símbolo al texto”, en: CALVO, T. y ÁVILA, R., *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*. Granada, Ánthropos, 1991, p. 117.

Entonces, ¿qué seguridad nos deja hablar de identidad narrativa? La respuesta es: ¡ninguna! No podemos hablar de una seguridad infranqueable, indubitable o absoluta. El nuevo saber que se nos proporciona es el de la atestación. La ontología que nos corresponde no puede ser otra que una ontología “militante y rota”, una ontología no separable de la interpretación, por lo tanto, una ontología que reconoce como único acceso al ser, como la única manera de hablar de él, la forma que adopta la atestación. Más aún, la ontología es comparable con la imagen de Moisés y de la tierra prometida. “Se puede bien decir que la ontología es la tierra prometida para una filosofía que comienza con el lenguaje y la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona puede sólo divisarla antes de morir”.¹¹⁰

Entonces, si la ontología está en manos de la interpretación, decir “identidad”, y más aún si se califica de “narrativa”, es reconocer la imposibilidad de una aprehensión inmediata y directa de sí por sí mismo, la falibilidad en el proceso de constituirse como sujeto, y como sujeto responsable de sí, de los otros, de la vida y del mundo, se vuelve fundamento experiencial. De este modo, no es posible una ética única y universal. La narratividad se constituye en el modelo de aprehensión del ser-en-el-mundo. El proceso de constituirse a sí mismo, y de constituirse a sí mismo como sujeto ético sólo se puede referir a lo real a través de la simbolización del lenguaje, pero siempre será una referencia parcial y limitada. Tal función simbólica es, en consecuencia, una condición de posibilidad de un yo significativo, ya que sólo siguiendo la dinámica de los símbolos que nosotros mismos

¹¹⁰ RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969; p. 28.

utilizamos, podremos acceder a parcelas (ontológicas) difícilmente alcanzables por otros medios.¹¹¹

Por tanto, bajo el presupuesto de que somos seres-dichos, seres que se dicen, seres de los que se puede decir algo, inscribimos la pregunta ¿quién soy yo? en el requerimiento de las mediaciones simbólicas y culturales. La meditación sobre el ser de la existencia tiene lugar como ética hermenéutica: la fundamentación de la ética sale de la abstracción y encuentra en la interpretación de signos desplegados en la confesión como parte del largo camino de toma de conciencia.

La reflexión filosófica contemporánea quiere evitar la tentación y la soberbia pretensión de hacer lecturas absolutas o totalitaristas, porque ha aprendido que la realidad y la verdad están abiertas a múltiples interpretaciones y, que, en última instancia, más que una realidad o una verdad existe una variedad de discursos que las constituyen y explican. Especialmente en la reflexión ética la preocupación y recuperación del sujeto no admite dichas posturas. Ciertamente Ricoeur intenta mediar entre las filosofías que lo exaltan y las que lo someten a humillación, pero apuesta más por la exaltación narrativa, en una confianza acendrada en el lenguaje. ¿Acaso, en última instancia, no sale airoso el sujeto, ya consciente de su temporalidad, de su finitud, de su mutabilidad, en una suerte de dispositivo contra aquello que pone a prueba su identidad?

El sujeto narrativo de su propia existencia histórica puede presentarse como una figura nueva del *cogito* cartesiano en tanto cuestiona las discordancias de los acontecimientos que advienen sin aviso, como señal de la contingencia humana

¹¹¹ Cf. MACEIRAS, M., “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en: Calvo, T. y Ávila, R., *op.cit.*, pp. 52-53.

que conlleva nuestra temporalidad, organizándolas en un discurso, de tal forma que resulte una unidad narrativa, emergente de la dispersión de la vida misma; exorciza la muerte y los vacíos de la memoria, acudiendo a principios narrativos que llegan como noticia de otros, quienes prestan su voz a nuestro relato e inmediatamente desaparecen, y a finales de episodios que nunca logran apresar la muerte, aunque sí pueden anticiparla, así “la memoria se pierde en las brumas de la infancia. (...) El acto por el que he sido concebido pertenece más a la historia de los demás, en este caso [del nacimiento] de mis padres, que a mí mismo. Y la muerte sólo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan”,¹¹² acudiendo a la memoria para “describir” y “descubrir” el movimiento que lo llevó a ser quien es. Esta conciencia de nuestra vulnerabilidad y finitud, esta lucha que los seres humanos establecemos cuerpo a cuerpo con nuestro ser-para-la-muerte,¹¹³ que se patentiza en nuestra experiencia temporal confusa, informe y, en el fondo, muda;¹¹⁴ narrarse a sí mismo tiene la virtud de “debilitar el aguijón de esta angustia frente a la nada desconocida, dándole imaginariamente el contorno de tal o cual muerte, ejemplar por un motivo o por otro”.¹¹⁵ Puede vislumbrarse claramente una auto-fundación pero ahora más consciente de sus limitaciones.

Ricoeur no niega que seamos coautores de nuestras narraciones, lo cual supone que otros han hecho con nosotros una historia que contar; incluimos personajes distintos a nosotros, a la manera de co-protagonistas de nuestra vida; sabemos de las imbricaciones que se tejen entre nuestras historias y las historias

¹¹² RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, op. cit., p. 162.

¹¹³ “Se trata de la última mirada dirigida a una historia que se cierra como un libro, de la última palabra pronunciada al final de una vida que vuelve sobre sus propios pasos para decir: Así sea. Sí. Amén”. RICOEUR, P., “Función narrativa y experiencia humana del tiempo”, en: *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999; p. 209.

¹¹⁴ Cf. RICOEUR, P., *Tiempo y Narración I*, op. cit., p. 13.

¹¹⁵ RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, op.cit., p. 164-165.

de los demás, pero no quisiera ahondar más allá sobre las implicaciones de la intersubjetividad, por el momento, sino más bien en el binomio ricoeuriano comprender-explicar, binomio fundamental para poder entender lo que sucede con un texto, un discurso y por ende el relato de confesión en particular como unidad que posibilita la hermenéutica de la acción humana:

[...] la posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognitivas, volitivas, estimativas, etcétera. La reflexión es el acto de volverse sobre sí por el cual un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto.¹¹⁶

La filosofía reflexiva considera como posibilidad propia la de asumir e integrar elementos no-filosóficos dentro de su quehacer filosófico¹¹⁷ como lo es el texto y el discurso en sus diferentes géneros¹¹⁸. Es esta flexibilidad la que permite usar el lenguaje como campo fértil donde hacer germinar un injerto hermenéutico-fenomenológico, pues es en estos estadios del lenguaje donde Ricoeur quiere llevar a cabo una investigación metódica y rigurosa, quiere explorar todas las posibilidades que la filosofía reflexiva y la hermenéutica puede brindarle para este injerto filosófico:

Hermenéutica y filosofía son aquí correlativas y recíprocas. Por un lado, la autocomprensión misma pasa por el rodeo de la comprensión de los signos de cultura en los cuales el yo se documenta y se forma; por otro, la comprensión del texto no es un fin para sí misma, sino que mediatiza la relación consigo mismo de un sujeto que no encuentra en el cortocircuito de la reflexión inmediata el sentido de su propia vida.¹¹⁹

Este nudo entre filosofía reflexiva y hermenéutica nos permite descubrir en el pensamiento ricoeuriano que la formación de la conciencia de sí mismo y la del

¹¹⁶ RICOEUR, P., *Del texto a la acción. Ensayos de la Hermenéutica II*, México, FCE, 2004, p. 28.

¹¹⁷ Cf. MORATALLA, D., *Lecturas de Paul Ricoeur, Estudios*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998, p. 143.

¹¹⁸ Como ya lo mencionamos en el primer capítulo Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* hace consideraciones extrafilosóficas cuando se refiere al problema del signo.

¹¹⁹ RICOEUR, P., *Del texto a la acción, op. cit.*, p. 141.

sentido devienen al mismo tiempo. Es decir, la experiencia de la subjetividad no se da independiente de un sentido que de orden al cúmulo de experiencias y vivencias que se dan en la vida del sujeto. Tal entrecruzamiento hace aparecer en el escenario a la temporalidad que pone de manifiesto los contenidos de las vivencias y las intenciones subjetivas. Ricoeur injertará a la hermenéutica en el campo de la fenomenología precisamente por lo que Husserl encontró como fundamento indudable de las experiencias de la conciencia el dato que permite claridad intelectual, para así fundamentar la tarea filosófica en algo originario.

La intencionalidad, como lo constituyente de la conciencia, se convierte en el vehículo de la fenomenología, una vez liberada de su contexto fáctico, al hacer explícito el correlato entre el noema y la referencia noética. Es esta síntesis correlativa que se va armando en capas interpuestas lo que Husserl denomina *constitución* de la cosa y del mundo que rodea a la conciencia: “Así la tarea concreta de la fenomenología –en particular en los estudios dedicados a la constitución de la cosa- pone de manifiesto, de modo progresivo, estratos cada vez más fundamentales donde las síntesis activas remiten continuamente a síntesis pasivas cada vez más radicales”.¹²⁰ Sin embargo, dos aspectos fundamentales se imponen a estas consideraciones:

Por un lado, para Ricoeur, la correlación entre la comprensión de sí y los contenidos de las vivencias e intenciones de la conciencia es de orden originario pues no podemos tener acceso a tales contenidos si no es por vía del lenguaje. Y por otro lado, la correlación entre lenguaje y la *Lebenswelt* también es de ese mismo orden, porque el mundo de la vida en el que el sujeto se encuentra inmerso

¹²⁰ *Ibid.*, p. 29.

de inicio sólo puede hacerse manifiesto a través del lenguaje. De tal modo es este orden originario que la comprensión ontológica (después de las consideraciones heideggerianas que hemos mencionado en el anterior capítulo), la comprensión de sí y la comprensión del *Lebenswelt* sólo puede ser a partir de la búsqueda de sentido y su comprensión a través del lenguaje y, más precisamente a través de los textos, del discurso, y de la propia narratividad subjetiva de la acción humana:

La interpretación, en el sentido técnico de interpretación de los textos, sólo es el desarrollo, la explicitación, de este comprender ontológico, siempre solidario de un previo ser arrojado. De este modo, la relación objeto-sujeto, que sigue defendiendo Husserl, se subordina a la constatación de un vínculo ontológico más primitivo que cualquier relación cognoscitiva.¹²¹

Desde esta perspectiva vemos cómo la hermenéutica de Ricoeur está injerta en la fenomenología y la filosofía de la reflexión afirmando el carácter originario del lenguaje en el ser humano: los deseos, las percepciones, las vivencias, exigen ser expresadas desde lo más profundo del ser hombre, pues “no hay experiencia emocional, por oculta, disimulada o distorsionada que sea, que no pueda ser expuesta a la claridad del lenguaje y para revelar su sentido propio favoreciendo el acceso del deseo a la esfera del lenguaje”.¹²² La hermenéutica se libera de la supremacía de la subjetividad, donde la mismidad del sujeto empañaba ese viejo ideal de Schleiermacher y Dilthey acerca de conseguir una ciencia de la interpretación del sentido que pudiese ir más allá del encuentro de las subjetividades; además, que le diera a las *Geisteswissenschaften* lo que era claro y prometedor para las *Naturwissenschaften*, un principio objetivo, que se pudiera someter a la verificabilidad.

¹²¹ *Ibidem.*, p. 29.

¹²² *Ibidem.*, p. 30.

Si aceptamos con Ricoeur que el ámbito del texto es mucho más fértil que el de los símbolos (de los deseos inveterados y los mitos, inconsciente colectivo, imaginario de la cultura), porque *alguien dice algo sobre algo a alguien*, y si aceptamos también que la escritura se libera formalmente de toda subjetividad al opacarse la transparencia del sujeto para sí mismo, entonces tenemos que el texto se convierte en algo independiente de la intención del autor, de la recepción del lector como de las circunstancias que vieron nacer el texto.

Más aún, liberada la hermenéutica de las subjetividades en la relación autor-lector, existe la tarea más original de la hermenéutica en su propia constitución frente a la *Lebenswelt*, pues no sólo es éste un mero acontecer fáctico en su comprensión y proyección ontológica, es también la vida plagada de deseo y esfuerzo para sobrellevar y dar sentido al existir. En otras palabras, el proceso por el cual la hermenéutica asume la fenomenología y se proyecta sobre sí misma hacia sus propias posibilidades en el desarrollo de la autocomprensión humana.

Heidegger lo había ya mostrado en la *Analítica del Dasein* en *Ser y Tiempo* en donde afirma que estamos en un mundo al que pertenecemos de forma inexorable. Antes de cualquier subjetividad objetivamente se encuentra la vida operante, el horizonte del mundo. Existimos con los existentes, de tal suerte que la comprensión es “una manera de ser junto al ser, previa a la del encuentro de los entes particulares”.¹²³ Comprender se convierte en el proyecto del *Dasein*, es el ente que lleva en su ser una relación de ser con el ser, es “la manifestación del ser, para un ser cuya existencia consiste en la comprensión de ser”.¹²⁴

¹²³ RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica I*, FCE, México, 2003, p.14.

¹²⁴ RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones, op.cit.*, p. 15.

Ricoeur ve en Heidegger como el visionario que propuso mirar la historicidad del ser humano a partir de la comprensión ontológica; pero también alguien que nos propuso una forma de mostrarnos de modo concreto cómo la comprensión histórica es precedida por la comprensión ontológica originaria, de tal suerte que Ricoeur ve en su injerto hermenéutico una forma de llevar a cabo esa tarea inconclusa de Heidegger. Así la interpretación de textos como de la acción humana es tan sólo la explicitación de ese comprender ontológico constitutivo de toda persona:

[...] el problema fenomenológico por excelencia es la investigación sobre el sentido de los actos noéticos. Es cierto que la hermenéutica seguía teniendo preocupaciones diferentes de las de la fenomenología concreta. Mientras que esta planteaba el problema del sentido preferentemente en el plano cognitivo y perceptivo, la hermenéutica lo planteaba, desde Dilthey, en el plano de la historia y de las ciencias humanas. Sin embargo, en ambos casos se trataba del mismo problema fundamental: el de la relación entre el *sentido* y el *sí mismo*, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo.¹²⁵

La constitución de la hermenéutica como la ‘comprensión de sí por el desvío de la comprensión de otro’,¹²⁶ es el gran injerto de la síntesis y asimilación reflexivo-fenomenológica. La hermenéutica propuesta por Ricoeur supera un filosofía de la conciencia cuya sustancia es el sujeto aprehensor, y se vuelca hacia la reflexión como ‘apropiación de nuestro esfuerzo para existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo’. De la misma forma se supera el problema de la ontología de la comprensión ‘de un súbito vuelco que sustituye la consideración de un modo de conocer por la consideración de un modo de ser’:

La filosofía sigue siendo una hermenéutica, es decir, una lectura de sentido oculto en el texto del sentido aparente. La tarea de esta hermenéutica es mostrar que la existencia sólo accede a la palabra, al sentido y a la reflexión

¹²⁵ *Ibid.* p. 30.

¹²⁶ Cf. *Ibidem.*, pp. 21-25.

procediendo a una exégesis continua de todas las significaciones que tienen lugar en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un sí mismo, humano-adulto, más que apropiándose de ese sentido que primeramente reside 'afuera', en obras, instituciones, monumentos de cultura, donde la vida ulterior del espíritu se ha objetivado.¹²⁷

La función hermenéutica de distanciamiento del texto y por ende de cualquier narratividad oral o escrita es justamente “el paradigma de distanciamiento en la comunicación [...], revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia”.¹²⁸ Para llevar a cabo esto propone una tarea de autocomprensión y de auto-confrontación, así la mediación del lenguaje para la comprensión de sí mismo y del sentido viene dado de la ontología del ser humano (del *dasein* heideggeriano), pues es a través del lenguaje como el individuo puede hacerse presente a sí mismo; a través del lenguaje es como podemos interpretar el mundo de la vida, y de mi propia vida.

Por ello, explicación y comprensión son parte de un círculo hermenéutico que posibilita el ser del hombre. La acción del ser humano requiere de una interpretación, y esa interpretación está basada en la explicación sobre los signos que mediatizan la comprensión del sentido del mundo de la vida. La acción humana, en medio del mundo y de la vida precisa de una mediación susceptible de explicación y abierta a la comprensión profunda de sentido, particularmente cuando nos referimos al lenguaje hablado, a la narratividad oral, pues es un acontecimiento humano con rasgos característicos: *temporalidad* (se realiza en un presente), *autorreferencialidad* (implica una acción propia del que lo hace), *referencialidad* (se dice algo acerca de algo), y *dialogicidad* (interlocución que se

¹²⁷ *Ibidem.*, p. 26.

¹²⁸ RICOEUR, P., *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, FCE, México, 2004, p. 96.

dirige a alguien), fuente auténtica de innumerables posibilidades de conversión y transformación en el sujeto, de proyectarse y apropiarse de sí.¹²⁹

Este discurso-diálogo está rebosante de sentido en la interpretación de sí del sujeto que se comprende mejor y de otra manera: lo que le era ajeno, extraño, distante de sí para sí ahora lo siente suyo, próximo, constitutivo de sí mismo y dador de sentido, pues la apropiación permite la aproximación y crea la posibilidad de adueñarse de sí mismo:

Mi tesis es que la acción misma, la acción significativa, se puede convertir en objeto de la ciencia sin perder su carácter de significatividad gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce en la escritura. Mediante esta objetivación, la acción ya no es una transacción a la cual aún pertenecerá el discurso de la acción. Constituye una configuración que debe ser interpretada de acuerdo con sus conexiones internas.¹³⁰

De este modo el contenido de sentido de la acción del habla, como la autonomía y distancia de la acción misma del agente de la acción, provocan que la acción humana se convierta en acción social al mismo tiempo que excede y sobrepasa las condiciones sociales de la que fue producto y puede ser representada en nuevos contextos y situaciones propias del sujeto agente. En consecuencia la acción humana es totalmente abierta cuando su significado se proyecta a un universo inconmensurable de posibles intérpretes, se abre a una comunidad interpretante de su época contemporánea como de las que estén por venir.¹³¹

Por ello, nuestra principal inquietud está centrada en la consideración que se refiere a lo que podría llamarse confianza en el lenguaje como estructura

¹²⁹ RICOEUR, P., *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, op.cit., p. 129.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 176.

¹³¹ Cf. *Ibidem.*, pp. 175-182.

posibilitadora de la comprensión de sí en el tiempo vivido y narrado.¹³² La propuesta ricoeuriana de la narración de sí mismo o de la autocomprensión en la lectura de la acción humana que se desarrolla en términos de discurso, y a este discurso se le designa la responsabilidad de construir la unidad narrativa de una vida, es decir, su identidad personal, que hace posible afirmar que el lenguaje discursivo (oral o escrito) es capaz de constituirme procesualmente en lo que soy yo mismo.¹³³

La teoría en torno a la metáfora, desarrollada por Ricoeur especialmente en su obra *La metáfora viva*, nos hace notar la distancia que toma la hermenéutica de los lenguajes del positivismo y, en general, de la ciencia heredera de la Modernidad. En esta perspectiva la metáfora hace emerger sentidos insospechados que irrumpen en el letargo de nuestros discursos cotidianos. Incluso podría afirmarse que no todo el fluir de nuestras vivencias está cimentado lingüísticamente porque es factible expresar nuestra identidad como sujetos, individuales y colectivos, a través de símbolos, signos, gestos, exclamaciones inenarrables, imágenes, música y, a veces, del silencio mismo que se torna elocuente y revelador, especialmente cuando nuestras acciones están cargadas

¹³² Sin embargo, Ricoeur advierte: “En realidad, omitir y soportar, incluso padecer, sufrir, son tanto hechos de interacción como de comprensión subjetiva. Estos dos términos recuerdan que, tanto en el plano de la interacción como de la comprensión subjetiva, el no-obrar es también un obrar: no atender, dejar hacer, es también dejar que otro haga, a veces de forma criminal; en cuanto a soportar, es mantenerse uno mismo, de grado o por fuerza, bajo el poder de obrar de otro (...); soportar se convierte en padecer, que linda con sufrir. En este punto, la teoría de la acción se extiende desde los hombres actuantes a los hombres sufrientes”. *Ibid.* p. 158.

¹³³ “Todo evento es la vida misma que sobreviene en su ola plena, pero también es el signo de su abandono, del hecho de que hemos sido abandonados por el resplandor que nos ha herido y atravesado y que cada vez ha hecho de nosotros las víctimas señaladas de esta existencia, nosotros que nunca hemos nacido del todo, llamados de improviso a la vida y de la misma manera repentinamente vaciados de toda existencia”. GARGANI, Aldo Giorgio. “*La copia y el original*”, en: VATTIMO, Gianni (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Norma, 1994; p. 93.

de juicios de valor que generan sentimientos de culpa y por ende devaluación y depreciación por uno mismo.

2. El acto de la confesión como narratividad y constitución ética.

La confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal. No son sus sentimientos, ni sus anhelos, menos aun sus esperanzas, son sencillamente sus intenciones de 'ser', de 'llegar a ser'. Es un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo por horror de su ser a medias y en confusión en un anhelo de aceptación de su labilidad. Por ello nos enfrentamos ahora a la pregunta sobre la posibilidad de los juicios valorativos de nuestras acciones, en la narratividad que hacemos de nuestro propio acontecer, de nuestras propias decisiones y tomas de posición frente a los acontecimientos y que nos hacen experimentar, con toda su fuerza, nuestra labilidad y culpabilidad, en la vivencia de la propia temporalidad del acto mismo de la confesión.

Este acto debe ser visto en su concepción primaria, sin la mediación de la racionalidad analítica que pretende explicarlo especulativamente, pues toda confesión es hablada, es una larga conversación, por no decir soliloquio, y nos desplaza más allá del tiempo real a un tiempo imaginario, a un tiempo mitológico, hace nacer en nuestra conciencia otro tiempo a pesar de que surge del tiempo real de la vida, pues parte de la confusión y de la inmediatez temporal. Existe pues un estado previo, intermedio entre la experiencia y la racionalización de este acto, y son aquellos mitos que llevan al sujeto a comprenderse a sí mismo dentro del

mundo, y específicamente a los que se refieren al principio y fin de sus propios actos en el horizonte de la maldad y del 'mal' como categoría mítico-simbólica. El mito es este lenguaje inmediato que precede a la confesión, de aquí su importancia en el tiempo.

La sensación de culpabilidad del núcleo personal como sentimiento de 'no ser digno', experiencia radicalmente individual e interior, sentimiento denso, complejo y equívoco, nos sitúa frente a la urgente necesidad de expresarlo, de manifestarlo a un alguien que adquiere el carácter de exculpador. Pero lo que aquí nos interesa es aquella experiencia que lleva al sujeto a percatarse de sí mismo y al mismo tiempo sentirse alienado dado el carácter de inmediatez de la propia vivencia emocional. La equivocidad propia de dicha experiencia se ve en la urgente necesidad de ser expresada, la culpa crea entonces su propio lenguaje confesional-explicativo, expresión indirecta y figurada, lenguaje totalmente simbólico. En el momento en que intentamos explicar sistemáticamente este acontecimiento necesariamente se da una pérdida de elementos que estaban presentes en la totalidad de sentido de la experiencia misma. El primer estadio confesional de la culpa es el lenguaje simbólico y este mismo ha perdido ya elementos que estaban presentes en la vivencia misma. Para Ricoeur existen tres dimensiones de esta primera mediación simbólica: la dimensión cósmica, onírica y poética.

El simbolizar las realidades cósmicas desde las culturas más ancestrales es condensar una cantidad de intenciones significativas en el proceso de cosificación del símbolo. La concreción en la cosa es el sentido inagotable, es decir ya el símbolo-cosa es un sinnúmero de símbolos hablados. La conciencia reflexiva

salvaguarda la resonancia del simbolismo cósmico a lo largo de la historia humana, y es menos sorprendente en el simbolismo onírico, que en su arqueología, pues hunde sus raíces más allá del propio marco histórico del individuo, “nos sumimos en el arcaísmo de la humanidad”. La tercera dimensión no podría parafrasearla: “La poesía sorprende el símbolo en el momento en que brota fresco del surtidor del lenguaje, en el instante ‘en que pone el lenguaje en estado de emergencia’, de alumbramiento, lo cual es muy distinto de acogerlo en su estabilidad hierática bajo la custodia del rito y del mito...”¹³⁴

Después de un largo análisis sobre la criteriología del símbolo Ricoeur hace otra distinción importante con respecto al símbolo. La cuestión de la doble intencionalidad: el sentido literal inmediato del símbolo y su sentido analógico ‘como si’. Existe un “plus” entre el sentido literal y el sentido latente en el símbolo, que dará pie a su interpretación alegórica, interpretación que es procedencia, pues el símbolo siempre le será anterior. Así para Ricoeur “el mito es un símbolo desarrollado en forma de relato, y articulado en un tiempo y en un espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de las historias críticas”.¹³⁵ Es aquí donde Ricoeur afirma que en esta fenomenología puramente descriptiva y emocional, en donde se expresan las motivaciones e intenciones de todo sujeto, es donde el filósofo debe poner su atención, salvaguardando el hecho de que no puede acceder a la genuina y primigenia experiencia que suscitó la confesión.

También está de por medio otra limitante para la reflexión filosófica en su capacidad de proximidad y distanciamiento. Nuestra lectura hermenéutica está

¹³⁴ RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*. Salamanca, Taurus, 1969, p. 251.

¹³⁵ RICOEUR, P., *op. cit.*, p. 256.

condicionada por el mundo griego y judío. Todo occidente mira desde la influencia de estas dos grandes culturas, el presupuesto de nuestra irrecusable realidad. Estas diferentes mediaciones que se van dando en el proceso mismo del desentrañar el sentido último de los mitos conducen incluso al análisis de la orientación que la conciencia religiosa mantiene en la actualidad con su pasado mediato y remoto. Por ejemplo, las relaciones de profundidad que nos remontan hasta un arcaísmo remoto son sedimentaciones que perviven en nuestra memoria cultural de un pasado ya extinto o relegado al olvido, lo que nos lleva a las relaciones de lateralidad, es decir, a este presente que mantiene aún una serie de prácticas y costumbres que se vinculan con ese pasado, aunque sea sólo marginalmente, relaciones retrospectivas en donde se dan una serie de reviviscencias que provocan un “neo-pasado”.

El pasado va adquiriendo así nuevas formas y cambiando constantemente de sentido, “vamos modificando aquello de lo que procedemos”. Este neo-pasado es capaz de restaurar la cadena de eslabones olvidada con una nueva luz potenciada por nuevos descubrimientos o interpretaciones más precisas de nuestro pasado, por lo que se dan igualmente modificaciones por la supresión de la distancia gracias al encuentro multicultural que amplían nuestro fondo rememorativo.

Con todo lo anterior, podemos percatarnos que el principio de orientación en el transcurrir de nuestro tiempo subjetivo es concomitante a las limitaciones culturales que nos condicionan y parcializan frente a nuestras pretensiones de objetividad y universalidad en la subjetividad de la narratividad. El concepto de mal a lo largo de la historia se ha gestado de manera conjunta no sólo a la experiencia

de lo sagrado sino también y directamente proporcional a la conciencia moral enmarcada por un entorno sociocultural determinado.

La no-comprensión de las fuerzas y fenómenos naturales, aunado al aprendizaje mismo del ser humano, fueron desarrollando el concepto de “mal” emparejado a la experiencia religiosa. El ensayo y error, propio del aprendizaje de la conducta humana, se fue asociando a la experiencia de premio-castigo según las eventualidades del entorno cósmico, de tal manera que si ocurría algún desastre natural sería seguramente por un mal que se había cometido y había que expiarlo. De igual forma si había una buena cosecha se debía seguramente a una buena conducta que era premiada por las divinidades.

Sin embargo, entrados ya en el siglo veintiuno, nos encontramos apenas en los albores de un proceso de desvinculación de esta asociación primaria intentando dar cuenta del mal desde una fenomenología inherente a las complejas relaciones humanas que guarda con el cosmos, con su medio ambiente y con el desarrollo de los pueblos. El mal se interpreta ahora desde una hermenéutica de las distintas estructuras humanas y de su interrelación compleja, de una serie de formas de comportamiento y condicionamientos propios del ser y devenir humanos, en donde el mal se define como el lastre y daño provocado por estas mismas estructuras en donde a veces somos víctimas y otras victimarios.

La conciencia humana, en su constante carácter evaluativo de sus acciones e implicaciones, de sus riesgos y decisiones, define el mal como daño, como carencia de asertividad, como abuso, dependiendo del estrato o dimensión humana a la que se haga referencia, y desde allí pretende o intenta corregir o modificar su propia conducta. Hoy la experiencia de lo sagrado corre por una

vertiente vivencial de gratuidad y de misterio cada vez más al margen de la relación que guardaba con el concepto de 'el mal' y por ende de la moralidad de la conducta humana y de la identidad ética del sujeto en su vivencia subjetiva de la propia temporalidad.¹³⁶

Las nociones ricoeurianas de distanciamiento, las preocupaciones epistemológicas y de método, la vuelta al texto como paradigma, y en definitiva, su insistencia en superar la inmediatez y auto-transparencia de un sujeto abstracto, obligado a hacer el largo rodeo por los símbolos y los textos para una apropiación de sí mismo mediada y concreta, hablan más bien de una reorientación y un desplazamiento que de una pacífica evolución en el sujeto 'in vía' de ser sí mismo. Cada acontecimiento vivido procede de un residuo del precedente, de una cuestión no resuelta, de algo que ha quedado ahí como pregunta y pide ser investigado. El carácter fragmentario que el mismo sujeto percibe tiene que ver con este desplazarse de residuo en residuo.¹³⁷

Ricoeur, motivado por el tema de la culpa, incursiona exhaustivamente en el psicoanálisis y descubre que la hermenéutica inaugurada por Freud en *La interpretación de los sueños*, que luego se desplegara en una verdadera filosofía de la cultura, era una hermenéutica opuesta a la practicada por él en *La simbólica del mal*. El psicoanálisis daba testimonio de una interpretación 'reductiva' que se oponía a su interpretación 'amplificante' 'recuperadora' de sentido: "una

¹³⁶ Respecto de las deudas de Ricoeur con su tradición ver RICOEUR, P., "La tâche de l'herméneutique", en *Venant de Schleiermacher et de Dilthey* (1975), en *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris, 1986, pp. 75-100.

¹³⁷ Cf. RICOEUR, P., "Autocomprensión e historia", en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Calvo M. T. y Ávila R., Barcelona, Anthropos, 1991, p. 28.

interpretación atenta al excedente de sentido incluido en el símbolo, y que la reflexión tenía como tarea liberar, al tiempo que debía enriquecerse".¹³⁸

En el trabajo que Ricoeur dedicó a Freud *De la interpretación. Ensayo sobre Freud*, se empeña en reconocer la validez del psicoanálisis asignándole la mayor potencia argumentativa. Así, primero en su 'lectura', presenta "la explicación freudiana como discurso mixto, que mezcla el lenguaje de la fuerza (pulsión, carga, condensación, desplazamiento, represión, retorno de lo reprimido, etc.) y el del sentido (pensamiento, deseo, inteligibilidad, absurdo, disfraz, interpretación, interpolación, etc.)".¹³⁹ Es pues un discurso mixto debido a la naturaleza mixta de su objeto, situado en el punto de flexión del deseo y el lenguaje.

Posteriormente, en la sección 'interpretativa' de la obra sobre Freud, confronta el discurso del psicoanálisis, así reconstruido, con el de la fenomenología y el de la filosofía reflexiva, y presenta "la oposición entre estos discursos al igual que la que existe entre un movimiento regresivo orientado hacia lo infantil y arcaico; y un movimiento progresivo orientado hacia un *telos* de plenitud significativa".¹⁴⁰ Un conflicto de interpretaciones tomaba forma bajo los rasgos de una arqueología de la conciencia opuesta a una teleología del sentido, quedando los derechos de una y otra plenamente reconocidos y respetados. El reconocimiento del derecho igualitario de interpretaciones rivales formaba parte del arbitraje que podía ofrecer la reflexión filosófica:

"Por un lado, Freud se inscribía en una tradición de fácil identificación, la de una hermenéutica de la sospecha que continuaba a Feuerbach, Marx y

¹³⁸ "Mucho más tarde, en la época de Tiempo y Narración, vinculé a la lectura, y en general a la historia de la recepción, este fenómeno de amplificación con respecto al sentido que un texto parece haber tenido para su autor o su primer auditorio", en "Autocomprensión e historia", en *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación, op. cit.*, p. 38.

¹³⁹ RICOEUR, P., "Autobiografía intelectual", *op. cit.*, p. 37.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 38.

Nietzsche. Por otro, le hacían frente la filosofía reflexiva ilustrada por Jean Nabert, la fenomenología enriquecida por Merleau Ponty, la hermenéutica ilustrada y renovada de Gadamer. Ahora bien, no era en cuanto hermenéutica de la sospecha que el estructuralismo cuestionaba la noción de sujeto sino en cuanto abstracción objetivante por la cual el lenguaje se encontraría reducido al funcionamiento de un sistema de signos sin anclaje subjetivo".¹⁴¹

Apoyándose por un lado en Emile Benveniste, que hacía de la oración y no del signo léxico la primera unidad de sentido del lenguaje; en Roman Jakobson para definir el discurso ("alguien dice algo a alguien sobre algo según reglas"); y en la distinción de G. Frege entre sentido (decir algo) y referencia (sobre algo), Ricoeur trabaja sobre la polaridad entre semántica y semiótica:

"De esta polaridad de base veía derivar a las demás polaridades constitutivas de un conflicto de interpretaciones que afectan todo el imperio de las significaciones. Más netamente que entre el psicoanálisis y la fenomenología o la filosofía reflexiva percibía, más allá del momento de antagonismo el de mediación. El pasaje por el punto de vista objetivo y sistémico de la semiótica se convertía así en una estadía obligada para una comprensión de sí cada vez más indirecta y cada vez más sumisa al régimen de las mediaciones largas".¹⁴²

Las mediaciones se multiplicaban y prolongaban a tal punto que la ambición de totalizarlas en un sistema de estilo hegeliano le parecía cada vez más vana y sospechosa. "Lo que se imponía no era solo el lado indirecto y mediato de la reflexión (que se oponía a la pretensión de transparencia e inmediatez de la conciencia tanto de Descartes como de Husserl), sino su lado no totalizable y finalmente fragmentario".¹⁴³ Al aspecto conflictivo de ese *cogito* 'herido' se sumará el aspecto 'fragmentario' que subrayarán sus trabajos ulteriores sobre la metáfora, la narración y el sí mismo, como lo hemos abordado ya en líneas anteriores.

Las preocupaciones ontológicas no deben prescindir de las consideraciones epistemológicas, la cuestión de la 'verdad' no se opone a la cuestión del 'método'.

¹⁴¹ *Ibidem.*, p. 40.

¹⁴² *Ibidem.*, p. 41.

¹⁴³ *Ibidem.*, p. 42.

El aporte de Ricoeur a la reflexión hermenéutica dice relación con el reconocimiento de que no toda distanciamiento es alienante, sino que por el contrario es condición de posibilidad de cualquier comunicación.¹⁴⁴ En el proceso de la confesión misma en donde existe una necesaria distanciamiento del propio penitente frente al horizonte que intenta recordar, explicar, comprender, y por ende expiar y exculpar. Comunicación en la distancia y gracias a la distancia, carácter paradigmático del discurso, del texto, y del texto escrito, abordable como objeto de ciencias que "imponen una fase explicativa en el corazón mismo de la comprensión";¹⁴⁵ nuevo desvío, nuevo rodeo o desplazamiento por procedimientos, pertenecientes al análisis objetivo y a la explicación, al abordar la textualidad misma de los textos.¹⁴⁶ El momento crítico en la hermenéutica implica reconocer tanto el aporte de la explicación a la comprensión, como el de la sospecha a la apropiación y ampliación del sentido.¹⁴⁷

Todo discurso tiene una referencia, todo 'querer decir', proferir o confesar algo, se articula en algo que es dicho (todo discurso tiene una estructura y una significación), puede ser abordado desde una teoría del discurso y filosóficamente reflexionado desde una teoría de la interpretación. Sea lo que fuere, lo que sí nos parece digno de atención es que en el seno de la tradición hermenéutica, Ricoeur marca una diferencia en la capacidad de plantear y responder a los cuestionamientos críticos.

Más allá de toda diferencia que Ricoeur pueda aportar a su tradición, y sabedores de que ha estimado que la filosofía debe jugar un rol de árbitro en el

¹⁴⁴ Cf. RICOEUR, P., "La fonction herméneutique de la distanciation", en *Du Texte a l'action, op. cit.*, p. 98.

¹⁴⁵ RICOEUR, P., "Autobiographie intellectuelle", en *Du Texte a l'action, op. cit.*, p. 52.

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 53.

¹⁴⁷ RICOEUR, P., "Herméneutique et critique des idéologies", en *Du Texte a l'action, op. cit.*, p. 376.

conflicto entre interpretaciones que reducen o amplifican el sentido, y que pensaba que no es posible recuperar el sentido sin sospechar de él, lo suyo es una apuesta por el sentido. La necesidad de lograr una mediación integradora entre una hermenéutica benevolente o caritativa y una hermenéutica de la sospecha no impide que la presuposición de sentido sea metodológicamente primaria e ineludible, pues de otro modo la generalización de una actitud crítica de sospecha, hasta el punto de poner radicalmente en duda toda presuposición de sentido, coherencia y racionalidad (interna), tiene necesariamente el carácter de una suerte de profecía autocumplida, en la medida en que termina por impedir el hallazgo de genuino sentido y bloquea de antemano todo posible acceso a él.

Supuesta esta primacía y apuesta por el sentido, estimamos que la reflexión ricoeuriana posibilita una mejor mediación de los gestos filosóficos de base, mencionados más arriba: el gesto hermenéutico del humilde reconocimiento de las condiciones históricas a las que estamos sometidos y el gesto crítico, gesto fiero de desafío dirigido contra las distorsiones de la comunicación humana.¹⁴⁸ Recordemos que Ricoeur caracteriza su tradición filosófica con tres rasgos: "ella está en la línea de una filosofía reflexiva; permanece bajo el influjo de la fenomenología husserliana; y quiere ser una variante hermenéutica de esta fenomenología".¹⁴⁹ La filosofía reflexiva ha sido puesta en cuestión tanto por el psicoanálisis como por el estructuralismo. Ricoeur acoge esta crítica a un sujeto y una conciencia inmediata y transparente a sí misma, desplazando la reflexión abstracta hacia una reflexión concreta, mediada, histórica. El precio a pagar es el reconocimiento de un *cogito* 'herido', la transformación del sujeto.

¹⁴⁸ Cf. RICOEUR, P., "Herméneutique et critique des idéologies", en *Du Texte à l'action*, pp. 333; 362.

¹⁴⁹ RICOEUR, P., "De l'interprétation", en *Du texte à l'action*, *op. cit.*, p. 25.

Aquello a lo que Ricoeur no está dispuesto a renunciar es a la subjetividad. "La fenomenología ofrece una imprescindible remisión última a la subjetividad".¹⁵⁰ Se trata de una subjetividad transformada por 'lo otro' de la fenomenología, 'lo otro' es todo aquello que no puede ser abordado por el lenguaje directo, todo aquello que no puede ser reducido a puro sentido, todo lo que no resulta transparente del todo, 'Lo otro' comienza a aparecer al abordar el campo de la voluntad en vez del de la percepción. Así, la opacidad aparece en el 'yo puedo' del 'yo quiero', en el análisis de lo voluntario y de lo involuntario (en sus formas de carácter, inconsciente y vida), en la consideración del cuerpo. Lo otro se hizo todavía más manifiesto, después de Voluntario e involuntario, en *L'Homme Faillible*, con el tema de la fragilidad y la falibilidad. Una opacidad que será creciente en la obra de Ricoeur, y dará, como él mismo lo reconoce, un carácter cada vez más aporético a sus investigaciones.¹⁵¹ Opacidad que al buscar ser vencida pide el recurso a la mediación del lenguaje para abordar indirectamente lo que no se deja tomar directamente con la fenomenología.

Este abordaje indirecto de los fenómenos es lo que se hará presente con fuerza creciente como camino indirecto por medio del lenguaje, por la mediación de un universo de signos que siempre pide ser interpretado, el despliegue de sentido oculto en la narratividad de la confesión. Fue el enfrentarse con el problema del lenguaje lo que hace explotar el proyecto de fenomenología eidética que desarrolla en *Le volontaire et l'involontaire*, y es el lenguaje el que transforma

¹⁵⁰ PINTOR RAMOS, "Paul Ricoeur y la fenomenología", en *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Barcelona, Ánthropos, 1991, p. 101.

¹⁵¹ Cf. "Respuesta a Pintor Ramos", en *op. cit.*, pp. 107-111.

su fenomenología existencial (preocupada por distinguir entre finitud y culpa) en fenomenología hermenéutica:

"No es que todo sea lenguaje, como se dice a veces con exceso en concepciones en que el lenguaje ha perdido su referencia al mundo de la vida, al de la acción y al del intercambio entre las personas. Pero si bien no todo es lenguaje, nada en la experiencia accede al sentido, sino con la condición de ser llevado al lenguaje. La expresión: 'llevar la experiencia al lenguaje' invita a considerar al hombre hablante, si no como equivalente del hombre en sentido estricto, sí al menos como la condición primera de ser hombre. Incluso si, en un instante, nos encamináramos a hacer de la categoría del obrar la categoría más notable de la condición personal, el obrar propiamente humano se distingue del comportamiento animal, y con más motivo del movimiento físico, en que este debe ser dicho, es decir, llevado al lenguaje, con el fin de ser significativo".¹⁵²

Esta filosofía del lenguaje preside y da la perspectiva basal de cada uno de los hitos fundamentales de su itinerario. Una semántica del mal, en su *Symbolique du mal* (1960); una semántica del deseo, en *De l'interprétation* y su ensayo sobre Freud (1965); una teoría semántica del símbolo, en *La métaphore vive* (1975); una semántica de la historia y del tiempo, en *Temps et récit* (1983-1985); todas estas estructuras lingüísticas, prácticas, narrativas, y por ende éticas, integradas en la identidad ética del sujeto en *Soi-meme comme un autre* (1990).

Este mismo esfuerzo por desentrañar el doble sentido nos muestra que la opacidad esta allí en lo patente de todo lo latente. Opacidad tanto en la ambivalencia del lenguaje simbólico como en el conflicto de las interpretaciones con la irrupción de los maestros de la sospecha, y entre ellos el psicoanálisis en tanto que su energética pulsional no puede ser más opuesta a la pretensión de transparencia de la fenomenología. Opacidad de un lenguaje que se interpreta desde las claves de la semiótica y del estructuralismo donde no existe ni sujeto ni sentido, y menos aún referencia. Todos estos cuestionamientos desafían a un

¹⁵² RICOEUR, P., "Approches de la personne", en *Lectures 2*, p. 209. La traducción al castellano la tomamos de "Aproximaciones a la persona", en *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós Editores, 1993, pp. 111-112.

fenomenólogo que percibe que se pone en cuestión uno de los presupuestos fundamentales de la fenomenología: la transparencia de la conciencia a sí misma. La subjetividad ya no es la conciencia traslúcida y transparente a sí misma sino una filosofía de la subjetividad desgarrada. Esta purificación de la fenomenología es justamente la que encontramos en el lenguaje de la confesión.

Frente a la transparencia de la conciencia a sí misma, pretendida tanto por la filosofía reflexiva como por la fenomenología, la hermenéutica aporta el reconocimiento de la opacidad del sujeto. La hermenéutica es el medio de superación de dos imposibles, de dos encajonamientos a los que lleva respectivamente un *cogito* transparente a sí mismo y una conciencia inmediata. La pretensión de una aprehensión directa e inmediata del sentido es reemplazada por una fenomenología hermenéutica en la que el significado de la existencia es abordado indirectamente.¹⁵³ Por ello, para Ricoeur, la crisis del sujeto en la filosofía contemporánea continental no es razón para deshacerse de la idea de un sujeto que es responsable de sus palabras y de sus obras:

"Prescindir de la clásica noción de sujeto como un *cogito* transparente no significa que tengamos que prescindir de toda forma de subjetividad. Mi filosofía hermenéutica ha intentado demostrar la existencia de una subjetividad opaca que se expresa a sí misma a través del rodeo de incontables mediaciones signos, símbolos, textos y la praxis humana misma".¹⁵⁴

La idea de subjetividad, como un problema permanente que da coherencia a toda su obra, no teme ser sometida al fuego cruzado de Nietzsche y Heidegger, de una parte, y de la semiótica, del estructuralismo, del psicoanálisis y de la crítica de

¹⁵³ Cf. RICOEUR, P., "The Creativity of Language", en "Ricoeur on Metaphor and Ideology." *Darshana International* 32, n1 (January 1992): 1984, p. 22.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 32. De lo que los textos nos hablan es de la acción humana. Las fábulas imitan la acción, nos ha dicho Aristóteles. Lo que hace interesantes a los textos es su capacidad de dar figura al campo práctico donde los hombres actúan y padecen. Hermenéutica de los símbolos, hermenéutica de los textos y hermenéutica del sujeto son así los hitos de un largo itinerario.

las ideologías, de otra. La crítica del *cogito* se convierte en camino de una reconquista permanente de la cuestión del sujeto.

Ricoeur vuelve a la temática del sujeto, advertido por todas sus indagaciones hermenéuticas de evitar las tentaciones idealistas y subjetivistas que han acosado a la filosofía reflexiva moderna. Al retomar la cuestión del sujeto, bajo la forma de una "hermenéutica del sí mismo", debe abrirse paso entre el "sujeto ensalzado" de Descartes, y el "sujeto humillado" de Hume y Nietzsche,¹⁵⁵ emprendiendo un camino antropológico más provechoso, una suerte de tercera vía, que con el nombre de 'hermenéutica del sí' intenta dar sentido a la idea y a la expresión de un *cogito* herido esbozado en sus obras anteriores. Su hermenéutica del 'sí mismo' es una indagación, que somete a todas las mediaciones del lenguaje, de la acción, de la narración y de la ética a un 'sí' que será sucesivamente llamado "locutor, agente, persona de narración, sujeto de imputación moral, etc.". Es la testificación del 'sí' a todos los niveles: lingüístico, *práxico*, narrativo, y prescriptivo.¹⁵⁶

Podríamos decir que Ricoeur es una respuesta al fracaso de la filosofía moderna, sea como filosofía del sujeto o como filosofía de la conciencia, en la versión que cada una tiene tanto en Descartes como en Husserl. Se trata del fracaso de un sujeto que se constituye a sí mismo, de un sujeto transparente a sí, de un sujeto abstracto, de una filosofía sin presupuesto, de una reflexión abstracta. Es una respuesta también a la pretensión hegeliana de un saber absoluto que en la posesión de su certeza deja de caminar en busca de nuevas interpretaciones abiertas y provisorias. Frente a los muchos modos de idealización de un sujeto

¹⁵⁵ "Hermenéutica del sí"; "sujeto exaltado"; "sujeto humilde", son expresiones que están tomadas de la apretada y magistral síntesis que nos ofrece el prefacio de *Si mismo como otro*. Corresponden a cada uno de los tres capítulos del prefacio: "El *Cogito* apropiado"; "El *Cogito* quebrado"; "Sobre una hermenéutica del sí".

¹⁵⁶ RICOEUR, P., *Si mismo como un otro*, op. cit., p. 18.

cognoscente que pretende erigirse en medida de la objetividad, Ricoeur une su reflexión a los esfuerzos heideggerianos por resituar ontológicamente a este ser capaz de comprender el ser.¹⁵⁷

Pero una vez más será el camino largo de todas las mediaciones lo que explica su prudencia al tratar de apropiarse la filosofía ontológica fundamental de Heidegger. Ricoeur opondrá a la vía corta de la analítica del *dasein* la vía larga jalonada por los análisis del lenguaje.¹⁵⁸ Frente al modo heideggeriano, Ricoeur nos ofrece otro modo de fundar la ética en la fenomenología desde la vivencia de la temporalidad. En definitiva, la filosofía hermenéutica es una filosofía que asume todas las exigencias de un largo rodeo, que renuncia al sueño de una mediación total al término de la cual la reflexión se igualaría de nuevo a la intuición intelectual en 'la transparencia a sí de un sujeto absoluto'.¹⁵⁹ Esta transformación cualitativa de la conciencia reflexiva, este quebrar el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo, esta afirmación que "el *cogito* está en el interior del ser y no al revés."¹⁶⁰

En la filosofía de la voluntad, Ricoeur intenta integrar lo que se resiste a ser vinculado: lo voluntario y lo involuntario (la libertad y la naturaleza), la finitud y la culpabilidad (el mal padecido y el mal cometido), lo eidético fenomenológico y el lenguaje de la confesión y de los símbolos (la fenomenología y la hermenéutica). En el conflicto de las interpretaciones lo hemos dicho, aquellas que reducen el sentido con aquellas que lo amplifican, lo arqueológico con lo teleológico, la

¹⁵⁷ RICOEUR, P., "La tâche de l'herméneutique", en *Venant de Schleiermacher et de Dilthey*", *op. cit.*, pp. 88-95.

¹⁵⁸ Cf. RICOEUR, P., "Existence et herméneutique", *op. cit.*, p. 10.

¹⁵⁹ Cf. RICOEUR, P., "The Creativity of Language", *op. cit.*, p. 32.

¹⁶⁰ Cf. RICOEUR, P., *Le Volontaire et l'Involontaire*, *op. cit.*, p. 35; y: *La Symbolique de mal*, *op. cit.*, p. 487.

pulsión energética con el discurso y las simbolizaciones. Incluso en sus estudios de la metáfora y la narración, la impertinencia semántica logra reunir campos semánticos incompatibles, o la síntesis de lo heterogéneo, al conjugar acontecimientos y narraciones en una trama, de reunir relatos históricos con relatos de ficción, de vincular el sentido con la referencia, lo epistemológico con lo ontológico, la configuración con la refiguración, el texto con el lector; en su hermenéutica del sí mismo, un sujeto que a la vez habla, actúa, narra, es responsable, e incluso es llamado, y que pide por tanto aproximaciones lingüísticas, prácticas, narrativas, éticas y religiosas para ser abordado.¹⁶¹

Esta integración de fenomenología y hermenéutica tiene como fruto un paradigma ético intrínseco en el que se juega la noción de distancia como rol central, aparentemente tan incompatible con una tradición que privilegia los actos morales objetivos, imputables propios de la tradición ética de imputabilidad. La hermenéutica de la distanciación será uno de los aportes más fecundos de este pensador al esfuerzo interpretativo que por esta vía privilegiará 'la actualización del texto en el acto de lectura' como 'la acción corresponde a la intencionalidad'.

Este privilegio del presente, de la apropiación, de la lectura, de la comprensión en la 'teoría de la interpretación', implica que, tanto los métodos diacrónicos como los métodos sincrónicos, se ponen al servicio de la interpretación. La explicación al servicio de la comprensión: "explicar más para comprender mejor" como repite incansablemente Ricoeur. Lo fundamental en la interpretación no está ni en las intenciones del autor, ni en el contexto histórico-social, ni en los primeros destinatarios, es estar delante del texto o de la acción,

¹⁶¹ Cf. RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido*, México, FCE, 2004, Cap. II, 3.

frente a él o frente a ella es donde se debe situar el intérprete, que puede ser el propio sujeto de sus actos, como intérprete de su mundo, con su horizonte, con su pre-comprensión.

La apropiación se ubica entonces en referencia dialéctica al concepto fundamental de distanciación, aquí es donde comienza a esbozar una ética de desdoblamiento del sí mismo, de la distancia que marca el propio sujeto con respecto a sí mismo para evaluarse, valorarse y auto-constituirse moral y responsablemente. Por ello Ricoeur señala dos momentos en la dialéctica que enfrenta y liga el mundo imaginario del texto y el mundo efectivo y afectivo del lector. Un momento de interrupción, de éxtasis, de pausa que somete las esperas del lector a las que el texto desarrolla. El lector se irrealiza "en la medida de la irrealidad del mundo de ficción hacia el que emigra".¹⁶² Una experiencia de pensamiento por la cual nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos.¹⁶³

¹⁶² RICOEUR, P., *Temps et Récit III*, op. cit., pp. 262 - 900.

¹⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 358.

...tiene que <<estar en la verdad>> quien se pone a decir la verdad sobre sí mismo. Que un individuo quiera confesar la verdad sobre su conversión a la verdad proporciona un primer indicio de su ser en ella; finalmente, la circunstancia de que el confesante *pueda* decir lo que le es dado decir viene a ser lo mismo que una prueba convincente.¹⁶⁴

Peter Sloterdijk, *Esferas I*

CAPÍTULO III

LA ATESTACIÓN,¹⁶⁵ FRUTO DEL RELATO DE CONFESIÓN.

1. La Confesión.

El análisis del paradigma ético como método de la fenomenología hermenéutica, tanto de los aportes manifiestos en el capítulo primero sobre la temporalidad, así como de los presupuestos ricoeurianos acerca de la narratividad, expuestos en el segundo capítulo, nos permiten apuntar a la construcción de una verdad "existencial o significativa" expresada en la narración confesional y que cuyo método pertenecería a los saberes del sentido fragmentario, tal y como Paul Ricoeur lo presenta, planteando la conveniencia mutua entre una hermenéutica del sí mismo y una ontología del ser como acto atestación ética. En este tercer y último capítulo reflexionaremos de forma más libre, pero amparados en la suficiente fundamentación de los capítulos precedentes, en la doble significación de las implicaciones de la temporalidad y de la narratividad en el proceso de la

¹⁶⁴ SLOTERDIJK, P., *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003, p. 494.

¹⁶⁵ La categoría de la atestación es fundamental en el pensamiento de Ricoeur en sus últimas obras a partir del *Si mismo como otro* y expresa el paso dado desde las filosofías del *cogito* que culminaron en el solipsismo del ego trascendental de Husserl, y dar paso así al 'sí mismo' en la fenomenología francesa que dice relación como concepto a la realidad humana concreta, encarnada, habitando un mundo espacio-temporal. Para más detalles se puede confrontar el artículo de Paul Ricoeur, *L'attestation: entre phénoménologie et herméutique*, bajo la dirección de J. Greisch y R. Kearney, Paris, CERF, 1992.

atestación ética del sujeto que se deriva del entrelazamiento entre la reflexividad y la historicidad, presentes en el discurso de la confesión.

La hermenéutica del sí que caracteriza al método hermenéutico fenomenológico pretende considerar tanto el plano personal del obrar particular (la propia biografía), como el plano reflexivo en que problematiza la axiología ética del sujeto, que pone al descubierto en el acto de atestación. La primacía ontológica de la propia metodización del sujeto subraya el análisis de la fenomenología del hombre que actúa y sufre, acto de lenguaje, acto de comenzar algo en el curso de las cosas, acto de narrar y de reflejarse en la unidad frágil de un relato de vida, acto de tomar sobre sí la responsabilidad de las propias elecciones con todas las consecuencias conocidas y desconocidas. Por ello, en este apartado, estaremos dando por sentada la explicación de que la comprensión de sí es una narrativa de un extremo a otro, de que comprenderse es apropiarse de la historia de la vida particular del sujeto. Ahora bien, comprender mi propia historia es hacer el relato de ella, conducida por los relatos, tanto históricos como ficticios, que hemos incorporado a nuestra identidad como identidad ético-narrativa.

Acceder a la interpretación o comprensión existencial narrativa es situar al sujeto como agente, autor y actor de su ser y estar en el mundo. Agente porque los actos emergen de su manera de estar en el mundo, autor en cuanto que los actos son fruto de un riesgo deliberativo que depende de su volición, actor en cuanto a que en sus actos, como a través de ellos, define su propio carácter, su personalidad moral, actuando, transformando y constituyendo su propia identidad. El acto de la confesión tiene que ser enmarcado en esta narratividad como relato subjetivo, es decir en orden al sujeto y en orden al tiempo vivido por él. Ese

momento cualitativo de lucidez y honestidad que caracteriza al acto de confesión es una larga conversación capaz de desplazar al tiempo real, nos remite a otro tiempo, el de la inmediatez de la confusión y de la necesidad de sentido, para ser devuelto al tiempo real, fortalecido y lleno de sentido. Es 'un acto en el que el sujeto se revela a sí mismo, por horror de su ser a medias y en confusión', diría María Zambrano.¹⁶⁶

La confesión es por tanto un relato que se ejecuta con el tiempo, y de manera analógica, pues lo que se intenta encontrar es al ser que se busca que es uno mismo, pero en aceptación y reconciliación, por lo que es la máxima acción que pueda hacer un sujeto por sí mismo, pues le es dado ejecutar con la palabra su propia redención. Esta revelación expresa la apertura a la verdad, apertura a la vida misma desde lo más profundo de las entrañas a partir de una serie de situaciones que llevan al sujeto al extremo de la confusión, de la dispersión y del sin sentido. Así cuando sólo se tiene el peso de la existencia sobre sí surge la exigencia de revelar la propia verdad en la esperanza de que irrumpa, en el relatarse, un atisbo de sentido, porque es la fuerza de la desesperación la que provoca que uno se vuelque en el discurso sobre sí mismo:

La confesión solamente se verifica con la esperanza de que lo que no es uno mismo aparezca. Por eso muestra la condición de la vida humana tan sumida en contradicciones y paradojas. Todo lo que la confesión nos muestra es contradictorio y paradójico: la desesperación de sí mismo, la fuga del que quiere al mismo tiempo que desprenderse de lo que es, realizarlo, en una cierta objetividad. La vida del hombre muestra que la confesión, no teniendo unidad la necesita y la supone; muestra en su dispersión temporal que debe existir algún tiempo sin la angustia del tiempo presente. Muestra que siempre que se expresa algo es como una especie de realidad virtual compensatoria, y que la vida no se expresa sino para transformarse.¹⁶⁷

¹⁶⁶ ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario*, Siruela, Madrid, 2004, p. 29. Y en ese mismo orden Zambrano continúa afirmando que es un relato autobiográfico en el que se intenta lograr una aceptación del propio fracaso, de la propia fragilidad y finitud.

¹⁶⁷ ZAMBRANO, M., *La confesión: género literario, op. cit.*, p. 38.

La narratividad-temporalidad presente en el acto de la confesión se hace manifiesta en la búsqueda de 'otra' realidad con la conciencia de que esa otra realidad se da en el tiempo real, no en el imaginario, pues este relato tiene como característico el deseo del sujeto de plantarse en la realidad, por muy cruda que esta sea, con el deseo implícito de reconciliarse con ella y desde allí situarse en otro umbral de sentido, acto de auto-apropiación temporal. Así, este relato de nuestro ayer, que sólo existe en nuestra memoria, pero de una manera entitativa al otorgarnos una identidad que nos permite reconocernos aún a pesar de, es la garantía de la dinamización de mi existencia hacia un nuevo horizonte de sentido.

Este acto de autocomprensión es el anhelo de lo diáfano, de lo transparente, del poder captar la realidad sin sombras ni misterio; es el deseo latente que todo aquello que presenciamos, padecemos, o que acontece a nuestro alrededor nos sea comprensible, incluso uno mismo. En este fluir temporal el sujeto intenta una y otra vez alcanzar su 'lugar' en la realidad, para sólo entonces apropiarse de aquella realidad que le circunda en el anhelo profundo de poder disponer de sí mismo. Para lograrlo, requiere de expresar lo vivido, darle un orden narrativo a ese fluir que le permita 'situarse' frente a la turbia realidad que le oculta su propia condición, que cualquiera que esta sea, debe ser legible para él.

2. El *kairós*: tiempo cualitativo y subjetivo.

Considerada así la temporalidad es ante todo apertura, vía de acceso, camino, y exige a quien la padece una unidad para poder ver la vida como la suya, para conocerse él, va insinuándose a sí mismo siendo agente de su propia historia en el devenir de la realidad hermética, realidad que tan a menudo se muestra

ajena, extraña e inaccesible. El sujeto, enclavado así en el interior de la realidad, que ni siquiera le es presente del todo, pues se le aparece de modo discontinuo, fragmentario y alternante, vive interpelado a dar orden y sentido a su propio devenir en ella, trascenderla y configurar su existencia en medio de ella, es su más grande reto.

En medio de las horas, los días, los años que parecen solo destinados a pasar en ese río temporal caudaloso, irrumpe un tiempo subjetivo, un 'detener el tiempo' en otro tiempo de exigencia de autocomprensión porque, en medio de la monotonía del transcurrir del tiempo, en donde el sujeto se siente a veces asentado, seguro y establecido, habrá siempre algún acontecimiento que rompa esa inercia, ese carácter del pasar sin mas, pasar sin fin entre lo que le pasa; en ese abismo de lo no vivido del todo, surge la necesidad de retener de alguna manera lo vivido, no solo por la pasividad de la memoria sino por la propia narratividad de sí mismo, único camino del sujeto agente de rescatar lo vivido.

Toda acción humana que necesariamente se vive, incluso se sufre en el tiempo, es una acción ordinaria, pero en la medida en que esa acción aparece como una intervención en el curso de las cosas y que incluye al relato como narrativa unificadora perteneciente a una vida que se extiende en el tiempo, es garantía de atestación de la propia existencia, es dejar de padecer las condicionamientos históricos y constituirse como sujeto agente de su devenir, es darse un nombre y un lugar en la historia humana.

En este orden, discurso y acción, se co-pertenecen en el tiempo, en la narratividad temporal, o temporalidad narrativa, de una vida que intenta personalizarse. Por ello, el tiempo, raíz de toda experiencia, no es otra cosa que

autocomprensión, autocomprensión que está más allá de la memoria gráfica, del simple percatarse y retener las imágenes de lo vivido, estableciéndose como fundamento de la propia identidad. El tiempo se da como condición del ser, como posibilidad de realización, como rescate de mi existencia, de mi pasado, del ya no-ser de lo vivido, superando la temporalidad como medida extensa de la duración hasta llegar a la muerte. Se vive el tiempo en la medida que se recorre la vida y se hace conciencia de lo vivido por la narratividad dadora de sentido.

Esta temporalidad-narrativa adquiere su carácter más auténtico y liberador en el relato de confesión en tanto que el sujeto quiere develar su propia verdad, su cruda realidad por vergonzosa o lacerante que esta sea. Una verdad existencial más que racional, en el sentido moderno de la palabra, pues no se trata de argumentar sino de develar, de rescatar un pasado sin adornos ni engaños, y dejando que el lado oscuro e inconsciente, lo soterrado y olvidado, emerja. Y emerja como lo 'otro', lo negativo, lo que suplica y clama salir a la luz, aquello por lo que el sujeto ha pasado, ha transitado, ha padecido, ha hecho y ocultado, despejando y mostrando su propia identidad en un acto de honestidad y aceptación, lo que podría denominarse de alguna manera como el *kairos*¹⁶⁸ del sí mismo.

Este *kairós* es una acción en el tiempo, es un acto de libertad, libertad que ha seguido el proceso de la fatalidad y la confrontación que auto-redime, es un 'tiempo' cualitativo dentro del tiempo. Es el momento puntual en que la vida adquiere sentido, razón de ser, acto de exculpación, instante mismo en que

¹⁶⁸ *καιρός*, el momento oportuno, la oportunidad coyuntural, tiempo atemporal –valga la contradicción–, duración de un movimiento cualitativo, de un salto cualitativo-existencial. Para los griegos incluía el gozo que produce hacer el bien; *kairós* es la ocasión para hacer algo que se viene posponiendo, es tomar una decisión para sí mismo. En psicología podría analogarse a '*insight*'. Es un momento de claridad, de epifanía, de revelación, que está más allá de la catarsis y de la introspección.

alguien se revela y se rebela a sí mismo para intentar reconocerse en una unidad narrativa pero soberana y liberadora. Insisto en que este *kairós* está más allá del entendimiento y la razón, es supra-racional, es un conocimiento y reconocimiento de sí existencial.

Esta autocomprensión, este autoconocimiento, esta verdad existencial, es ante todo un acto de sinceridad que es, hasta cierto punto, contrario a la soberbia del idealismo positivista que no es capaz de ofrecer esa transparencia necesaria para dar sentido a la vida, pues la verdad racional puede llegar a violentarnos entre argumentos objetivos y universales en tanto que ha minusvalorado, incluso cercenado todo lo subjetivo, todo lo individual, desconociendo la inmediatez de la vida, y no ha sido capaz de provocar en el sujeto la necesidad de trascenderse, de ser agente de su devenir para lograr superar su pasado y su presente y sacarlo de su letargo, de su continuo padecer.

Por eso el relato de confesión parte del no-conformismo con el estado presente de las cosas y de lo que se es hasta el momento, se pretende emanciparse y superar la pasividad de la vida, el fluir del tiempo así sin más. Este relato es la narración del que sale de sí porque ya no está conforme con lo que es, la vida tal y como la vive hasta el momento no le satisface, aquel que se percata de lo que es y lo que tiene y no lo acepta; es como un 'otro' que llevando nuestro nombre, es percibido como extraño y enemigo al exigirnos cambiar el orden de lo establecido y salir en busca de aquello que lo plenifique, que sature su incomplitud, para poder superar su malestar interior y adquirir la integridad que percibe le hace falta. La confesión es ese momento de 'gracia' en donde se anhela recuperar la esperanza y el horizonte de sentido.

De aquí la peculiaridad de este tiempo oportuno, tiempo que no puede ser transcrito, expresado ni apresado por teorías racionalistas ni por axiomas morales.

Esta narratividad salvaguarda el hecho de que quien se confiesa no desea perder su condición de sujeto, es la narratividad más propia del sujeto 'es el lenguaje del sujeto en cuanto tal. No son sus sentimientos, ni sus anhelos siquiera, ni aún sus esperanzas; son sencillamente sus conatos de ser. Es un acto en el que el sujeto se revela así mismo por horror de se ser a medias y en confusión. El que se novela, el que hace su propia novela autobiográfica en la que revela una cierta complacencia sobre sí mismo, al menos una aceptación de su ser, una aceptación de su fracaso.¹⁶⁹

Por eso es un tiempo en solitario, propio, único e irrepetible en cada caso, es un tiempo analógico, como el pensamiento de aquel que se busca a sí mismo; es el ser mío y de nadie más, por lo que no puede ser jamás el mismo que el de otro. En el relato de confesión el sujeto comparece ante sí mismo en un presente absoluto, presentándose a sí, valga el juego de las palabras, sosteniéndose en ese presente en una tensión cargada de preguntas y demandas que exigen coherencia y unidad. Es 'salir' del mero 'estar' y plantarse en el 'estar siendo' consciente de sí mismo, como siendo alguien que se busca, aparición y revelación nunca total, nunca definitiva, pero siempre demandante.

En ese estado particular, en esa 'atemporalidad' inenarrable, sumido dentro de sí, mirado desde un 'otro' (pues su presencia es también como una aparición, una extrañeza), emergiendo de un remoto ayer, con datos dispersos y fragmentos de recuerdos que requieren ser vinculados y ordenados en una unidad narrativa dadora de sentido, intenta presentarse a sí mismo como un 'yo' (es decir, unidad constitutiva y comprensible para sí), para lo cual no basta con suspenderse en una introspección muda, el sujeto ha de declararse, de expresarse en un acto de

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 29.

manifestación, y al declararse se encuentra consigo mismo ya no como ajeno, como alienígena, sino en reconocimiento y reconciliación.

Así, la narratividad confesional es más que un acto de catarsis, es un acto de revelación que organiza, tamiza, abstrae, integra y da sentido, otorgando al sujeto una unidad frágil y temporal pero que dinamizará un estadio más de su existencia. En la medida en que el sujeto acepte y acceda repetidas veces a este *kairos* sin evadir, renunciar ni escamotear tal instante de 'condensación' del ser, podrá hacerlo un método de autoconstitución entitativa, certidumbre de un 'yo' más anclado y aceptado; este tiempo oportuno va adquiriendo el carácter de método egofánico de verdad existencial, de aquella verdad de la que puede vivirse.¹⁷⁰ Esta verdad existencial es una auténtica atestación de sí mismo que no es otra cosa que el fruto de este método donde la verdad de la atestación se impone como axioma moral de vida con el que se tiene que ser consecuente por voluntad propia, pues no basta la realidad en la que vivimos, nos movemos y somos, sino la atestación de mi presencia que me planta en aquella realidad con certezas, convicciones y horizonte de sentido.

3. La atestación

La atestación es un redescubrirse, reconocerse, y autoafirmarse para sí como para el entorno en el que se vive, no es el descubrimiento de una nueva verdad, de una nueva identidad, sino que forma parte de ella, se nutre de nuevas experiencias y se dinamiza el método de autoconstitución entitativa, moldea la vida del sujeto y se consolida su 'self'. La atestación puede carecer de argumentos

¹⁷⁰ Nuevamente es muy iluminador el comentario de Zambrano al respecto. Cf. *Ibid.*, p. 67.

intelectuales o de exigencias morales estereotipadas pero produce en la vida del sujeto una transformación cualitativa y operante que lo incorpora al mundo, a la sociedad, a la realidad, de una manera renovada, consecuencia de una confesión auténtica. La atestación es el resultado de un relato de confesión que logra como condición última una apertura, un ensanchamiento, intento de vivir adecuadamente con este carácter de una existencia apropiada, un 'yo' justificado, originalidad de la conciencia propia. Se relativiza la memoria de lo que se fue por una conciencia original borrando lo que le es copia, evaluando lo aprendido, quedando así la desnudez humana y la originalidad de la conciencia propia con la exigencia de restituirse para ser devuelto al mundo y a los demás en un acto de honestidad y solidaridad, descubriendo al otro como semejante en su condición.

La atestación como fruto del relato de confesión es, por llamarle de alguna manera, el éxtasis de la libertad, es un 'yo' que al menos por instantes se ve revelado a sí mismo en una transparencia de sentido, apertura de horizonte esperanzadora, en donde se presiente un futuro posible, un cierto lugar donde se realice lo que el narrador desea: salir de su presente, de su estado actual a medias, de la insatisfacción de lo que no había podido hallar, anhelo del propio ser. Este éxtasis no tiene que ver con huída de la realidad, o *fuga mundi*, es más bien el encuentro con nuestro centro de identidad, no asimilable a nada, lo que me hace reconocerme y sentirme único, transformación del ser y del estar fuera de la temporalidad, intencionalidad pura, coincidencia consigo mismo, que al menos alguna vez todos hemos estado necesitados de experimentar.

La atestación nos concede esa unidad viva y actuante, legítima independencia, sin pretender vivir la vida de nadie, y peor aún disolverse en el 'ser'

como abstracción sin identidad alguna, o vivir una vida impuesta por los estereotipos socioculturales, falsificación o tergiversación de la condición humana. La atestación nos permite ser agentes de nuestra vida y de nuestras acciones, carácter intermediario que define al sujeto capaz de operar mediaciones que le aporten más comprensión de sí mismo y del mundo, sin olvidar que este método lleva el signo de la finitud, de lo fragmentario y limitado de la condición humana, es tanto exigencia de totalidad como carácter limitante, herido por la ilusión de transparencia y certeza total, quebrado por su propia iniciativa en el mundo y que se enfrenta constantemente a su pasividad como a su apertura en el devenir del mundo. Un sujeto trastocado por la novedad que lo abraza y que se vuelve para sí mismo una tarea interminable en su confeccionamiento identitario.

Este 'yo' como afirmación que emerge del relato de confesión no procede de un yo sustantivo, que es el mismo a pesar del tiempo, de ese fluir temporal vertiginoso y adventicio, desprovisto de toda consideración, sino de un sí mismo narrativo-temporal (para Ricoeur sería el modo de ser de la *ipseidad*),¹⁷¹ unidad concreta de la condición humana que solo se comprende en las relaciones entre el devenir del sí mismo y el mundo, horizonte en el que se desenvuelven las actitudes del sujeto quebrado que se reconoce en su diferencia, en sus variaciones, en su alteridad y que pone en juego lo que es, lo dado, lo que ha padecido y padece, frente a su capacidad de ser agente de transformación de su propia historia.

¹⁷¹ Los conceptos de 'mismidad' e 'ipseidad' desarrollados ampliamente en *Si mismo como otro*, en los estudios sexto y séptimo, en donde explicita que no tiene que ver con la simple identidad sino en un modo de relación consigo mismo en el tiempo y en la narratividad.

Esta fenomenología del sí mismo, ontología itinerante, acto de atestación en que se impone el mantenimiento de la palabra en un acto de convicción y coherencia, confianza y fidelidad consigo mismo, es fruto del rodeo reflexivo del relato de confesión, de comprenderse en tanto unidad, en el sentido de que su vivencia, que es su vida particular, no se refleja del todo en la simplificación de las otras vidas, de sus antepasados o contemporáneos, pues su unidad es demasiado primordial como para pretender asimilarla bajo paradigmas, modelos, o definiciones objetivas, abstractas o universales, incluso de género o morales: “La tarea del ser humano es realizar la continuidad de la comprensión, pero por momentos esta tarea tiene alcances insospechados, en el momento en que la comprensión, en verdad, tiende puentes infinitos entre lo comprensible y lo incomprensible, entre lo cercano y lo lejano”.¹⁷²

La atestación responde a una reflexión propia que sobrepasa los límites y exigencias de la unidad formal, con ello Ricoeur no dejará de afirmar que la identidad debe ser tratada en la dimensión temporal de la existencia humana, tanto del sí mismo como de su acción, reconociendo su historia como constitutiva del ser; esta existencia no absoluta ni definitiva tiene que atestiguar en su permanencia, garantía de su mismidad. Así pues, la atestación es el acto por el cual el sí mismo, ante los demás y ante sí, asegura su permanencia en el mundo, identidad siempre en construcción y tensión frente al devenir del mundo y de los otros;¹⁷³ el advenir de la voluntad del sujeto agente contrasta con el devenir de las cosas y de los acontecimientos, que en medio de ellos, irrumpe el *kairós* como

¹⁷² MALDONADO, R., “Fundamento hermenéutico y razón significativa. En torno al valor absoluto del lenguaje”. Conferencia, Colegio de México, julio 2003, p. 1.

¹⁷³ RICOEUR, P., *Si mismo como otro*, op. cit., pp. 140-142.

llamado, exigencia de respuesta para sí mismo frente a los múltiples sentidos del mundo que trastocan sus sentidos posibles de estar y habitar el mundo.

No obsta, sin embargo, que a pesar de la atestación del sujeto que lo hace ser consecuente en el cumplimiento y mantenimiento de su palabra dada para consigo mismo, no puede dejar de estar expuesta dicha atestación a la sospecha, a la crítica, a los imprevistos; esa existencia comprometida, ese devenir testimonio veraz consigo mismo, puede ser interrumpido por los acontecimientos ajenos a la voluntad del sujeto que amenazan permanentemente la identidad lograda en el relato de confesión que deviene atestación. Pero lo que nos interesa rescatar en nuestra investigación es precisamente ese sí mismo que asegura una unidad que ya no depende exclusivamente ni de procesos de adscripción, ni de atribución lógica, sino sólo de un acto de atestación en el cual el sujeto compromete su existencia, todo su devenir como 'en proyecto' para el mundo y para los demás, dando de sí desde su atestación, entreverándose en la historia y en las historias de los demás.¹⁷⁴

La instancia de la atestación es entonces aquella en la que el sujeto da cuenta de su existencia actuando en consecuencia a su propia narratividad y proyectividad, embrollándose en el mundo y comprometiendo su ser en actos que van desde los más simples hasta las decisiones que hacen del sí mismo un sujeto con identidad propia, con convicciones, con compromiso en el orden de la *praxis* social como reconocimiento por los otros y entre los demás.

¹⁷⁴ “Así intento explicar las diversas mediaciones que la trama realiza –entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada; entre los componentes inconexos de la acción, intenciones, causas y casualidades, y el encadenamiento de la historia; finalmente, entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal–, mediaciones que, en definitiva, pueden trastocar la cronología hasta el punto de abolirla”. *Ibid.*, p. 140.

4. Metodización confesional como praxis ética

Así la temporalidad y la narratividad se vuelven los ejes del binomio *ipseidad-mismidad* en el paradigma ricoeuriano de la identidad de la existencia humana así como para la estructura más originaria de la eticidad del sujeto, categoría que dice relación al *dasein* como dimensión fundante del ser en su cotidianidad, del ser que se pregunta por su ser, pero por un largo rodeo reflexivo; dicho de otro modo, se está en intencionalidad, en tensión hacia, en despliegue permanente, a la manera más bien de Sloterdijk en su binomio génesis-finalidad, caída-proyección, salida de sí al mundo pero como proyecto, como apuesta. No es sólo ingresar al mundo, ubicarse en el espacio finito de nuestro existir, es esperanza, expectación, expectativa latente de ser bienvenido al mundo en su modo de ser, abdicación de sí mismo, otro modo del devenir sí,¹⁷⁵ la exigencia de sujeción, de afianzamiento en el movimiento de la existencia en cuanto barrunta la posibilidad de mirarse como 'otro' por obra misma del existente. El mundo en cuanto horizonte es ensombrecido por la experiencia propia del ser sí mismo, y se torna anhelo de querer habitarlo, no sólo estar-en-el-mundo sino apropiación de sí y del mundo en el fluir temporal del acontecer que demanda de una u otra forma la afirmación misma de la realización del sujeto.

Por eso, el lenguaje más que una señalización ostensiva de lo que no es el sujeto, del mundo y de los otros como contraposición, es más bien la sujeción al mundo por un esfuerzo de posicionarse en él. La atestación del sí es una

¹⁷⁵ Sloterdijk utiliza el término griego *metoikesis*, como ontología de la evasión, pero no en contraposición del sí mismo sino más bien como modalidad de él, como afirmación frente al mundo, frente a lo que no es él. Podríamos decir que mientras Ricoeur le llama ontología itinerante, Sloterdijk le llamaría aventura ontológica. Cf. SLOTERDIJK, P., *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pretextos, 1998.

exigencia de posicionarse frente al devenir, de aquí su carácter óntico y ético¹⁷⁶. El aparecer de las cosas sólo adquiere sentido en el relato que configura lo real y que asegura el sentido de lo simplemente percibido, o en el siendo-visto o evitado.

El relato de confesión es en la propuesta de Sloterdijk un ensimismamiento que quiebra el modo de ser y de estar del sujeto en el mundo pero que a la vez constituye su posibilidad de autoafirmación, en una especie de desentrañar la realidad histórica de los modos de hacer desaparecer el devenir como del aparecer del mundo. Dicha experiencia constitutiva de la existencia, aunque hacer perder el contacto con el mundo de una manera radical, al concentrarse en el escucharse a sí mismo, que no es otra cosa que el sentido último del relato de confesión como donación de sentido y atestación de sí, hace de la huída un *kairos*, un momento de relato que restaura su condición, le devuelve su dignidad y le otorga un lugar en el mundo en comunión con los otros.

De aquí la riqueza y la importancia del acto de confesión pues cuando el sí mismo piensa absorto y se escucha a sí mismo atestiguándose en el acto frágil de contarse, de narrarse a sí mismo, potencia su devenir capaz de interferir en la trama del mundo, pero no sólo para marcar el paso de la historia, sino para injertar su propia historia en la historia humana, gracias a dicho relato que lo constituye, relato que lo devuelve al mundo y lo reconcilia con él. Esta ilación narrativa como condición de su existir, de la recuperación de su existencia cuando esta se fuga

¹⁷⁶ “Tocar en un punto el lenguaje, ‘instrumento’ en sentido metafórico tan sensible, hace que acontezcan transformaciones en el ser ahí y que se muestre una específica forma de estar en el mundo. Si existe tal cercanía entre estado de apertura y habla, los vaivenes del lenguaje, dan lugar a vaivenes ontológicos, y, más aún, a verdaderas conversiones ontológicas”. MALDONADO, R., *Transformaciones del lenguaje, transformaciones ontológicas*. Revista Observaciones Filosóficas - N° 6 / 2008, p. 1.

del mundo ensimismándose en su propia palabra, lo dispone también para su vuelta al mundo que ahora es visto y vivido de otro modo.

En cuanto el sujeto es capaz de rescatar, de inscribir, de relatar su temporalidad, se podrá afirmar que esta última es la cura de la fragilidad de su existir, pero sólo en la medida en que es configurada, sólo en cuanto sea capaz de reconocer la historia de una unidad, la unidad concreta de sí mismo como ser histórico que se esfuerza por afirmarse dentro de la historia, concierto a voces de la humanidad toda.

La necesidad del relato de confesión es de quien toma el desafío de otorgarse un nuevo sentido, sentido irreductible por la palabra del sí mismo. Así pues el sí mismo como otro sería una especie de soslayo para poder enfrentar su imposibilidad, indeterminación, extrañeza, su sentirse y saberse misterio inescrutable, pero aún así interpelado a revelarlo, a revelarse, dándose sin saber a quién, sin saber qué es lo dado y qué lo recibido. Es así por lo que la posición de sí mismo en cuanto existente implica desde sí una cierta experiencia de reducción, una desmundanización sloterdijkiana, por llamarla de alguna manera, es aquel 'inter' temporal, ese tiempo que no es el tiempo real, es una pérdida del mundo o ser en ausencia de mundanidad, instante en el que se quiebra la literalidad o la fijeza moral de las obras para entenderse más allá y de otro modo.

El relato de confesión es una praxis del actuar humano que pretende tomar sentido y unidad en el devenir de la trama del mundo, dando paso a otra trama, otra praxis vertida en el mundo con toda su polisemia, marcando con un nuevo modo de ser otro periodo de la existencia propia, refiguración plena de sentido que es capaz de sanar o exorcizar el pasado propio con sus fracturas,

responsabilidades y padecimientos. Por eso este relato está situado más en el ámbito de la credibilidad que en la verdad, como *Aletheia*, como verificación, como garantía de certeza a la manera de los saberes teóricos auto-fundantes; la posición del sí mismo es dar cuenta a sí mismo de su estar y actuar en el mundo, sumergido en la alteridad del mundo y de su propia vulnerabilidad, pero que supera de alguna manera el sólo cuidado de sí mismo, o *Sorge* heideggeriano. Mientras que el *cogito* cartesiano es aporético¹⁷⁷ la atestación es el vector de la vehemencia ontológica que atraviesa el aparecer del fenómeno del 'sí'.¹⁷⁸

Las palabras de Ricoeur, en francés son más sugerentes, con respecto a este particular tipo de narratividad, parten de la reflexión en cuanto introspección, en cuanto decir perdido, agotado en la multivocidad de sentidos:

“Le Cogito est l'acte que je dois toujours réapproprié, par le moyen, par la méditation des signes. Je retrouve ainsi le sens plein et concret de la réflexion. J'appelle réflexion la tâche de ressaisir mon effort pour être, mon désir d'être, dans les signes qui constituent son image objectivée et matérialisée; la tâche de le reprendre pour moi, bref de l'attester, en réitérant le 'je pense, je suis'. Bref les opérations peuvent être objectivées, mais non l'acte qui les sous-tend: cet acte est celui que Fichte appelait jugement thétique, c'est-à-dire le 'je suis', le verbe être pris opérations objectivées –voire matérialisées-, viola le Cogito qui précède et accompagne toutes mes opérations. Mais il en précède et accompagne toutes mes opérations que parce qu'il est le télos de l'existence humaine”.¹⁷⁹

La importancia de la atestación como el resultado del relato de confesión es en definitiva superar una ontología determinada por la sustancia por una ontología del acto y la potencia, desde aquel *courage* restaurador, una ontología del *agere*, de la trama de la labilidad del sujeto y de la exigencia de una praxis en el mundo. Sería la reconsideración de la ética desde las posibilidades mismas del entramado

¹⁷⁷ En el caso de Kant, Fichte y Husserl, el *cogito* es más bien autofundamento, o es fundamento divino como el caso de Malebranche o Spinoza. Nietzsche por su parte critica al *cogito* como mera ilusión, pura metáfora, verdad ilusoria.

¹⁷⁸ El 'sí' es el fruto de una vida examinada. Cf. *Tiempo y Narración I, op. cit.*, p. 356.

¹⁷⁹ RICOEUR, P., *Cahiers de Philosophie I*, (1996), no. 2-3, janvier, 93-99, pp. 97-98.

de la realización humana que superan el horizonte del relativismo como del cartesianismo, en tanto que la atestación es la *poiesis* que refigura al sujeto en su búsqueda de sí mismo, aportándole soluciones y aporías, que va del extravío a la orientación en el decir que lo atestigua, reencuentro de sí mismo como otro, despliegue del sí mismo en el mundo, reapropiación del si mismo a partir de una identidad narrativo-temporal.

La atestación es el sí mismo tramando la historia, su temporalidad, su praxis temporal, comprendiéndose en la eventualidad, sobreviviendo entre los avatares de la eventualidad, siendo capaz de dar razón de sí mismo. Una ontología fracturada pero a la vez una ontología de lo posible en tanto que la facticidad de la vida humana se despliega desde las posibilidades abiertas desde la temporalidad que acelera y presenta lo que adviene, temporalizando la trama del mundo y por ende del sujeto al saberse interpelado por ella. De ese modo el sí mismo termina por ser un despliegue que se atesta siempre frágilmente, limitadamente, drama de la vida humana.

La atestación como *corpus* ético del sujeto elude la ontologización a la que se ve ha visto sometida la praxis en el planteamiento heideggeriano, pensándose en referencia a sí misma y a su otro, lo adviniente que quiebra el estado de cosas, que difiere el acontecer de la vida humana perdida en su praxis. Al contrario la atestación capacita al sujeto, sujeto capaz de insertar su acción en el curso del mundo, capaz de transitar del drama de la vida a la trama de su propia vida, de la mera pasividad al agente de su propio destino, quedando referido una y otra vez al relato de confesión como a su atestación, acontecimiento de poder ser sí mismo.

La atestación le otorga al sujeto una identidad dinámica que se opone a la mismidad estática, a lo otro como expresión de pasividad.

Por ello el relato de confesión, como la atestación fruto de él, son la garantía que justifica que un sujeto sea considerado sí mismo a lo largo de toda su vida pues la narración de la historia de una vida otorga dicha identidad que corresponde con el testimonio del propio sujeto, sin perder de vista que dicha identidad reposa en una estructura temporal que admite la mutabilidad dentro de la cohesión de una vida, pudiendo ser refigurada una y otra vez por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas, o relatos de confesión. La atestación permite que, en el presente del sujeto, sea posible tomar iniciativas para su devenir a pesar de estar afectado y condicionado por un pasado, capacitándolo para poder cambiar el curso de los acontecimientos, otorgándole confianza en si mismo por encima de la la sospecha o culpabilización; reivindica su dignidad frente a si mismo y frente a los demás, acto de exculpación y comunión con el mundo y con los otros.

Esta es la mayor virtud del relato de confesión: el poder narrarse y refigurarse en el tiempo y adquirir una personalidad cada vez más versátil y adaptativa al tiempo presente porque este método de autoevaluación no puede dejar de estar en relación de conflicto y conciliación con los que es no-yo, los otros, en sentido amplio; el relato de confesión como método es el esfuerzo constante por fundar la estructura contingente de nuestra narratividad sobre el obrar en la constitución ontológica del sí mismo donde se refleja su obrar, en medio de aporías constantes donde resurge continuamente el sí mismo en cuya morada habitamos cada uno como condición de nuestra existencia.

Tanto el relato de confesión como la atestación que resulta de tal narratividad involucra la posibilidad misma de la incorporación del fondo ontológico de la hermenéutica y de la teoría de la narrativa de la filosofía aporética de Ricoeur¹⁸⁰, pues en este relato pueden ser identificado y objetivado, por el propio sujeto, lo vivido: personas, acontecimientos, sentimientos, lo amable y lo detestable. Y este ser afectado así por su pasado, y bajo este modo particular, expresa lo más íntimo del yo, que va más allá de la mera representación psicoanalítica, más bien es una relación con el mundo. El relato de confesión sería así la instancia reveladora del ser afectado, del ser en cuanto apertura frágil y fracturada de acuerdo a su condición de exposición en el devenir de los acontecimientos.

Aún más, el relato de confesión interioriza la realidad en un acto de concientización de lo padecido y hecho en el momento en que el sujeto, no contento con su estado actual, interrumpe lo vivido hasta el momento en la urgencia acuciante de significar sus vivencias. Mientras el conocimiento, la razón en cuanto exigencia de totalidad, separa la conciencia concreta de las cosas y las objetiva, la temporalidad narrativa de dicho relato es el sentido de pertenencia a un mundo subjetivo donde se cifra la propia interioridad. El sujeto se revela en todo su estallido intencional y con toda su receptividad afectiva, en tanto *factum* como en cuanto *praxis*, como sujeto que da cuenta de sí en estallido de vivencias e intenciones, historia única que se desenvuelve y es impulsada por el deseo de comprensión de sí mismo y de dignificación de su persona, desde la petición de

¹⁸⁰ La fenomenología se ve imposibilitada de llevar a cabo una descripción eidética pura, pero Ricoeur hará una minuciosa labor por fundamentar la ontología del actuar desde *Finitud y Culpabilidad* al desarrollar la idea de desproporción, lo finito trascendiéndose a sí mismo. *Tiempo y Narración*, en sus tres volúmenes, ya refieren la experiencia humana del tiempo en donde sostiene la imposibilidad de tener una experiencia del tiempo que no sea narrada. Hasta llegar a *Si mismo como otro* en donde explícita las consecuencias éticas de dicha ontología.

reconocimiento hasta la estima de sí. Es por ende una descripción fenomenológica de la alteridad, la otredad se me revela al interior de mi mismo en un desdoblamiento de mi existir y mi acto de comprenderme, rememoración de lo vivido en cuanto promesa de aceptación de sí, como de proyección existencial, expresando el anhelo de saber que hay futuro para mí y que tengo un lugar en el mundo.

Bajo esta promesa es factible y necesario relatar aquello que soy y por lo cual me abro al mundo. Dicha narratividad se mueve entre el pasado y el futuro en los márgenes de una filosofía segunda del hombre concreto. El relato de confesión es la revelación del destino del sí, en cuanto narración de la totalidad actuante y sufriente del sujeto que deviene narración de su propia fragilidad, labilidad y finitud.

Como hemos intentado hacer notar en los capítulos precedentes Ricoeur no se resignó a la posmoderna muerte del sujeto, sino que señaló la necesidad de rescatarlo como sujeto moral, como sujeto de su actuar, y lo hace a través de la vía larga de los mitos, símbolos, instituciones, metáforas, textos, pero principalmente a través del relato subjetivo, del relato de verdad, del relato de confesión, narratividad en las que el sujeto mismo se hace presente, reflexión que es un pasar por lo 'otro' del sujeto: las obras del yo, lo que ese yo hace y deja como rastro de sus huellas donde se le puede encontrar. Lejos del sujeto sustancial cartesiano, del sujeto trascendental nietzscheano, el sujeto ricoeuriano se sitúa en la crítica de la subjetividad admitiendo la necesaria afirmación de un yo que deviene en un sujeto ético, un yo que se busca en sus símbolos y se lee en sus obras y experiencias. Esta identidad narrativa, esta atestación, es el

fundamento de la comprensión de nuestra vida como historia, único entramado legible y camino de reconocimiento y aceptación.

El relato de confesión es pues una rememoración constante, que aunque el pasado al que así nos remontamos es escurridizo, necesitamos evocarlo abstrayéndonos de la acción presente, y con toda su crudeza quizás, exhibirnos a nosotros mismos, pero siempre con la intención primigenia de ser redimidos, de lograr aclarar la vista y mirar un futuro viable. Es una exigencia de verdad implícita, esfuerzo sincero de no auto-engañarse, momento de reconocimiento en el que sentimos y sabemos que algo sucedió en nuestro interior, que algo tuvo lugar que nos implicó como responsables y no sólo como víctimas, sólo entonces nos sentimos deudores, corresponsables y, por tanto, comprometidos y solidarios con los otros.

No ha sido intención de la presente investigación los efectos fructíferos que se siguen a la atestación, muy presentes y desarrollados en el décimo capítulo de *Si mismo como otro*, como en *Lo justo*, *Amor y justicia* y *La memoria, la historia y el olvido*, todas ellas obras de nuestro autor, porque considero que están por demás trabajados, especialmente en el ámbito de las exigencias presentes de solidaridad y concientización.

Mi interés ha sido evidenciar una realidad subjetiva que corre el riesgo de asfixiarse, el relato de confesión conquista la contradicción y el desasosiego interior de aquel que se resiste a ser reducido a objeto, que clama sea reconocida su existencia singular, recuperación y valoración de la propia intimidad, en un mundo en donde todo se exhibe, donde prevalece el carácter público, donde el evidenciar es fruto del morbo y del señalamiento, violencia manifiesta hacia lo más

sagrado de todo ser humano, su íntima conciencia. El relato de confesión es el camino para encontrarnos con ese 'quien', sujeto al que le ocurren cosas, y que nada de lo que le sucede debería anularlo, aniquilarlo o atentarse contra ese centro interior. ¿Acaso la vida actual, la globalización, la tecnificación, no nos presenta un mundo sin sujeto, donde el yo anda errante y es anónimo?

CONCLUSIONES

Todo pensador sabe que constantemente vuelve a encontrarse con cosas que parecen muy sencillas, e incluso banales, pero cuya aparente banalidad es sólo el reverso de su profundidad y riqueza de sentido. Esa sencillez puede convertirse incluso en cobertura de su importancia. A nuestra expectación le gusta buscar lo interesante e inaudito, lo extraordinario y espectacular; pero mientras nos aferramos a ese deseo, lo realmente importante se reviste del carácter de lo cotidiano, desapareciendo así nuestra mirada empeñada en lo novedoso. El auténtico pensador debe aprender a traspasar la apariencia de la obviedad, penetrando en la profundidad sumergida pero no sin olvidar la necesaria aplicación a la vida del que deambula por las calles en búsqueda de sentido, la filosofía práctica debe responder y dar cuenta al ser y actuar del ciudadano a pie y ser capaz de ofrecer una orientación y anclaje a su existencia. Encontrarle sentido a la vida es abordar el proceso de crear y cultivar aquello que deseamos que suceda en nuestra propia experiencia.

La reflexión y la acción pueden ayudarnos a acortar la brecha que existe entre la manera en que estamos viviendo y cómo queremos vivir. Se trata de un proceso que, a medida que se vaya afirmando, posibilitará logros mayores. En cada paso es importante ver qué cambios se encuentran dentro de nuestras posibilidades para afirmarnos en nuestra propia identidad y apreciación que tenemos de nosotros mismos, afianzarnos y darle sentido a nuestra existencia.

Con la idea de “sentido” nos hemos referido a aquello que activa e intensifica la experiencia de vivir, a ese entramado de valores, ideales y deseos que orientan el rumbo de nuestra existencia y organizan la manera en que sentimos, actuamos, nos vinculamos con los otros y con las cosas. El sentido de la vida no se presenta como un dato atemporal e impersonal por lo que al preguntamos por el sentido de nuestra propia vida no estamos detrás de una respuesta unívoca y abstracta sino más bien dinámica y llena de sentidos, lo que intentamos es comprender e integrar esa riqueza en una ‘unidad entitativa’ dadora de sentido para poder afirmar lo que deseamos que nos ocurra dentro de ese contexto.

Por ello nuestra investigación ha puesto toda su atención en una verdad, en aquella que nos afecta de modo más inmediato: ‘yo soy éste que soy, precisamente el que soy’ en este tiempo y espacio, aquí y ahora, y no lo puedo remediar de este momento hacia mi pasado, no hay marcha atrás, y cada cual de nosotros es él mismo, en el momento en que se mira, más allá de toda proyección o justificación. Lo expresamos con esta frase: “Soy para mí lo absolutamente dado”, aquello que para mí es obvio que sea, lo que forma el presupuesto de todo lo demás, aquello con que lo relaciono todo y desde lo cual avanzo hacia todo.

En efecto, en todo me presupongo yo. Toda afirmación que haga, contiene de modo abierto o implícito, implicado o desasido, la palabra ‘yo’. Lo que ocurre en el ámbito de mi vida me ocurre y me afecta a mí, inmediatamente. Siempre estoy ahí, directamente, en actividad inmediata, en influjo. Pero estoy también, de manera indirecta, en cuanto son afectados por ‘mi’, mi entorno, mi ambiente, mi país, mi mundo, y de todo lo que me permite distanciarme de esa inmediatez, de mi yo inmediato. Ambiente’, ‘país’, ‘mundo’, siempre ahí y frente a ellos ‘yo’, plantado en

el ambiente que me rodea, en el país en que habito, y al mundo al que pertenezco. Puedo intentar superarme a mí mismo y hablar de las cosas como si no estuviera yo, en un intento de prescindir de mí mismo, desdoblamiento engañoso de la razón. Sin embargo, persiste inevitablemente ese vínculo indisoluble, pues siempre soy yo el que intenta ir más allá de mí mismo, del tal forma, que prescindiendo de que yo mismo me asuma en ello, pese a todo, y a toda mirada, aún la más sencilla que yo dirija a algo, ineludiblemente me contiene a mí.

Así pues, soy el vivo polo opuesto frente al mundo que existe sólo en cuanto es aquello en que existo yo, aquello en que me encuentro y en donde actúo. Un mundo en que no estuviera yo es una mera idea límite, lo puedo concebir pero como mero futurible, pues la situación objetiva es aún más tajante: una vez que yo existo ya no hay en absoluto 'mundo' en donde yo no existiera. Esto suena en verdad extraño a todo aquel que haya comprendido un poco la necesidad de sobrevalorarse a sí mismo, pero así es. Para todo es 'mundo', su mundo, y no hay otro realmente. Por lo tanto mi yo tiene el carácter de la inevitabilidad; casi se diría que una especie de necesidad. Sólo 'casi', y de lo que significa ese 'casi' hablaré ahora. Mi 'yo' es el presupuesto de toda mi mundanidad. Lo que está contenido en todo, lo inmediato, cercanía y compenetración hasta lo más íntimo: ese soy 'yo'. Hemos de hablar entonces de ese 'casi', que nos acaba de aparecer como una advertencia; pues vuelve a poner en cuestión el carácter aparentemente 'dado' del propio yo.

En efecto, para mí mismo no sólo soy obvio, sino también sorprendente, enigmático, incluso desconocido; tanto, que pueden ocurrir dos cosas como ésta: miro un día al espejo y me pregunto extraño (que reveladora es la misma

palabra 'extrañado'): ¿quién es ese?; 'herido' por la extrañeza soy devuelto en ese mismo instante a mi propia extrañeza. El espejo es una cosa verdaderamente reveladora, las más grandes historias, poesías, novelas y leyendas refieren a él como algo misterioso pero también revelador. En el espejo se muestra cómo yo de repente me contrapongo a mí mismo, y aunque parecía tan sólidamente uno conmigo mismo me convierto en 'objeto ante mí', veo cómo ha pasado el tiempo en mi rostro y en todo 'yo', pero también parece que me petrifico frente a mí, en un instante, al cuestionarme ¿quién soy?, al mismo tiempo que digo con aquella extrañeza y fuerza existencial: 'no soy yo sino espero llegar a ser. No me tengo a mí sino que estoy en camino hacia mí. No me conozco, intento conocerme'.

Si yo pudiera captarme en el más revelador de los espejos, tal cual soy y todo lo que es mío y de nadie más, aún así me encontraría ajeno frente aquella imagen sin nombre, como enigma que me devuelve la mirada e implora ser definido y nombrado, y así, ambos pudieran aquietarse (presencia y misterio). Quiero ser y saber de mí en un mismo instante, pretender ser una sola cosa y poder ser evidente a mí mismo, pero al mismo tiempo percibo una diacronía en el intento, pues tropiezo con el límite de la posibilidad misma de lograrlo, vivencia única de mi finitud, que se torna en angustia y extrañeza.

Es en el 'como si' ricoeuriano en el que el hombre en su inmediatez percibiera un 'otro yo idealizado', 'auténtico', en el ámbito de lo no dado, de lo posible. Es como si en algún momento se pusiera delante de él y lo interpelara en un intento y exigencia de reconocerse en sí mismo. Así, lo que llamo 'yo' es lo inmediato, lo presente, en sentido temporal y ontológico, pero no en sentido absoluto, sino relativo y conflictivo.

¿De qué modo soy yo mismo, entonces? O ¿qué significa que 'yo soy para mí lo dado'? Por lo pronto para ambos cuestionamientos la respuesta es la misma 'ser yo' es para mí lo obvio, lo inmediato, lo primero, núcleo de todo lo demás. Lo que para mí se denomina 'mundo' está construido desde él y se refiere a él, en este lugar y en este tiempo y en estas condiciones, consideraciones de por sí pasajeras, que no existen en absoluto, más que una vez, esto es, en mí, que me llevan a reconocerme a mí mismo en todo lo que hago, y que se expresa al pronunciarme.

Pero esa circunstancia presente es tendencial pues he de querer ser lo que soy, querer ser yo realmente y sólo yo. Debo ponerme en mí tal como es, asumiendo la tarea de ser yo mismo en el mundo sin poder eludirlo, incluso de aquello que me molesta de mí mismo: malas disposiciones, costumbres, hábitos arraigados, culpabilidad, frustración, etc. Soy así, pero también quiero llegar a ser de otro modo.

Una de las tantas razones, por no decir la auténticamente detonante, la expresión más emblemática de evadir o pretender eludir la interpelación de ese 'yo' que aún no se ha revelado y quiere revelarse, negando toda posibilidad de ser consecuente con uno mismo, es el suicidio. La sensación de que yo sea un 'deber' para mí mismo, que estoy en saldo negativo, en deuda conmigo mismo es un sentimiento existencial cada vez más apremiante y por ende angustiante.

Existe en nuestros días la sensación de que no vale la pena ser uno mismo, nos sentimos 'arrojados' al mundo, enajenados de nosotros mismos, volcados a las exigencias del acontecer del mundo moderno que nos sustrae de nosotros mismos que impiden ese acto fundante de introspección existencial. El sentimiento

de satisfacción de llegar a ser uno mismo, lo que uno espera de sí, llega a tornarse en sentimiento de aburrimiento: 'me aburro a mi mismo, encarcelado en mi; solamente soy esto sin mayor pretensión de ser otro como posibilidad de superación de este 'yo' actual, como bien lo describió Ortega.

De lo anterior puede surgir una insoportable monotonía, un hastío delirante, el acto de ser yo mismo se convierte en una renuncia al deseo de ser otro más allá de lo que soy en este presente absoluto. En la raíz de esta actitud se encuentra nuestra manera de vivir el tiempo presente. En el presente objetivo, histórico, en el que nací y vivo, por un lado; y por otro, el presente puntual, absoluto, coyuntural, que me interpela aquí y ahora y me confronta con mis propias limitaciones, insuficiencias y carencias, en mi salud tanto física como psíquica o de cualquier otra índole.

El hombre del siglo XX, y aún en los albores del siglo XXI, nos hemos estancado en este *modus vivendi*: el desdén o angustia por la introspección, por la toma de decisiones, por la estreches de valores que nos humanizan, en general por la problemática histórico-social que parece que nos rebasa y paraliza y nos sume en una sensación de impotencia frente a la realidad. La vivencia y la conciencia de la propia temporalidad, de estar instalado en la propia existencia y no en otra, rebasa al propio entendimiento. Soy capaz de ver cómo ha ocurrido en mí tal o cual situación de hecho, por ejemplo: la constatación de no haber sido más cauto, ocasión de haber padecido tal o cual desgracia, o el de haber producido un daño, intencionadamente o no, a otro.

Pero ¿es así como sucede? ¿es todo tan claro y diáfano en realidad? Lo está la mayor parte de veces cuando se trata del otro, pero no en mi propia vivencia

existencial, pues en la comprensión viva de mí mismo las cosas se nos aparecen como fantasmas, confusas, difusas, empalmadas. Semejante hazaña de comprenderme a mí mismo ¿no pierde su capacidad última de certeza en cuanto se refiere a mí?

Nuestro tiempo propio, personal, subjetivo, esta siempre cruzado así por la constante interpelación existencial: ¿por qué soy como soy? O ¿por qué soy quién soy? O ¿por qué soy en vez de no ser?, y en general todas las demás variantes en que se pueden presentar estas dudas existenciales para la que no hay ninguna respuesta por parte de mi yo inmediato. Más aún, tampoco de mi circunstancia ni del mundo en general que no está preocupado en lo más mínimo por resolverme ninguna de ellas.

Todo intento de incorporarme a la sociedad, a la historia, al devenir del mundo es bajo la sensación que tengo que hacerlo más allá de la respuesta a dicha pregunta, pues todo intento de 'explicación' externa parece deficitaria por más que se aduzcan causales materiales, biológicas, psicológicas, antropológicas, históricas, etc., porque la pregunta en cuestión es completamente diversa, porque se dirige a algo que sólo es y existe una vez: yo (*c'est moi*). Y no porque yo sea algo importante, algo extraordinario; tampoco por una actitud egocéntrica o narcisista necesariamente, sino porque soy yo precisamente, aquí y ahora, en mi transitar hacia mi propia muerte, dejando abolida toda inserción en lo universal.

Así, a la permanente pregunta ¿por qué debo ser yo precisamente aquello en que actúan tales o cuales influjos? me topo siempre frente a una enigma, porque no puedo explicar cómo o por qué soy yo mismo, no puedo acabar de comprender por qué debo ser de tal o cual modo, no puedo disolver mi existencia en ningún

sistema de leyes naturales o históricas, incluso trascendentales; no puedo confundirme con el entorno que me rodea, por más que me obstine en intentarlo, en tanto que es una situación que se me impone y determina mi existencia desde lo más íntimo.

Todo esto significa, palabras más palabras menos, que no me puedo explicar a mí mismo ni mostrarme de forma diáfana, primero tengo que aceptarme en mi propia inmediatez, en mi propia precariedad. La claridad y valentía de dicha aceptación constituye el fundamento de toda existencia y principio de conversión hacia aquel que espero de mí mismo. Exigencia que se satisface por caminos en que me encuentro con otros en la misma circunstancia y desde donde surge un 'ethos' común y compartido desde la precariedad, desde la finitud, desde la limitación y la miseria, más allá de todo discurso racional, lógico, objetivo. Más allá de cualquier corpus institucionalizado de moral.

El encontrarme con un otro como semejante, en su padecer existencial, en el tener y hacerse las mismas preguntas que yo: ¿por qué soy el que soy? ¿por qué me ocurre lo que me ocurre? ¿por qué se me rehúsa lo que se me rehúsa? Ese encuentro, esa relación vinculante que no se piensa de modo abstracto sino que se experimenta de modo vivencial, valga la redundancia, hace surgir ese ethos intersubjetivo más auténticamente humano y humanizador.

Retomando nuestra reflexión anterior sobre la angustia existencial del hombre moderno que hunde sus raíces no sólo en la amenaza provocada por la situación económica, política, o incluso ecológica, sino también en aquella otra que no tiene motivo externo determinado sino que es parte constitutiva de la condición humana y emerge de la situación siempre dada de la existencia, en donde la

filosofía contemporánea ve en ella la autopercepción del ser finito en cuanto tal, es justamente la experiencia de la temporalidad en la que se hace posible la emergencia del sujeto redimido, emancipado de su inmediatez, y desde donde surge el sujeto ético y la auténtica intersubjetividad. Levantándose de las cenizas de su inmediatez y desde la aceptación de sí mismo, bajo esta categoría de la temporalidad, lleva al sujeto al camino de la apropiación de sí mismo, a la autenticidad de futuro, del futuro para cada cual, saliendo de los abismos de la desesperación y de la angustia del presente. No sobra aclarar que la superación de cada etapa histórica personal ni significa salirse de sí mismo, no es de ninguna manera renuncia a nuestra mismidad sino la plenificación de ella.

Así, la experiencia de la temporalidad es una de las condiciones humanas necesarias sin las cuales sería imposible corregir los errores cometidos por nuestra labilidad, haciendo viable el poder enmendar el camino, reorientar las acciones, modificar la conducta y los fines que perseguimos en la consecución de adquirir un bien a favor de la propia realización.

Este acto de confesión, de valoración, enjuiciamiento, autocrítica, introspección, examen de conciencia, o tantos y tantos nombres que ha recibido este acto de honestidad y veracidad con uno mismo, en donde no hay lugar al autoengaño al descansar en la comprensión de lo que soy y de lo que he hecho de mí hasta este momento. Dicho acto irrumpe con todo su potencial, uno y otra vez en diferentes momentos de nuestra vida y por circunstancias de lo más diversas, mismas que detonan dicha experiencia, inicio o punto de partida para una nueva etapa de nuestra vida que reorientará el sentido de vida en un nuevo tramo de nuestra existencia.

Está dinámica interna, aunque pretendamos escamotearla o evadirla, es siempre motivo de cambiar nuestro horizonte y el carácter de todo lo ocurrido, lo peor como lo mejor; al tomar posición frente a ello, abre el umbral a la reconfiguración de su existencia, aunque el inicio de dicho proceso no es garantía de lograr rehacer su estar en el mundo.

Más allá del sólo estar y transitar en el tiempo y por el mundo, cuando el sujeto logra hacer frente a la vergüenza y el deshonor que experimenta en aquellas acciones que lo denigran o que no le permiten ser consecuente con su propio proyecto, con sus expectativas, con sus propias exigencias, entonces emerge ese sentimiento de 'estar bien con uno mismo', o lo que llamamos el 'respeto a uno mismo', salvaguarda de la propia dignidad. Así, cuando se expresa la frase: 'date tu lugar', la pregunta que antecede sería de dónde surge esa expresión que demanda un lugar: ¿en dónde tengo que darme mi lugar, en la historia humana, en la intersubjetividad, en la propia refiguración, o en todo ello?

En definitiva, el juicio, la valoración y la proyección que haga el sujeto sobre sí mismo no puede abolir jamás el respeto fundamental que debe tener hacia sí mismo, es decir, no puede tener un juicio tan categórico que lo deshumanice al mismo tiempo, que lo aniquile, perdiendo todo sustrato fundante, punto de referencia de todo lo demás: él mismo. Estoy dado a mi mismo, con ello me está dada también innumerables oportunidades vitales de ser y de existir plenamente.

Esa plenitud de vida sólo puede ser de él y de nadie más. Por eso el camino a lo 'bueno', a lo 'correcto', a lo 'consecuente', será en la medida en que le posibiliten llegar a ser lo que él espera de sí mismo; dicha plenitud y dignidad personal parten de esa apuesta fundamental, misma que lo irá constituyendo

necesariamente como sujeto ético. Significa entonces 'camino', 'tránsito' que lleva desde ese 'yo' inicial, inmediato, plantado en su propia facticidad, hacia aquel horizonte vislumbrado de lo que espera de si mismo. Esto puede dar muchos rodeos, pasar por resistencias internas y obstáculos externos, imposibles de predecir. Incluso, aparentemente, como ya dijimos, puede escamotearse, pero siempre saldrá a flote para interpelarnos para 'pedirnos cuenta' de nosotros mismos.

Pese a todo el sujeto debe decirse a sí mismo su propia verdad, ese acto de confesión que no es otra cosa que la valoración que haga de sí, relato por demás categórico, aún cuando no pueda quedar de pie ante él. La muerte, como el término de toda experiencia de temporalidad, marca siempre el límite de dicha posibilidad de toda realización, y marca la disyuntiva de enfrentarse al tiempo limitado con el que se cuenta para su realización personal, para llegar a experimentarse en plenitud y no en deuda consigo mismo. Toda experiencia de la propia temporalidad es posibilidad de alcanzar tal fin. La temporalidad es la puerta que se abre como oportunidad frente a la fatalidad de la propia facticidad que deja al sujeto sumido en su presente inmediato aniquilando toda voluntad para salir de dicho presente. Ese momento de 'gracia', de lucidez de reconocerse en el tiempo, le permite evidenciar sus propias cualidades, su propia fuerza de voluntad, sus posibilidades y sus límites. La nueva vida procede de la actitud de querer 'ser otro' que nace de este estado de conciencia lúcida de su propia temporalidad.

Considero que la vivencia de la temporalidad es así la condición necesaria de toda autocomprensión, y en consecuencia de la propia constitución, y por ende de la constitución ética del sujeto. La comprensión del propio yo, que siempre está

ahí, delante de mí, ante mi mirada interior, como exigencia constante, me demanda en el tiempo una respuesta y una realización. Pero quizá es aquí donde está el obstáculo mayor, pues no se trata de salir al encuentro con el mundo, las cosas, los otros, sino que soy yo mismo el que 'emerge' en un momento puntual de mi existencia, una y otra vez. Mi 'detenerme' en el tiempo (en mi transitar cronológica e inadvertidamente), puede hacer que yo me penetre a mí mismo, puede lograr que yo cruce ese umbral que hay entre mi y yo mismo. Puede lograr que yo me sienta reconciliado conmigo.

La vivencia de la temporalidad me hace percatarme que no estoy en unidad conmigo mismo, que no sé de mí, o lo que sé, no me satisface. Se me hace evidente mi digresión, se me demanda de alguna manera mi propia realización, extraño, pero se me exige la consecución de mí. Mientras no responda a esa demanda de hacer 'algo' de mi existencia, se me estará evidenciando repetidamente mi indigencia y mis carencias. Se trata pues de examinar los hechos concretos en que se atestigua mi propia existencia, aquellos que van dando esa respuesta a dicha demanda, por ello afirmo que 'el tiempo es nuestro propio juez'. Mediante tal interpretación de los sucesos vividos, valga la redundancia, se arrojaría luz sobre la aceptación de uno mismo y el inicio de la propia reorientación y realización existencial.

Ciertamente cuando decimos interpretación podemos decir simultáneamente narración reveladora de sentido, conocimiento interior. En la medida que aprendemos a narrarnos se hace patente lo poco ejercitados que estamos en esta capacidad de comprendernos, de comprenderme, pero una vez habituados descubrimos cómo todo acontecimiento se convertiría en posibilidad de auto-

manifestación, reconocimiento de mi mismo incluso como proyecto. Podríamos afirmar: yo nací así, de éste o de otro modo, pero mi vida ha tomado otra orientación en la superación de esa inmediatez, de lo dado, entendiendo ante todo que es necesario superar la idea de destino, de lo inevitable, más allá del deber ser.

La vivencia de la temporalidad puede considerarse desde diferentes punto de vista, y es propio de la misma vivencia que no se agote o que no se conforme con lo logrado, siempre se torna punto de partida para un nuevo proceso de superación del anterior estadio, peculiar tensión entre la identidad presente y las transformaciones que se vislumbran para dicha superación donde se reconoce como algo nuevo, cambiando su situación anímico corporal y proyectiva; incluso en la relación con los demás, pues habrá relaciones que pervivan en este nuevo estadio o que queden como referente de un estadio anterior, con gran agradecimiento o buen recuerdo, pero nada más, pues aparecen otros escenarios y personajes en el nuevo horizonte que se vislumbra. Las distinciones que se dan son a veces tan grandes que parece puesta en cuestión la identidad hasta ahora adquirida.

Parecería que el sujeto en cada nueva etapa, en cada nuevo escenario, es allí otro, más aún cuando es consciente que cada capítulo de su existencia es irrepetible. A veces la repetibilidad cronológica de los días y las semanas se pueden tornar un engaño para la persona al eludir ilusoriamente la gravedad de la vectorialidad del tiempo vivido al privilegiar la uniformidad mecánica de los días y las horas. Es pues la conciencia de que cada etapa temporal es nueva y única, de que pasará y no volverá jamás, donde reside la tensión de ser uno mismo, el

incentivo necesario para vivir la existencia con plenitud y sentido, el lugar privilegiado de comprender aquella verdad que nadie me puede enseñar, esto es, mi propia verdad.

Más allá de toda teoría filosófica, de toda concepción biologista, de toda corriente psicológica, está la propia penetración de sí mismo, la interioridad propia que constituye mi identidad, la unidad conmigo mismo. Puede ser que el sujeto logre cruzar esa lejanía que hay entre su 'yo' entitativo y su 'sí mismo' constituido, para llegar a tener paz consigo mismo, en tanto que el eterno desdoblamiento interior de preguntas y cuestionamientos sobre sí mismo no deja de causarle desazón, angustia, desasosiego: 'No estoy en unidad conmigo mismo por eso no sé de mí, por eso me causo extrañeza, hasta que no me haga evidente a mí mismo, familiar a mí'.

Somos indigentes en todos los sentidos, y desde esa aceptación se construye la intersubjetividad y el ser uno mismo en una continua correlación, tan estrecha que se llega a confundir qué es lo propio de lo adquirido, lo asumido en conciencia y libertad de lo recibido y objetivado. Por ello la reflexión filosófica no puede obviar esta vivencia continua de la temporalidad pues determina lo que el sujeto mismo es en su concreción, en su devenir, en el acontecer vivo y manifiesto de su ser histórico, ese saber de sí mismo que no se agota en ninguna definición, pues sobre esta experiencia no se puede decir mucho en conceptos, en todo caso como vimos con Ricoeur la narración llena de símbolos y significados existenciales es la dadora de sentido pues ella misma está llena de sentido. Es un conocimiento interior adquirido sólo con el diálogo interior y la toma de decisiones.

La existencia humana puede considerarse desde muchos puntos de vista, es condición de su naturaleza que no se agote a si misma, pero el aspecto que aquí nos interesa es justamente aquella peculiar tensión entre el transcurrir del tiempo en su eterna variabilidad y discontinuidad y la emergencia de la identidad personal que da estabilidad y unidad al sujeto. El mismo sujeto se mira en este devenir pero se siente interpelado a ser él sin confundirse en medio de esa maraña de acontecimientos y transformaciones circundantes. Se mira como algo nuevo y diferente en su situación anímico-corporal. Se sabe otro en medio de sus diferentes actividades cotidianas y en su relación con diversas personas.

En sus múltiples interrelaciones con el medio surgen dinámicamente facetas distintas de sí mismo, muchas de ellas pueden tocar lo más íntimo hasta llegar a poner en cuestión lo logrado como propia identidad, algunas de estas experiencias críticas pueden ser de especial importancia para su comprensión. Pudiéramos fijar momentos comunes, etapas de la vida, pero inmediatamente surge la cuestión en dónde debemos poner los límites cronológicos para cada persona, dónde lo precedente y lo porvenir: ¿Un año comparado con el anterior? ¿Un acontecimiento que marca una nueva etapa de vida? Cada hora, cada día, cada año se tornan momentos irremplazables en su conjunto, pero requerimos de darles una secuencia, una cohesión que me permitan no perderme en ese flujo continuo y salvaguardar mi unicidad. He aquí lo propio y constitutivo del relato de confesión como vivencia coyuntural de la temporalidad, tensión existencial que da paso a la reafirmación del sujeto agente de su propio destino.

Sin embargo, no se sigue necesariamente que por lo vivido en la infancia se sea de tal o cual manera en la juventud, o en la edad madura, de manera

determinante, aunque se conserven actitudes y rasgos de etapas anteriores. Puede ocurrir que una etapa determinada se viva tan estructuradamente que la siguiente este marcada por la aventura y la espontaneidad, pensemos en el fenómeno común de que un niño no tiene la posibilidad de vivir su infancia por estar en un ambiente trastornado, o porque tenga que trabajar prematuramente ('antes de tiempo'), Las experiencias así dadas constituyen configuraciones de valores existenciales y significaciones éticas que orientan de determinada manera esta existencia en particular.

Cada persona puede volver la mirada a las etapas anteriores haciendo presente lo que ha ocurrido en ellas, puede quedarse estacionado un largo periodo de su vida en alguna vivencia, sea de plenitud o fatalidad, contribuyendo a su seguir caminando en consonancia con su tiempo cronológico o al fracaso y estancamiento de su propia existencia. La pre-visión para el futuro también determina su estar en el mundo. ¿Dónde tengo puesta la mirada, en el pasado o en futuro?. Todo plan para mañana, todo proyecto para el año venidero, es una mirada lanzada hacia lo que todavía no existe, y hará una diferencia con el presente vivido en este momento puntual.

¿Cuándo entonces podemos hablar del inicio de la vivencia, de la consciencia del tiempo vivido, de la propia temporalidad acompasada a la formación de la propia identidad? ¿Cómo incorporamos parte de nuestro tiempo cronológico, biológico, que se nos pierde en la inconsciencia, dónde está ese tiempo? ¿Me hace falta para sentirme totalmente pleno? ¿puedo recuperarlo? ¿La reconstrucción que hago, personal o por terapia o acompañamiento, me convence del todo? ¿Es mi identidad el tiempo del que puedo dar razón de mi mismo? ¿Mi

existencia se limita a esa posibilidad, más allá de la cronología o secuencia de meses y años desde mi gestación hasta mi muerte? ¿Dónde están los márgenes existenciales de mi propia identidad, en mis estados propios de conciencia, o en el reconocimiento externo de la intersubjetividad más allá de mi identidad consciente?

Existe la sensación de que el mundo está infinitamente abierto, que su influjo y fuerza sobre nosotros es ilimitada, se dan expectativas de vida que se enfrentan a lo imprevisible de la circunstancias; la incertidumbre y la desconfianza del porvenir pueden amedrentar constantemente esta constitución del sujeto ético. El horizonte abierto de lo no realizado, de lo meramente proyectado en el imaginario propio pone a prueba al individuo sobre su capacidad de poder llevar a buen término sus sueños y proyectos. La falta de experiencia de un largo caminar, de conocer la realidad, de evaluarla, valorarla, de vivir una serie de relaciones con el mundo, con los otros, con las cosas, con los acontecimientos que constantemente amenazan al sujeto en su devenir ético, está amenazado por un constante 'corto circuito', confrontación de juicios, acciones, valoraciones, oportunidades y obstáculos, muchas veces de una forma tan violenta y acelerada que confunden el juicio último y las acciones a seguir.

La inaudita tenacidad de cada individuo, como la resistencia que opone frente a los retos a vencer, lo ponen en riesgo de claudicar en su propia autoafirmación y constitución de sí, de auto-engañarse, de boicotear dicha demanda interior para continuar en el proceso decisivo y existencial para la vida que es la realización de sí mismo, terminando en un escepticismo desalentador o en un cinismo irresponsable. El modo en que se percibe la realidad, en un aparente realismo

contemporáneo que no sabe dar significado y valor a la 'experiencia', más allá del fracaso del bien, sino del sentido justo y proporcional de valorar las vivencias propias para aprender de ellas, y en ese conjunto de valoración, con el conjunto del acontecer histórico y social, es lo que lo va constituyendo la propia identidad ética de cada sujeto. Es aquí donde tendríamos que replantear las estructuras de la vida contemporánea que ponen constantemente en riesgo los valores humanos que conforman el corpus ético del hombre contemporáneo al encauzar el horizonte de posibilidades de ser y de existir en un pragmatismo utilitarista e inhumano de la persona.

El problema ético de las estructuras socioeconómicas actuales no imposibilitan ni coartan del todo el proceso interior de cada sujeto, pues como ya dijimos es una condición humana insoslayable, y si lo más fundamental del deber ético es 'obrar el bien', éste es infinito en contenido y simple en la forma, por lo que requiere inevitablemente de una práctica hermenéutica constante en la deliberación personal de cada experiencia existencial vivida que pone al individuo frente a si mismo en su propia valoración y aprecio.

Todo ser humano esta abierto maleablemente a reorientar su existencia, es capaz de vencer un pasado lleno de frustración o ausencias. Significa que toda actividad y voluntad humana puede reestructurarse por un impulso o tarea vital llena de sentido que lo saca de su ensimismamiento. Esta acción que irrumpe en si mismo, y que en la vida se da espontáneamente asegura la siempre apertura humana para disponerse a apropiarse de si, a ponerse en contacto con su propia iniciativa existencial y valentía potencial de llegar a ser si mismo.

Los valores éticos residen entonces en este sentido de 'carácter', en la exigencia de ser sincero con uno mismo, de ser leal, de esta necesaria valentía y firmeza que surge de lo más profundo de la persona en su afán de darle sentido a su existencia; valores por los cuales se construye auténticamente el sujeto ético. El peligro que se corre en cada momento crítico de auto constitución es la impersonalidad, el sometimiento, el servilismo, la 'inautenticidad' heideggeriana.

La fuerza coercitiva de la estandarización deshumanizante del mundo contemporáneo, la imposición anónima de normas y estilos de vida promovidos por las sociedades de consumo, por sus autoridades, instituciones, por la violencia de los Estados tecnócratas, paralizan al sujeto para poder consolidar dicho proceso, a poder pensar por él mismo, a enjuiciar por él mismo, a poder ser responsable de sí mismo. Cuanto más intensa sea la fuerza de sugestión de los influjos anónimos sobre la propia opinión, cuanto más violenta es la intervención del Estado en la intimidad existencial del individuo, más débil se hace el orden social auténtico, pues éste procede de la constitución y apropiación del sujeto por sí mismo desde la libertad y la responsabilidad.

El fenómeno que acompaña a las sociedades contemporáneas es justamente el de promover estructuras internas autómatas que reaccionan violenta y anárquicamente frente a la frustración provocada por la imposibilidad de superar dichas estructuras que asfixian la iniciativa propia, consecuencia de tal perplejidad. En los individuos de nuestro tiempo hay anarquía, no libertad, y cada vez vivida con más violencia. Denunciar y distinguir esa 'inautenticidad' es un deber y un compromiso social por aquellos que estamos dedicados a la reflexión ética.

Hay crisis en cada etapa de la vida del individuo que presentan formas básicas de la existencia humana de confrontación, deliberación y toma de decisiones, modos característicos de estar en camino de constituir la propia eticidad, modos de comprensión, de toma de postura respecto al entorno, respecto al mundo. Esas estructuras internas están tan enérgicamente arraigadas que son capaces de hacer emerger lo más auténtico y valioso de la propia persona. Dicha transición representa un horizonte de posibilidad de ruptura con su pasado, un desprendimiento cuya realización puede ser difícil y corre la tentación de instalarse en un estadio previo de su existencia, en una etapa si no de confort al menos de seguridad, requiriendo más tiempo para dar ese salto cualitativo.

Así, en el transcurrir del tiempo, de la propia temporalidad, no se ve con exactitud ni la realidad del ser propio, con lo que puede y no puede lograr o superar, con sus aspectos positivos y perjudiciales; no se alcanza a ver con claridad la realidad circundante que rebasa a la mirada del espectador, ni la manera como están situados los otros, de sus propias exigencias y resistencias. Tanto la propia identidad como la realidad circundante se va develando procesualmente ante la conciencia misma del individuo.

Igualmente, la propia fragilidad se va develando en el mismo proceso. El sujeto experimenta que no es capaz de lo que él creía, que no logra alcanzar las metas que se había propuesto, que los sueños de sí mismo no se cumplen como él mismo imaginaba. Percibe el hecho rotundo de que los demás tienen también sus propias iniciativas, sus propias frustraciones, sus propias limitaciones, y que han avanzado tanto como él, quizás más, quizás menos, pero que luchan por

autoafirmarse sin dejarse insertar en iniciativas ajenas, aunque no siempre lo logren.

En la vivencia de la propia temporalidad se percibe cuán complicadas son las cosas y la cada vez más apremiante necesidad de adquirir responsabilidad de sí mismo, aunque muchas veces se quiera renunciar a ella. Se hace evidente con mayor crudeza la realidad social, política, económica de su entorno inmediato, de su país y del mundo. Quisiera contribuir al cambio, sin embargo se impone frecuentemente su egoísmo o su indiferencia pues la misma actitud tiene para consigo mismo, quiere cambiar a la vez que se instala en su propia inercia.

La distancia entre querer el bien y la justicia y su sentido de ser consecuente con ello muchas veces se tornan abismales. Una y otra vez el balance ético que establece consigo mismo arroja un déficit. Es muy difícil hablar en este momento de identidad ética, pero no por ello anular la posibilidad por completo dado que lo interpela constantemente su mediocridad y el poder de la facticidad, aquello que no debe ser pero así es, que no se deriva de principios ni normas, sino de lo que se impone caóticamente.

La cuestión entonces se torna compleja y quizá en la mayor parte de veces irresuelta. Sin embargo, la identidad ética se va gestando más allá del desarrollo biológico o cultural, es más bien una toma de conciencia y voluntad de persistir en la realización de sus propios proyectos de vida en consonancia con otros y con el entorno que lo rodea; la constancia con lo que se ha emprendido, la convergencia entre lo que se proyecta y se realiza, el honor como sentimiento infalible de lo que es justo, lo que es noble, lo que vale la pena de acuerdo a sus intereses propios y en consonancia con un mundo del que forma parte, del que no es ajeno pero

tampoco indiferenciado de la realidad circundante. Se descubre así el sentido de la temporalidad como parte constitutiva de la realización de sus proyectos que están sometidos al devenir, que él mismo tiene un tiempo para el cumplimiento de esos sueños, transitando de la inmediatez del impulso y de la veleidad de los sentimientos hasta lo que tiene valor y permanencia, la firmeza interior de su propia identidad.

La fenomenología de la identidad narrativa se hace patente entre las recapitulaciones que hace el individuo de las etapas de su vida, marcadas por aspectos biológicos, culturales, o de cualquier otra índole, y la totalidad de su vida. Dicha integración la va construyendo el sujeto y percibiendo su propia autenticidad y satisfacción de sí, lo que él esperaba de sí mismo y su adecuación a la realidad, a pesar de las complicaciones, lo vacilante y mísero de las situaciones humanas. Invierte su esfuerzo y su 'tiempo' en lo que él considera aquello que lo constituye como sí mismo y que tiene que conservarse, integrarlo a sí mismo en un esfuerzo siempre renovado y en constante vigilancia frente a la propia fragilidad de su voluntad.

La identidad ética es justamente esta revelación de la conciencia de sí mismo, de reservas, de iniciativa, de capacidad de realización, de decisión y de responsabilidad. La intersubjetividad es una emergencia de la propia identidad ética, pues la experiencia adquiere el carácter de lo conocido. Se reconoce y se padece la mezquindad de otros, los desengaños también se hacen parte de la propia conformación ética del sujeto al hacerse patente la malevolencia. Es la fuerza de la experiencia perceptiva y asumida en la vivencia de la temporalidad la

que va formando nuestra eticidad. Con el paso del tiempo el reto último es sostenerse en aquello que nos ha costado un largo caminar.

Sin embargo, la dialéctica interna de la vivencia de la temporalidad no deja de hacerse patente a la conciencia del sujeto al evidenciarle que el arco de la vida declina, aumentando la angustia del propio límite de la vida personal. En el hombre maduro se abre paso el sentimiento de la muerte como la experiencia límite que adviene sobre sí y sobre la que es incapaz de poder realizar acción alguna que neutralice dicho proceso y desenlace. Se percibe con toda su crudeza y radicalidad la propia transitoriedad. Disminuye el horizonte de posibilidades y proyectos, tanto de los alcances físicos como de otra índole, por lo que las expectativas de sentido pueden devenir en una espera pasiva y angustiada por lo inevitable y determinante, la propia muerte.

En la medida en que se envejece cada vez se espera menos y en esa medida la propia experiencia de la transitoriedad del día a día se vive con mayor intensidad: un día, una semana, un mes, etc. El modo en que se percibe el devenir de los acontecimientos va perdiendo su carácter de novedad y cada vez resulta menos impresionado por lo vivido, a veces en detrimento de la valoración de lo vivido. La aceptación de la propia finitud es de por sí la aceptación de la conciencia del fin próximo. Puede ser un momento de valoración, de comprensión, de valentía y confianza, de respeto de sí mismo, de lealtad y nobleza por lo ya vivido, dado y compartido, por la obra cumplida, por el sentido de una existencia realizada. Lo importante a no perder de vista en esta extensa conclusión es justamente la constante amenaza a la frágil identidad ético-personal aún en el final mismo de la vida que todavía es vida, etapa en la que aún se pone en entredicho valores que

pueden realizarse aún en medio de la vivencia de la propia precariedad, del sentido del total cumplimiento de aquello que se pudo alcanzar en la limitada existencia.

La posmodernidad se ha desenvuelto en la retirada del humanismo, en la crisis de la historia como vivencia cotidiana que atañe a un individuo, y de la crisis de lo social, porque resulta que se vive de manera individual, como un simple nudo sofisticado en medio del movimiento general del universo. De aquí que hemos pretendido contribuir al desciframiento de este ser-misterio que es el sujeto, quien interroga por su vida y por aquello que lo circunda, pero del que menos respuestas contundentes se tiene. Es por eso que el tema es inagotable, se trae al presente en la primera oportunidad, se escriben y reescriben posturas, se acierta o vuelve a errarse.

La posmodernidad ha sido el movimiento filosófico que ha renunciado a las expectativas de la razón ilustrada como dadora de sentido, para instalarse en la ambigüedad de opiniones; se abre a la diferencia y a las interpretaciones subjetivas que configuran al hombre como un sujeto “débil” incapaz de darse respuestas propias a sus interrogantes, y que se encuentra tan debilitado que no percibe la existencia de individuos de su misma especie conviviendo en su entorno y facilitándole la experiencia de vida. La posmodernidad es la situación en la que, desde diversos autores, se considera que el sujeto ha muerto, que no hay certeza en ningún ámbito de la realidad y que la historicidad como vivencia ha desaparecido. De aquí se han derivado gran parte de los supuestos de nuestra investigación, es decir, de la reflexión del sujeto puesto en entredicho que atraviesa por una crisis de su ser individual, social y por lo tanto histórico.

La idea del sujeto como valor fundante, la ciencia como único criterio de verdad y la categoría del progreso que construyeron la modernidad, son los mismos argumentos que los posmodernos han hecho propios para descartar la verdad histórica de cada individuo como de cualquier comunidad humana. Para la posmodernidad la idea de sistema es algo que debe ser descartado. Con el psicoanálisis se intentó englobar la realidad del sujeto en un puro constructo mental y el resultado no fue satisfactorio; en lugar de poseer “la verdad absoluta” el hombre perdió hasta la única verdad que venía conservando a lo largo del tiempo: la suya propia. Se desencadenó la crisis de lo histórico y de la historicidad. Como los posmodernos niegan la existencia de los grandes meta-relatos, las historias universales, pretendidamente dirigidas por la noción de progreso moderno, intentaron demostrar a las generaciones pasadas su imposibilidad de llevar el ansiado progreso a todos los ámbitos humanos al considerar la historia sólo como historia política y no como acontecimiento de la vida diaria del propio sujeto.

En la posmodernidad incluso la macro-historia tuvo que disolverse porque pretendía dar sentido al acontecimiento humano cuando son precisamente las acciones de un sujeto las que ofrecen el sentido a la historia como medio de su realización en el mundo. Debe darse una inversión: No es sólo la historia la que hace al sujeto, sino el sujeto quien hace historia. Fukuyama matiza la idea del “fin de la historia”. “...hay que reconocer que vivimos en una cultura del olvido y no del recuerdo”.¹

¹ Fukuyama citado por REYES M., *La razón de los vencidos*, Barcelona, Ánthropos, 1991, p. 25.

Las historias personales paradójicamente viven del presente porque no buscan remitirse al pasado o verse reflejadas en una biografía de alguien desconocido para el individuo de hoy -la existencia se particulariza en cada sujeto-. Esta nueva historia es contingente, débil, particular como el sujeto que la realiza dando paso a las diferencias, a las colectividades o minorías que presentan sus vivencias como mera expresión pasajera, para darlas a conocer a los otros que buscan escribir su historia y mostrar únicamente su “localidad” a los extraños.

La posmodernidad se presentó como una nueva oportunidad de ser porque no pretendía encapsular al sujeto en un concepto abstracto, sino que lo arrojó a la eventualidad sin el pensamiento, para evitar imponerle a la vida una “claridad artificial”. Pese a ello, Lyotard no negó las historias de vida, las acepta dentro de su discurso siempre y cuando no tengan pretensiones de legitimación, negarlas sería absurdo, porque como decía Dilthey, allí donde transcurre una vida, tenemos historia. Los posmodernos evitaron cualquier metarrelato histórico y nos ofrecen las pequeñas historias contingentes, válidas para el sujeto que las vive en su contexto inmediato. Pero esta historia contingente tampoco resulta clara, como no lo es la sociedad posmoderna porque una historia local podría pretender convertirse en paradigma para otros, y eso no es válido dentro de la posmodernidad. Deben activarse los “diferendos” salvándose siempre la heterogeneidad.

Visto así, el sujeto se aniquila, lo único que queda es el lenguaje, un relato que nos manifiesta que antes hubo una certeza, pero sólo como metáfora. Entonces la historia desaparece, y con ella el “siempre presente” se transforma en la condición actual del hombre posmoderno. Este sujeto débil, arrancado del

fundamento, de su ser mismo, es la tragedia en la que vivimos. La muerte del sujeto, del yo y del nosotros se convierte en la tónica más grave de esto que hoy conocemos como la condición posmoderna. Ya Heidegger, como hemos visto, en su análisis sobre el olvido del ser, con el concepto de *andenken* (rememoración), se opone al pensamiento metafísico que hizo a un lado la ontología. Esta rememoración es un remontarse a través de la historia de la metafísica, hasta una metafísica que supere el olvido del ser,² y que se interpreta a partir del lenguaje: ‘El lenguaje es la morada del ser’.

Alain Touraine en *Crítica de la modernidad* afirma: “No hay modernidad sin racionalización, pero tampoco sin la formación de un sujeto-en-el-mundo que se sienta responsable de sí mismo y de la sociedad”.³ El sujeto es el “hilo conductor” del relato moderno con tres caras imposibles de disociar: La racionalidad, la autonomía y la subjetividad. Además posee una voluntad que radica intrínsecamente en cada individuo y que le permite obrar, ser reconocido como “actor”, como un ser que actúa con libertad porque se ha rebelado contra el sometimiento a lo sagrado y al mundo para optar por la integración social donde su razón le permite crear un entorno viable para su existencia, y la subjetividad sólo puede ser afirmada en dicha integración. Este sujeto racional no asume para sí la presencia en nosotros de lo universal, sino que es el llamamiento a la transformación del “sí mismo”. El escenario de la analítica del lenguaje que sólo pretende rescatar al sujeto desechando los hechos para centrarse únicamente en los significados de cada hombre ante los acontecimientos de su realidad

² Cfr. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1997, pp. 30-37.

³ TOURAINE, A., *Crítica de la modernidad*, F.C.E., México, 2000, p. 203.

circundante, no logra dar consistencia a los individuos por tal relativismo radical que ha permeado el campo de la filosofía y de la vida. Por eso la posmodernidad resulta el escenario de la fragmentación de la vida del hombre, y al mismo tiempo la sobrecoge la nostalgia de 'ser', y del ser. Desde la pendiente inclinada donde estaba colocado el sujeto (como cúspide de la creación) irremediablemente fue arrastrado hacia el precipicio por la fuerza de gravedad del no ser, fragmentándose lentamente hasta que al final sólo quedaron piezas diminutas disgregadas hacia cualquier dirección.

Este sujeto que podría no estar, pues su presencia es intrascendente en tanto hace patente que no hay validez universal en ámbito alguno de la reflexión, se desenvuelve en una "aldea global" que contiene todas las explicaciones de la realidad, pretendiendo paradójicamente, "unificar" todos los ámbitos conocidos; así hasta la muerte del sujeto en la imposibilidad de ser el puente entre las realidades materiales y espirituales. Sentirse cada vez más mortal, contingente, finito, inacabado, en la lucha continua por definir su ser, escindido con imposibilidad de ser re-pensado con las características de centro, de grandiosidad que la filosofía del pasado le había otorgado; sin asumir el compromiso de construir su existencia, sin poseer estructuras fijas, todas movibles y acomodaticias a las necesidades de un momento puntual.

¿Es posible asumir como verdadera tal pérdida? ¿A dónde podremos ir que no vayamos con el sí mismo de cada uno? No podemos disociar el yo (*idem*) y el mismo (*ipse*), lo interior y lo exterior, el que fui, el que soy y el que quiero ser, en donde el otro no es el punto de referencia, pero sí un interlocutor necesario, fundamento de mi propia alteridad. Quien es capaz de hablar consigo mismo es

capaz de mismidad, de verse como un reflejo de los otros yoes, una ventana que se abre hacia adentro de sí mismo y se abre para los demás, síntesis de todo lo que atañe al sujeto, su experiencia interna (incluido el cuerpo como acceso a ella) y el contacto con su entorno; decir “mismo” es referirse a la interioridad del sujeto, a su subjetividad como mismidad, reacciones interiores conscientes que se producen a partir del reconocimiento del “yo” como de la intersubjetividad (mismidad instalada en una especie humana y como síntesis de una comunidad en la que ha sido acogida) que la presenta como el resultado de un referente común.

La temporalidad-narratividad, referencia del sujeto hacia su pasado rememorado y relatado, y a un posible futuro como responsabilidad hacia el mundo y la comunidad humana, nace de la necesidad de cada individuo de explicar su constante devenir, básicamente porque quiere conocerse a sí mismo desde su estar en el mundo, sólo a través de su ser temporal, por lo que no podemos trazar nuestra existencia si vamos despojándonos de nosotros mismos, de nuestra condición de ser históricos.

Gracias a los posmodernos está abierta la posibilidad de reencontrarnos con el sujeto, lejos de las ataduras decimonónicas, del fetichismo y de los esfuerzos totalizantes. Sin la crítica corrosiva de la posmodernidad las falsas construcciones de nuestra sociedad seguirían inamovibles; sin embargo existen otras opiniones que rechazan el sujeto débil y pretenden rescatar las notas constitutivas de la realidad humana, tan inherentes, y por lo tanto tan imprescindibles. Nuestra investigación ha pretendido ser una de esas tantas respuestas anheladas por el corazón del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

1. AQUINO, T., 'De veritate', cuestiones 16 y 17. *La sindéresis y la conciencia*, Introducción, traducción y notas de Ana Marta González, Pamplona, Anuario Filosófico 1998.
2. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, edición bilingüe y traducción de María Araujo y Julián Marias, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960.
3. ARISTÓTELES, *Física*. Ed., Madrid, Gredos, 1995.
4. ASENSI, M., *Literatura y Filosofía*, Madrid, Síntesis, 1984.
5. BEGUÉ, MF., *Paul Ricoeur: La poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2002.
6. BERGSON, H. *Matière et mémoire, Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959.
7. BERGSON, H., *Durée et simultanéité*, in *Mélanges*, Paris, P.U.F., 1972.
8. BERGSON, H., *El pensamiento y lo moviente*, Ed. Pléyade, Buenos Aires, 1972.
9. BERGSON, H., *La pensée et le mouvant*, in *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959; rééd. 1970.
10. BERGSON, H., *Les données immédiates de la conscience*, in *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959.
11. BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, in *Oeuvres*, Paris, P.U.F., 1959; rééd. 1970.
12. BEUCHOT, M., *Perfiles esenciales de la Hermenéutica*, México, Instituto de Investigaciones Filológicas de la UNAM, 1999.
13. BRANDT, R.B. *Teoría Ética*, Madrid, Alianza, 1982.
14. BUTLER, J. *Dar cuenta de sí mismo, violencia ética y responsabilidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009.
15. CAMPS, V., *Historia de la Ética I, II, III*. Barcelona, Crítica, 1989.
16. CHANGEUX, J.P., y RICOEUR, P. *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999.
17. CORBÍ, J.E., *Un lugar para la moral*, Madrid, A. Machado libros, S.A. 2003.
18. DESCARTES, R. *Méditations métaphysiques*. Paris, Garnier-Flammarion, 1979.
19. ESQUIROL, J.M., *El respirar de los días, una reflexión filosófica sobre el tiempo y la vida*, Barcelona, Paidós, 2009.
20. FERRARIS, M., *Luto y autobiografía, de San Agustín a Heidegger*, México, Taurus, 2001.
21. GADAMER, H.G., *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1992.
22. GIL VILLEGAS M., F., *Los profetas y el Mesías*, México, Colegio de México y FCE, 1996.
23. GÓMEZ, C., *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*. Madrid, Alianza, 2003.
24. GUARIGLIA, y SALMERÓN, F., *Concepciones de la Ética*, Madrid, Trotta, 1992.
25. HEIDEGGER, M., *¿Qué es metafísica? y otros ensayos*, Buenos Aires, Siglo XX, 1986.
26. HEIDEGGER, M., *Kant y el problema de la metafísica*, México, FCE, 1973.
27. HEIDEGGER, M., *La esencia del habla, de camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987.
28. HEIDEGGER, M., *Plato's Sophist*. Translated by Richard Rojcewicz and André Schuwer, Indiana University Press, Indianápolis, 1997.
29. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México, FCE, 1951.
30. HEIDEGGER, M., *Ser y tiempo*, México, FCE, 1971.
31. HEIDEGGER, M., *El ser y el tiempo*, F.C.E., México, 1997.
32. HUDSON, W.D. *La filosofía moral contemporánea*, Madrid, Alianza, 1974.

33. HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. de Agustín Serrano, Madrid, Trotta, 2002.
34. HUSSERL, E., “*Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit*”, Husserl Studies, 13, en.wikipedia.org/wiki/Husserliana.
35. HUSSERL, E., *Husserliana*, en.wikipedia.org/wiki/Husserliana
36. HUSSERL, E., *Meditación V*, en.wikipedia.org/wiki/Husserliana
37. MALDONADO, R. *Transformaciones del lenguaje, transformaciones ontológicas*. Revista Observaciones Filosóficas - Nº 6 / 2008.
38. MALDONADO, R., “*Fundamento hermenéutico y razón significativa. En torno al valor absoluto del lenguaje*”. Conferencia, Colegio de México, julio 2003.
39. MARÍAS, J., *Breve tratado de la Ilusión*, Madrid, Alianza, 1991.
40. MARÍAS, J., *La Felicidad Humana*, Madrid, Alianza, 1989.
41. MARÍAS, J., *Introducción a la filosofía*, Madrid, Revista de Occidente, 10ª ed., 1969.
42. MARRAMAQ, G., *Kairós, apología del tiempo oportuno*, Barcelona, Gedisa, 2008.
43. MASIÁ, C.J., et.al, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
44. MILLÁN-PUELLES, A. *Ética y realismo*, Madrid, RIALP, S.A. 1999.
45. MORATALLA, D., *Lecturas de Paul Ricoeur, Estudios*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.
46. NEWTON, I., *Principios matemáticos de la Filosofía Natural*, Madrid, Alianza, 1998.
47. NIETZSCHE, F., “*Verdad y mentira en sentido extramoral*”. En: El libro del filósofo. Madrid, Ed. Taurus, 1974.
48. NUSSBAUM, M.C., *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid. Visor. Dis., S.A., 1995.
49. ORTEGA Y GASSET, J., *¿Qué es filosofía?*, México, Porrúa, 1986.
50. ORTEGA Y GASSET, J., *Meditaciones del Quijote*, Madrid, Revista de Occidente, 1958.
51. ORTEGA Y GASSET, J., *Obras Completas*, Madrid, Alianza, 1987.
52. ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema*, Madrid, Alianza, 1987.
53. ORTEGA Y GASSET, J., *Unas lecciones de metafísica*, México, Porrúa, 1986.
54. RABOSI, E. y SALMERÓN, F., *Ética y Análisis I*, México, UNAM, 1985.
55. REYES M., *La razón de los vencidos*, Barcelona, Anthropos, 1991.
56. RHONHEIMER, M., *La perspectiva de la Moral. Fundamentos de la Moral*, Madrid, RIALP, S.A. 2000.
57. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*. Salamanca. Taurus. 1969.
58. RICOEUR, P. “*Autocomprensión e historia*”, en Tomás Calvo y Remedios Ávila (eds.). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*. Granada, Anthropos, 1991.
59. RICOEUR, P. *Del texto a la acción. Ensayos de la Hermenéutica II*, México, FCE, 2004.
60. RICOEUR, P. *Le conflit des interprétations: essais d’herméneutique*. Paris, Seuil, 1969.
61. RICOEUR, P. *Si mismo como otro*, México, Siglo XXI, 1996.
62. RICOEUR, P., *Amor y justicia*. Madrid, Caparrós Editores, Colección Esprit no. 5. Tr. Tomás Domingo Moratalla, 1993.
63. RICOEUR, P., *Cahiers de Philosophie I* (1996), no. 2-3, janvier, 93-99.
64. RICOEUR, P., *Caminos del reconocimiento*, Madrid, Trotta, 2005.
65. RICOEUR, P., *Crítica y convicción*, Madrid, Síntesis, 2003.
66. RICOEUR, P., *De otro modo*, Barcelona, Anthropos, 1999.
67. RICOEUR, P., *Del texto a la acción*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2001.

68. RICOEUR, P., *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de Hermenéutica*, vv. I, II, III, México, FCE, 2003.
69. RICOEUR, P., *El discurso de la acción*. Madrid, Cátedra, 1988.
70. RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Trotta, 2004.
71. RICOEUR, P., *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1999.
72. RICOEUR, P., *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.
73. RICOEUR, P., *Historia y Verdad*, Madrid, Encuentro Ediciones, 1990.
74. RICOEUR, P., *Ideología y Utopía*, Barcelona, Gedisa, 2001.
75. RICOEUR, P., *La función narrativa y el tiempo*, Buenos Aires, Almagesto, 1992.
76. RICOEUR, P., *La memoria, la historia y el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.
77. RICOEUR, P., *La metáfora viva*, Madrid, Trotta, 2001.
78. RICOEUR, P., *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008.
79. RICOEUR, P., *Lo justo*. Madrid, Caparrós Editores, Colección Esprit no. 34. Tr. Agustín Domingo Moratalla, 1993.
80. RICOEUR, P., *Teoría de la Interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México, Siglo XXI, 1999.
81. RICOEUR, P., *Teoría de la interpretación*. México. Siglo XXI y Univ. Iberoamericana, 1995.
82. RICOEUR, P., *Tiempo y Narración, I, II, III*. México, Siglo XXI, 2003.
83. RICOEUR, P., *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós Ed., 1993.
84. RICOEUR, Paul. “*Función narrativa y experiencia humana del tiempo*”. En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Ed. Paidós, 1999.
85. RIVERO, P., *Aletheia, la verdad originaria. Encubrimiento y descubrimiento del ser en Martín Heidegger*, México, UNAM, 2004.
86. RUBERT DE VENTÓS, X., *Ética sin atributos*, Barcelona, Anagrama, 1996.
87. RUSS, J., *La pensée éthique contemporaine*, París, PUF, 1995.
88. SANTOS, M. *En defensa de la razón, Estudios de Ética*. Pamplona. Universidad Navarra, S.A. 1999.
89. SCHELER, M., *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Revista de Occidente, 1942.
90. SEARLE, J., *El misterio de la conciencia*, Barcelona, Paidós, 1997.
91. SLOTERDIJK, P., *Esferas I*, Madrid, Siruela, 2003.
92. SLOTERDIJK, P., *Extrañamiento del mundo*, Valencia, Pretextos, 1998.
93. TOULEMONT, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Presses Universitaires de France, París, 1962.
94. TOURAINE, A., *Critica de la modernidad*, F.C.E., México, 2000.
95. VATTIMO, G., (comp.), *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Ed. Norma, 1994.
96. VIANO, P. *Ética*. Barcelona, Labor, S.A. 1977.
97. VILLORO, L., coord., *Los linderos de la ética*, México, Siglo XXI, 2000.
98. WATZLAWICK, P., *El sin-sentido del sentido o el sentido del sin-sentido*, Barcelona, Herder, 1995.
99. XIRAU, R., *El tiempo vivido*, México, Siglo XXI, 1997.
100. ZAGAL, H., Aguilar-Álvarez, *Límites de la argumentación ética en Aristóteles, lógos, Physis, éthos*, México, Publicaciones Cruz O., S.A., 1996.
101. ZAMBRANO, M. *La confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 2004.
102. ZAN, J. *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid, Akal, S.A., 2002.