

---

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

---

**HERMENÉUTICA Y SOCIEDAD.  
UNA VISIÓN POLÍTICA DE PAUL RICŒUR  
O UNA VERSIÓN HERMENÉUTICA DE ROUSSEAU**

TESIS QUE PRESENTA

**ORLANDO RUEDAS MENDOZA**

PARA OBTENER EL GRADO DE  
**MAESTRO EN FILOSOFÍA**

BAJO LA DIRECCIÓN DE LA DRA.  
**MARÍA ROSA PALAZÓN MAYORAL**

CD. UNIVERSITARIA

AÑO 2010





Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

*Dedicado a mi padre,*

*Jorge Antonio Ruedas de la Serna*

## ÍNDICE

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
Capítulo I. La dialéctica de la <i>mismidad-ipseidad</i> y la configuración del <i>sí</i> .....	19
1. Particular de base y enunciación.....	23
2. Acción y agente.....	27
3. Identidad y narración.....	30
Capítulo II. La filosofía del reconocimiento.....	49
Capítulo III. Reconocimiento y mutualidad	
1. Estima y respeto de <i>sí</i> .....	72
2. Fenomenología del don.....	81
Conclusión.....	93
Bibliografía.....	97

## INTRODUCCIÓN

Uno de los grandes pilares de la filosofía política es, sin duda, Jean-Jaques Rousseau. Pocos autores alcanzan la claridad con la que él abordó la intrincada cuestión de la política. Su conocida virtud fue identificar los elementos nodales más profundos del tema y exponerlos de manera por demás sencilla y coherente. A Rousseau es común encontrarlo inserto en una tradición de autores bien delimitada, suele ser precedido por Maquiavelo, Hobbes, Locke y relevado por Ferguson, Spinoza, ..., en fin, todo un abanico de posibles autores dependiendo de la estrategia argumentativa o la teoría que se quiera perseguir —abanico cuya suma en el presente escaparía de los límites convencionales de una obra. Esta selecta lista es referida como la grieta donde la filosofía política clásica —cuyas raíces se extienden hasta Roma y Grecia— es sucedida por la “moderna”. Al respecto, señala Atilio Boron, Maquiavelo “es, al mismo tiempo, el último de los antiguos y el primero de los modernos”;<sup>1</sup> en Maquiavelo, agrega, se advierte “el «realismo» supuestamente avalorativo con que examina la vida política de su tiempo”, pero, también —citando a Sheldon Wolin—, dice: “entra en escena «el otro Maquiavelo», el que redactara el último capítulo de *El Príncipe* haciendo un ferviente y apasionado alegato, propio de las mejores expresiones de la tradición clásica, exhortando a la unidad italiana”.<sup>2</sup> Es con Hobbes con quien, propiamente, esas preocupaciones axiológicas «pasan a un segundo plano», no desaparecen del todo sino que ocurre, según Boron, un eclipsamiento de la problemática ética, pues todavía es posible encontrar rasgos conservadores en teorías como la conductista o aquellas que giran en torno a la «elección racional».<sup>3</sup> Sin embargo, aquella preocupación de carácter ético que ocupaba el centro del debate político, afirma: “aparece hoy en día como una petición de principios indiscutida e indiscutible: que la sociedad actual, es decir, el capitalismo, es la buena sociedad”.<sup>4</sup>

Para abordar a Hobbes un camino posible es poner el énfasis en su tesis más socorrida: el estado de naturaleza frente al estado civil, esto es, el estado donde

---

<sup>1</sup> Atilio Boron, “La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges” en *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Atilio a. Boron (comp.). Argentina: CLACSO, 2001. Consultado en su versión digital en: <http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/>.

<sup>2</sup> *Idem*.

<sup>3</sup> Respecto de la dicotomía entre moral y no fáctica por un lado, y amoral y empírica por otro, como criterio para discernir entre filosofía política clásica o moderna, que es la posición de Leo Strauss, el profesor Ambrosio Velasco Gómez en su libro “*Teoría política...*” mantiene una posición crítica. Más adelante abordaré su propuesta.

<sup>4</sup> Atilio Boron, “La filosofía política clásica...”, *op. cit.*

prevalece la «guerra de todos contra todos» frente al Estado instituido mediante el contrato. En este enfrentamiento ya no es el antónimo del Estado, garante de la seguridad y la justicia, el ámbito doméstico sino la situación de barbarie en la que predominan las pasiones primitivas del hombre: competencia, desconfianza y deseo de gloria. No es raro, asimismo, que bajo esta visión tome singular importancia la empatía entre Hobbes y la monarquía, para ver, principalmente en el *Leviatán*, una forma de preservación del orden y una legitimación del poder (volveremos al tema de Hobbes en el tercer capítulo de este trabajo, esta vez de la mano de Ricœur). Pero también es posible, como lo hace Renato Janine Ribeiro, comenzar por los textos menos leídos de Hobbes. Esos textos a que se refiere Janine son la III y IV parte del *Leviatán*, donde Hobbes trata las cuestiones del Estado cristiano y del poder que la Iglesia católica romana pretende ejercer, respectivamente; dice Janine: “en la III habla de lo que es correcto y en la IV de lo que a su parecer es erróneo”.<sup>5</sup> Es de notar, agrega el autor, el ataque que lanza contra el papado en esta última. La hipótesis de Janine Ribeiro es que, si bien, su cercanía con la monarquía y su tendencia por el orden lo aproximan a una postura de «derecha», por otro lado, “su recurso del contrato y de los intereses como fundamento para la teoría política lo alejan del derecho divino, situándolo más cerca de una posición republicana, o sea de un «centro», es en la religión que nuestro autor más se acerca a lo que podríamos llamar la «izquierda» de su tiempo”.<sup>6</sup> Es consciente Ribeiro del anacronismo que representa utilizar antes de la Revolución Francesa los términos derecha, centro e izquierda en este contexto, sin embargo, agrega: “el conflicto político inglés del siglo XVII autoriza una lectura bajo tal recorte. Tenemos, a la derecha, los defensores del poder del Rey y de los Grandes del reino; en el centro, los que los cuestionan a partir de la pequeña y mediana propiedad o del capital; a la izquierda, una reivindicación más radical, la de los no propietarios”.<sup>7</sup> El ejercicio reflexivo de Ribeiro no persigue desestimar ninguna de las facetas, por el contrario, a través de la correlación entre su obra y su vida, intenta elaborar una visión integral de Hobbes. Lo que destaca Janine al final de su texto es que la crítica radical que hicieron de la actividad política de su tiempo impide que pensadores como Maquiavelo, Hobbes o Rousseau, fueran recibidos como «*insiders*» (ejecutivos): “Y de aquí resulta lo que de mejor existe en la filosofía política, una serie de destellos de lucidez

---

<sup>5</sup> Renato Janine Ribeiro, “Thomas Hobbes o la paz contra el clero”, en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Boron (comp.). Argentina: CLACSO, 2000. Consultado en su versión digital en: <http://www.biblioteca.clacso.edu.ar/>.

<sup>6</sup> *Idem*.

<sup>7</sup> *Idem*.

que la hacen ser más y algo diferente a una justificación ideológica de los poderes existentes y de las creencias dominantes”.<sup>8</sup>

En este sentido es quizá Maquiavelo el que provoque las posiciones más apasionadas; Antonio Gómez Robledo desde el inicio del estudio introductorio que realizó para *El Príncipe*, no tarda en poner de manifiesto el presupuesto que le acompañará a lo largo del texto; relatando el antimachiavelismo presente desde el siglo XVI —las fuertes acusaciones de los protestantes, la sentencia acusatoria que a partir del «panfleto» de Gentillet le señala como el genio maléfico de los peores políticos, o la relación que trazaron entre la traducción del *Príncipe* al idioma turco y “la costumbre de los sultanes de estrangular a sus propios hermanos, para reinar más descansadamente”,<sup>9</sup> entre otras tantas—, escribe Gómez Robledo: “No era todo, sin embargo, pura imaginación”.<sup>10</sup> Ese texto escrito en 1969, para conmemorar los 500 años del nacimiento de Maquiavelo, está salpicado de principio a fin de los vínculos, que en esos 500 años, se han hecho entre él y las peores tiranías. Sólo por citar alguna: “Paz en la tierra esta vez para todos, menos para Maquiavelo, del que se apodera Benito Mussolini para convertirlo en teórico del Estado totalitario”.<sup>11</sup> Luego de ese laborioso trabajo, al final del mismo, le reprocha directamente a los que tuvieran aún alguna vacilación sobre la potencia maligna de su obra, titubeo imperdonable según él en un momento cumbre de la humanidad, momento de la comunidad internacional, de los derechos humanos, de la Unesco..., en el que “la educación es de hecho el más alto fin del Estado”<sup>12</sup>, en el que a pesar de la última catástrofe [¿1968?<sup>13</sup>] “renació aquella fe [hacia el hombre] como nunca pujante y

---

<sup>8</sup> *Idem.*

<sup>9</sup> Antonio Gómez Robledo, “Nicolás Maquiavelo en su quinto centenario”, en Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*. 6ª ed. México: Porrúa, 1978, p. XIII.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.* p. XV.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. XLVIII.

<sup>13</sup> Es de destacar semejante optimismo, a prueba de todo, de uno de nuestros mayores interpretes del platonismo y de nuestros más reputados traductores de la *Ética Nicomaquea* y la *Política* de Aristóteles, considerado entre los más grandes helenistas de Latinoamérica, afirmar que el fin más elevado del Estado es la educación a un año de la primavera de Praga, del mayo francés y de la indecente masacre de Tlatelolco —será porque durante la gestión de Gustavo Díaz Ordaz servía como embajador en Italia y por eso no escucho de cerca los balazos—, y, por otro lado, señalar que la humanidad celebraba una nueva era encaminada hacia la justicia, la legalidad y la paz, precisamente a mitad de la Guerra fría donde prevalecía un clima de incertidumbre y temor por la posibilidad de un nuevo conflicto mundial, época también señalada porque las víctimas de la dictadura italiana y del Nacional-Socialismo apenas comenzaban a mostrar al mundo su dolor, señalada asimismo por fuertes combates ideológicos y armados en Latinoamérica frente a las dictaduras sobrevivientes —Pinochet, el peronismo...; miedo generalizado que contribuyó a discutir en foros internacionales la necesidad de políticas de desarme que consiguieron importantes avances, en ese sentido es bien conocida y elogiada la participación de Gómez Robledo en el

victoriosa”<sup>14</sup>, a ellos les dice: “La pretensión de que el maquiavelismo deba tener un campo propio de aplicación [...] equivale a postular un maniqueísmo político tan irracional como el viejo maniqueísmo teológico”, y agregaba: “Si Maquiavelo hubiera prestado mayor atención a la historia del derecho romano [...] habría podido ver cómo una de las grandes realizaciones de la República romana es la función jurisdiccional del Estado”.<sup>15</sup> Es muy frecuentemente que Maquiavelo sea señalado, con certeza, como un verdadero enemigo de la democracia. No es materia de este trabajo confrontar las interpretaciones de Gómez Robledo y Janine Ribeiro, porque además, me parece que en su justa medida, ambas tienen razón; respecto a la primera podemos decir que la imputación, uno de los temas más importantes de este trabajo, es, efectivamente, un deber del historiador y del filósofo —y en general del hombre—, la memoria crítica, diremos más adelante con Ricœur, se convierte en determinado momento en el deber de no olvidar; sin embargo, también con Ricœur diremos que una comprensión exclusivamente moral del mal, conlleva a una visión penal de la historia,<sup>16</sup> opuesta con la búsqueda de una idea de justicia que se exima de la noción de reciprocidad y que sea, así, capaz de cerrar el círculo abierto por la violencia y reabierto por la venganza —como señala la Dra. Palazón, es tiempo de dejar de lado la *Historia de horror* y aprender a narrarse de otra manera. Respecto al segundo podemos decir que, en efecto, es deseable integrar todos los aspectos de un personaje para llegar a la configuración narrativa de una vida, sin embargo, debemos también señalar que hay que conducirse con mesura, tomar las precauciones necesarias como Janine, y no permitir que la conmemoración llegue a atemperar la responsabilidad, no podemos permitir que la historiografía se conduzca por una memoria meramente festiva; esta última siempre es fuente de omisiones e injusticias, de ella han nacido perversos pactos de amnistía que condenan al olvido a las víctimas caídas y a los sobrevivientes a cobijarse bajo el manto de su propio resentimiento.<sup>17</sup>

---

programa de desarme de la Unesco, entre otras muchas participaciones como representante de México ante organismos internacionales (ver, Marta Morineau, “Antonio Gómez Robledo: Vida y obra”, en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVII, 2005, pp. 219-239), razón que justifica en buena medida su visión promisorio del curso de la humanidad... en fin, en todo caso, podemos retomar el comentario de Janine Ribeiro y decir, también Antonio Gómez Robledo es uno de esos filósofos fuera de centro, como él los llama.

<sup>14</sup> *Idem.*

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> Ver Paul Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006, pp. 38-39.

<sup>17</sup> Sobre el resentimiento, una de las tantas víctimas del nazismo, Jean Amery confesaba en uno de sus textos: Acepto que me faltan “ganas, talento y convicción” para asumir en una “ascesis emocional” mi sufrimiento así como mis “verdugos aceptan y se hacen cargo de su culpa”; ¡no!, dice, no quiero ser cómplice de mis torturadores, “exijo más bien que se nieguen a sí mismos y me

Esta breve reflexión, un poco fuera del tema de este trabajo, sin embargo, me da la ocasión de hacerme una pregunta fundamental para el mismo: ¿por qué dirigir mi investigación hacia un autor, Rousseau, tan anterior, en términos exclusivamente temporales, cuyo alegato respondía a una realidad social y política muy diferente a la actual? Independientemente de la evidente respuesta en el sentido gadameriano de autoridad y tradición, precisamente, el otro autor que constituye la base teórica de la tesis, Paul Ricœur, tiene una respuesta; a propósito de palabras clave para la teoría política como seguridad, prosperidad, libertad, igualdad, solidaridad..., escribe:

Por eso, poseen una historia respetable entre los más grandes pensadores políticos: Platón, Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, Hegel, Marx, Tocqueville, Mill. Situadas de nuevo en su historia conceptual, estas expresiones resisten a la arbitrariedad de los propagandistas que querrían hacerlas decir cualquier cosa. Arrojarlas pura y simplemente del lado de las valoraciones emocionales irrecuperables para el análisis, es consentir precisamente el abuso ideológico en el peor sentido del término. La tarea es, al contrario, extraer su núcleo de sentido, precisamente en cuanto términos apreciativos relativos a los fines del buen gobierno.<sup>18</sup>

A este respecto, es decir, sobre la comprensión de las teorías políticas del pasado y su reconstrucción con vistas a incidir en el pensamiento político contemporáneo, el profesor Ambrosio Velasco ha elaborado una interesante propuesta en la que conjuga las más importantes corrientes de la teoría política actual. Distingue dos perspectivas generales, a saber, la filosófica y la histórica. La primera, representada por Leo Strauss, ve en el estudio de las teorías políticas del pasado intentos por responder a problemas fundamentales propios de toda la historia del pensamiento político, mismos que deben de ser evaluados moral y epistemológicamente según criterios filosóficos universales. La segunda, encabezada por Quentin Skinner, ve en las teorías políticas discursos prácticos inscritos en debates ideológicos específicos de un tiempo histórico; no existen, de acuerdo con esta perspectiva, problemas fundamentales y transhistóricos.<sup>19</sup> El Dr. Velasco se propone integrar ambas visiones en una perspectiva histórico-filosófica a partir del concepto de MacIntyre de “tradiciones racionales de investigación”.<sup>20</sup> Según él, las teorías y las investigaciones a ellas referidas, forman parte de alguna tradición, la que a

---

acompañen en la negación. Las montañas de cadáveres que nos separan no se pueden aplanar [...] mediante un proceso de interiorización, sino, por el contrario, mediante [...] la resolución del conflicto irresuelto en el campo de la acción de la praxis histórica” (“Resentimientos”, en *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia: Pretextos, 2004, p. 149.

<sup>18</sup> Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*. Tr, Agustín Neira Calvo. México: Siglo XXI, 2008, p. 282.

<sup>19</sup> Ver, Ambrosio Velasco Gómez, *Teoría política: Filosofía e historia ¿Anacrónicos o anticuarios?* México: UNAM, 1995, pp. 18-21.

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 129.

su vez está arraigada al lenguaje y al ambiente social y vinculada a esas mismas teorías filosóficas por cuanto éstas dan una expresión organizada a las prácticas de las comunidades. Observa, pues, una relación dinámica entre el conocimiento teórico y las prácticas sociales. MacIntyre, explica el Dr. Velasco, afirma que tradición y razón no son excluyentes, sino que la racionalidad de la tradición se evalúa por su capacidad de superar sus conflictos internos y externos. Esos conflictos o crisis epistemológicas preparan el encuentro entre diferentes tradiciones; la apertura de una tradición a la validez de tesis de otra hace superar el problema del universalismo o relativismo. Para la confrontación entre dos tradiciones es necesario un proceso de traducción por el que el individuo sea capaz de ubicarse o imaginarse en el esquema de creencias del otro, tal como éste lo percibe. En resumen, las *tradiciones racionales de investigación* son “unidades más comprensivas”<sup>21</sup> en las que es posible observar la dinámica del desarrollo de las teorías políticas. Por otro lado, el profesor Ambrosio cuestiona, a partir de la hermenéutica filosófica de Gadamer y Ricœur, la poca atención que estos autores otorgan a la situación histórica del intérprete. Éste pertenece igualmente a una situación hermenéutica específica, por tanto una interpretación neutral basada exclusivamente en un proceso metodológico es inviable; por otro lado, en virtud de que la situación hermenéutica del intérprete está sujeta a un continuo cambio por el mismo proceso de interpretación, la tesis de un significado original que puede ser descubierto, afirma el Dr. Velasco, “es una tesis errónea”.<sup>22</sup> No obstante eso no quiere decir que sea imposible determinar la validez de las interpretaciones, en ese sentido las propuestas metodológicas de MacIntyre repensadas a partir de las consideraciones de la hermenéutica son relevantes para la interpretación de las teorías políticas del pasado, su evaluación e interpretación de manera diacrónica revela “su potencial heurístico para descubrir nuevas y mejores posibilidades para comprender y vivir el presente”.<sup>23</sup> El Dr. Velasco cuestiona en segundo lugar la desatención a las funciones de comprensión y explicación de la teoría política al centrar su atención en las funciones retóricas e ideológicas; acepta la importancia de atender la capacidad ideológica de estas teorías en tanto discursos prácticos que responden a problemas particulares y que intentan persuadir a sus interlocutores originales a fin de incidir en las creencias y valores sociales, pero, advierte, que es igualmente importante el contenido cognoscitivo de ellas, que mediante argumentos “se proponen describir, explicar, comprender o aun predecir o prever

---

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 141.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 171.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. 172.

acontecimientos políticos".<sup>24</sup> Finalmente, la propuesta del profesor Ambrosio se basa en tres consideraciones principales:

- 1) Las teorías políticas deben ser tomadas como conocimiento crítico que se propone dar cuenta de lo político, al mismo tiempo que como ideologías políticas que intentan tener un efecto sobre la misma realidad política.
- 2) Es importante entender las teorías políticas sincrónicamente, en términos de la evidencia histórica sobre sus contextos específicos, al mismo tiempo que interpretar estas teorías en términos de su desarrollo histórico.
- 3) La evaluación de las interpretaciones de las teorías políticas del pasado no puede hacerse meramente con base en criterios de correspondencia empírica. Es necesario integrar alguna noción de corroboración histórica con alguna noción heurística respecto a las capacidades de la interpretación para develar aspectos perdidos u olvidados en el pasado (recobrar), al mismo tiempo que en el presente (descubrir).<sup>25</sup>

Esta notable propuesta que integra los elementos cognoscitivos e ideológicos, la crítica histórica y filosófica, la temporalidad propia del autor y del intérprete, y que promueve la capacidad heurística de la teoría política, me resulta el marco idóneo para plantear el proyecto de este trabajo, inspirado, además, en el enunciado conclusivo del profesor Ambrosio Velasco,

La misma interpretación de teorías políticas del pasado, en términos de su potencial heurístico para responder a problemas políticos de nuestro tiempo, es ya en sí misma una manera de hacer teoría política y de contribuir a su desarrollo.<sup>26</sup>

Retomando el contexto histórico, John Locke es considerado el principal teórico de liberalismo y fundador del empirismo moderno. Es relacionado con la mentalidad burguesa y antiestatista por su vocación al respeto de determinadas parcelas individuales, y asimismo, relacionado con el ulterior desarrollo del socialismo por sus consideraciones sobre el trabajo. En Locke ya no se ve a un enemigo de la democracia contemporánea, tampoco a un demócrata, pero cuando menos, a un defensor del gobierno por consenso. El liberalismo, como lo señala Tomás Várnagy, es: "un proceso que duró siglos, afirmando la libertad del individuo y propugnando la limitación de los poderes del Estado". Se desarrolla, explica Várnagy, a partir de la lucha que emprende la burguesía en contra de la nobleza y la Iglesia, "queriendo acceder al control político del Estado y buscando superar los obstáculos que el orden jurídico feudal oponía al libre desarrollo de la economía".<sup>27</sup> Locke sostuvo que un gobierno legítimo surge de un pacto entre individuos que buscan proteger con ello la vida, la libertad y la propiedad, reservándose el derecho de revocarlo y rebelarse en contra del gobernante si no cumple con su encomienda.

---

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 178.

<sup>25</sup> *Ibid.* pp. 179-180.

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 196.

<sup>27</sup> Tomás Várnagy, "El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo", en *La filosofía política moderna...*

Várnagy resume así las coincidencias entre la obra de Hobbes y Locke: “concepción individualista del hombre, la ley natural como ley de auto-conservación, la realización de un pacto o contrato para salir del estado de naturaleza, y por último la sociedad política como remedio a los males y problemas en el estado de naturaleza”.<sup>28</sup> Pero hay grandes diferencias en sus perspectivas: “la condición humana (pesimista el primero y optimista el segundo), el estado de naturaleza (violento y pacífico), el contrato (uno o varios), el gobierno (absoluto o restringido)”.<sup>29</sup> El punto que más interesa aquí es el del contrato; según Locke la guerra es la amenaza que convence a los hombres a adherirse a una sociedad civil; el gobernante, cuyo poder proviene del consenso de los gobernados, debe velar por los derechos preexistentes: la vida, la libertad y la propiedad. Es necesario el contrato para garantizar que todos cumplan los preceptos de la ley natural y de la razón. En este sentido dice Várnagy: “La legitimación y la autoridad del Estado surgen, precisamente, por la superación de la inseguridad hobbesiana y la protección de los bienes lockeana”.<sup>30</sup> De acuerdo con Locke, explica Várnagy, aún en el estado de naturaleza los hombres son capaces de organizarse pacíficamente, lo que los orilla a organizarse políticamente es la amenaza interna o externa; el contrato es el único que pone fin al estado de naturaleza permitiendo a los hombres constituir un solo cuerpo político. Pero, afirma Várnagy, esa capacidad de los hombres para organizarse en una sociedad civil aún en el estado de naturaleza, permite la distinción entre sociedad civil y sociedad política, esto es, la existencia de un segundo pacto, el contrato del gobierno —pudiéndose dar ambos contratos en un solo momento. El segundo contrato Locke lo llama «*trust*»<sup>31</sup> (confianza). A diferencia de la tradición contractualista, comenta Várnagy, que sostiene abiertamente la necesidad de dos contratos para el establecimiento del Estado, el de sociedad y el de sujeción, en Locke no hay dicha sujeción pues el pueblo, que tiene el verdadero poder soberano, entrega al gobierno su confianza —*trust*. Están sujetos en realidad a la voluntad de la mayoría con la que consintieron formar una sociedad civil. Recordemos también el derecho de resistencia, que es el derecho de rebelión contra un Estado que abusa del poder; ese Estado transgresor de la propiedad, entra en guerra con el pueblo mismo, en ese escenario el poder vuelve a manos de la comunidad, y con él la facultad de instituir un nuevo gobierno. A diferencia de Hobbes, señala Várnagy, “el peligro de la anarquía no puede ser invocado para tolerar el

---

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> *Idem.*

<sup>30</sup> *Idem.*

<sup>31</sup> *Idem.*

despotismo”.<sup>32</sup> Pero esta última parte ha sido también muy frecuentemente señalada como una debilidad por dejar sin arbitrio esa fase de desestabilidad política. También se señala su condicionada visión de la igualdad, reservada para aquellos que poseen propiedades, la desigualdad “puede ser justificada por los principios de la razón natural [...] aquellos que no poseen propiedades no han de ser reconocidos como ciudadanos”.<sup>33</sup> Rousseau, por el contrario, distinguirá dos tipos de desigualdad: una natural o física y otra moral o política. Esta es la advertencia que, dice Rousseau, «debe servir de base a todo el sistema social»:

[...] en vez de destruir la igualdad natural, el pacto fundamental sustituye por el contrario una igualdad moral y legítima a la desigualdad física que la naturaleza había establecido entre los hombres, los cuales, pudiendo ser diferentes en fuerza o talento, vienen a ser todos iguales por convención y derecho.<sup>34</sup>

Y en una nota a pie de página, señala,

Bajo los malos gobiernos esta igualdad no es sino aparente e ilusoria; sólo sirve para mantener al pobre en su miseria y al rico en su usurpación. En realidad, las leyes son siempre útiles a los que poseen y perjudiciales a los que carecen de todo. De esto se deduce, por consiguiente, que el estado social no es ventajoso a los hombres sino en tanto cada uno de ellos posea algo y ninguno, sin embargo, demasiado.<sup>35</sup>

Es notoria la atmósfera de transformaciones en la que se desarrolla la obra de Rousseau, por mencionar las más significativas: la reforma protestante, la revolución inglesa, las guerras de religión, la resistencia de la nobleza francesa a ceder sus privilegios, todas ellas, como comenta Alejandra Ciriza, “contribuyeron a generar un clima político e intelectual que favoreció el contractualismo como intento de cancelar el orden presente para construir otro sobre cimientos más seguros”.<sup>36</sup> A mi parecer es afortunado el comentario de Ciriza en virtud de que enfatiza el carácter fundacional de la idea de contrato social en Rousseau. Ese ambiente hostil y la convicción de la necesidad de un nuevo orden pueden revelar el sentido de la paradigmática frase colocada al inicio del primer capítulo del *Contrato social*: “El hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado”.<sup>37</sup> Aquella igualdad natural es el motivo por el cual “ningún hombre tiene autoridad natural sobre su semejante, y puesto que la fuerza no constituye derecho alguno, quedan sólo las convenciones como base de toda autoridad legítima entre los

---

<sup>32</sup> *Idem.*

<sup>33</sup> *Idem.*

<sup>34</sup> Jean Jacques Rousseau, *El contrato social*. Tr. Enrique Azcoaga. Madrid: EDAF, 1979, p. 49.

<sup>35</sup> *Idem.*

<sup>36</sup> Alejandra Ciriza, “A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad”, en *La filosofía política moderna...*

<sup>37</sup> Rousseau, *El contrato social...*, p. 24.

hombres”.<sup>38</sup> El escenario «virtual» que, en consonancia con sus predecesores, describía Rousseau, esto es, el estado de naturaleza, del que emigra el hombre —“sustituyendo en su conducta la justicia al instinto y dando a sus acciones la moralidad de que carecían en principio [...] sucediendo la voz del deber al impulso físico y el derecho al apetito [...] consultando a la razón antes de prestar oído a sus inclinaciones”<sup>39</sup>— para encontrar “una forma de asociación que defienda y proteja, con la fuerza común, la persona y los bienes de cada asociado, por la cual cada uno, uniéndose a todos los demás, no obedezca más que a sí mismo y permanezca, por tanto, tan libre como antes”,<sup>40</sup> búsqueda que lo conduce a establecer con sus semejantes el pacto cuyas cláusulas se reducen a una sola “la alienación total de cada asociado con sus innegables derechos a toda la comunidad [...] Cada cual pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general, y cada miembro es considerado como parte indivisible del todo”.<sup>41</sup> Este es, pues, el corazón del pacto social propuesto por Rousseau. El cual no es solamente el tránsito de la humanidad de un estadio a otro, es el nacimiento de la sociedad civil<sup>42</sup> y del ciudadano, pero también, en cierta forma, es el nacimiento del hombre mismo en su calidad de ser moral:

La transición del estado natural al estado civil produce en el hombre un cambio muy notable [...] Aunque se prive en este estado de muchas ventajas naturales, gana, en cambio, otras tan grandes, sus facultades se ejercitan y desarrollan, sus ideas se extienden, sus sentimientos se ennoblecen, su alma entera se eleva a tal punto que, si los abusos de esta nueva condición no le degradasen a menudo hasta colocarle en situación inferior a aquella en que antes se encontraba, debería bendecir sin cesar el dichoso instante en que la dejó para siempre y en que, de animal estúpido y limitado, se convirtió en un ser inteligente, en hombre.<sup>43</sup>

Debe de ser por tanto la convención primera, el acto mismo por el cual “un pueblo se siente pueblo”,<sup>44</sup> y de acuerdo con el fragmento que acabamos de citar, podemos agregar, el acto por el cual el hombre se determina como hombre, anticipando a Ricœur,

---

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 29.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 43.

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 38.

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>42</sup> José Guilherme Merquior señala que con Rousseau, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, la expresión «sociedad civil» adquiere un nuevo significado, mismo que será desarrollado por Ferguson en su *Historia de la sociedad civil*, “«civil» deja de ser simplemente el adjetivo de *civitas* (es decir deja de corresponder al adjetivo latino *civilis*) y pasa a ser, también o principalmente, el adjetivo de *civilitas*, o sea, civilidad o civilización”. Es con Hegel, en el periodo de Jena, agrega Guilherme, donde la expresión «Sociedad civil» adquiere su significado moderno, que desarrollará plenamente en la tercera parte de la *Filosofía del derecho (El marxismo occidental)*. Tr. Juan Andrés Ordoñez. México: Vuelta, 1989, p. 41). El tema de Hegel volverá con Ricœur, en la tercera parte de este trabajo.

<sup>43</sup> Rousseau..., pp. 43-44.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 37.

el hombre «capaz» de «designarse a sí mismo», «reconocerse a sí mismo» y de cara al prójimo realizarse en un «reconocimiento mutuo». Ese es, sin más, el rumbo de este trabajo.

La teoría del contrato social llamó fuertemente la atención de Ricœur. Desde *Historia y verdad*, escrito en 1955 y reeditado en 1964, consideró que la reflexión de Rousseau era el mejor punto de partida para reencontrarse con la autenticidad de la vida política, escribía: “buscar y encontrar en sí mismo la motivación más profunda del «contrato social» es encontrar al mismo tiempo el sentido de lo político como tal”.<sup>45</sup> Agregaba, encontrar una forma de asociación que preserve la legalidad y la libertad debe de ser el principio básico de la filosofía política. En aquella época Ricœur vio en Rousseau una gran afinidad con la política de Aristóteles:

Rousseau reconoció el *acto* artificial de una subjetividad ideal, de una «persona pública», en donde Aristóteles veía una *naturaleza* objetiva; pero la voluntad general de Rousseau es objetiva y la naturaleza objetiva de Aristóteles es la del hombre que pretende la felicidad [...] En ambos casos se trata [...] de hacer pasar a la humanidad del hombre por la legalidad y las obligaciones civiles. Rousseau es Aristóteles.<sup>46</sup>

Pero a continuación señalaba: “Quizá habría que contrastar que Hegel tampoco dijo otra cosa”.<sup>47</sup> Esa última afirmación marco el desplazamiento de Rousseau. En 1965, en *Freud una interpretación de la cultura*, Ricœur se propone vincular la concepción del sujeto en Freud con la filosofía, y ve en Hegel la ocasión de tal articulación mediante una oposición dialéctica entre arqueología y teleología: “Hegel y Freud representan cada quien por sí sólo contendientes enteros y no puede haber, entre una y otra totalidad, sino relaciones de *homología*. Una de esas relaciones homologas es la que voy a expresar, intentado descubrir en el freudismo cierta dialéctica de arqueología y teleología (puesta en claro por Hegel)”.<sup>48</sup> Ricœur se proponía descubrir pues, la finalidad a través del acto fundador de la toma de conciencia. Ya para 1986, en la tercera parte *Del texto a la acción*, que corresponde a la praxis política, respecto de la articulación entre deontología y ética, el acento está puesto predominantemente en Hegel, vinculándolo después con Marx y Weber principalmente.<sup>49</sup> Aún así, la atracción hacia el contrato social permanecía latente, en *Sí mismo como otro* (1ª ed. 1986, 2ª ed. 1990) y en *Lo justo* (1995), intenta un nuevo acercamiento pero esta vez mediante la versión actualizada de Rawls. Sin embargo,

<sup>45</sup> Paul Ricœur, *Historia y verdad*. 3ª ed. Tr. Alfonso Ortiz García. Madrid: Encuentro, 1990, p. 233.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 235.

<sup>47</sup> *Idem.*

<sup>48</sup> Paul Ricœur, *Freud una interpretación de la cultura*. Tr. Armando Suárez. México: Siglo XXI, 1985, p. 404.

<sup>49</sup> Ver *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. 2ª ed. Tr. Pablo Corona. México: FCE, 2002, pp. 259-373.

afirma que esta teoría solamente permitía la formalización de un sentido de la justicia, y añade, tras años de políticas de dominación los hombres han olvidado que “son soberanos, no en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud del querer-vivir-juntos que han olvidado”, agrega “Una vez consumado el olvido, sólo queda la ficción para igualar el contrato con el principio de autonomía y con el de la persona fin en sí”.<sup>50</sup> Nunca superó el argumento su carácter de irrealidad, el acto constituyente provenía de una deliberación asimismo imaginaria, que se alejaba bastante del acto fundacional de la atestación —cuestión que encontró muchos años atrás en Hegel. Para este texto la línea de Aristóteles desembocaba en Kant, con una muy elaborada analogía entre la segunda forma del imperativo categórico y la Regla de Oro mediante la noción de amistad en Aristóteles, supeditaba la deontología de la moral a la teleología del objetivo ético. Cabe mencionar que en esta obra Ricœur apareja a Rousseau y a Kant, en oposición con Hobbes, dice, sin compartir la antropología pesimista de éste, “describen el estado de naturaleza como sin ley, es decir, sin ningún poder de arbitraje entre reivindicaciones opuestas. En cambio, los principios de justicia pueden convertirse en el motivo de una elección común si, y sólo si, la posición original es equitativa, es decir, igual. Pero sólo puede ser equitativa en una situación hipotética”.<sup>51</sup> Pero la primera parte de esa crítica, recordemos, suele ser dirigida a Locke quien se tomó más en serio reflexionar sobre las condiciones prevalecientes en aquel estado salvaje, en el caso Rousseau siempre fue clara la ahistoricidad de la especulación, así comenzaba el capítulo VI, «Del pacto social», “*Supongo a los hombre recién llegados al punto...*”;<sup>52</sup> situación que siempre fue clara para Ricœur, de ahí que insista al final de la cita en una «situación hipotética». Con la analogía de la familia, como modelo de las sociedades, Rousseau no pretendía darle forma a aquel primer estado sino romper con la tradición —en la que coloca a Calígula, Grocio y Hobbes— que niega que el poder se establezca en beneficio de los gobernados sino favorable a los tiranos, “Queda así la especie humana dividida en rebaños, cuyos jefes los guardan para devorarlos”.<sup>53</sup> Si ese estado previo pudiera tener alguna adscripción sería el despotismo que somete a una multitud y no rige a una sociedad, por ello existe la “Necesidad de retroceder a una convención primitiva” (título del capítulo V). Retoma a Grocio quien supone que un pueblo existe antes y como consecuencia de darse a un rey y le refuta:

---

<sup>50</sup> Paul Ricœur, *Sí mismo como otro...*, pp. 256-257.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 247.

<sup>52</sup> Rousseau..., *ibid.* p.37.

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 26.

Antes de examinar el hecho por el cual un pueblo elige a un rey sería conveniente estudiar el acto por el cual un pueblo se siente pueblo, ya que siendo este acto necesariamente anterior al otro, es el verdadero fundamento de la sociedad.<sup>54</sup>

Ricœur en su última obra monumental, *Caminos del reconocimiento*, con gran madurez, replantea su proyecto político-ético, pero esta vez el camino ya estaba trazado, o mejor dicho el destino; Hegel, a partir de su periodo en Jena, lo llevaría a superar la disimetría original y, así, alcanzar las condiciones necesarias para desarrollar el reconocimiento en los planos social y político. La filosofía hegeliana necesitaba una contraparte que le permitiera mostrar a plenitud la dialéctica de la negatividad, Hobbes y su versión virulenta del estado de naturaleza era el indicado.

Con este muy breve recorrido, por demás arbitrario, en el que tomo frases descontextualizadas, es mi intención mostrar la complejidad a la que se enfrentó Ricœur, y los largos años de permanente reflexión que dedicó para elaborar una magistral articulación de estos grandes pensadores —y muchísimos más— en lo que deseo llamar su proyecto ético, social, político y, eminentemente, humano. Consecuentemente con ello, no me propongo hacer una reactualización de Rousseau, mucho menos una reorientación de Ricœur, tan lejos de mi alcance, sino traer aquella antigua tríada elemental de Rousseau, en la que vio Ricœur el sentido de lo político en su completa pureza, y revestirla con la filosofía de este último.

Mi hipótesis inicial es: el rodeo que acompaña a la reflexividad del «sí» sustituye a la ficción que supone un punto de libertad e igualdad originaria, respondiendo así a la antigua premisa de Rousseau en la que el acto por el cual un pueblo se siente pueblo, es el verdadero fundamento de la sociedad. La filosofía del reconocimiento bajo la rúbrica de la intencionalidad ética, sustituye, a su vez, la ficción de la deliberación instauradora de la sociedad civil. Y, finalmente, la idea de «mutualidad», corolario de la filosofía del reconocimiento en su última fase, bajo las formas del don y la gratuidad, rompe con la circularidad que genera la dependencia a la figura del legislador.

Lo objetivos quedan con ello definidos: exponer de manera independiente cada una de las determinaciones evocadas de Ricœur y su posterior articulación en la conclusión.

Consecuentemente, la estructura del trabajo será:

Capítulo I. La dialéctica de la *mismidad-ipseidad* y la configuración del «sí», la primera parte, Particular de base y enunciación, corresponde al análisis

---

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 37.

de los estudios primero y segundo de *Sí mismo como otro*; la segunda parte, Acción y agente, corresponde, a su vez, al tercero y cuarto; y la tercera, Identidad y narración, a los estudios quinto y sexto.

Capítulo II: La filosofía del reconocimiento, corresponde al análisis del segundo estudio, "Reconocerse a sí mismo", de la obra *Caminos del reconocimiento*, con una breve introducción del primero.

Capítulo III: Reconocimiento y mutualidad, en la primera parte, Estima y respeto de sí, retomo *Sí mismo como otro* en sus estudios séptimo y octavo; en la segunda parte, Fenomenología del don, vuelvo a *Caminos del reconocimiento* en la última fase, dedicada al reconocimiento mutuo.

## CAPÍTULO I

### LA DIALÉCTICA DE LA *MISMIDAD-IPSEIDAD* Y LA CONFIGURACIÓN DEL *SÍ*

La primera característica fundamental del «sí» comprometido en la expresión «sí mismo», explica Ricœur, es la reflexividad, misma que se manifiesta plenamente en su uso en primera persona como en el caso «yo pienso» o «yo soy». Si bien, explica Ricœur, «sí» es un pronombre reflexivo de tercera persona, cuando éste es homologado al «se» y referido a verbos en infinitivo —«presentarse» o «llamarse» por ejemplo— se obtiene una forma *omnitemporal* y *omnipersonal ad hoc* para su uso filosófico —así justifica gramaticalmente Ricœur la proposición «designarse a *sí* mismo»<sup>1</sup> que será su forma canónica como se verá más adelante.<sup>2</sup>

Por otra parte, en el caso del término «mismo», Ricœur destaca la posibilidad de disociar dos significaciones relacionadas a la identidad: el concepto de *idem* o el de *ipse*. Estas dos posibles expresiones fundamentan a su vez la distinción entre la identidad personal y la identidad narrativa con respecto a la temporalidad. La identidad en el sentido *idem* es representativa de la “permanencia en el tiempo”,<sup>3</sup> mientras que en el sentido *ipse* se exime de cualquier pretendida delimitación respecto a un “núcleo no cambiante de la personalidad”.<sup>4</sup> La identidad-*idem* es así sinónimo de la *mismidad*, mientras que la identidad-*ipse* lo es de la *ipseidad* —destacando en ésta última su carácter comparativo, es decir su relación con lo otro, lo distinto, en el sentido de cambiante o variable.

Esta última consideración es la que permite la apertura de la dialéctica de la *mismidad* y la *ipseidad*, o bien “la dialéctica del *sí* y del *otro distinto de sí*”.<sup>5</sup> En el campo de la *mismidad* la alteridad sólo figura como un antónimo, sin embargo, en el terreno de la *ipseidad* la alteridad trasciende el carácter meramente comparativo y se presenta como constitutiva de la *ipseidad* misma. De esta forma, la relación entre *ipseidad* y alteridad pasa de la comparación a la implicación convirtiendo la proposición «sí mismo semejante a otro» en «sí mismo en cuanto... otro».<sup>6</sup>

Las tres consideraciones anteriores, a saber: la reflexividad del «yo», la distinción entre *mismidad* e *ipseidad* y la dialéctica de éstas que permite su apertura hacia la

---

<sup>1</sup> Ricœur, *Sí mismo...*, p. XII.

<sup>2</sup> Ver *ibid.* pp. XI-XII.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. XIII.

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Ibid.* pp. XIII-XIV.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. XIV.

alteridad, son, a su vez, los tres estadios que fundamentan el tránsito que lleva a cabo Ricœur, desde la gramática hasta la filosofía, para configurar la «hermenéutica del sí».

En un primer momento Ricœur expone lo que a su juicio representa la alternativa entre la sobreestimación y la subestimación del «yo» bajo la figura de *cogito*. Siguiendo a Ricœur es posible distinguir dos tradiciones filosóficas para abordar la cuestión del «yo»: la del *cogito* y del anti-*cogito*. En la *Segunda meditación* de Descartes, afirma Ricœur, se halla el primer planteamiento sobre la identidad del sujeto —construido de un modo totalmente opuesto a la identidad narrativa. Este primer «yo» cartesiano es concebido bajo una tendencia *epistemologizadora* —es un «yo» sin anclaje, desnudo, asido únicamente a la certeza de que «es», en tanto que el verbo «ser» de la proposición “yo soy, yo existo”<sup>7</sup> es tomado de modo absoluto, es un «yo» que se ha vuelto entendimiento—, pero, también, moderado fenomenológicamente por la preservación de la “variedad íntima del acto del pensar”<sup>8</sup> —una cosa que piensa es una cosa que duda, entiende, afirma... Sin embargo, es una identidad ahistórica, un «yo» que se escinde de las condiciones de permanencia o cambio en el tiempo puesto que “el *Cogito* es instantáneo”.<sup>9</sup> Descartes, asegura Ricœur, creyó poder establecer el *cogito* como fundamento primero de todo conocimiento posible, es decir, como la respuesta más fiable para superar la gran duda radical, la del ¿qué? y del ¿quién? de la propia existencia, la duda metafísica. Para ello configuró la imagen del estafador o genio maligno contrapuesto a la idea del Dios veraz; de este modo el *cogito* oscilaba entre la alternativa de ser verdad primera o ser una mera ilusión. Sin embargo esta idea de un genio que no le permitía valerse de sus sentidos, permanecía circunscrita en un «yo» encerrado sobre sí mismo, y fue menester, dice Ricœur, recurrir a la demostración de la existencia de Dios para resolver la cuestión; no obstante, dicha solución subordinó la esencia humana a la divina con lo que quedó desplazado el «yo» como primer fundamento y su lugar fue ocupado por el de Dios. Por otro lado, si Descartes creyó vencer el problema del estafador con su demostración, también con ella creó una circularidad al proponer como garante de las certezas obtenidas en la meditación al mismo Dios.<sup>10</sup> El problema postcartesiano para el «yo», explica Ricœur, devino en el dilema de que o bien el *cogito* se reducía a ser fundamento exclusivamente de sí mismo, o para evitar caer en un idealismo subjetivista

---

<sup>7</sup> *Ibid.* p. XVII.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. XVIII.

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> Ver “El *Cogito* se plantea”, *ibid.* pp. XV-XXII.

renunciaba a todo sesgo de interlocución y se convertía “en el «yo pienso» kantiano, del que la *Deducción trascendental* dice que «debe poder acompañar todas mis representaciones»”.<sup>11</sup>

Por otro lado, el anti-*cogito* es expuesto por Ricœur a partir de Nietzsche.<sup>12</sup> El argumento nietzscheano arranca de la idea de un lenguaje predominantemente figurativo, en el que la verdad resulta ser una composición de tropos que han perdido su carácter figurado y se presentan al hombre de forma canónica. La duda metafísica de Descartes es radicalizada por el conflicto entre la verdad y la mentira, complicada, además, por la concepción fenoménica de las percepciones internas, concepción según la cual todas nuestras percepciones —internas y externas— ceden la objetividad ante la interpretación. El «yo pienso», aquí, es “imaginar un «substrato de sujeto» en el que tendrían su origen los actos de pensamiento”.<sup>13</sup> El «yo» que se presenta como causa del *cogito*, nunca es inherente a éste, sino que es “una interpretación de tipo causal [...] situar una substancia *bajo* el *Cogito* o una causa *detrás* de él, «no es más que el simple hábito gramatical de asociar un agente a cada acción»”.<sup>14</sup> El ejercicio de Nietzsche que comenzó bajo la hipótesis de que el sujeto es una multiplicidad, no como una aseveración dogmática, asegura Ricœur, sino como un poner prueba esa idea, llevó al extremo la duda hiperbólica y demostró con ello que “nada se resiste a la hipótesis más fantástica”<sup>15</sup> siempre y cuando se permanezca dentro del campo delimitado por la búsqueda de una certeza que salga avante frente a la duda.

La tesis de que parte Ricœur supone que la hermenéutica del *sí* ocupa un lugar epistémico y ontológico alejado inclusive de la alternativa entre *cogito* y anti-*cogito*.<sup>16</sup> A aquellos rasgos gramaticales que distinguió Ricœur en primer lugar, a saber: el uso del «se» y del «sí», el desdoblamiento del «sí-mismo» en «*idem*» e «*ipse*» y la correlación entre «sí» y otro distinto de «sí», corresponden los tres niveles, en el plano conceptual, que conforman dicha hermenéutica: “el rodeo de la reflexión mediante el análisis, la dialéctica de la *ipseidad* y de la *mismidad*, en fin, la de la *ipseidad* y la alteridad”.<sup>17</sup> Dichos niveles se desarrollan subordinados a la pregunta por el ¿quién? —“¿quién habla?,

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p. XXII.

<sup>12</sup> Ver “El *Cogito* quebrado”, *ibid.* pp. XXIII-XXVIII.

<sup>13</sup> *Ibid.* pp. XXVII-XXVIII.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. XXVIII.

<sup>15</sup> *Idem.*

<sup>16</sup> Ver *ibid.* pp. XXVIII-XXXVII.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. XXIX.

¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación?”<sup>18</sup> y a la respuesta «sí». El primer nivel, explica Ricœur, compete a una filosofía del lenguaje bajo las concepciones de la semántica y la pragmática; el rodeo que corresponde a este nivel lo realiza con base en la noción de análisis de la filosofía analítica en virtud del “*estatuto indirecto de la posición del sí*”.<sup>19</sup> De esta manera el rodeo retorna al ¿quién? bajo el doble aspecto de ¿de quién hablamos? y ¿quién habla? El segundo nivel pone en juego una filosofía de la acción, haciendo especial énfasis en la acción comprometida en los enunciados: el ¿quién? es el agente que actúa en el discurso. De esta manera se entiende que «quien habla» es, asimismo, «quien actúa». En esta segunda parte se da lo que Ricœur denomina una confrontación constructiva entre la analítica y la hermenéutica, así el rodeo iniciado por la primera culmina con el retorno a la pregunta ¿quién es el sujeto de la acción? En la intersección entre ambas tradiciones Ricœur plantea el problema de la identidad personal según la dialéctica de la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*, dando paso a la identidad narrativa. Para este momento de la hermenéutica del sí, Ricœur despliega tres nociones fundamentales: la narración en tanto mimesis de la acción, ésta última aparejada al concepto aristotélico de praxis y la acción narrada asociada al concepto del hombre que actúa y que sufre. Finalmente, bajo la noción de estudios éticos, Ricœur, aborda el tema de las determinaciones éticas y morales de la acción asimiladas a la idea de lo bueno y lo obligatorio. Así pues, se confrontan las dimensiones éticas y morales adscritas a un sujeto susceptible de imputársele una acción “buena o no, hecha por deber o no”.<sup>20</sup> En este último se desarrolla la dialéctica del *mismo* y del *otro* —dialéctica que abordaremos en este trabajo desde la perspectiva del reconocimiento.

Luego de este breve repaso por las diferentes partes que componen la hermenéutica del sí, es posible ver con mayor claridad la distancia que asegura Ricœur respecto de las filosofías del *cogito* y el anti-*cogito*. En primera instancia aclara Ricœur que decir «sí» no es igual a decir «yo»; éste último, dice, se pone o se depone, mientras que aquel se implica reflexivamente en los diferentes momentos del análisis que preceden el retorno a sí mismo. Por otro lado, la correspondencia de la reflexión hacia el ¿quién? abre camino a una polisemia con relación a la cuestión del ¿qué? —“¿quién habla de qué?; ¿quién hace qué?; ¿acerca de qué y de quién se narra?; ¿quién es moralmente

---

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Idem.*

<sup>20</sup> *Ibid.* p. XXX.

responsable de qué?”<sup>21</sup>— una polisemia que es regulada por la unidad temática dictada por «el actuar humano»; es decir una unidad analógica entre las “múltiples acepciones del verbo *actuar*”.<sup>22</sup> Se ve pues que el mencionado rodeo por medio del cual se consigue el retorno al «sí» se opone a la inmediatez característica del «yo soy». Pero además, la pretensión de autofundamento del *cogito* precisa de una certeza muy diferente a la que puede aspirar la hermenéutica del sí; la de ésta última, se funda en la noción de atestación. La certeza ligada a la idea de fundamento último es referida en cierto modo a la noción de *episteme*, sin embargo, la atestación se presenta común a la creencia, pero no en el sentido de *doxa*, pues ésta “se inscribe en la gramática del «creo qué», la atestación depende de la del «creo-en»”<sup>23</sup> —en las dialécticas aquí involucradas, afirma Ricœur, el crédito es la “instancia epistémica más elevada”.<sup>24</sup> La atestación, así, simpatiza con la idea del testimonio, en la medida en que su fiabilidad se funda en la palabra del testigo, revela, además, su debilidad en el sentido de fundamento último; su vulnerabilidad se expresa como sospecha. De igual forma en que el único remedio en contra del falso testimonio es uno más creíble, así también, dice Ricœur: “no hay más recurso contra la sospecha que una atestación más fiable”.<sup>25</sup> La atestación ocupará un lugar privilegiado en la hermenéutica del sí, una vez que como atestación de sí, sea el fundamento de la confianza en el poder de decir, de hacer, de narrar y de narrarse y de ser sujeto de imputación; ella se presentará, entonces, como conciencia moral, dará la seguridad al sujeto de ser agente y paciente. De esta manera, esa seguridad será “el último recurso contra toda sospecha”,<sup>26</sup> la atestación, pues, preserva la pregunta ¿quién? a lo largo de todo el análisis e impide que sea remplazado por el ¿qué? o el ¿por qué?

## PARTICULAR DE BASE Y ENUNCIACIÓN

En el estadio elemental de la identificación, explica Ricœur, la «persona» no es más que una de las cosas que es posible distinguir mediante una referencia identificante. La individualización, agrega, como proceso inverso a la clasificación, obedece a tres distintos tipos de operadores, a saber: las descripciones definidas, los nombres propios y los indicadores.

---

<sup>21</sup> *Ibid.* p. XXXII.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. XXXIII.

<sup>23</sup> *Ibid.* p. XXXV.

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.* p. XXXVI.

<sup>26</sup> *Idem.*

Pero la «persona» es una referencia privilegiada, dice Ricœur, siguiendo a Peter Strawson, es un *particular de base*; éstos se distinguen porque en última instancia se refiere a ellos todo aquello que pueda ser identificado. Además, el *particular de base* implica desde su origen la autodesignación, posibilitando así el paso de la figura de individuo en general a la de individuo particular. Sin embargo, durante este proceso primario de individualización tiene primacía la identidad en tanto *mismidad*, puesto que si bien el otro funciona como referencia de diferenciación, se trata en todo caso de establecer que se trata de la misma cosa y no de otra, es un proceso de *re-identificación*.

Los particulares de base más elementales son los cuerpos según un criterio de localización circunscrito a un esquema espaciotemporal. Esta primera caracterización tiene la ventaja de acercar las figuras de cuerpo y persona, pues aquel es presentado como único referente para enunciados físicos o psíquicos. Además, dice Ricœur, salvaguarda de un idealismo subjetivista puesto que es el cuerpo, y no los acontecimientos mentales, el referente último. Dichos acontecimientos son consignados como entidades privadas, contrapuestos a lo que serían las entidades públicas: en este caso el cuerpo. Se evita así el dualismo cuerpo-alma, pues la «conciencia» figura entre los predicados atribuibles a la persona; persona y conciencia se disocian sólo en la dicotomía entre lo público y lo privado. De igual importancia resulta, afirma Ricœur, que la persona a la que se le atribuye una conciencia, no es referida necesariamente en primera o segunda persona, sino que puede ser a un tercero, a un «alguien» cualquiera.

Éstos son pues los tres elementos que constituyen, a juicio de Ricœur, el concepto primitivo de persona desde una aproximación semántica: 1) la noción de persona se realiza por medio de predicados; 2) la persona es la misma cosa a la que se atribuyen enunciados físicos y psíquicos; 3) los predicados psíquicos son atribuidos a uno mismo y a cualquier otro; en este sentido la atribución a otro es un acto tan primitivo como la atribución a sí mismo.<sup>27</sup>

Son dos las vías de acceso de la filosofía del lenguaje a la problemática del sí, a saber: la de la referencia identificante y la vía de la enunciación. El paso de una a la otra vía, significa el tránsito de la semántica —en el sentido referencial del término— a una pragmática como teoría de los actos del lenguaje, tal como se usa en contextos de interlocución. El paso, aclara Ricœur, no quiere decir abandonar el punto de vista trascendental pues no se trata de la descripción empírica de un ejercicio de comunicación,

---

<sup>27</sup> Ver “La «persona» y la referencia identificante”, *ibid.* pp. 1-17.

sino de reflexionar en torno a las condiciones de posibilidad del empleo efectivo del lenguaje.<sup>28</sup> En la pragmática, entra en juego no el enunciado sino la enunciación, esto es, el “yo” y, consecuentemente, el “tú” de la situación de interlocución. En la enunciación, asegura Ricœur, se designa reflexivamente al locutor, se trata de la exploración de los nexos entre el acto de la enunciación y su locutor. El objetivo de este paso, dice Ricœur, es el de integrar la parte referencial y la reflexiva —semántica y pragmática— en una teoría integral del sí en el plano lingüístico. Es preciso entonces definir “cómo el «yo-tú» de la interlocución puede exteriorizarse en un «él» sin perder la capacidad de designarse a sí mismo, y cómo el «él/ella» de la referencia identificante puede interiorizarse en un sujeto que se dice a sí mismo”.<sup>29</sup>

La reflexividad es definida en ciertos contextos de la filosofía del lenguaje como el factor de opacidad que obstaculiza la transparencia buscada en el acto de referirse a algo. De esta manera, dice Ricœur, si el signo es una cosa que representa a otra, su transparencia consiste en borrarse y procurar olvidarse como cosa. Sin embargo, agrega, el signo nunca se borra completamente puesto que al opacarse se hace presente de nuevo como cosa y revela, así, su estructura paradójica como entidad presente-ausente; pero, además, la paradoja de la opacidad se hace más fuerte cuando la reflexividad de la enunciación se vuelve sobre el sentido del enunciado desviando el objeto referencial.

Según la teoría de los actos de discurso de Austin, explica Ricœur, los enunciados pueden ser constatativos o performativos cuando enunciarlos equivale a realizar lo mismo que se enuncia. Pero la fuerza de estos últimos sólo se conserva en la primera persona del presente de indicativo —«yo prometo = te prometo»—,<sup>30</sup> pues al enunciarlos en tercera persona adquieren un carácter meramente constatativo —él promete. Con el mismo Austin y, después con Searle, se introduce una nueva distinción que atañe a los niveles jerárquicos de los actos de discurso: locutivo, ilocutivo y perlocutivo. El primero consiste en una operación predicativa, en decir algo sobre algo. Es importante destacar, señala Ricœur, que en este nivel se advierte que no son los enunciados los que refieren sino los hablantes los que hacen referencia, y, asimismo, que no son los enunciados los que tienen un sentido o significan sino que son los locutores los que quieren expresar algo. Por otro lado, los actos ilocutivos señalan lo que el hablante hace al hablar, su enunciación equivale a: mandato, promesa, etc. Esto mismo sucede con los actos locutivos cuando estos son precedidos por el prefijo «afirmo que», haciendo explícito el

---

<sup>28</sup> Ver “La enunciación y el sujeto hablante”, *ibid.* pp. 18-36.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>30</sup> Ver *ibid.* p. 21.

hacer que yace en todo acto de discurso. Este prefijo convoca al «yo» a la expresión, y este «yo» contribuye al sentido de la oración.

Ricœur hace notar, también, que a un locutor en primera persona corresponde un interlocutor en segunda persona, no hay, por tanto, ilocución sin alocución; toda enunciación es igual a interlocución. Es de gran utilidad, agrega Ricœur, considerar desde este momento el hecho de que toda alteridad introducida al hablante es igualmente introducida en la alteridad del interlocutor. Debe entenderse en este sentido la propuesta de Grice, según la cual, en la interlocución se da un intercambio de intencionalidades, toda enunciación tiene como objetivo que el interlocutor se proponga.

Se trata ahora de establecer el sentido de la relación entre enunciación y enunciador. Ricœur propone la conjunción entre la teoría de los actos de discurso y los indicadores de los procedimientos de individualización. Dicha conjunción persigue cuatro objetivos; el primero será asegurar el vínculo entre el enunciador y la enunciación; en segundo lugar, disociando los indicadores de los demás operadores —los nombre propios y las descripciones definidas— el «yo» pasa a ocupar el primer rango de los indicadores: en toda enunciación el «yo» lleva tras de sí el «tú» del interlocutor, y los demás indicadores deícticos «esto», «aquí», «ahora»... se reagrupan en torno al enunciador. El término «yo», en su función de índice, ocupa un lugar estable dentro del acto de enunciación pero guarda cierto extrañamiento con la identidad de la que intenta ser referente —el «yo» del «yo estoy contento» no es equivalente a la persona que se dice contenta. No obstante, con la conjunción, se privilegian la primera y la segunda persona y se excluye la tercera, el «él/ella» favorecida por el enfoque referencial.

Para llegar a la conjugación, Ricœur, hace frente a tres paradojas. Por un lado, al referirse a actos de discurso, se realiza una elisión del agente. Además, el carácter reflexivo se atribuye al hecho de la enunciación y no al sujeto. Y, finalmente, el estatuto de cosa del signo vuelve al primer plano por la reflexión hacia el sentido del enunciado. Respecto a la primera Ricœur explica que, si bien, el término «yo» es afectado constantemente por la ambigüedad, se representa como un término vacío, esta vaciedad es superada por la fijación realizada por la toma de la palabra, el «yo» designa a una persona insustituible, fenómeno que denomina anclaje. En cuanto a la segunda se auxilia Ricœur de la distinción entre tipo, en el sentido de «en cada caso», y muestra, en el sentido de «una sola vez». El tipo, dice, implica la elección obligatoria del puesto del sujeto hablante, determina al «yo» a un sólo locutor actual. Sin embargo la paradoja se convierte en aporía cuando el «yo» se vincula al sentido de muestra. En este caso el

punto de vista del hablante es ser límite del mundo y no uno de sus contenidos, no obstante, ese «yo» límite no coincide con el nombre propio; la reflexividad podría referirse al acto de la enunciación, pero por el anclaje hace referencia, invariablemente, al «yo».

Resolver la aporía del anclaje, dice Ricœur, implica llevar a cabo la conjunción de las dos vías de la filosofía del lenguaje. Al final de la primera vía, agrega Ricœur, el sujeto era un particular de base irreductible: “era el «él» del que se habla y al que se le atribuyen predicados físicos y psíquicos”.<sup>31</sup> Para la segunda “el sujeto aparece como la pareja del que habla y de aquel al que el primero habla, con exclusión de la tercera persona, convertida en una no-persona”.<sup>32</sup> La asimilación entre el «yo» de la enunciación y el irreductible particular de base, dice Ricœur, requiere de una *sui*-referencia; esto es, de un tipo especial de inscripción efectuada, a su vez, por un tipo especial de enunciación: la denominación. El problema es ahora, cómo asimilar esta inscripción a una realidad más fundamental, la solución dice Ricœur, será refiriéndolo a “la significación absolutamente irreductible de propio cuerpo”.<sup>33</sup>

## ACCIÓN Y AGENTE

Ricœur da paso a una teoría de la acción,<sup>34</sup> de la cual la filosofía del lenguaje funciona como *organon*, es decir una teoría que no se limite a ser la descripción del ejercicio lingüístico.

Acción y agente pertenecen a un mismo esquema conceptual, en el que a su vez están contenidas nociones como: circunstancias, intenciones, motivos... La importancia de estos términos, aquí, radica en su pertenencia a la misma red que los demás, que sean, pues, gobernados por las mismas reglas de los demás formando un sistema. De lo que se trata para Ricœur, es determinar la especificidad de esa red con relación al concepto de persona esbozado en los estudios anteriores. Para ello, es necesario, asegura, identificar las preguntas susceptibles de ser formuladas en torno a la acción: “¿qué hace o ha hecho qué?; ¿con vistas a qué?; ¿cómo?; ¿en qué circunstancias?; ¿con qué medios y qué resultados?”<sup>35</sup> Ahora bien, las nociones de la red de la acción toman su sentido de las respuestas dadas a preguntas específicas, a saber: “¿quién?, ¿qué?, ¿por

---

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>32</sup> *Idem.*

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>34</sup> Ver “Una semántica de la acción sin agente”, *ibid.* pp. 37-74.

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 39.

qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?»<sup>36</sup> Particularmente, la respuesta a la pregunta ¿quién? es la que pone en juego el concepto de agente, aquello a quien en el primer estudio se le atribuían predicados físicos y psíquicos, se presenta en principio como un alguien. Además, si consideramos, afirma Ricœur, que la acción es un hacer humano que reclama narración, la función de ésta será determinar el ¿quién? de la acción. No obstante, si bien la pregunta ¿quién? conduce a algo que forma parte del mundo que llamamos real, éste algo está sujeto a la indeterminación del análisis referencial, en el que la respuesta a la pregunta acepta cualquiera de las tres personas gramaticales, tanto en singular como en plural, sin distinción. Es aún una noción impersonal del acontecimiento. Esta ocultación del ¿quién?, dice Ricœur, es promovida por el ¿qué? de la acción, las respuestas referidas al ¿qué? disocian la acción del agente, y más aún, cuando se coaliga al ¿por qué?, pues este último se posiciona como el árbitro que determina qué merece ser considerado como acción.

En teoría de la acción se cree conservar la especificidad del actuar humano, dice Ricœur, cuando se toma como término de referencia al acontecimiento, oponiendo entre sí acontecimiento y acción; el primero se refiere a lo que ocurre mientras que la segunda al hacer que ocurra. Se advierte ya la omisión del ¿quién? poniendo todo énfasis en el ¿qué?

El ¿qué? de la acción, además, se especifica decisivamente en su relación con el ¿por qué? Describir la acción es, podría decirse, empezar a explicarla. Se abre, afirma Ricœur, un abismo lógico entre motivo y causa. Si bien, la causa acepta cierta heterogeneidad entre causa y efecto —se puede mencionar una sin la otra— el motivo de obrar, por el contrario, genera una conexión extrínseca, empírica de la causalidad; no se deja clasificar como causa sino como «razón-de»<sup>37</sup>, en una relación de implicación mutua. Acción y motivo por un lado y acontecimiento y causa por el otro, aparecen como una dicotomía. Sin embargo, asegura Ricœur, muy pronto la disyuntiva se vuelve frágil por la intromisión del agente, esto es, por el referente único que han de compartir y al que han de sujetarse.

La manera de discernir lo que es una acción intencionada de la que no lo es, a partir de la teoría de la acción analizada por Ricœur, consiste en que las intencionadas “son las acciones a las que se les aplica un determinado sentido de la pregunta ¿por

---

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>37</sup> *Ibid.* p.49.

qué?”,<sup>38</sup> en la que el sentido da cuenta de la razón de actuar y la pregunta por el ¿por qué? se toma como criterio de discernimiento. Según esta definición, la acción intencionada es susceptible de descripción. El ¿qué? y el ¿por qué? se implican mutuamente en dos sentidos: cuando el orden de las razones de actuar incide en la descripción de la acción y cuando la situación es tan complicada que requiere la reconstrucción de la trama.

Por otro lado, la ontología del acontecimiento impersonal de Donald Davidson hace de la acción una subclase del acontecimiento, en ella se subraya el carácter teleológico de la acción. Se entiende aquí teleología como la concepción finalística de la acción. El acontecimiento es, por su parte, una circunstancia incidente imposible de equiparar con objetos fijos —impidiendo así el retorno del agente a la acción.

A continuación se ocupa Ricœur de la relación entre intención y acción. Con esta relación la explicación teleológica se reduce a la explicación causal. Lo que distingue a una acción de los demás acontecimientos es la intención. Con la intención tomada en sentido adverbial la descripción equivale a explicación, pues la razón alegada en la intención racionaliza la acción. En la teoría de la acción de Davidson, explica Ricœur, hay dos fases en el desarrollo de la explicación teleológica: la primera consiste en hacer explícito lo que significa racionalizar y la segunda en mostrar que la racionalización es un explicación causal. Según Davidson es posible decir que alguien tiene una razón para hacer algo si tiene una «proactitud» y la creencia de que la acción pertenece a esa categoría de acciones. En este sentido una acción intencionada es una acción hecha por una razón. La razón primaria sería esa unidad entre proactitud y creencia.

La explicación teleológica, dice Ricœur, es, a grandes rasgos, la explicación en la que el orden es un factor de su producción. Son dos formas en que se da una correlación entre la explicación teleológica y los rasgos descriptivos del motivo en tanto causa final. Cuando la explicación teleológica es el sentido implícito de la explicación de la acción por disposiciones —describir y explicar coinciden, la pregunta ¿qué? se efectúa en la pregunta ¿por qué?—, y, asimismo, cuando la explicación teleológica hace explícita la forma implícita a la descripción del discurso ordinario, en el sentido de “disposición para...”,<sup>39</sup> esta última añade una carácter fenomenológico a la explicación. La experiencia humana da a la explicación una orientación consciente realizada por un agente.

En Davidson, explica Ricœur, el uso sustantivo es derivado del uso adverbial de la

---

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 52.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 65.

intención. El acontecimiento-acción es tenido por cumplido de manera que se da una atenuación tanto de la dimensión temporal como del agente. Con la inclusión de la noción de “intuición pura”<sup>40</sup> de Davidson se puede afrontar la cuestión de la temporalidad omitida. Es también importante la consideración del juicio en la formación del deseo. Ricœur menciona dos formas de juicios, el *prima facie*, que se refiere al sentido amplio de deseabilidad, y el juicio incondicional en el que el carácter deseable basta para realizar una acción. El juicio incondicional equivale a la formación de una intención. Las intenciones puras constituyen una subclase de los juicios incondicionales, los que están dirigidos a acciones futuras del agente. El uso básico del concepto de intención es la forma de anticipación en “intención-de”<sup>41</sup> y no su uso adverbial. Con ello se enfatiza el carácter proyectivo del agente.

Dentro de la ontología del acontecimiento de Davidson, se aplica el título de entidades primitivas a los acontecimientos tanto como a las sustancias. Las sustancias son entidades fijas, mientras que los acontecimientos son entidades transitorias. Así, en Davidson, explica Ricœur, los cuerpos son portadores de sucesos, teniendo estos, los sucesos, la misma categoría ontológica que las personas. Se ve, pues, que la ontología del acontecimiento oculta la problemática del agente en cuanto poseedor de la acción. Esta ontología enfatiza la identidad en sentido *idem* y se olvida de la identidad en sentido *ipse* que sería la propia de un *sí*. No puede, por tanto, dar cuenta de la imputación de la acción a su agente. Es menester, por ello, afirma Ricœur, una ontología distinta que incluya la fenomenología de la intención y la epistemología de la causalidad teleológica, dentro de los límites de la problemática de la *ipseidad*.

## IDENTIDAD Y NARRACIÓN

El cuarto estudio de Ricœur, “De la acción al agente”, podemos decir, es un texto de transición.<sup>42</sup> Con el Ricœur llevará el análisis del *sí* realizado hasta aquí fuera del campo de la gramática y de la teoría de la acción, hacia lo que serán los fundamentos de una fenomenología del «puedo» y una ontología adyacente del propio cuerpo, con miras a la hermenéutica del *sí*. Pese a lo que pudiera sugerir el título, en este estudio, vale anticiparlo, no se realiza la integración plena de la acción y el agente, ni siquiera su articulación efectiva dentro de la esfera de la praxis, pero si se delinea claramente la

---

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 67.

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> Ver “De la acción al agente”, *ibid.* pp. 75-105.

dirección en que ha de desarrollarse dicha fusión, a saber: el camino de la atestación. El tránsito realizado por Ricœur, no se da mediante una suerte de reimplantación de las ideas previamente desarrolladas en teorías distintas, sino que genera una peculiar interacción convirtiendo en aporías los desarrollos que quedaron inconclusos en las precedentes disciplinas respecto al tema de la adscripción al agente o al ¿quién? de la acción.

Si bien, el ¿quién? ha sido desplazado por el binomio ¿qué-por qué? Ricœur no toma el atajo de la filosofía para resarcir el desplazamiento, sino, por el contrario, profundiza aún más en la pragmática del discurso. Retoma, pues, el camino de la adscripción abierto por Strawson, recuerda sus tesis más importantes:

1. Las personas son particulares de base, en el sentido de que toda *atribución* de predicados se hace, en última instancia, bien a cuerpos, bien a personas. La atribución de ciertos predicados a personas no es aplicable en términos de atribución a los cuerpos.
2. «A las mismas cosas» —las personas— *atribuimos* predicados psicológicos y predicados físicos; dicho de otro modo, la persona es la única entidad a la que atribuimos las dos series de predicados; no ha lugar, pues, a plantear una dualidad de entidades que corresponde a la dualidad de predicados psíquicos y físicos.
3. Los predicados psíquicos, tales como intenciones y motivos, son, de entrada, atribuibles a sí mismo y a otro distinto de sí; en los dos casos conservan el mismo sentido.<sup>43</sup>

Desde Aristóteles, asegura Ricœur, se ve una primera forma de adscripción de determinadas acciones a un mismo agente con la conjunción de la noción de *arché* —en tanto principio—, la preposición «en» y un pronombre que responde a la pregunta ¿quién?: *autos* —entendido como «él mismo»—, dentro de la descripción de las acciones que se hacen «de buen grado». La noción de principio tomada de manera aislada no basta para indicar el sentido *premoral* de lo voluntario; además, tampoco es suficiente para asegurar el vínculo entre la acción y el agente. Sin embargo, en su conjunción con el pronombre, dice Ricœur, mediante la función de las preposiciones que es unir el principio al pronombre personal tenemos: “*Un principio que es sí, un sí que es principio*”.<sup>44</sup> La preposición «en», preferida por Aristóteles, es desplazada por la preposición «de», de manera que se consolida la relación en el terreno ético más propio de la «elección preferencial». *Arché* y *autos* se imbrican de manera tal que se interpretan uno a partir del otro, he ahí, dice Ricœur, donde se encierra la temática de la adscripción.

Ahora bien, esa «elección preferencial» que remite a la determinación ética del principio de la acción, implica la *predeliberación* del agente. Esa elección, dice Ricœur, es

---

<sup>43</sup> *Ibid.* pp. 75-76.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 79.

la que hace de la acción humana digna de alabanza o de reprobación, y permite con ello formarse un juicio sobre el carácter de alguien. La noción de «elección preferencial», pues, plantea certeramente la atribución mediante la *predeliberación*.

En la teoría de la acción, dice Ricœur, se da un significado diferente a los términos adscripción y atribución bajo la distinción entre lo propio y lo extraño. La adscripción es situada en el plano de la capacidad de designarse a sí mismo, con el sentido de pertenencia, así como los caracteres físicos y psíquicos que son propios del que los posee. Decimos de la *acción* que está en nuestro poder mediante los pronombres posesivos, que nos pertenece; del mismo modo que la *intención*. Eso es lo que hace el agente respecto de las opciones que entran en su deliberación, la adscripción consiste en la reapropiación del agente sobre su acción e intención mediante la decisión. Lo mismo sucede con el motivo, dice Ricœur: “Mencionar el motivo es también mencionar el agente”.<sup>45</sup>

En la tercera tesis de Strawson la atribución tiene un doble destino, hacia el sí y hacia el otro distinto de sí. Este desdoblamiento de la adscripción entre un sí y un otro, dice Ricœur, hace que los predicados de acción permanezcan en reserva de atribución. Esta suspensión revela la relación entre la pregunta ¿quién? y el binomio ¿qué-por qué? Entre la suspensión de la atribución y la atribución efectiva se insertan tres grados posibles de atribución neutralizada: “el del se [uno], enteramente anónimo [...] el del *quienquiera que*, en el sentido de cualquiera [...] el del *cada cual*, que implica una operación distributiva...”<sup>46</sup> Esta distinción permite la permuta en la adscripción entre el sí y el otro distinto de sí; para llegar a la atribución efectiva es preciso que el agente pueda designarse a sí mismo, de manera que haya otro verdadero al que se le haga la misma atribución. Lo que significa salir de la semántica y entrar en la pragmática que sitúa al yo y al tú en el mismo plano de interlocución.

Es igualmente importante considerar el estatuto de la adscripción con relación a la descripción. Ricœur analiza la afinidad entre adscribir y prescribir, esta última, dice, puede ser aplicada tanto a los agentes como a las acciones: “Es a alguien a quien se prescribe actuar en conformidad con tal o cual regla de acción” de esta forma “las acciones son susceptibles de someterse a reglas y los agentes pueden ser tenidos por responsables de sus acciones”.<sup>47</sup> La imputación, como el acto por medio del cual se considera a un agente responsable de acciones lícitas o ilícitas, comparte la misma naturaleza que este sentido

---

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 84.

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 88.

de la adscripción.

Por otro lado, según H. L. A. Hart, explica Ricœur, la transición de las proposiciones del lenguaje ordinario a las decisiones jurídicas es realizada por medio de proposiciones de estatuto intermedio que reivindicán, confieren, transfieren o atribuyen derechos. Con esta declaración se disocian completamente adscribir y describir, de acuerdo con Hart, la adscripción es resultado de un proceso en el que reivindicaciones opuestas se confrontan con el objeto de desestimar una de ellas. La desestimación es así un criterio para la adscripción. Pero Ricœur pone en duda que la imputación moral y jurídica deba de tomarse como la forma fuerte de un sistema en el que la adscripción represente la forma débil. Encuentra tres razones que fundamentan su duda; la imputación moral o jurídica sólo toma en consideración situaciones complejas y deja de lado acciones simples que sí son consideradas por la teoría de la acción, por ello el análisis de tal imputación incumbe a una investigación diferente que abordará Ricœur en sus estudios éticos; en segundo lugar, en el límite de la pragmática las consideraciones jurídicas son aplicadas a acciones vituperables o punibles, inscribiendo la imputación moral o jurídica en actos de discurso del tipo del veredicto que sobrepasan la adscripción; finalmente, porque la asignación de la responsabilidad en sentido jurídico es distinta al vínculo causal de autodesignación de un locutor, misma que se refiere a la capacidad de actuar.

Se pregunta Ricœur a continuación qué debe entenderse aquí por capacidad de actuar. Si una acción depende de su agente, esto es equivalente a que está en su poder. La capacidad de actuar debe entenderse como un hecho primitivo. Tomando a Kant, Ricœur aborda la tesis de la causalidad libre; según la antinomia de la libertad y el determinismo la espontaneidad absoluta de las causas es “la capacidad de «comenzar por *sí mismo* [...] una serie de fenómenos que se desarrollará según leyes de la naturaleza».<sup>48</sup> Señala Kant, asimismo, que esa espontaneidad es el fundamento de la imputabilidad de esa acción. Ricœur observa que en la teoría analítica de la acción, la espontaneidad absoluta de Kant se corresponde con la noción de «acciones de base». De ellas se desprende una causalidad definida por sí misma en tanto que responde a acciones que se derivan del repertorio de lo que uno sabe hacer sin necesidad de ninguna mediación. En ese sentido debe entenderse a la acción de base como un hecho primitivo por cuanto es el comienzo de una serie causal. Pero falta la asignación de esas acciones a un agente y también falta enfrentarse a la antítesis kantiana que toma como ilegítima

---

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 93.

exención de las leyes la “parada en el movimiento del pensamiento que se remonta hacia una causa anterior”.<sup>49</sup>

Confrontando la pregunta por el ¿quién? con la respuesta dada al ¿por qué?, afirma Ricœur, aparece el agente como el elemento que puede poner fin a la búsqueda de la causa, no porque se interrumpa arbitrariamente la investigación, sino porque la respuesta ofrecida es suficiente para quien la solicita —“¿Quién ha hecho esto?, se pregunta. Fulano, se responde”.<sup>50</sup> Es pues indispensable el ¿quién? como causa primera para que el argumento quede completo, integro.

Kant, apunta Ricœur, distingue dos comienzos: el comienzo del mundo y el comienzo en medio del transcurso del mundo; este último no responde a un punto de vista temporal sino causal. El problema para la teoría de la acción es cómo identificar las acciones que pertenecen a una cadena práctica; una posibilidad es considerar que la serie está unificada por un lazo común bajo la relación medio-fin. O bien, desde el punto de vista causal, el comienzo asegura la integración en tanto que su enfoque intencional atraviesa toda la serie. Dentro de este mismo argumento es menester tomar el camino inverso, pasar de la descripción del ¿qué? a la adscripción del ¿quién?, y así determinar hasta dónde puede extenderse la responsabilidad del agente, esto es, el alcance del comienzo. Desde una perspectiva jurídica es preciso delimitar la esfera de acontecimientos de los que se puede hacer responsable al agente. Desde una perspectiva más bien de tipo histórica, por la imbricación de la acción de uno con la de otro, delimitando primero las esferas de acción correspondientes, aquí atribuir es distribuir, el comienzo es definido por los límites de la esfera contigua.

Ahora bien, el actuar de uno tiene implicaciones en el transcurso social de la actividad humana; para la distribución de atribuciones no es necesario un tono de incriminación o condena, como lo podría sugerir la imputación en sentido jurídico, más bien, distinguiendo, así como Max Weber, apunta Ricœur, entre responsabilidad histórica y responsabilidad moral, es posible plantear el comienzo relativo kantiano. Cómo articular, pues, los comienzos relativos del actuar humano con el comienzo absoluto del mundo en su conjunto; Ricœur propone la noción de *iniciativa*. Ésta debe entenderse como la intervención del agente de la acción en el transcurso del mundo, intervención que es causa de cambios. La iniciativa se coloca como el punto de intersección entre el carácter terminable de la acción sobre el agente y el carácter interminable de la indagación sobre

---

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 94.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 95.

los motivos; responde así a la necesidad de vincular al ¿quién? y al ¿por qué? mediante el ¿qué? de la acción. Mas, aclara Ricœur, la iniciativa no debe clasificarse dentro de los hechos mentales, sino como la capacidad de actuar que se consolida en la naturaleza exterior.

Para clarificar la noción de iniciativa recurre Ricœur al *modelo cuasi causal* de H. von Wright. En él se unen segmentos teleológicos del razonamiento práctico y segmentos sistémicos de la explicación causal. En este modelo, explica Ricœur, cada silogismo práctico es una acción efectiva que introduce un hecho en el orden del mundo provocando una cadena causal. Sus efectos pueden ser asumidos por el mismo u otro agente. Lo que posibilita el encadenamiento entre fines y causas es que coincida “una de las cosas que sabe hacer (que sabe poder hacer) [el agente] con el estado inicial de un sistema cuyas condiciones de cierre determina a la vez”.<sup>51</sup> Acción y causalidad se juntan, a juicio de Von Wright, no obstante, observa Ricœur, los componentes sistémico y teleológico se hallan imbricados pero se mantienen distintos. Sería la noción de «puedo», afirma Ricœur, el origen del enlace entre los dos órdenes de la causalidad. La remisión del «puedo» a una ontología del propio cuerpo, con su capacidad de incidir en el rango de los cuerpos físicos y, también, en el de las personas, lo convertiría en el elemento de articulación entre el poder de actuar propio y el decurso de las cosas en el mundo: “Sólo en esta fenomenología del «puedo» y en la ontología adyacente al propio cuerpo es donde se establecería definitivamente el estatuto de hecho primitivo concedido al poder de actuar”.<sup>52</sup>

Finalmente da Ricœur un recorrido por las aporías que suscitó el fenómeno de la adscripción. De acuerdo con la primera aporía lo que en realidad distingue adscripción y atribución de un predicado a un sujeto lógico es “el poder del agente para designarse a sí mismo al designar a otro”.<sup>53</sup> La segunda aporía respecto a la distancia entre adscripción e imputación, dice Ricœur, esta distancia debe llenarse con una investigación sobre modalidades prácticas. Sólo mediante la valoración en sentido ético del actuar humano se puede explicar la articulación entre adscripción e imputación. La tercera y última aporía se ciñe al poder de actuar, a la eficacia causal del agente de la acción. Ésta es el camino que abre la puerta a la atestación; el poder hacer será el hecho primitivo bajo el doble carácter epistemológico y ontológico.

---

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 102.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 103.

<sup>53</sup> *Idem.*

En los estudios precedentes, consagrados a la filosofía analítica, dice Ricœur, se hace evidente una laguna respecto a la temporalidad del sí y de la acción. No se tuvo en cuenta, agrega, que el agente de la acción tiene una historia; tampoco se reflexionó sobre los cambios que afectan a ese sujeto. Se ha omitido, pues, la problemática de la identidad personal que sólo es posible establecer sobre la dimensión temporal de la existencia humana. Mediante su teoría narrativa, desarrollada en *Tiempo y narración*, Ricœur cree poder superar esa desatención, pues a partir de ella, asegura, alcanza su pleno desarrollo la dialéctica de la *ipseidad* y la *mismidad*.<sup>54</sup> Confrontando así, a la identidad narrativa con la problemática de la identidad personal, será posible articular el punto de vista descriptivo de la acción, que ha guiado la investigación, con el prescriptivo que atañe al resto de la misma. A partir de la triada: describir, narrar, prescribir, la teoría de la narración deberá, además de extender el campo de la acción respecto a lo que se ha construido con la semántica y la pragmática, demostrar que ciertas acciones inherentes al relato sólo pueden elaborarse en el ámbito de la ética: “la teoría narrativa sólo sirve verdaderamente de mediación entre la descripción y la prescripción si la ampliación del campo práctico y la anticipación de consideraciones éticas están implicadas en la estructura misma del acto de narrar”.<sup>55</sup> Antes de comenzar Ricœur señala dos consideraciones que deben tomarse en cuenta: 1) “en muchas narraciones, el sí busca su identidad a lo largo de toda una vida”,<sup>56</sup> y 2) “no hay relato éticamente neutro [...] la narrativa sirve de propedéutica a la ética”.<sup>57</sup>

Con el problema de la identidad personal surge de inmediato la distinción entre la *mismidad* y la *ipseidad*. La cuestión se desarrolla a partir de la permanencia en el tiempo. La cuestión de la permanencia atañe a la identidad-*idem*. La *mismidad* se define en principio como identidad *numérica*, se entiende como unicidad en el sentido de identificación y reidentificación de la misma cosa. En segundo lugar como identidad *cualitativa*, en esta se toma en cuenta la semejanza extrema que vuelve a dos cosas casi indiscernibles. Ambas determinaciones de la *mismidad*, señala Ricœur, son irreductibles entre sí pero no son ajenas; en virtud de que la temporalidad está involucrada podría suceder que en el proceso de re-identificación, luego de un periodo de tiempo prolongado, se susciten vacilaciones, y se tenga que recurrir a la semejanza extrema para reforzar la identidad en sentido numérico. Sin embargo el criterio de similitud es débil, por ello se

---

<sup>54</sup> Ver “La identidad personal y la identidad narrativa”, *ibid.* pp. 106-137.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 108.

<sup>56</sup> *Idem.*

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 109.

involucra un tercer componente: la *continuidad ininterrumpida* desde el comienzo hasta el final del desarrollo de un mismo individuo. La continuidad sustituye a la similitud cuando el tiempo es un factor de desemejanza. Pero la amenaza de la dificultad es finalmente disipada cuando se plantea un principio de *permanencia en el tiempo*; según éste es la idea de estructura y no de acontecimiento el criterio de identidad, enfatizando el carácter relacional de ésta. Toda la temática de la identidad personal girará en torno de la búsqueda de esa “invariante relacional”.<sup>58</sup>

Es necesario ahora articular esa idea de permanencia en el tiempo con la cuestión de la *ipseidad*. Se pregunta Ricœur: será posible encontrar una forma de permanencia en el tiempo que no se circunscriba a la noción de sustrato, una forma que pueda responder a la pregunta ¿quién soy?

Cuando hablamos de nosotros mismos, explica Ricœur, disponemos de dos modelos de permanencia en el tiempo, a saber: “el *carácter* y la *palabra dada*”.<sup>59</sup> En la permanencia del carácter, dice Ricœur, tiende a ocultarse la diferenciación entre *mismidad* e *ipseidad*, pero en la permanencia de la palabra dada la distancia entre ellas se acrecienta; la hipótesis de Ricœur es: “la polaridad [entre los modelos] sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, en el que el *idem* y el *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la *ipseidad* se libera de la *mismidad*”.<sup>60</sup>

El carácter es definido por Ricœur como: “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”.<sup>61</sup> En este conjunto de rasgos se adhieren la identidad numérica y cualitativa, así como la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo, convirtiéndolo en la forma representativa de la *mismidad*. En el mismo sentido, dice Ricœur, el carácter: “designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona”.<sup>62</sup> Es por ello, que bajo la circunspección del carácter *idem* e *ipse* se vuelven casi indiscernibles. Para salir de esta superposición Ricœur cuestiona la dimensión temporal de la disposición. Ella, agrega, se vincula a la noción de costumbre con su correlativa ambivalencia entra costumbre en vías de adquisición y costumbre ya adquirida

---

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 112.

<sup>59</sup> *Idem.*

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 113.

<sup>61</sup> *Idem.*

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 115.

—vinculadas desde Aristóteles “gracias a la cuasi-homonimia entre *êthos* (carácter) y *ethos* (costumbre, hábito)”.<sup>63</sup> Ambos rasgos remiten a la temporalidad, le dan al carácter, afirma Ricœur, una historia. Pero una historia que tiende a sedimentarse y a retomar su condición de permanencia en el tiempo que Ricœur interpreta como el encriptamiento del *ipse* por el *idem*. Aún así, la *ipseidad* permanece latente —aunque transfigurada en *mismidad*—, las costumbres integradas a las disposiciones duraderas constituyen los rasgos por los que se reconoce a una persona como la misma, es, pues, el carácter el conjunto de esos rasgos o signos distintivos.

Así también, continúa Ricœur, es lícito vincular a la disposición el conjunto de las «identificaciones adquiridas» que permiten que lo otro entre a formar parte de lo mismo. La identidad de una persona o comunidad, explica, se funda en “*identificaciones-con* valores, normas, ideales, modelos, héroes, en los que la persona, la comunidad, se reconocen”.<sup>64</sup> Estos elementos en los que la persona se reconoce se integran al carácter despertando en él el sentimiento de fidelidad, de pertenencia a una causa que debe defender por encima de la propia vida. El sentido *ipse* se asoma de nuevo a través del *idem* de la persona. El efecto de alteridad se desdibuja en la interiorización de los elementos evaluativos que ahora son la fuente de las preferencias o estimaciones de la persona. Mediante el carácter, pues, por la interiorización de los elementos expuestos, el ¿qué? se integra también al ¿quién?, le recubre, desliza la pregunta “¿*quién* soy?” a la pregunta “¿*qué* soy?”.<sup>65</sup> No se debe olvidar, agrega Ricœur, que el carácter tiene una historia, que si bien, ha sido constreñida en el proceso de sedimentación, es posible desplegarla mediante la narración.

El otro modelo de permanencia en el tiempo a que se refería Ricœur, a saber, la *palabra dada*, implica un mantenerse a sí que no se sujeta, como el carácter, al terreno del algo en general, sino que se sitúa en la dimensión del ¿quién? Es diferente la fidelidad del carácter a la fidelidad a la palabra dada, el cumplimiento a la promesa desafía el paso del tiempo. La promesa ostenta una justificación ética bajo la cual desarrolla sus propias implicaciones temporales y se opone completamente a las del carácter. El intervalo que se abre entre ambas determinaciones debe de ser cubierto, afirma Ricœur, por la identidad narrativa, la cual ascenderá desde el nivel inferior donde *idem* e *ipse* se confunden, hasta el nivel superior donde la *ipseidad* se desmarca y desarrolla en pleno.

Antes de proceder al despliegue de la identidad narrativa Ricœur se detiene a

---

<sup>63</sup> *Ibid.* nota 6, p. 115.

<sup>64</sup> *Ibid.* p. 116.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 117.

pensar algunas teorías de la identidad personal que, a su juicio, se confrontan con la *ipseidad*. Los interlocutores en cuestión son Locke, Hume y Derek Parfit. Resumiendo excesivamente los argumentos y contraargumentos que expone Ricœur, podemos decir que en el caso de los dos primeros Ricœur observa una ocultación de la problemática de la *ipseidad* con el empeño de privilegiar la *mismidad*. Desde Locke y sus partidarios, explica Ricœur, se ha mantenido una doble concepción de la identidad: la identidad personal y la memoria. La identidad, afirman, resulta de la comparación, en su sentido fuerte representa la identidad de una cosa consigo misma. No obstante las variaciones en el tiempo, lo que persiste en el momento de la identificación es la organización inherente de ese algo. Cuando se trata de la identidad personal es la reflexividad instantánea la que genera la «*mismidad* consigo misma»<sup>66</sup>. Ahora bien, cuando se introduce el factor del tiempo, es la memoria, en tanto expansión retrospectiva de la reflexividad, la que garantiza la re-identificación. Se opera un remplazo entre reflexividad y memoria, siendo esta última la generadora de la «*mismidad* consigo misma» extendida en el tiempo. Lo que se advierte, dice Ricœur, es que en realidad la *ipseidad* sustituye silenciosamente a la *mismidad*. Por su parte, Hume, reduce desde un inicio la identidad a la *mismidad*, complicada con grados en la asignación de identidad dependiendo de las variables en el tiempo. El empirismo de Hume exige imprescindiblemente para cada idea una impresión, por ello, el *sí*, por carecer de rasgos invariables y constituirse predominantemente de una diversidad de experiencias, es consignado como una ilusión. La sospecha de Hume puso sobre la mesa las nociones de imaginación y creencia. La imaginación es capaz de transformar la diversidad en identidad aprovechando la debilidad de las diferencias; la creencia hace las veces de impresión. Sin embargo, no es necesario detenerse a explicar cómo, pasado el tiempo, la creencia cayó en la inverosimilitud. En opinión de Ricœur, lo que Hume buscaba, sin advertirlo, era un *sí* diferente a un mismo; cuando Hume en su introspección no encontraba más que percepciones y nada más, la pregunta *¿quién?* —¿quién busca, quién percibe?— hubiera develado “el *sí* en el momento en el que el mismo se esconde”.<sup>67</sup> Por último, Derek Parfit, explica Ricœur, lanza un ataque frontal a las tesis que, según él, sostienen la idea de la identidad personal. Bajo un “cuasi-budismo”<sup>68</sup> lo que finalmente cuestiona Parfit es la relevancia de la determinación de la identidad personal bajo la circunspección de lo mío, e intenta inscribirse en la esfera de lo

---

<sup>66</sup> *Ibid.* p. 121.

<sup>67</sup> *Ibid.* p. 124.

<sup>68</sup> *Ibid.* p. 136.

impersonal, dice: "la identidad personal no es lo que importa".<sup>69</sup> Lo que debe ocuparnos es, afirma Parfit, molestarnos menos en nosotros mismos y más por las experiencias que por la persona que las tiene, que hagamos menos diferencias entre nosotros, que demos menos importancia a la unidad de la vida y a nuestra independencia. A lo que responde Ricœur:

...¿un momento de desposeimiento de sí no es esencial a la auténtica *ipseidad*? Y para hacerse disponible, ¿no es preciso ser dueño de sí mismo de alguna manera? Lo hemos preguntado: ¿se plantearía la cuestión de la importancia si no existiera alguien a quien la cuestión de su identidad dejara de importarle? Añadamos ahora: si mi identidad perdiese toda importancia por todos los conceptos, ¿no se volvería también la del otro "sin importancia"?<sup>70</sup>

La dialéctica de la *ipseidad* y la *mismidad*, afirma Ricœur, es la mayor contribución de la teoría narrativa a la constitución del sí. Ricœur abre dos caminos para abordar dicha dialéctica; mediante el primero mostrará que a partir del modelo con el que se integran los acontecimientos de la trama es posible introducir en la permanencia del tiempo la diversidad, discontinuidad e inestabilidad. Posteriormente trasladará ese modelo de construcción de la trama, de la acción a los personajes del relato, generando la dialéctica del personaje que es, a su vez, una dialéctica de la *mismidad-ipseidad*. Finalmente llevará al extremo casos de disociación de la identidad.

Es posible entender, en principio, la identidad narrativa como la identidad del personaje. Esta última se construye conjuntamente con la trama, tiene un carácter dinámico en tanto que debe responder, por un lado a la concordancia, y por otro debe admitir las discordancias del relato. La concordancia, dice Ricœur, debe entenderse como el principio de orden en la disposición de los hechos; mientras que por discordancia se entienden los devenires de la fortuna que hacen de la trama una «transformación regulada»<sup>71</sup> de principio a fin. La *configuración* es el "arte que media entre concordancia y discordancia".<sup>72</sup> La dinámica que genera la concordancia discordante la explica Ricœur como la síntesis de lo heterogéneo. Síntesis 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

---

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 127.

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 137.

<sup>71</sup> *Ibid.* p. 139.

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 140.

la pura sucesión y la unidad de la forma temporal”.<sup>73</sup> Toda esta dinámica señala, pues, la articulación entre la dispersión episódica de un relato y la unidad conseguida mediante “el acto configurador que es la *poiésis* misma”.<sup>74</sup> La primera gran diferencia que aporta la conexión del modelo narrativo reside en la concepción del acontecimiento. Éste mantiene una relación estrecha con el acto de la configuración en la medida en que genera discordancia con su aparición, y concordancia como elemento que permite avanzar a la historia. En la trama la contingencia, lo inesperado del acontecimiento, se transforma en necesidad una vez que la totalidad temporal llega a su término; su necesidad es una necesidad narrativa que resulta del acto configurador. Así, la identidad narrativa hace confluir las nociones de identidad y diversidad. Esta concepción narrativa determina a la identidad personal cuando pasa de la acción al personaje. En este desplazamiento recae sobre el personaje la operación de construcción de la trama, antes puesta sobre la acción, el personaje, dice Ricœur: “es «puesto en trama»”.<sup>75</sup>

Durante toda la trama el personaje conserva una identidad correlativa a la de la historia. Según Propp, señala Ricœur, esa correlación implica una reducción semiótica; para argumentarlo Propp disocia las funciones, estas son, los segmentos recurrentes de la acción; pero para recuperar la unidad se obliga a tomar en cuenta a los personajes, por ello realiza una tipología de las funciones según su recurrencia. La lista de los personajes se entrecruza con las funciones en lo que Propp llama esferas de acción; éstas corresponden a los personajes que realizan las funciones. A propósito de ello Ricœur se pregunta si toda construcción de la trama no procede de la génesis mutua del desarrollo de un carácter y el de la historia narrada. Por otro lado, de acuerdo con Claude Bremond, dice Ricœur, las funciones sólo pueden ser definidas por la atribución a un sujeto de un proceso eventual, en acto o terminado. Con ello sitúa a la función dentro de un dinamismo de acción. Bremond no olvida que los relatos se construyen a propósito de agentes y pacientes. El principio organizador de una serie de funciones de pacientes, dice Ricœur, consiste en ser afectado por un curso de acontecimientos narrados en los que la acción ejercida puede ser mejoramiento, deterioro, protección o frustración. El agente es el que tiene el poder de ser distribuidor de recompensas y castigos. Sólo en este estadio, dice Ricœur, agente y paciente se elevan “al rango de personas y de iniciadores de acción”.<sup>76</sup>

De acuerdo con el modelo actancial de Greimas, señala Ricœur, en la noción de

---

<sup>73</sup> *Idem.*

<sup>74</sup> *Idem.*

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 142.

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 144.

actante se subordina el antropomorfismo del agente a su condición de operador de acciones en el recorrido narrativo. Greimas traza dos direcciones de la correlación entre trama y actante: del lado del actante y del lado del recorrido narrativo. De acuerdo con la primera, se realiza sobre la base de tres categorías: de deseo, de comunicación y de acción; relacionadas a la combinatoria posible de las acciones, ya sean contratos, pruebas, búsquedas o luchas. Respecto a la segunda dirección, se da a partir del programa narrativo y de la relación polémica entre dos programas. Sintetizando ambas direcciones, en una semiótica del actante y de los recorridos narrativos, se puede llegar al punto en que los recorridos aparezcan como propios de personaje. En el mismo modelo actancial se desarrolla la temática del remitente; éste posee un estatuto protoactancial.

La conjunción entre acción y personaje dentro de la construcción de la trama da una respuesta a las aporías de la adscripción. En la narrativa las respuestas a las preguntas ¿quién?, ¿qué?, ¿cómo?... forman el encadenamiento del relato; desarrollan en el tiempo la conexión entre sus puntos de vista. Asimismo, en el relato los predicados psíquicos son atribuidos plenamente al personaje. Además, la correlación entre personaje y trama permite desarrollar una investigación virtualmente infinita de los motivos y otra finita hacia el alguien. Por último, el relato confiere al personaje una iniciativa, el poder de comenzar una serie de acontecimientos sin que sea un comienzo absoluto; el narrador tiene el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción.

La correlación señalada arriba, apunta Ricœur, se deriva de una dialéctica interna del personaje vinculada a la articulación entre concordancia y discordancia. De acuerdo con la concordancia la singularidad del personaje proviene de la unidad de su vida tomada como la totalidad temporal que lo distingue de cualquier otro. Con la discordancia, por otro lado, esa totalidad temporal es amenazada por la irrupción de los acontecimientos imprevistos que la van guiando. En la síntesis entre ambas, la contingencia de una genera la necesidad retrospectiva de una historia de vida que da sentido a la identidad del personaje. De este modo el azar se convierte en destino. Esta identidad, pues, solamente se deja comprender a partir de la dialéctica. La persona, asimilada al personaje del relato, "no es una identidad distinta de *sus* experiencias [...] El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada".<sup>77</sup> Así, dice Ricœur, la identidad de la historia configura a la del personaje.

Esta dialéctica del personaje es la que servirá de mediación entre los dos polos de

---

<sup>77</sup> *Ibid.* p. 147.

la permanencia en el tiempo: la *mismidad* del carácter y la *ipseidad* del mantenimiento de sí. Las *variaciones imaginativas* que ponen a prueba a la identidad dentro de un relato, afirma Ricœur, son engendradas por el mismo relato. En la vida cotidiana, contar con una persona, por ejemplo, es fincar una esperanza en la estabilidad de un carácter y esperar que el otro responda a su palabra independientemente de los cambios que afecten sus disposiciones duraderas. Pero en la ficción, explica Ricœur, se dan una multiplicidad inmensa de variaciones que inciden en las dos formas de identidad: desde un extremo con los personajes de un carácter identificable y re-identificable sin oposición, hasta el extremo opuesto donde la trama se hace servil al personaje; éste escapa del principio de orden de la trama y deja de ser un carácter. La pérdida de identidad de un personaje implica la pérdida de la configuración del relato y la crisis para su clausura. Estas obras, dice Ricœur, que se alejan de la forma narrativa, se acercan al género menos configurado del ensayo. Lo que se pierde en este tipo de obras, continua Ricœur, es el soporte de la *mismidad*, que a manera de atributo puede asimilar al personaje con su carácter.

Las ficciones literarias son variaciones imaginativas que giran en torno de un invariante, dice Ricœur: “la condición corporal vivida como mediación existencial entre sí y el mundo”.<sup>78</sup> El cuerpo propio es una dimensión del sí con una función mediadora que se extiende al mundo, las variaciones imaginativas relativas a la corporeidad tienen implicaciones sobre el sí y su *ipseidad*. Esto, agrega Ricœur, está presupuesto en el relato literario entendido como *mímesis* de la acción, pues la acción imitada está igualmente sometida a la condición corporal.

La teoría narrativa, como lo había anunciado Ricœur, funciona como conector entre la teoría de la acción y la ética, en otras palabras: “es legítimo ver en la teoría de la trama y del personaje una transición significativa entre la adscripción de la acción a un agente que puede, y su imputación a un agente que debe...”<sup>79</sup> Ricœur toma dos direcciones: en la primera mostrará cómo la conexión entre trama y personaje exige una extensión del campo práctico para igualar la acción descrita a la acción narrada; en la segunda dirección analizará los *apoyos* y las *anticipaciones* que la narrativa propone a la ética.

Aristóteles, explica Ricœur, define a la acción como una disposición de incidentes en sistema cuya naturaleza les permite asirse a la configuración narrativa. De acuerdo

---

<sup>78</sup> *Ibid.* pp. 149-150.

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 152.

con esta definición Ricœur distingue tres tipos de “unidades prácticas”.<sup>80</sup> Las primeras son, precisamente, las *prácticas*, cuyas determinaciones más ordinarias son los oficios, las artes y los juegos. De acuerdo con Danto, explica Ricœur, las más elementales son las acciones de base, por contraste con las acciones que responden a “la relación «con vista a»: para hacer Y, hay que hacer antes X”;<sup>81</sup> bajo esta relación es posible formar cadenas de acción donde se pase del punto de vista sistémico al teleológico en cada eslabón en virtud de que el agente comprende la causalidad involucrada a partir de la decisión. Otra forma de relación es la de *engarce*; es una relación de subordinación de acciones, Ricœur pone como ejemplo el oficio de agricultor, éste “incluye acciones subordinadas, como labrar, sembrar, segar; a su vez, labrar implica conducir un tractor, y así sucesivamente, descendiendo hasta acciones de base, del género “tirar de” o empujar”.<sup>82</sup> La unificación entre estas acciones responde, no al sentido teleológico, sino a “las leyes de sentido que hacen de un oficio una práctica”.<sup>83</sup> Una última relación es atraída desde la teoría de los juegos, a saber: la noción de regla constitutiva; su función consiste en establecer que cierta acción, como el movimiento de un peón, dice Ricœur: “«cuenta como» una jugada en una partida de ajedrez”.<sup>84</sup> La regla es constitutiva de la significación de las acciones dentro de un juego. Searle, señala Ricœur, extendió la regla al campo de los actos de discurso, mediante ella se entiende que prometer, en tanto acto ilocutivo, es estar en la obligación de llevar a cabo lo declarado. Las reglas constitutivas no son morales aclara Ricœur, sin embargo son un paso hacia la ética en tanto que rigen conductas significativas. Mediante estas reglas se pone de manifiesto, además, la interacción que media entre la mayoría de las prácticas. Interacción que involucra, a su vez, la acción de diversos agentes, esto es, la acción y la acción social. Citando a Max Weber, Ricœur retoma la distinción que hace de ambas prácticas: la acción es un comportamiento humano en un sentido subjetivo, mientras que las acciones sociales son las actividades en las que el sentido refiere a otro sobre el que se dirige su desarrollo. La forma externa de considerar el comportamiento de otro se da en las interacciones que van del conflicto a la cooperación; mientras que la forma interna se ejemplifica claramente con el aprendizaje reabsorbido, interiorizado. Bajo este esquema Ricœur señala la interacción del agente y paciente como hombres actuantes y sufrientes que desarrollará en los estudios

---

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 153.

<sup>81</sup> *Idem.*

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 154.

<sup>83</sup> *Idem.*

<sup>84</sup> *Ibid.* p. 155.

posteriores. Se ve pues, dice Ricœur, que la operación narrativa sostiene una relación mimética con la acción, en tanto que la organización de esta última preserva una cualidad prenarrativa.

Otras unidades práxicas se dan con la articulación entre las prácticas y el “proyecto global de una existencia”,<sup>85</sup> Ricœur las denomina: *planes de vida*; pueden ser la vida profesional, de familia, de tiempo libre... en ellas confluyen los ideales —más o menos lejanos— y las ventajas o inconvenientes de las prácticas involucradas en la elección. Así es como se construye, dice Ricœur, el campo práctico, mediante un movimiento doble de «complejificación»<sup>86</sup> entre las prácticas y el horizonte móvil de los proyectos e ideales. La unidad narrativa de una vida a que se refiere MacIntyre, explica Ricœur, se define a partir de las prácticas fragmentarias con una unidad propia y un proyecto, mediados por un plan de vida. Dentro de este esquema el campo práctico se entiende muy cercano a la comprensión hermenéutica de un texto en virtud de la dialéctica entre el todo y la parte. Pero, anticipa Ricœur, no serán los planes de vida el punto más alto en la escala de la praxis, sino el objetivo de una vida *buena*.

En el plano de la ficción, dice Ricœur, autor narrador y personaje tienen una posición bien definida, sin embargo señala, cuando alguien se interpreta de acuerdo con el relato de una vida es, sin duda, narrador y personaje, pero no así autor, en todo caso coautor en términos de Aristóteles. La noción de autor genera equívocidad cuando se pasa de la escritura a la vida. Otra dificultad que advierte Ricœur en la correlación entre relato y vida mediante la forma narrativa radica en las nociones de apertura y clausura; cuando se trata de la vida, el inicio, por ejemplo el nacimiento, pertenece más a la historia de otros, la de los padres; asimismo, la muerte que señalaría la completa unidad en la narración sólo adquiriría el sentido de final del relato a los que sobrevivan esa muerte. Sin ese final, además, sería posible configurar varias tramas o historias a falta de una conclusión determinada. En el mismo sentido, toda esa gama de tramas se complica aún más por la imbricación con las historias de los demás; mi vida forma parte, en mayor o menor medida, de la vida de los que me rodean, y así en sentido inverso, la de ellos forma parte de la mía. La última objeción de Ricœur se refiere al problema de cómo articular las anticipaciones, como los proyectos, con los acontecimientos pasados que parecen ser los únicos sobre los que la mimesis de la acción puede operar.

Sin embargo, afirma Ricœur, ninguna de estas objeciones invalidan el modelo

---

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 159.

<sup>86</sup> *Idem.*

narrativo aplicado a la vida. La equivocidad, dice, no debe resolverse sino conservarse; si bien, no soy autor de mi existencia, soy coautor de su sentido; en cuanto a la unidad narrativa de la vida, en ella debe considerarse “un conjunto inestable de fabulación y experiencia viva”,<sup>87</sup> en este sentido la narrativa ayuda a organizar lo evasivo de la vida real, de manera retrospectiva, en una construcción *provisional* de la historia. Contribuyen para la construcción provisional los comienzos narrativos determinados como reales por las iniciativas, y asimismo la unidad particular de las experiencias considerados como finales provisionales. Respecto a la muerte, que en la literatura puede significar el fin de la angustia o puede tomar el carácter de ejemplar, es posible pensar que la literatura puede ser un aprendizaje para el morir. El consuelo, no como engaño de sí, sino como contradisolación puede ser, dice Ricœur: “una manera lúcida [...] de presidir el duelo de sí mismo”<sup>88</sup>. En cuanto a la imbricación de las historias es fácil observar que bajo un modelo de inteligibilidad la narrativa engarza los diversos destinos de sus protagonistas, cuya imbricación es aclarada por la competencia de los programas narrativos. Finalmente explica Ricœur que el matiz de pasado inherente a la construcción de la narración, se convierte en «cuasi-presente»<sup>89</sup> mediante la voz narrativa. Con proyectos, esperas y anticipaciones los protagonistas del relato se orientan prospectivamente hacia su futuro mortal, así a través de la unidad narrativa de una vida es posible “articular narrativamente retrospectión y prospección”.<sup>90</sup>

La identidad narrativa es también, como lo ha venido sugiriendo Ricœur, un punto de unión entre la teoría narrativa y la ética. Recordando a Walter Benjamin, Ricœur asume que el arte de narrar es el arte de intercambiar experiencias; en estas experiencias está comprendida la sabiduría práctica popular, la cual entraña valoraciones en sentido ético. No debe pensarse, agrega Ricœur, que en la configuración narrativa se desdibujan las determinaciones éticas en favor de las determinaciones estéticas, al contrario, en la ficción siempre se dan nuevos modos de evaluación de acciones y personajes, el juicio moral se somete a las variaciones imaginativas de la ficción. Nunca, dice Ricœur, ni en el relato historiográfico, se neutraliza la estimación. La historiografía genera muy a menudo relaciones de deuda con los personajes del pasado, y cuando éstos son víctimas la historia se convierte en el “deber de no olvidar”.<sup>91</sup>

---

<sup>87</sup> *Ibid.* p. 164.

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 165.

<sup>89</sup> *Idem.*

<sup>90</sup> *Idem.*

<sup>91</sup> *Ibid.* p. 167.

Trayendo la discusión sobre la identidad personal al terreno de la articulación entre configuración narrativa y ética, Ricœur recuerda cómo la identidad-*ipseidad*, es llevada desde el polo del carácter —donde la persona se hace re-identificable por mediación de éste—, en el que la *ipseidad* es recubierta por la *mismidad*, hasta el extremo del *mantenimiento de sí*; en este segundo aspecto la persona se sitúa disponible de manera que el otro pueda contar con ella; es el escenario donde debo ser responsable de mis acciones ante otro. En el término *responsabilidad*, dice Ricœur, se insertan las dos significaciones: “contar con... ser responsable de...” Además, agrega la idea de la respuesta: “¡Heme aquí!”.<sup>92</sup> Se pregunta Ricœur, ¿en cuál de los polos se inserta la identidad narrativa? Precisamente, en el medio de ambos. Narrativizando el carácter, éste adquiere la movilidad perdida con la sedimentación, y, asimismo, narrativizando el objetivo de una vida, éste obtiene los rasgos reconocibles de la persona. De hecho, la identidad narrativa es la que genera la articulación entre los polos del carácter y del mantenimiento de sí.

Sólo resta la dificultad de la ciencia ficción cuando en ella hay un desplazamiento tal de la *mismidad*, y consecuentemente una volatilidad extrema de la *ipseidad*, que la pérdida de la identidad enfrenta al personaje con su propia nada. El silencio como respuesta a la pregunta ¿quién soy?, dice Ricœur, pone al desnudo a la pregunta en sí.

Ante ese silencio, el ¿quién? vuelve a enfrentarse al ¿qué?, en tanto que éste era representativo del carácter —como conjunto de las disposiciones sedimentadas. La imposibilidad de reconocer a alguien mediante sus disposiciones duraderas conlleva a la “comprensión apofántica del sí”.<sup>93</sup> Según ella, explica Ricœur, el paso del ¿quién soy? al ¿qué soy? pierde toda pertinencia debido a la imposibilidad. Volver a hacer significativa la relación entre el ¿quién soy? y el ¡Heme aquí!, depende de la dialéctica viva entre la identidad narrativa y la identidad moral. El ¡Heme aquí!, que hace consciente a la persona de que es susceptible de imputación, puede poner un límite a la confrontación entre el sí y una multiplicidad de modelos de acción y de vida, que pudieran, algunos de ellos, suspender la capacidad de compromiso. Los casos angustiosos de la ciencia ficción y la respuesta del sujeto que atiende la solicitud del prójimo es, dice Ricœur, una falla en el centro del compromiso. Estos casos extremos expuestos por Parfit que lo llevan a decir “la identidad personal no es lo que importa”, obtienen de Ricœur su respuesta en la

---

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 168.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 170.

declaración: “la posesión no es lo que importa”.<sup>94</sup> Esos casos extremos sugieren en realidad, afirma: “una dialéctica de la posesión y el desposeimiento, del cuidado y de la despreocupación, de la afirmación de sí y del oscurecimiento del sí”.<sup>95</sup> La renunciación evocada por ellos que significa un cierre del mismo, es roto por la irrupción del otro, permitiendo al sí volverse disponible.

Estas últimas consideraciones son la interfaz idónea para dar un salto entre los estudios de Ricœur que corresponden a la estructuración de *sí* dentro de la gramática, la teoría de la acción y la teoría de la construcción narrativa, que hemos seguido puntualmente hasta el momento, y sus estudios análogos, en lo que él llama: la filosofía del reconocimiento. Queda pendiente, sin embargo, la parte ética que corona la hermenéutica del *sí* —con la que llega a su cima la estructura anticipada desde el inicio entre decir, actuar, narrar y ser sujeto de imputación—, cuya importancia es notable para atestiguar el despliegue del sí con relación a la alteridad, ya no la alteridad constitutiva de la *ipseidad*, sino, en su sentido fuerte, la del *otro distinto de sí*. Es de notar que resulta una omisión importante, si se pretende comprender la dialéctica de la *mismidad-ipseidad* en su totalidad, dejar en suspenso varias de las consideraciones que Ricœur guarda para sus estudios éticos. Ciertamente gran parte de ellos deberían integrarse en este capítulo dedicado a la identidad, sin embargo, en virtud de su disposición ética, el énfasis recae predominantemente en la relación agente-paciente, por tanto tomé la decisión de reservarlos para el capítulo tercero cuya temática giran también sobre esa relación; por otro lado, el déficit será resarcido con el nuevo enfoque de Ricœur introducido en el capítulo segundo, puesto que, como se verá, en el terreno del reconocimiento, la imputación —cuarto elemento de la hermenéutica del sí— es constitutivo del reconocimiento de sí mismo.

Retomando la proposición inicial, que el mismo Ricœur anuncia como su forma canónica —ahí recién justificada gramaticalmente— a saber: «designarse a sí mismo», y asimilándola a la figura «reconocerse a sí mismo», que constituye el centro de su filosofía del reconocimiento, ambas obras, a la vez que se estrechan, revelan dos distintas direcciones que convergen en la configuración ética del *sí*.

---

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 171.

<sup>95</sup> *Ibid.* pp. 171-172.

## CAPÍTULO II

### LA FILOSOFÍA DEL RECONOCIMIENTO

Los tres estudios que forman la obra *Caminos del reconocimiento*, corresponden a las tres formas con las que el propio Ricœur hace frente al tema del reconocimiento del que, a su juicio, no existe “ninguna obra de buena reputación filosófica”<sup>1</sup> que le provea de un “principio organizador de la polisemia”<sup>2</sup> que en sus “valores de uso”<sup>3</sup> suscita. Es por ello que Ricœur recurre a las definiciones de la lexicografía francesa; en especial, la que será su definición *princeps*, la toma del *Grand Robert de la langue française*:

- I. Aprehender (un objeto) por la mente, por el pensamiento, relacionando entre sí imágenes, percepciones que le conciernen; distinguir, identificar, conocer mediante la memoria, el juicio o la acción.
- II. Aceptar, tener por verdadero (o por tal).
- III. Confesar, mediante la gratitud, que uno debe a alguien (algo, una acción).<sup>4</sup>

El propósito de Ricœur será, ante esta arborescencia de los significados del término, buscar un vínculo que le lleve, no a una reducción encaminada a la homonimia, sino a “la formación de filosofemas dignos de figurar en una teoría del reconocimiento”.<sup>5</sup> Esto no se logra, dice Ricœur, pretendiendo mejorar la labor del lexicógrafo “llenando el vacío entre las definiciones parciales mediante la adición de nuevas significaciones consideradas como lo implícito de lo definido anteriormente”;<sup>6</sup> se trata, en cambio, de levantar los *pilares* “que garantizan la transición de una definición a otra”,<sup>7</sup> dichos pilares deben construirse a partir de lo implícito, de lo no dicho, como se ve en el tránsito de la primera a la segunda idea tronco:

“RECONOCIMIENTO: I. El hecho de reconocer (1): lo que sirve para reconocer”. Este segundo componente de la definición permite al sustantivo decir lo que el verbo oculta, el paso de la idea de aprehender un objeto por la mente, por el pensamiento..., a la de tener por verdadero, mediante la idea de signo de reconocimiento.<sup>8</sup>

Esos usos filosóficos potenciales que se deriven de la problematización en el plano conceptual, deben ordenarse, según Ricœur, en la línea trazada por el uso del término en su enunciación como verbo, es decir, “su empleo ya en la voz activa —reconocer algo,

---

<sup>1</sup> Ricœur, *Caminos del Reconocimiento...*, *ibid.* p. 15.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 16.

<sup>3</sup> *Idem.*

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 26.

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 30.

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 31.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>8</sup> *Ibid.* pp. 27-28.

objetos, personas, a sí, a otro, el uno al otro—, ya en la voz pasiva —ser reconocido, pedir ser reconocido—. <sup>9</sup> El recorrido que da inicio en la voz activa tiene como directriz el binomio *reconocimiento-identificación*. Con el carácter de dominio —“Reconocer en cuanto acto expresa una pretensión, un *claim*, de ejercer un dominio intelectual sobre el campo de las significaciones, de las aserciones significativas”—, <sup>10</sup> de entrada, el reconocimiento apenas se distingue del conocimiento, no obstante, en la medida en que se avance hacia los dos estadios posteriores (*reconocimiento-atestación*, *reconocimiento-gratitud*), éste “no sólo se aparta del conocimiento, sino que le abre camino”. <sup>11</sup>

Antes de entrar en el segundo estudio, “El reconocimiento de sí mismo”, que es el que más interesa de acuerdo con el propósito de este trabajo, es necesario dar un breve repaso por la parte dedicada al reconocimiento-identificación, en virtud de que las determinaciones alcanzadas por Ricœur en esta fase serán indispensables para la comprensión integral de aquella.

Este primer estudio basado en el empleo del verbo en la voz activa, caracterizado por el dominio, busca su anclaje en las filosofías que enfatizan la “iniciativa del espíritu”. <sup>12</sup> Ricœur ve en Descartes esa condición; su «filosofía crítica de tipo trascendental» tiene su «presuposición más importante» en que el *juicio* es tanto una facultad o capacidad, como una operación o ejercicio. En este último, en el *juicio* en tanto acto, es donde el distinguir pone en relación el *juicio* y el *reconocimiento*. El acto de juzgar, tal como lo define Descartes es “la capacidad de distinguir entre lo verdadero y lo falso”, <sup>13</sup> mientras que en la definición *princeps* del reconocimiento se observa que *identificar algo por el pensamiento* es, asimismo, *distinguirlo*, o bien: “Distinguir este algo, sea idea, cosa o persona, es identificarlo”. <sup>14</sup>

Con un enfoque diferente al de *Sí mismo como otro*, Ricœur observa en la reflexión cartesiana una búsqueda de la certeza, el juicio —claro y distinto—, dicho de manera muy llana, será la condición que le permita a Descartes sentar las bases de un conocimiento verdadero. Pero está siempre amenazado por el error, por no ser capaz de distinguir con claridad y distinción lo verdadero de lo falso. No obstante, dice Descartes, siendo la capacidad para entender una facultad dada por Dios, un don divino, tengo la

---

<sup>9</sup> *Ibid.* p. 33.

<sup>10</sup> *Idem.*

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 36.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 39.

<sup>13</sup> *Ibid.* p. 40.

<sup>14</sup> *Idem.*

garantía de poder llegar a entender como es preciso todo aquello que se me presente. Esta posibilidad, dice Ricœur, está expresada en Descartes como *sine dubio* (sin duda). Hay en la filosofía cartesiana, agrega Ricœur, la posibilidad del acierto y del error a través del distinguir, cuestiones que bien podrían sustentar una teoría del reconocimiento, no obstante es una filosofía que sólo tematiza en la parte subjetiva, dejando obscura toda la parte objetiva, y no permite salir aún al reconocimiento de su subordinación a la esfera del conocimiento.

Con el concepto kantiano de la *Rekognition*, al reconocimiento se adhiere una función del juicio distinta. En ambos, Descartes y Kant, reconocer sigue siendo, predominantemente, identificar, sin embargo con Kant identificar es además relacionar. Este relacionar, dice Ricœur, ocupa el “lugar de honor”<sup>15</sup> en la definición *princeps* del reconocer. La relación —síntesis, conexión—, en Kant, se ubica entre los dos “troncos del conocimiento humano”:<sup>16</sup> la sensibilidad y el entendimiento, por las cuales nos son dados y pensamos los objetos respectivamente. Este desplazamiento del reconocer, desde el distinguir hacia el relacionar, así como el colocar el *a priori* fuera del campo de la experiencia, a la vez que permite superar la psicología racional instauro la filosofía crítica. Se da completa preeminencia al plano trascendental sobre el empírico. Además, es clara la anterioridad de la estética trascendental —como “la ciencia de todos los principios a priori de la sensibilidad”—<sup>17</sup> sobre la analítica, por lo que no sólo el espacio sino también el tiempo son revalorados de manera novedosa:

El tiempo de la Estética trascendental no es tiempo vivido del alma, ni el tiempo de los cambios en el mundo, sino la forma del sentido interno, como el espacio la forma del sentido externo, y finalmente de ambos, en la medida en que todas las representaciones pasan por el sentido interno: “El tiempo no es otra cosa que la forma del sentido interno, es decir de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior” (*Estética trascendental*, § 6b).<sup>18</sup>

No obstante, Ricœur señala la fragilidad que guarda el argumento trascendental respecto al tiempo por carecer de “un simétrico del mismo peso que la geometría del lado del espacio” conlleva a la idealidad del tiempo, Kant insiste en que “el tiempo es algo real” en la medida en que “los cambios sólo son posibles en el tiempo” —“sólo la realidad absoluta no puede otorgársele”—.<sup>19</sup> A este problema Ricœur opondrá la fenomenología trascendental de Husserl.

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 56.

<sup>17</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>18</sup> *Idem.*

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 60.

El juicio, dice Ricœur, sigue siendo el eje de la *Crítica*, en tanto acto de relacionar: “esa operación única en la que se compone la receptividad de la sensibilidad y la espontaneidad del entendimiento”.<sup>20</sup> Bajo este esquema se construye la triple síntesis, en donde la recognición es el tercer elemento: “síntesis de la aprehensión en la intuición”, “síntesis de la reproducción de la imaginación” y “síntesis de la recognición en el concepto”. El acto de relacionar alcanza su mayor grado de complejidad —y asimismo el tiempo— en la analítica de los principios con el tema del esquematismo. El esquema trascendental es el elemento medio homogéneo por un lado con la categoría y por el otro con el fenómeno, es una representación pura y sin embargo intelectual y sensible a la vez. Es importante, además, la distinción entre esquema y esquematismo, este último como “el procedimiento que sigue el entendimiento respecto a esos esquemas”.<sup>21</sup>

El tiempo, derivado de los esquemas y de los principios, se considera: “desde el punto de vista de la “serie del tiempo” (cantidad), del “contenido del tiempo” (cualidad), del “orden del tiempo” (relación) (A 145, B 184-185)”.<sup>22</sup> De tal manera que entre el sentido interno y, su réplica, la unidad de la apercepción “debe prevalecer la homogeneidad”.<sup>23</sup> En este punto, pues, se consolida el problema de la identidad-relación “entendida como unión en el tiempo”<sup>24</sup>, en tanto camino para la identificación de los objetos.

Luego de Kant, independientemente de las contribuciones a la teoría del reconocimiento, conocimiento y reconocimiento siguen siendo prácticamente indiscernibles. Una salida del kantismo se abre, dice Ricœur, a través del concepto de “representación”, el cual, agrega, nunca es justificado por Kant sino presupuesto con el fin de poder formular dos tesis fundamentales, a saber, “la disociación del punto de vista trascendental respecto del punto de vista empírico y la heterogeneidad inicial de las dos fuentes del conocimiento humano, las de la receptividad y de espontaneidad”.<sup>25</sup>

Es en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, apunta Ricœur, donde se introduce el punto de vista trascendental como una revolución en la filosofía comparable con la copernicana en cosmología. Este cambio consiste en suponer que nuestro conocimiento de los objetos no se rige por la naturaleza de los mismos, sino por la naturaleza de nuestra sensibilidad. Las intuiciones, para que se conviertan en conocimiento deben ser referidas, en tanto representaciones, a algo como objeto suyo y

---

<sup>20</sup> *Ibid.* p. 61.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 69.

<sup>22</sup> *Ibid.* p. 74.

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 77.

que será, a su vez, determinado por ellas. Este giro se resume bajo la fórmula: “Sólo conocemos *a priori* de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas”,<sup>26</sup> y es este giro, afirma Kant, en lo que “consiste la tarea de esta crítica de la razón pura especulativa” (B XXII).<sup>27</sup>

Se censura así, a la razón que pretende conocer lo incondicionado, pues si fuera el caso de que el conocimiento de experiencia se rige por la cosa en sí, aquello, lo incondicionado, “*no puede pensarse sin contradicción*”,<sup>28</sup> sin embargo, si es nuestro modo de representación el que rige a los objetos en tanto fenómenos, no hay dicha contradicción. De este modo el término “representación” es, dice Ricœur, la insignia de esta revolución en el pensamiento y es, además, un elemento fundamental para la superación del dogmatismo.

Todas las relaciones entre el entendimiento y la sensibilidad se realizan dentro de lo que Ricœur llama el *círculo de la representación*, es ahí, también, donde se llevan a cabo las síntesis en las que la imaginación productiva funciona como tercer término. El círculo mencionado es ese cambio por el que nuestro modo de representación es ahora el que determina al objeto como fenómeno. Dejar atrás a Kant implica, dice Ricœur, dejar atrás el círculo de la representación. En su lugar todas las experiencias particulares han de ser referidas a la experiencia fundamental de ser-en-el-mundo.<sup>29</sup>

Una filosofía del reconocimiento distinta, que no tome a la representación como figura central, afirma Ricœur, se esboza en Husserl a partir de la “Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental”. En esta, el “yo” es aún: “el portador de un proyecto de constitución donde se explicita el acto fundamental de donación de sentido”,<sup>30</sup> no obstante, es presentada dentro de un marco de pensamiento en una “crisis vital radical”. El distanciamiento de Kant se funda en la idea de que en su sistema filosófico se daban por sentadas “presuposiciones no cuestionadas” que finalmente determinaban el “sentido de sus interpelaciones”, esto es, una “interpelación-retrospectiva [...] sobre el mundo de la vida dado con anterioridad”.<sup>31</sup> Dichas presuposiciones son, pues, el mundo circundante considerado como “ente”, en donde cada ser humano, incluida la ciencia como manifestación cultural, posee una existencia consciente. Bajo este contexto, agrega

---

<sup>26</sup> *Ibid.* p. 79.

<sup>27</sup> *Idem.*

<sup>28</sup> *Idem.*

<sup>29</sup> A diferencia de la primera, la filosofía basada en esa experiencia fundamental resulta siempre convertida por su carácter no científico así como por razones relacionadas a su propia temática, por ello, dice Ricœur, siempre permanecerá como un ensayo (*Ibid.* p. 80).

<sup>30</sup> *Ibid.* p. 81.

<sup>31</sup> *Idem.*

Ricœur, se desarrollan conceptos como *Lebenswelt* o la distinción entre soma y cuerpo; es en este contexto, también, siguiendo a Lévinas, donde se anuncia la ruina de la representación. Específicamente en el tema de la intencionalidad, que es asimismo, el tema “de lo implícito”. Cita Ricœur a Lévinas:

Este sentido implícito y esta estructura de horizonte hacen que toda ‘significación’ en la que se enraíza el *cogito* supere en todo instante lo que, en el instante mismo, se da como explícitamente buscado.<sup>32</sup>

De este modo, superando la intención mediante la intención misma, afirma Ricœur, el objeto ya no es lo que el sujeto piensa en el instante. Con Husserl, afirma Levinas, se cuestiona la soberanía de la representación, pues afirma que la verdad de las formas puras del «algo en general» es revelada, necesariamente, situada en un horizonte implícito, no representado. Habrá todavía, continua Ricœur, que pasar de este horizonte implicado en la intencionalidad a la idea de “situación del sujeto y del sujeto en situación”; pero, el camino hacia una filosofía del cuerpo propio en donde se manifieste la verdadera naturaleza de la intencionalidad queda abierto. No obstante esta filosofía de la donación de sentido en donde el yo es constitutivo de un mundo cede ante la idea que proclama a ese mundo como constituyente. Así, agrega Ricœur, la ruina de la representación es, también, su ruina. Finalmente, es Heidegger quien, confrontando “la idea de representación y el mundo como representación” sustituye “el punto de vista de la filosofía crítica por el de la ontología fundamental”<sup>33</sup> y reinterpreta la relación entre la intuición y el pensamiento puros mediante la imaginación trascendental.

Luego de la ruina de la representación, aún en la temática del reconocimiento-identificación, Ricœur, propone los rasgos que permitirán la disolución del binomio conocimiento-reconocimiento. La apertura no se encuentra del lado del juicio (Descartes-Kant), sino en las variedades de modo de ser que se revelan en una filosofía de ser-en-el-mundo. Un rasgo común entre dicho modos de ser es el *cambio*. Devolverle a éste su primacía implica la “«desformalización» del tiempo que lo libere de los criterios *a priori* reducidos a la sucesión y a la simultaneidad”.<sup>34</sup> Pues las variedades de temporalización que acompañan a las del cambio crearán las “ocasiones de identificación y de reconocimiento”<sup>35</sup> generando grados de dramatización, lo cual implica, además, transitar del polo subjetivo al objetivo. Lo que se reconoce son las cosas sujetas al cambio, y es éste el que puede volverlas irreconocibles. Nuevamente aparece la sombra del error, pero

---

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 82.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 83.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 86.

<sup>35</sup> *Idem.*

ahora, como lo irreconocible.

Con Merleau-Ponty el juicio de percepción se fundamenta en primer término sobre la estabilidad de los caracteres o propiedades de las cosas percibidas enfrentado a perspectivas variables inimputables al objeto mismo. La identificación está sujeta a constantes perspectivas que la vuelven problemática a causa de la deformación. Se reintroduce, así, el problema del tiempo, no del abstracto, sino del que se apareja con el movimiento. El objeto ya no permanece bajo la constante supervisión de los sentidos, se agrega la cuestión de la presencia y la ausencia de la cosa, incluso en su estado límite: la muerte. La identidad se presenta como un reconquista —“un pequeño milagro”— entre el aparecer, desaparecer y reaparecer, en la que se introduce la distancia temporal como alteridad. El reaparecer queda asediado por la posibilidad del cambio y el reconocimiento, por primera vez, se acerca a un matiz distinto. Se reconocen los objetos por sus rasgos generales o específicos, mientras que las personas se reconocen en virtud de sus individualidades —con el enorme agravante del envejecimiento. Con el ejemplo del virtuoso pasaje de la *cena de disfraces* de Proust, Ricœur, explica como “el reconocimiento se enfrenta a la obsesión de lo «irreconocible»”.<sup>36</sup> Pareciera que la edad, dice Ricœur, hace visible el tiempo; éste es agente de lo irreconocible, pero, así también, lo es de lo reconocible: el “Tiempo artista”;<sup>37</sup> el reconocimiento —en tanto reconocimiento-identificación— se da a prueba de lo irreconocible.

En el segundo estudio, Ricœur aborda finalmente el tema del reconocimiento de sí mismo. De la mano de Bernard Williams, Ricœur, introduce a la cuestión remontándose hasta el mundo griego en busca de lo que llama, haciendo eco de Williams, “reconocimiento de la responsabilidad”.<sup>38</sup> Esta forma de reconocimiento está fundada en el hombre que se reconoce “capaz de ciertas realizaciones”.<sup>39</sup> En ciertos personajes homéricos, dice Ricœur, es posible observar que llegan a “conclusiones antes de actuar” por lo que es lícito considerarlos “verdaderos «centros de decisión»”.<sup>40</sup> Además,

Agamenón, Áyax y otros se designan en primera persona como *aition*, término que se relaciona con la idea de causa, y caracterizan su acción mediante los epítetos adverbiales *hekon* —“deliberadamente”— y *akon* —“contra su voluntad”—.<sup>41</sup>

---

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 91.

<sup>37</sup> *Idem.*

<sup>38</sup> *Ibid.* p. 99.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 100.

<sup>40</sup> *Idem.*

<sup>41</sup> *Ibid.* p. 101.

Así pues, no obstante, que detrás de la acción pueda verse un designio divino, el “agente” en cuestión es, invariablemente, responsable por sus actos. El primer personaje traído por Ricœur es Ulises, quien tras su vuelta a Ítaca se “da a conocer”.<sup>42</sup> El reconocimiento está envuelto en sus fórmulas verbales, “el rol de las marcas de reconocimiento y de los disfraces”.<sup>43</sup> Los símbolos a manera de marcas —la cicatriz, el secreto compartido, los arboles donados o prometidos— conducen a lo que será el golpe de reconocimiento (*anagnorisis*) con el reconocimiento de Ulises por Laertes.

El segundo personaje es Edipo. En *Edipo en Colono*, dice Ricœur, se ve una doble muestra de reconocimiento de la responsabilidad. Es él mismo quien evalúa sus actos retrospectivamente, y por otro lado su “desgracia se convierte en una dimensión del actuar mismo, en cuanto soportado de una forma responsable [...] la progresión de la desgracia sufrida a la desgracia asumida”.<sup>44</sup> Los griegos, afirma Ricœur, ignoraban la conciencia de sí en su forma reflexiva y especulativa pero no en su forma espontánea. Citando a Williams, escribe Ricœur, “en la historia de cualquier vida, existe el peso de lo que se hizo, y no sólo de los que se hizo intencionalmente”;<sup>45</sup> por tanto con Edipo es posible afirmar que: “es el hombre sufriente el que se reconoce agente”.<sup>46</sup>

El último lugar del recorrido por los griegos está asignado a Aristóteles. “Entre Homero, los trágicos y Aristóteles —anticipa Ricœur—, existe una continuidad temática que se manifiesta en los términos *aition*, *a-hekon* y *phronein*”.<sup>47</sup> El discurso del filósofo, explica Ricœur, está dirigido al “oyente apropiado”, al preocupado por la acción. Esta acción humana tiene como fin la felicidad, el problema para los *sophoi*, agrega, radica en qué es la felicidad. Para orientarse a este respecto, Aristóteles indaga en los “géneros de vida”.<sup>48</sup> de placer, política o contemplativa. Viven de acuerdo con ésta última, quienes “hacen del bien supremo un bien en sí”,<sup>49</sup> quienes por medio de las virtudes —“las excelencias rectoras”—<sup>50</sup> estructuran el objetivo de la felicidad y la acción del hombre. La felicidad no es, por tanto, un don divino sino resultado de nuestras actividades, lo que constituye, a juicio de Ricœur: “la condición más primitiva de lo que llamamos

---

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 102.

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 103.

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 107.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 109.

<sup>46</sup> *Idem.*

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 110.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 111.

<sup>49</sup> *Idem.*

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 112.

reconocimiento de sí mismo”.<sup>51</sup>

Son las virtudes, por tanto, las que interesarán a Ricœur en adelante, pues, finalmente, “la felicidad que buscamos es la felicidad del hombre”.<sup>52</sup> Las virtudes son tanto aquellos “estados habituales dignos de elogio” como “decisiones intencionales” que conllevan al justo medio, al “hombre prudente (*phronimos*)”.<sup>53</sup>

...la *phronesis* es el agente singular de esta virtud intelectual que surge en el punto delicado de la distinción entre las virtudes llamadas de carácter... y las virtudes intelectuales... El *phronimos*, citado desde el libro II, será la figura anticipada de este sí reflexivo implicado por el reconocimiento de responsabilidad. No se dice, es cierto, que se designe a sí mismo: pero la definición completa de la virtud lo designa como la medida viva del exceso y del defecto, esa línea de división que delimita el justo medio característico de toda virtud.<sup>54</sup>

La *phrohairesis* o decisión —en griego: elección preferencial; abordada en la hermenéutica del sí dentro de la problemática de la adscripción desde el enfoque de la teoría de la acción—, es pues, el concepto guía del reconocimiento de responsabilidad; su complemento es el deseo, tomado como responsable de los fines. De acuerdo con Jolif, afirma Ricœur, el deseo virtuoso es acompañado de un pensamiento verdadero, de tal manera que “el pensamiento y el afán de deseo se imbrican totalmente”.<sup>55</sup> De la razón calculadora y del deseo en estado habitual nace la norma que dirige la decisión, es, justamente, el pensamiento práctico que expresa un deseo deliberado, o bien, el *phronimos* y su acción sensata. A esto añade Aristóteles que “la sabiduría práctica debe proceder del conocimiento universal al de lo particular”.<sup>56</sup> Esto último ubica a esa sabiduría, dice Ricœur, como discernimiento del agente “sagaz” dirigido a la acción que conviene, el agente capaz de saber lo que es el bien para sí mismo, y que a su vez, se reconoce responsable de sus acciones. Esa sabiduría práctica “popular”, recordemos, la abordaba Ricœur en el capítulo anterior por medio de Benjamin, como fuente de valoraciones éticas.

El distanciamiento con los griegos, afirma Ricœur, no se da del lado del reconocimiento de responsabilidad, sino en la “conciencia reflexiva de sí mismo implicada en ese reconocimiento”.<sup>57</sup> El sí mismo reflexivo se concentra en la noción de *ipseidad*. La ausencia de la temática sobre la *ipseidad* responde a una ausencia en “la tematización de

---

<sup>51</sup> *Idem.*

<sup>52</sup> *Idem.*

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 113.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 114.

<sup>55</sup> *Ibid.* p. 118.

<sup>56</sup> *Ibid.* p. 119.

<sup>57</sup> *Ibid.* p. 121.

la *acción* en cuanto campo práctico colocado bajo el dominio de las normas”.<sup>58</sup> Para resarcir esta deuda Ricœur introduce la imagen del «hombre capaz». Mediante el *puedo* y sus usos, la acción heredada de los griegos conseguirá una mayor amplitud, además, de que se vincula con una de las acepciones del reconocimiento según la definición del *Le Robert*: “tener por verdadero”.<sup>59</sup> Ricœur nos introduce en el terreno de la *atestación* para referirse al «creo que puedo» pues, a su juicio, expresa justamente el modo de creencia vinculado a ese tipo de aserciones —su contrario no sería la duda sino la sospecha. En este sentido la tesis de Ricœur será:

[...] existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento de sí, en la línea del “reconocimiento de responsabilidad” atribuidos a los agentes de la acción por los griegos, desde Homero y Sófocles hasta Aristóteles: al reconocer haber hecho tal acto, los agentes atestiguaban implícitamente que eran culpables de él. La gran diferencia entre los antiguos y nosotros radica en que nosotros llevamos a la fase reflexiva la unión entre la atestación y el reconocimiento en el sentido del “tener por verdadero”.<sup>60</sup>

Establece así, mediante el *puedo*, el vínculo entre reconocimiento y atestación. El recorrido por las capacidades comienza en el “poder decir” como antelación del poder hacer o analogía del obrar. Se ve desde los griegos, dice Ricœur, la anticipación de la decisión y el deseo a la acción, pero, además, luego de Austin podemos añadir que “hablar es «hacer cosas con palabras»”<sup>61</sup> (recordemos lo expuesto respecto a la relación entre enunciación y actos de discurso); con estos elementos el *poder decir*, como capacidad del hombre, garantiza la anterioridad supuesta en la pragmática del discurso. Sin embargo, el elemento más importante que se destaca del «poder decir» para el reconocimiento de sí, es el rasgo de alteridad que supone: este poder se hace efectivo en condiciones de interlocución; y, más importante aún, reviste un papel fundacional en tanto que la atribución del nombre propio realiza “una verdadera instauración respecto a un sujeto hablante capaz de decir «yo, fulano, me llamo Paul Ricœur»”.<sup>62</sup>

La segunda forma del *puedo* se refiere al “poder hacer” en cuanto capacidad de hacer que ocurran acontecimientos. Es necesario a este respecto, dice Ricœur, enfatizar la diferencia entre el acontecimiento que simplemente ocurre y aquel que el hombre hace que ocurra intencionalmente, distinguir entre el “ocurrir” y el “hacer que ocurra”. La distinción se hace, en primer término, en el terreno semántico. Entre el *porque* de una acción y el *¿por qué?* se distingue una *causa* “en el sentido de sucesión regulada” y “una

---

<sup>58</sup> *Ibid.* p. 122.

<sup>59</sup> *Ibid.* p. 123.

<sup>60</sup> *Ibid.* p. 124.

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 126.

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 128.

razón de actuar, una intención”.<sup>63</sup> Citando a Ascombe, Ricœur anota, el hombre que sabe hacer las cosas, demuestra un conocimiento práctico de ellas. El motivo, opuesto a la causa, es, agrega, “motivo de actuar” —caracterizado en el capítulo anterior como «razón-de». Es, pues, el *¿quién?* de la acción, pues con el adviene la adscripción del sentido de la acción intencional; la *adscripción* vincula la acción y el agente en una relación de pertenencia, de manera que el agente se designa como aquel que “ha hecho”, se asume responsable por sus actos y por ello se asume capaz.

La tercera forma del *puedo* concierne a la capacidad de contar y de poder contarse. La descripción de esta actividad narrativa la emprende Ricœur por medio de la narratología, que guarda, dice, una profunda semejanza con la *Poética* de Aristóteles. La construcción de la trama aristotélica, explica Ricœur, tiene como fundamento la *mimesis* de la acción. En ésta se configura inteligiblemente el conjunto heterogéneo de intenciones, causas y casualidades, con rumbo a la unidad de sentido equilibrando la concordancia exigida con las discordancias admitidas. Este poder unificador es en realidad la “«poesía» misma”.<sup>64</sup> La importancia de esto radica en que la trama se construye tanto de personajes como de acciones. Además, el personaje mismo es una categoría narrativa cuyo papel obedece a la misma inteligencia de la trama. Así se construye, afirma Ricœur, la narratología con partir de Vladimir Propp; Ricœur reincorpora el tema de la disociación de las funciones, un tema ya conocido por nosotros que podemos, por ello, sobresintetizar. Disociando las funciones —como “segmentos recurrentes de la acción”<sup>65</sup>— de los personajes, es posible definir el relato mediante “el encadenamiento de las funciones”.<sup>66</sup> El desarrollo de estos análisis, con el, también ya analizado antes modelo actancial de Greimas, hacen posible verificar: “la hipótesis intuitiva de que la trama rige la génesis mutua entre el desarrollo de un carácter y el de una historia narrada”.<sup>67</sup> De la narratología retiene Ricœur la fenomenología del hombre capaz, según la cual, el lector debe *refigurar* sus expectativas de acuerdo con la configuración propia de la trama. Luego de la aportación de Jauss, sobre el binomio formado por la escritura y la lectura, es posible que el lector, con derecho, pueda afirmar “que se *reconoce* en tal personaje”<sup>68</sup>, dando lugar a multitud de formas de identificación,

---

<sup>63</sup> *Ibid.* p. 129.

<sup>64</sup> *Ibid.* pp. 132-133.

<sup>65</sup> *Ibid.* p. 133.

<sup>66</sup> *Idem.*

<sup>67</sup> *Idem.*

<sup>68</sup> *Idem.*

en esto radica que “aprender a contarse” es también “contarse de otra manera”:<sup>69</sup> fundamento de la *identidad narrativa*. En esta identidad se subsume la cuestión de la dimensión temporal. Con la conciencia de la temporalidad surge la clara coherencia entre construcción de la trama y las peripecias de la acción. Es momento de reelaborar, bajo esta perspectiva, la dialéctica de la identidad-*idem* y la identidad-*ipse*.

A lo largo del primer estudio, reconocimiento-identificación, lo que estuvo en juego únicamente fue la identidad *idem*, amenazada terriblemente por la *cena de disfraces* de Proust. Lejos de negar la identidad-*mismidad*, se le asigna su justa dimensión remitiéndola a lo que podríamos llamar los rasgos indelebles, y al mismo tiempo la pone en relación dialéctica con esta otra forma de identidad: la *ipseidad*. En esta última ganan lugar el plano ético —como asumirse responsable de sus actos— y la experiencia ordinaria. Evocando de nuevo a MacIntyre, Ricœur retoma la “noción de «unidad narrativa de una vida»”.<sup>70</sup> Sólo bajo esta condición es posible, agrega, hablar de una vida buena. Una vez en el terreno ético se impone la dialéctica entre la identidad y la alteridad.

Rozando nuevamente el umbral de la ética Ricœur vuelve a encontrar un enemigo que amenaza los logros de la teoría narrativa en la constitución del sí, pero esta vez no es la ciencia ficción que tiende a desestabilizar a la identidad en cualquiera de sus formas evocada por Parfit, ahora es un enemigo más terrible:

Es digno de destacar que las ideologías de poder se proponen, con un éxito inquietante, manipular estas frágiles identidades a través de mediaciones simbólicas de la acción y, principalmente, mediante los recursos de variación que ofrece el trabajo de configuración narrativa, puesto que siempre es posible, como evocábamos anteriormente, narrar de otro modo. Estos recursos de configuración se convierten así en recursos de manipulación.<sup>71</sup>

Finalmente llega el momento de cruzar ese umbral. Sobre esta fragilidad mencionada se inscribe la cuestión de la imputación. En ella se revela la noción de *cuenta* que al ser asumida por el sujeto responsable deviene en la imputación a sí mismo de sus actos. A diferencia de la simple *adscripción* en la imputación está implicado el aceptar las consecuencias. Los predicados de ésta son, dice Ricœur, de carácter ético-moral, y al enunciarse reflexivamente caracterizan al agente como sujeto de imputación. De su reflexividad el hombre capaz adquiere, en “su más alta significación”, la capacidad de “autodesignación” y “autorreferencia”<sup>72</sup> —recordemos la forma canónica de Ricœur en el capítulo anterior: «designarse a sí mismo».

---

<sup>69</sup> *Ibid.* p. 134.

<sup>70</sup> *Ibid.* p. 137.

<sup>71</sup> *Ibid.* pp. 137-138

<sup>72</sup> *Ibid.* p. 139.

De la imputación se pasa a la responsabilidad, la *adscripción* una vez en el plano moral, no sólo jurídico, permite la atribución de una acción, eventualmente, censurable. La responsabilidad pone en juego la alteridad como la otra parte del daño —a diferencia del carácter jurídico que sólo remite a la falta en cuanto atentado contra la ley, y su probable retribución consiste, si acaso, en causar pena al condenado—, en cambio, la responsabilidad adherida a la imputabilidad devela al otro como la víctima. Y en tanto víctima es una ser vulnerable ante mis actos y por ello soy también responsable de él. Por otro lado, la responsabilidad ilimitada hacia el vulnerable podría engendrar la inhibición de la apropiación plena de mi acción, por lo que se hace necesaria, para que el principio de responsabilidad se mantenga en del plano de la imputabilidad, dentro de la justa medida en relación con el otro, un “punto de sensatez”.<sup>73</sup>

El reconocimiento de sí en la argumentación de Ricœur alcanza, como él mismo señala, dos cimas con la memoria y la promesa pero, además, en este punto el tema de la dinámica entre retrospección y prospección, que se había abordado en el terreno de la teoría narrativa, se desarrolla, ahora, en el plano ético.

La cuestión de la memoria comienza por la pregunta ¿de qué me acuerdo? El recuerdo es aquí el objeto de la memoria. Siguiendo a Aristóteles, Ricœur explica, que la *mneme* caracteriza la presencia simple de una imagen del pasado en la mente. Contrapuesto al carácter activo de la reminiscencia, en tanto acto de rememoración, la *mneme* posee un carácter pasivo. Ricœur destaca el rasgo icónico de la imagen de una cosa ausente a manera de impronta, en el aspecto epistémico la imagen representa una cosa, es decir, “equivale a otra cosa que ella significa”<sup>74</sup>. Ricœur distingue tres tipos de huellas: corticales, psíquicas y documentales, haciendo énfasis en que todas ellas están, justamente, en el presente, esto es, corresponde al pensamiento interpretarlas como huella o “efecto signo de su causa”.<sup>75</sup> Recordemos el carácter paradójico del signo como entidad presente-ausente bajo la perspectiva de la filosofía del lenguaje. En este punto aparece, como el gran enemigo de la memoria, el olvido. La pérdida de la huellas o, incluso, hacerlas desaparecer intencionalmente, borrarlas —sea por astucia o mala conciencia—, es una amenaza permanente.

Bajo la amenaza del olvido se presenta como relevo la *anamnesis*; su lucha contra el olvido es, dice Ricœur: “una reconquista del pasado abolido”.<sup>76</sup> El desarrollo de la

---

<sup>73</sup> *Ibid.* p. 143.

<sup>74</sup> *Ibid.* p. 147.

<sup>75</sup> *Ibid.* p. 148.

<sup>76</sup> *Ibid.* p. 149.

rememoración ha tenido tres cimas: el empirismo inglés, el psicoanálisis y la fenomenología de Husserl. Tradicionalmente la memoria, en tanto rememoración, ha permanecido vinculada a la imaginación: recordar es traer imágenes a la mente, por tanto, imaginar. La poca apreciación de rememoración se entiende por la depreciación de la imaginación en la escala del conocimiento.<sup>77</sup> Evocando al sueño, en su participación práctica dentro del psicoanálisis, como rememoración de los recuerdos diurnos y la remodelación que en su repaso se implica —invitando al paciente a la libre asociación de los recuerdos— se hace énfasis en el importante aporte de la interpretación: ante la resistencia propia de la represión y la *compulsión de repetición*, se reivindica el *trabajo de rememoración*. El olvido aparece en la práctica freudiana, predominantemente, como obra de la represión. Con el olvido activo y el trabajo de la rememoración se revive el binomio griego *anamnesis-lethe*. Por otra parte, con Husserl, el recuerdo como *presentificación*, distinto de la presentación perceptiva, reintroduce la temática al plano de la fenomenología. De las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de Husserl, Ricœur retoma de la fenomenología trascendental “la distinción entre retención o recuerdo primario y reproducción o recuerdo secundario”.<sup>78</sup> Con ella se revela la cuestión temporal en la forma de la duración, la retención es lo que dura, lo que se mantiene en la esfera del presente, y por ello es diferente de la rememoración. La retención está a salvo de la imaginación, es cuestión de una modificación interna a la percepción dentro de un

---

<sup>77</sup> Respecto de la misma cuestión, en *La memoria, la historia, el olvido*, Paul Ricœur propone que se debe proceder, en principio, desvinculando a la memoria de la imaginación, pues, como aquí, afirma que “la memoria reducida a la rememoración, opera siguiendo las huellas de la imaginación” (p.21), entendiendo a la evocación o rememoración bajo la aporía: recordar es imaginar. La distinción entre ambas se basa en la intencionalidad y el objetivo que dan origen a cada una de ellas: “[...] el de la imaginación, dirigida hacia lo fantástico, la ficción, lo irreal, lo posible, lo utópico; otro, el de la memoria, hacia la realidad anterior, ya que la anterioridad constituye la manera temporal por excelencia de la «cosa recordada», de lo «recordado» en cuanto tal” (p. 22). En dirección inversa a la desarrollada aquí, en aquel estudio decía Ricœur, la pregunta por la memoria debe ser ¿de qué hay recuerdo? y no ¿de quién es la memoria? para evitar que prevalezca “el lado *egológico* de la experiencia mnemónica” (p. 19). Pero después retoma esta misma dirección para enfatizar el ejercicio que significa el acto de la rememoración. En el mismo sentido que Aristóteles, Ricœur, exaltaba, así como aquí, el carácter temporal de la memoria, pues dice, ésta es pasado, mientras que la sensación es presente y la conjetura es futuro. (*La memoria, la historia, el olvido*. Tr. Alfonso Ortiz García. Argentina: FCE, 2004).

Es también interesante recordar las consideraciones que Gadamer hacía al respecto: “[...] tampoco se concibe adecuadamente la esencia de la memoria cuando se la considera meramente como una disposición o capacidad general. Retener, olvidar y recordar pertenecen a la constitución histórica del hombre y forman parte de su historia y de su formación [...] La memoria tiene que ser formada [...] Sería ya tiempo de liberar al fenómeno de la memoria de su nivelación dentro de la psicología de las capacidades, reconociéndolo como un rasgo esencial del ser histórico y limitado del hombre (*Verdad y método I*. Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 2001, pp. 44-45).

<sup>78</sup> Ricœur, *Caminos del reconocimiento...*, *ibid.* p. 152.

lapso determinado de tiempo que parte de un pasado reciente, es percepción *impresional* y *retencional*; a la negatividad de la retención, a saber, la desaparición, se le opondrá la reproducción. En adelante, afirma Ricœur, es posible hablar de rememoración sin la estela de la imaginación.

Luego del ¿qué? de la memoria hace falta definir al ¿quién? de la misma, ¿quién se acuerda? Ricœur recurre a las *Confesiones* de Agustín, una obra construida, dice, en primera persona. Desde el inicio, en la “metáfora de los «vastos palacios de la memoria»”,<sup>79</sup> se hace referencia a la interioridad como el espacio en el que yace el tesoro donde la memoria recoge y evoca las cosas cuando hacen falta. Pero de nueva cuenta el olvido hace su aparición amenazante, no obstante, su aparición lo pone en relación con “el uso espontáneo del verbo *reconocer*”,<sup>80</sup> encontrar en la memoria es reencontrar y éste, a su vez, reconocer y, finalmente, reconocer es aprobar: juzgar que la cosa reencontrada es, sin duda, la buscada. Agustín confirma, dice Ricœur, la anterioridad de la memoria sin el rodeo aristotélico por la física del movimiento:

[...] es en el espacio interior del alma donde se despliega la famosa dialéctica entre *distentio* e *intentio*: distención entre las tres orientaciones del mismo presente, presente del pasado en la memoria, presente del futuro en la anticipación, presente del presente en la intuición (o, como yo prefiero decir, en la iniciativa); pero intención que recorre las fases de la recitación del poema preferido. El alma es como el tiempo, paso del futuro hacia el pasado a través del presente.<sup>81</sup>

También aquí hace su aparición Locke, con él afirma Ricœur, de la confesión se sigue a la reflexión. La identidad en Locke, de donde deviene conciencia y *self*, se circunscribe a la no diversidad, la identidad de una cosa es ser sí misma y no otra: identidad-*mismidad* (recordemos que Ricœur advierte cómo la *ipseidad* se abría camino a través de la *mismidad* sin que el mismo Locke lo advirtiera). El corte importante en las identidades, desde las mínimas partículas hasta los hombres, radica en la conciencia. La conciencia crea al *self*, en él la memoria es reflexión, la conciencia retrocede tanto como lo permite la extensión de la identidad sobre las acciones pasadas; es una identidad reflexiva.

Con Bergson lo suscitado a propósito de la memoria —antes de dar el paso a la promesa— se integra en el reconocimiento de las imágenes. La reflexión gira, predominantemente, sobre la idea de huella, específicamente la psíquica que es “la huella

---

<sup>79</sup> *Ibid.* p. 154.

<sup>80</sup> *Ibid.* p. 155.

<sup>81</sup> *Ibid.* p. 156.

por excelencia”.<sup>82</sup> Ésta no puede explicarse a partir de la cortical pues, según Bergson, el cerebro es un órgano de acción y no de representación. La cuestión de la reminiscencia se sitúa en el problema de la unión del alma al cuerpo. La reminiscencia se inscribe como uno de los elementos del conjunto de fenómenos psíquicos, se designa como *rememoración laboriosa*. Su labor es guiada por un *esquema dinámico*. Dentro de este contexto el reconocimiento, afirma Ricœur, se presenta como respuesta del enigma planteado por la cuestión de la representación presente de una cosa ausente (vuelve a ser pertinente el tema de la estructura paradójica del signo), el reconocimiento aporta la certeza necesaria para poder decir “¡Sin duda es ella! ¡Sin duda es él!”,<sup>83</sup> la respuesta es, pues,

Fue preciso que algo permaneciese de la primera impresión para que yo me acuerde ahora. Si un recuerdo vuelve, es que yo no lo había perdido; pero sí, a pesar de todo, lo vuelvo a encontrar y lo reconozco, es que su imagen había sobrevivido.<sup>84</sup>

Es preciso, entonces, reforzar el esfuerzo de rememoración. Al recuerdo puro, como virtualidad de la imagen, debe atribuírsele la misma existencia de las cosas exteriores cuando no se encuentran en el rango de la percepción; así el pasado y el presente se realizan en el reconocimiento cuando los acontecimientos retornan en el tiempo: se aprehende el pasado en el presente mediante el reconocimiento. El recuerdo se inscribe en el presente y, sólo así, se reconoce como recuerdo. “El pasado es “contemporáneo” del recuerdo que *fue*”.<sup>85</sup> El pasado se presenta como indestructible, como *autoconservación*, en tanto que se prolonga a sí mismo en el presente. Con Bergson el reconocimiento de las imágenes del pasado y el reconocimiento de sí mismo se realiza, dice Ricœur, en la *memoria meditante*.

Finalmente da Ricœur el paso hacia la promesa. Memoria y promesa, luego de un aparente distanciamiento como retrospectiva y prospectiva, se reencuentran en la forma triple del presente de la estructura agustiniana del tiempo antes mencionada: el presente del pasado o memoria, el presente de futuro o expectación y el presente del presente que Ricœur, a diferencia de san Agustín, determina como iniciativa y no sólo como presencia. Éste reconocimiento de sí que se despliega en la interacción de la memoria y la promesa, dice Ricœur, se funda en una “historia de vida” y en los compromisos futuros. Con la promesa, la *ipseidad* puede desplegar toda su fuerza. Así como la memoria tuvo que hacer frente al olvido, toca a la promesa enfrentarse a la traición, pues el incumplimiento

---

<sup>82</sup> *Ibid.* p. 160.

<sup>83</sup> *Ibid.* p. 162.

<sup>84</sup> *Idem.*

<sup>85</sup> *Ibid.* p. 163.

es un poder que remite a la reflexión sobre los límites internos de la atestación de la *ipseidad*. Es también importante resaltar que la promesa, a diferencia de la memoria —eminentemente propia—, posee un fuerte rasgo de alteridad.

El primer elemento que concierne a la fenomenología de la promesa es la relación entre la capacidad y el ejercicio efectivo. La capacidad de poder prometer se sitúa como continuación y recapitulación de los poderes antes citados en tanto que los presupone; la fenomenología de la promesa, pues, adquiere su fuerza en el comprometerse efectivamente. La promesa se manifiesta primero en el discurso, en el plano lingüístico, y posteriormente se traslada al plano moral. Respecto al primero, Ricœur recurre nuevamente a la teoría de los actos de discurso, pero ahora con la finalidad de otorgarle un carácter ético a la promesa; recuerda que en el momento de la realización de todo acto ilocucionario se ponen de manifiesto para el escucha, significaciones diversas que se insertan en el contenido proposicional. La promesa, agrega Ricœur, es uno de esos actos performativos que remiten de manera clara a cierta acción; enunciar una promesa es *comprometerse* a hacer algo en un futuro, a realizar efectivamente lo enunciado. La promesa no es sólo una obligación del enunciante que asume consigo mismo, sino ante todo, un compromiso con el destinatario, de hacer o dar algo que se supone bueno para él. El destinatario es asimismo beneficiario. Lo que ha de darse en el cumplimiento de la promesa, aclara Ricœur, no pueden ser sentimientos, pues estos, agrega, citando a Nietzsche, son involuntarios.

Por medio de la idea de beneficio implicada en la promesa, Ricœur lleva el análisis al plano moral. En la emisión de una promesa, como se señaló antes, se pone de manifiesto la fuerza ilocucionaria de la promesa misma; fuerza que emana de una promesa más fundamental, la obligación de cumplirla. De esta promesa anterior, las promesas particulares adquieren el carácter de compromiso. A éste último se vincula la promesa como *ipseidad*, es decir, como voluntad de mantenimiento de sí, frente a la alteración de las circunstancias de una historia de vida. Es una identidad que se mantiene pese a la constante posibilidad de traicionar la palabra dada, que no es necesariamente obstinación, si se entiende como disposición habitual, como fidelidad. La promesa se finca sobre la fiabilidad, en tanto fiabilidad habitual arraigada en la promesa fundamental. De este modo se comprende el compromiso resultante del plano lingüístico, una vez ubicados en el plano moral, como obligación que ata al locutor con su beneficiario.

También en el testimonio se advierte, dice Ricœur, el aspecto fiduciario que asiste a la promesa. Si ésta es compromiso a favor del alocutor, el testimonio, por su parte, tiene

como finalidad convencerlo. En el testimonio se distinguen dos aspectos; por un lado se pretende mediante su enunciación dar por cierto un acontecimiento que se relata. Pero además, por otro lado, la autenticación se centra en el comportamiento ordinario del testigo, que sería lo análogo a la fidelidad de la promesa. Esto es, la autodesignación —como testigo— debe articularse en un mismo nivel con la aserción de la realidad que el testigo mismo afirma. La articulación se realiza en el diálogo donde el testigo atesta ante el escucha su testimonio, su atestación no sólo pide atención sino que pide “ser creída”. La certificación del testimonio, dice Ricœur, sólo se completa cuando es aceptado, sólo así, es acreditado. Anterior a la acreditación lo que se sujeta a juicio es la fiabilidad del testimonio, ésta en gran medida depende, a su vez, de la fiabilidad del testigo, dice Ricœur, como “hombre de promesa”, pues ante alguna eventual confrontación con otros testimonios, ese hombre debe mantener su palabra dada. Los elementos de credibilidad y confianza implicados en el testimonio y la promesa en su ejercicio respectivo, afirma Ricœur, se trasladan a su uso en el lenguaje a manera de una cláusula tácita de sinceridad e inclusive de caridad.

La relación que hace Ricœur entre la memoria y la promesa, es similar, dice él mismo, a la que elabora Hannah Arendt entre el perdón y la promesa. Pues mediante éstos es posible el resarcimiento, responder de manera responsable a nuestros actos. La promesa impone un límite a lo impredecible de la acción que pone en riesgo la confianza, pues lo confronta con la fiabilidad como disposición habitual del proceder humano. El perdón apacigua a la memoria.

Ahora bien, poder prometer, dice Ricœur, es también poder romper con la palabra, es decir, traicionar. Este traicionar provoca cierta indignación y reprobación al grado de incitar a buscar con sospecha las debilidades del poder prometer. Sospecha que se advierte, agrega Ricœur, en la denuncia nietzscheana que aparece en la segunda disertación de la “Genealogía de la moral”. Si el prometer fuese lo más humano del hombre, una sospecha entorno, repercutiría devastadoramente en su condición moral. La sospecha de Nietzsche emerge desde la profunda fuerza del olvido. Como contraparte en tensión con éste se coloca a la facultad de la memoria, pero una memoria inédita, afirma Ricœur, “la memoria de la voluntad” que “persiste en querer lo que una vez quiso”.<sup>86</sup> No es la obstinación de la memoria sino de la voluntad, no obstante no es esta voluntad a la que se refiere la promesa más fundamental: la promesa de la promesa, en tanto que es ésta la que impulsa al mantenimiento de sí. La sospecha nietzscheana lo que finalmente

---

<sup>86</sup> *Ibid.* p. 171.

devela es “el panorama de los horrores morales”,<sup>87</sup> nos advierte que el dominio de sí proclamado por la *ipseidad* puede ser también un artificio que otorgue a la promesa la pretensión de dominio de sentido, revelado en el reconocimiento-identificación aplicado al algo en general.

Algunos remedios para prevenir “esta patología secreta del poder prometer”, a juicio de Ricœur, son: en primer lugar, no abusar de su poder; en segundo lugar, separar el “mantenimiento de sí” y la “constancia” de la voluntad obstinada ejercitando la paciencia; en tercer lugar, darle prioridad al otro que cuenta conmigo y cree en la fidelidad de mi palabra, y consecuentemente responder a su expectativa. Por último, colocar las promesas que enuncio junto con aquellas de las que soy beneficiario; aquellas promesas, dice Ricœur:

...en las que culturas enteras y épocas particulares proyectaron sus ambiciones y sus sueños, promesas muchas veces incumplidas. De éstas también yo soy el continuador endeudado.<sup>88</sup>

Finalmente traza Ricœur un puente entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo mediante la articulación entre las capacidades individuales y las prácticas sociales. Aquí, las capacidades son atestadas individualmente pero, también, reivindicadas en lo colectivo. El poder obrar se entiende como *agency*, y el reconocimiento se piensa como apreciación y aprobación. La heterogeneidad de las prácticas sociales que presenta Ricœur, dice, tienen como fondo común el poder de obrar en la forma de *agency*.

Retoma de Bernard Lepetit la idea de que en el obrar común, es decir, en las prácticas sociales, se muestran “las representaciones que los hombre hacen de sí mismos y de su lugar en la sociedad”.<sup>89</sup> Introducir el plano cultural en la historia social, económica y política, explica Ricœur, es retomar el tema de las mentalidades que introducían los historiadores influidos por la sociología de Durkheim y de Lévy-Bruhl, cuyo principal problema era su similitud con la idea de pensamiento primitivo y su lejanía del campo de las prácticas sociales. La ventaja que ofrece la noción de representación en este terreno, respecto de la de mentalidad, es coordinar la esfera de los fenómenos y la historiografía con la explicación histórica en general. Con Lepetit la práctica social se concibe como objeto de la historia y, a su vez, como operación historiográfica. De este modo la historia de las mentalidades no son simplemente complemento de la historia social, política y

---

<sup>87</sup> *Idem.*

<sup>88</sup> *Ibid.* p. 172.

<sup>89</sup> *Ibid.* p. 174.

económica, sino el territorio de las representaciones comunes a las situaciones que les originan. La representación es mediación simbólica de las prácticas sociales en el momento de la emergencia de un vínculo social. La identidad social, pues, tiene origen en el *acuerdo*. Esta relación, entre representaciones colectivas y prácticas sociales, se apoya en la noción de “juegos de escala” para aclarar la extensión que llevó de las capacidades individuales a las capacidades societales. En esta noción se dice que los cortes a escala en el plano social son inconmensurables, así para el individuo y su círculo social, las prácticas sociales responden a la necesidad de acotar la incertidumbre que deviene de un futuro imprevisible por la información limitada respecto a las fuerzas operantes en el terreno particular.

La identidad en su forma reflexiva, respecto a las identidades colectivas, la apoya Ricœur en el trabajo de Jean-Marc Ferry. En éste se afirma que las formas de identidad no pueden limitarse a la identidad narrativa, la sospecha primordial sobreviene de “su empleo en la tradición y en los mitos fundadores”.<sup>90</sup> La racionalización de las imágenes míticas y religiosas, dice Ricœur, debe tener su momento crítico en la interpretación. Sin embargo Jean-Marc Ferry hace recaer la fuerza crítica en la argumentación. En un nivel más alto que éste, Ferry coloca la idea de reconstrucción que vinculada con la de *Verbo* y su *apertura creadora*, se opone al cierre del sujeto en la identidad formal y trascendental. La intervención de Ferry permite a Ricœur actualizar las formas de identidad en el plano societal con la idea de que “la reconstrucción actúa implícitamente en el nivel de las representaciones colectivas que mediatizan la instauración del vínculo social”.<sup>91</sup> La instauración es, justamente, innovadora, y pone de manifiesto la relación entre la reflexión de los agentes sociales y la erudita del filósofo, en la que aquella anticipa y ésta articula. Ésta es un rasgo, dice Ricœur, de la identidad contemporánea.

El punto más alto del desarrollo de la temática de las capacidades sociales se alcanza con el concepto de *capabilities* de Amartya Sen. La notoriedad que destaca Ricœur es la inclusión de consideraciones éticas en la teoría económica. La economía coloca habitualmente como núcleo racional de la *motivación* el interés personal según el principio de utilidad, sin embargo para Amartya Sen, agrega Ricœur, los hombres no se comportan exclusivamente de manera interesada, su acción responde a consideraciones que no siempre dependen de su propio bienestar. Son, precisamente, los sentimientos y las evaluaciones morales los aspectos que deja fuera la economía en su imagen del

---

<sup>90</sup> *Ibid.* p. 180.

<sup>91</sup> *Idem.*

hombre. Sen sostiene que los derechos transforman las libertades abstractas en oportunidades reales, en contra de la concepción de los derechos como medios para obtener bienes, utilidades. Asocia la idea de libertad a la de elección de vida y de responsabilidad; en este sentido, la libertad negativa es la ausencia de trabas a que esta sujeto un individuo frente a un Estado, mientras que la libertad positiva representa todo lo que un individuo es capaz o incapaz de hacer, de tal manera que a pesar de estar sujeto a la libertad negativa, el hombre tiene la “capacidad de llevar la vida que escoja”.<sup>92</sup> Los sentimientos y las evaluaciones morales forman parte de la idea de *capabilities*. La idea que más destaca Ricœur es la de “derechos a ciertas capacidades de obrar” pues con ella, afirma, se puede superar el “consecuencialismo de la teoría del bienestar y el deontologismo fundado en coacciones exteriores a la *agency*”.<sup>93</sup> Estos derechos emergen del concepto de “evaluación de situaciones” y su reto apunta hacia una nueva definición de la justicia social basada en ellos. Es en la *evaluación* donde se vincula la idea de la responsabilidad colectiva como coordinación entre ambas libertades. La libertad entendida como elección de vida se convierte en responsabilidad social. La garantía de la mínima capacidad de obrar es el medio eficaz contra la hambruna, por ello, dicha capacidad debe ser garantizada por las instancias políticas y jurídicas; en este sentido, la *capabilities* es criterio para apreciar la justicia social.

Para cerrar este segundo estudio, Ricœur reconstruye el desarrollo de las ideas principales integrándolas en un solo sentido, el reconocimiento de responsabilidad. Desde Aristóteles hasta los autores contemporáneos, dice Ricœur, sobre los conceptos básicos de la filosofía de la acción, como el reconocimiento espontáneo de la responsabilidad de los actos por sus agentes, ha prosperado una copiosa reflexión. En este sentido, el tránsito de las capacidades individuales a las sociales, se asienta sobre la diversificación del poder de obrar como *agency*. Su arborescencia comienza desde la complicación de las capacidades individuales —poder decir, poder hacer, poder contar y contarse e imputar—, su asentamiento en la memoria y la promesa, hasta su asimilación en el rango social. Respecto al sentido epistemológico, Ricœur afirma que se observa el mismo desarrollo partiendo del binomio reconocimiento-atestación, entendida como declaración. Una declaración cuya certeza proviene de la sabiduría práctica. Con el tema de los derechos a la capacidad de obrar, la atestación deviene en reivindicación, el “derecho de

---

<sup>92</sup> *Ibid.* p. 183.

<sup>93</sup> *Ibid.* p. 184.

exigir, bajo la idea de justicia social”.<sup>94</sup>

Hay finalmente una relectura que hace Ricœur de este segundo estudio pero partiendo en sentido inverso. De qué manera, se pregunta, la idea de derechos a ciertas capacidades influye en los demás análisis. El propósito es saber si esta idea final es “éticamente neutra”. Las capacidades, dice Ricœur, no se constatan, se atestan; la noción de *adscripción* que se une a la de atestación, se ha trasladado del plano jurídico al uso cotidiano, convirtiéndose en una categoría práctica capaz de superar la oposición entre describir y prescribir, oposición que, agrega Ricœur, “lleva la impronta de la empiricidad de orden teórico”.<sup>95</sup> Ese rasgo ético, pues, es común entre antiguos y modernos: el término *capabilities* nos remite al griego *arete*, cuyo significado es “excelencia de la acción”. De vuelta al fondo antropológico, explica Ricœur, en el poder de obrar “opera la evaluación de nuestras capacidades, unida, de modo secreto, a la idea de vivir bien”.<sup>96</sup>

En esta fase final del reconocimiento de sí mismo, con el desarrollo de la fenomenología del «puedo», bajo la figura de las capacidades individuales y su extensión a las prácticas sociales, se ve configurada la forma del *sí*, que podemos asimilar con la expresión «*sí* mismo como *otro*», más, el tránsito hacia el reconocimiento mutuo es el que permitirá que esa expresión adquiera el sentido de «*sí* mismo en cuanto... *otro*». La memoria y la promesa marcan el punto de unión y despliegue de la *mismidad-ipseidad*. La primera edificada, incluso, desde el primer estudio dedicado al reconocimiento-identificación. Una vez liberado el reconocimiento de su sujeción al conocimiento, tras la ruina de la representación se abrió el camino hacia una filosofía del reconocimiento de sí con el cambio del algo al alguien como objetos del reconocimiento. De tal manera que la duda cartesiana sentada en el reconocimiento por su homologación con el distinguir como función del juicio, exacerbada, además, por la amenaza de lo irreconocible en Merleau-Ponty y elevada al drama con Proust, parece hallar una respuesta en la expresión bergsoniana: ¡Sin duda es ella! ¡Sin duda es él! Pero a diferencia del *sine dubio* cartesiano —inspirado en una cierta condescendencia divina—, o de la síntesis de la recognición kantiana, su certeza esta fundada en la sabiduría práctica —*phronesis*— y atestada en las capacidades individuales.

Por otro lado, la *ipseidad* que encontró en la promesa su expresión adecuada, reveló la alteridad que subyace en el reconocimiento de sí mismo. Las capacidades

---

<sup>94</sup> *Ibid.* p. 188.

<sup>95</sup> *Ibid.* p. 189.

<sup>96</sup> *Idem.*

individuales, una vez desplegadas en la noción de *capabilities* y enclavadas en el terreno de las prácticas colectivas amplió considerablemente la esfera del reconocimiento de sí mismo, la atestación bajo la idea de reivindicación, hizo de ésta forma de reconocimiento un parámetro de valoración para la justicia social.

Sin embargo, como se verá en adelante, el ciclo del reconocimiento de sí mismo, alcanza un lugar muy adentro del círculo del reconocimiento mutuo, se verá cómo, en gran medida, es necesario adelantarse en el reconocimiento afectivo, jurídico y social para acceder a un rango de capacidades personales distintas, a saber: la confianza en sí, el respeto y la estima de sí.

### CAPÍTULO III

#### RECONOCIMIENTO Y MUTUALIDAD

A las dimensiones lingüística, práctica y narrativa de la *ipseidad* tratadas en el primer capítulo se añade, ahora, la dimensión ética y moral. Estas dimensiones, como ya vimos, corresponden a las cuatro preguntas ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra? y ¿quién es el sujeto moral de imputación?, el eje rector sigue siendo la respuesta *sí*. Retoma la idea de la atribución de predicados de carácter ético-moral, como determinaciones éticas y morales de la acción referentes a lo bueno y lo obligatorio.<sup>1</sup> Pero en esta ocasión aborda el tema haciendo una distinción entre ética y moral, no en el sentido etimológico o histórico, sino a partir de criterios de atribución. Ambas, dice, están ligadas a la idea de *costumbre*, pero bajo dos posibles connotaciones: 1) lo estimado bueno, y 2) lo que se impone como obligatorio. En este sentido identifica a la ética con *la intencionalidad de una vida realizada*, y a la moral con *la articulación de esa intencionalidad dentro de normas con pretensión de universalidad*. La ética se relaciona así con el *objetivo* por su perspectiva teleológica y la moral con la *obligatoriedad* de la norma en un sentido deontológico. Ricœur, se propone tres objetivos a partir de esta distinción: 1) mostrar “la primacía de la ética sobre la moral”; 2) enfatizar “la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma”; 3) establecer “la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos”.<sup>2</sup>

#### ESTIMA Y RESPETO DE SÍ

Bajo esta nueva perspectiva la designación de sí mismo, encuentra su correlato en la «estima de sí», y el momento deontológico en el «respeto de sí». Ricœur afirma que si consigue subordinar el plano deontológico al teleológico, es posible superar la barrera entre el ser y el deber-ser.

Ricœur entiende por intencionalidad ética: “*la intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas*”.<sup>3</sup> Explica que a la estima de sí le hace falta la estructura dialógica introducida por la referencia al otro, y aún está incompleta sin su

---

<sup>1</sup> La primera impresión es que regresar al tema de la atribución significa un retroceso, pero quedará justificado si entramos al tema del reconocimiento mutuo con más argumentos.

<sup>2</sup> Ricœur, *Sí mismo como otro...*, p. 175.

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 176.

referencia a instituciones justas. Divide su investigación sobre el sí y la intencionalidad ética en tres partes, cada una correspondiente a las partes de la intencionalidad ética: tender a la vida buena..., ...con y para el otro... y ...en instituciones justas. En el primero se propone erigir la teleología inherente a la praxis, en principio estructurador de la vida buena. Observa en Aristóteles esa relación entre “vivir bien, “vida buena”: “verdadera vida”<sup>4</sup> y la búsqueda dentro de la praxis del equilibrio. El camino a la *phronesis* es la deliberación, y, asimismo, el camino para dirigir la vida. Ricœur vincula esto con las reglas constitutivas —uno de los elementos práxicos analizados en el capítulo I. Éstas, siguiendo a MacIntyre, dice, son reglas de comparación que responden a ideales de perfección comunes de un grupo, pueblo, nación... que son interiorizadas, a su vez, por los virtuosos de las prácticas en cuestión. Dichas reglas dan sentido a la idea de bienes inmanentes a la práctica, bajo la idea de que “apreciando nuestras acciones, nos apreciamos a nosotros mismos”.<sup>5</sup> Así, es posible integrar las acciones a los planes de vida, y, asimismo, permite pensar a la *phronesis* en el campo de la vida. Ésta no debe de ser entendida en sentido biológico, sino en el sentido ético-cultural, marcando una distinción con las prácticas fragmentarias. La idea de apreciación aplicada a la unidad narrativa de una vida le otorga una finalidad en ella misma.

La segunda parte, ...con y para el otro..., gira en torno de la idea de solicitud. La solicitud debe de unirse fuertemente a la idea de estima de sí, de tal forma que no puedan pensarse separadas. Al sí se le estima, dice Ricœur, no en función de sus realizaciones, sino de sus capacidades. El *puedo* debe pasar del plano físico al ético, el factor de transición es la amistad. En Aristóteles, explica Ricœur, la amistad es una virtud, una excelencia, con la capacidad de convertirse en hábito, sin dejar por ello de requerir un ejercicio efectivo. Es necesaria para vivir bien, de ahí que en sentido anverso se presenta como carencia, de ella y de otro. Aristóteles distingue tres tipos de amistad, según su objeto o motivo, según lo bueno, lo útil, o lo agradable. De entrada la amistad establece un vínculo de reciprocidad, es relación mutua, significativa del vivir-juntos. Es en ese ámbito de cercanía donde se dice que se ama al otro por ser quien es, sin interés de por medio, sólo por mutualidad. En el terreno de la reciprocidad, la amistad linda con la justicia según la relación amor-igualdad, pero la amistad se refiere a relaciones interpersonales mientras que la justicia a instituciones.

Retomando a Aristóteles, dice Ricœur, con la idea de carencia, se ubica en primer

---

<sup>4</sup> *Idem.*

<sup>5</sup> *Ibid.* p. 182.

plano la alteridad. Además, agrega Ricœur, Aristóteles llegó a sostener que la amistad era el mayor de los bienes exteriores. La reflexión aristotélica sobre la amistad implica todo un rodeo que inicia por la relación entre acto y potencia. En tanto actividad es devenir, o sea, actualización inacabada de la potencia; por su calidad de potencia e incompletud, el amigo es potencia para el vivir bien. Ese deseo de vivir bien se traduce en una conciencia de vida, por la conciencia que uno tiene de su propio bien es preciso tener conciencia de que el amigo es. Afirma Ricœur, todo esto que permanece en potencia se realiza en el vivir-juntos, en Aristóteles vemos “la ética de la reciprocidad, de compartir, del «vivir-juntos»”.<sup>6</sup> De este primer rodeo se concluye: “«la estima de sí es el momento reflexivo originario del objetivo ético de la vida buena»”.<sup>7</sup>

A continuación Ricœur se propone buscar los rasgos de la solicitud fuera del terreno de la amistad, la solicitud, dice, pone de relieve el intercambio entre el dar y el recibir. Lo encuentra en la bondad, ella es solicitud anterior a la norma, la bondad es predominantemente espontaneidad benévola, y se liga a la estima de sí por el objetivo de la vida buena.

En Levinas, dice Ricœur, el otro es pura exterioridad (este argumento de Levinas será tratado más adelante en el tema de la disimetría y la reciprocidad). En el sufrimiento, entendido como la disminución o destrucción de la capacidad de obrar, el otro, el sufriente, parece condicionado a recibir. Frente a la desigualdad, esto es, frente al desvalido, se da la prueba suprema de la solicitud, las respuestas a él son sentimientos espontáneos dirigidos hacia el otro. Así se vincula el objetivo ético de la solicitud y la carne afectiva de los sentimientos. Entre la iniciativa, como conminación en sentido levinasiano, que procede del otro, y la iniciativa del sí que ama reflejada en la simpatía por el otro que sufre, se inserta la amistad en la que el sí y el otro comparten el deseo de vivir-juntos.

En la tercera parte, ...en instituciones justas, Ricœur señala que el bien-vivir, como vimos antes, implica una idea de justicia. Ésta es más extensa que el cara a cara y se extiende hasta las instituciones. En la exigencia de igualdad, la justicia tiene su propio rasgo ético lejos de la solicitud. La institución es el punto de aplicación de la justicia, mientras que la igualdad es su contenido ético. Bajo estas dos determinaciones el sí adquiere una determinación nueva: “a cada uno su derecho”.<sup>8</sup> Ricœur define a la

---

<sup>6</sup> *Ibid.* p. 194.

<sup>7</sup> *Ibid.* p. 195.

<sup>8</sup> *Ibid.* p. 202.

institución como la “estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica”.<sup>9</sup> Es, dice, irreductible a las relaciones interpersonales pero está unida a ellas mediante la idea de distribución. Está caracterizada por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes. Siguiendo a Hannah Arendt, dice Ricœur, es poder-en-común, bajo las premisas de pluralidad y concertación. De acuerdo con la primera la institución incluye al tercero que deja fuera el cara a cara, su carácter no es instantáneo sino tendiente a la duración. En cuanto a la segunda dice Ricœur que resulta tan problemática que sólo se deja discernir en irrupciones discontinuas en la historia política.

Por otro lado, explica que en lo justo está comprendido lo bueno y lo legal, pero paradójicamente es más fácil llegar a él por medio de lo injusto que siempre es más visible. Dos formas características de la injusticia son la *pleonexía* y la desigualdad, ambas se refieren a bienes exteriores. La otra cara de la desigualdad es la distribución. Entre la justicia distributiva y la justicia reparadora el núcleo común es la igualdad, y la desigualdad lo es de lo injusto. Se debe entender como justicia distributiva: el acto de igualar dos relaciones, entre una persona y un mérito. La igualdad, pues, es lo correspondiente a las instituciones, como la solicitud a las relaciones interpersonales. La solicitud permite al sí el reconocimiento del otro y las instituciones a un “cada uno”.

Ricœur retoma su segundo objetivo, a saber: mostrar que es necesario someter la intencionalidad ética a la prueba de la norma. Aborda el tema mediante el vínculo entre obligación y formalismo. Ricœur intenta mostrar, en primer lugar, que la tradición teleológica, anterior a Kant, se orienta al formalismo y, posteriormente, que la concepción deontológica de la moral sigue vinculada a la concepción teleológica ética; observa que las capacidades resultantes en el análisis de la estima de sí —iniciativa, elección, estimación de fines y valoración de los mismos— tienen una pretensión de universalidad implícita, por tanto, la ética se orienta al universalismo; de ello infiere que la obligación mantiene lazos con el objetivo de la *vida buena*. Ese anclaje se puede verificar en el concepto de «buena voluntad» en Kant. El *deber* se presenta como restricción, representa las limitaciones de la voluntad finita, para salir de ella habrá que llevar la voluntad hacia la autonomía. Ésta es según Kant un «hecho de la razón», dice Ricœur, este último es la conciencia que tenemos del vínculo original —entre libertad y ley—, en último término esa conciencia es equiparable a la atestación que el ¿quién? asume en el plano moral; la autonomía es llamada también un hecho “apodícticamente cierto”.<sup>10</sup> De acuerdo con una

---

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 225.

moral de obligación la voluntad buena se iguala a la voluntad autolegisladora. El sentido de finitud de la voluntad, es caracterizado, en un primer momento, a partir de la inclinación; bajo esa misma idea de finitud, la universalidad y la restricción no se distinguen claramente, pero luego de la sumisión de las máximas de la acción a la regla de universalidad de Kant, la identificación se hace más evidente.

Por otro lado, las ideas de orden y obediencia ponen en juego a un locutor y un alocutor, el que ordena y el que obedece, en este sentido la *inclinación* aparece como el poder de desobediencia. Este segundo es tratado por Ricœur a través de la *motivación* propia del imperativo hipotético, cuya fuente reside en la facultad de desear, entrando así en el terreno de la libertad. A la autonomía asignada a la voluntad se opone la heteronomía del albedrío, mismo que es digno de desconfianza por que se le considera un precepto de seguir racionalmente leyes patológicas. Al final de este recorrido se verá con Kant, dice Ricœur, que la moral reside donde la forma legisladora de las máximas es el principio suficiente para la determinación de la voluntad, y, asimismo, que la autonomía sustituye la obediencia al otro, por la obediencia a sí mismo, y, en este sentido, “la obediencia verdadera —podría decirse— es la autonomía”.<sup>11</sup>

El respeto, dice Ricœur, no es heterogéneo a la autonomía de sí, y permanece unido a la estructura dialogal del objetivo ético, esto es, a la solicitud. El respeto se circunscribe al plano moral. Ricœur ve que a través de la Regla de Oro es posible la transición entre la solicitud y el segundo imperativo categórico. Ricœur analiza dos posibles formulaciones de dicha regla, una positiva de acuerdo con el Evangelio (Lc. 6,31) “Y según queréis que hagan con vosotros los hombres, así haced vosotros con ellos”,<sup>12</sup> en la cual se da una correspondencia con el mandamiento del Levítico 19,18: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”, con lo que se dibuja una filiación entre la solicitud y la norma. La otra formulación de la regla, la negativa, enunciada por Hillel, “No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera”,<sup>13</sup> tiene la forma de norma de reciprocidad; en ella se enfatiza la disimetría colocando en la escena a un agente y a un paciente al que se le puede dañar. Esta forma puede extenderse hasta el «no matarás». La violencia, dice Ricœur, se entiende como un “*poder* ejercido por una voluntad *sobre* una voluntad”.<sup>14</sup> Esta definición resalta el binomio «poder-sobre» que engendra la ocasión del mal de violencia. Ella consiste en la disminución o destrucción del poder-hacer del otro, y puede ser llevada

---

<sup>11</sup> *Ibid.* p. 222.

<sup>12</sup> *Ibid.* p. 232.

<sup>13</sup> *Idem.*

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 233.

hasta el extremo de la humillación en donde lo que se destruye es el respeto de sí, dice Ricœur, ahí se alcanza el fondo del mal al que se contraponen la Regla de Oro. La moral replica a la violencia, la prohíbe, pero el objetivo ético rechaza “la *indignidad* infligida a otro”.<sup>15</sup> Por ello en Ricœur la ética está por encima de la moral.

Para volcar el sentido de la segunda forma del imperativo categórico de Kant en el de la Regla de Oro, lo que propone Ricœur, es desarrollar a partir de la idea de persona como fin en sí misma, lo que está implicado en la «materia» —«objeto»— del deber como fin en sí. Es ese sentido, dice Ricœur, el imperativo categórico formaliza lo que la sabiduría popular decía con la Regla de Oro. Así, agrega, se devela su intención profunda, la intuición de alteridad, como raíz de la pluralidad de las personas.

Ricœur busca a continuación una concepción deontológica de la justicia a partir de un sentido de la misma que se derive del objetivo ético. En los estudios anteriores a la justicia se le relaciona con las instituciones, entendidas como estructuras del querer vivir-juntos, y con ello se adhirió el tema de la justicia distributiva. Por otro lado, al objetivo ético se relaciona con la idea de repartición *justa* y de *justa parte* en el sentido de igualdad. El problema que se asoma con la idea de *justa parte* reside en el criterio de separación entre lo que pertenece a uno con exclusión de otro, o bien, el vínculo de cooperación que la repartición supone. En el tratamiento anterior de la justicia Ricœur concluyó con el vínculo que la lleva al endeudamiento mutuo, en el campo de lo comunitario, y con el que la lleva al interés desinteresado, en el ámbito individual. Un problema que se debe afrontar, dice Ricœur, es cómo asimilar la idea de la ética como *resorte* de la justicia, a la idea de lo justo en su desdoblamiento en igualdad simple o aritmética (a todas partes iguales), y en igualdad proporcional, que no se refiere a partes sino a relaciones, se pregunta Ricœur si es adecuado el cálculo prudencial que victimiza el sentido de pertenencia.

Intenta una interpretación deontológica de la justicia mediante un proceso de formalización. El enfoque deontológico se asienta en el campo institucional en el que la idea de justicia se une con la tradición contractualista —dice Ricœur, con la ficción que supone el tránsito de un estado de naturaleza a un estado civil mediante el contrato social. La función del contrato es separar lo justo de lo bueno mediante una deliberación imaginaria; se supone, pues, que el contrato engendra el o los principios de justicia. El contrato ocupa aquí, el lugar que se le asigna a la autonomía en el plano fundamental de la moralidad, dice Ricœur: “la libertad, suficientemente librada de la ganga de las

---

<sup>15</sup> *Ibid.* p. 235.

inclinaciones, se da una ley que es ley misma de la libertad”.<sup>16</sup> La ficción del contrato, concede Ricœur, puede “igualar la concepción deontológica de la justicia al principio moral de la autonomía y de la persona como fin en sí mismo”. La formulación del contrato, en este sentido no tiene problema, el problema viene, señala Ricœur, refiriéndose exclusivamente a Rousseau y a Kant, con el establecimiento de la república. En Rousseau se recurre al legislador y cita el libro II cap. VII, y en Kant se propone un vínculo —nunca justificado— entre el contrato y la autonomía o autolegislación. El tema de Rousseau no vuelve en este libro, sin embargo en *Lo justo*, Ricœur explica el sentido de esa paradoja. Allá también remite a la misma cita y enseguida señala en una nota al pie:

Más adelante la paradoja se vuelve circularidad: “Sería preciso que el efecto pudiera devenir causa, que el espíritu social que debe ser obra de la institución presidiera la institución misma, y que los hombres fuesen antes de las leyes aquello que deben devenir por intermedio de ellas. Es [pues] una necesidad que [el legislador] recurra a una autoridad de otro orden, que pueda impulsar sin violentar y persuadir sin convencer”. Dada esta dificultad, se impone, según Rousseau [...], la intervención del cielo y de los dioses.<sup>17</sup>

Más adelante se verá que luego del desarrollo del contractualismo que realiza a partir de Rawls, Ricœur llega a una conclusión muy similar, en el sentido de que presenta en el fondo un argumento circular, lo cual nos lleva a pensar que esa versión actualizada del contrato social que parte de una noción intuitiva pero culmina con un intento de autofundamentación muy complejo, no aportó nada más que esta versión de Rousseau en el proceso de formalización que emprendió Ricœur. Sin menoscabo, claro está, de las contribuciones en otros sentidos, especialmente en el ámbito de la libertad y la igualdad.

Rawls intenta resolver el enigma mediante el concepto de equidad, misma que debe suponerse en la situación original del contrato. En Rawls, señala Ricœur, contractualismo e individualismo van de la mano, el contrato debe velar por los intereses individuales; la noción de individuo se hace extensa hasta el Estado-nación. El fondo teleológico, del que intenta dissociarse, dice Ricœur, reside en su postura utilitarista. Rawls desplaza el problema del fundamento al mutuo acuerdo, del contrato se derivan los principios de justicia del procedimiento equitativo, sin ningún criterio sobre lo justo. Ricœur aborda esta teoría mediante tres preguntas; en la primera cuestiona “¿qué es lo que garantiza la equidad?”<sup>18</sup> Está garantizada por la figura que sustituye la ficción del estado de naturaleza, el velo de ignorancia. Para garantizar la igualdad en ese estado, Rawls señala toda una serie de restricciones, que dice Ricœur, no son más que precauciones

---

<sup>16</sup> *Ibid.* p. 244.

<sup>17</sup> Paul Ricœur, *Lo justo*. Tr. Carlos Gardini. Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1997, p.174.

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 247.

que toma conciencia de la dificultad de establecer un procedimiento equitativo. El objetivo es atenerse a una idea de justicia puramente procedimental como base de la teoría. La segunda pregunta es “¿qué principios se escogerán bajo el velo de la ignorancia?”<sup>19</sup> La respuesta se encuentra en la descripción de los principios de justicia y en su ordenación. Bajo ellos la distribución se extiende a todo tipo de ventajas susceptibles de ser tratadas como partes que hay que distribuir: derechos y deberes, beneficios y cargas. No debe de hacerse una distinción precisa de los bienes, deben de ser neutralizados en beneficio de la regla de repartición.

Rawls, dice Ricœur, debe enfrentarse a la paradoja entre la justicia y la igualdad, definir ésta de manera en que se reduzcan al mínimo las desigualdades. Se resuelve, según esta teoría, en la medida en que en la posición de salida, esto es, en la situación original se tengan las mismas oportunidades. Propone dos principios de justicia de los que el segundo se descompone en dos momentos, el primero garantiza las libertades iguales, el segundo se aplica a la desigualdad; en su primer momento, trata las condiciones según las cuales algunas desigualdades pueden ser preferibles en un mismo tiempo, que desigualdades mayores pero, igualmente, preferibles a una repartición igualitaria. En su segundo momento intenta igualar lo más posible las desigualdades en el ámbito de la autoridad y la responsabilidad, por ello lo consigna como *principio de diferencia*. Estos principios se unen mediante la regla de prioridad, misma que obedece a un orden social que indica que las violaciones de las libertades básicas no deben de ser compensadas con ventajas sociales y económicas. Así también, que los menos favorecidos en el sentido económico deben de ser prioritarios en este orden léxico —por el principio de diferencia.

La tercera pregunta es “¿Por qué razón los miembros colocados bajo el velo de la ignorancia preferirían estos principios en su orden léxico más que cualquier versión del utilitarismo? Al ignorar su posición inicial en la sociedad razonan según probabilidades. Con esta cuestión se plantea, dice Ricœur, problema de fondo: “hasta que punto un pacto «ahistórico» puede *vincular* a una sociedad «histórica»”.<sup>20</sup> Esta cuestión confirma, asimismo, “cuánto difiere el presunto contrato social, por el que se supone que una sociedad se da una institución de base, de la autonomía por la que se supone que una libertad personal se da su ley”.<sup>21</sup> Explica Ricœur: “Aquí no existe ningún hecho de razón por asumir...”, recordemos que en la versión deontológica que elabora a partir de Kant, la autonomía es un «hecho de la razón» que Ricœur interpreta como atestación,

---

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 249.

<sup>20</sup> *Ibid.* pp. 252-253.

<sup>21</sup> *Ibid.* p. 253.

autoleislación que en ultimo término es fundamento de la moral —dirá más adelante; y continua: "...sino el recurso laborioso a la teoría de una decisión en un contexto de incertidumbre".<sup>22</sup>

Pero hay una cuestión más en el fondo: "¿una concepción puramente procedimental de la justicia logra romper sus amarras con un sentido de la justicia que la precede y la acompaña de principio a fin?,"<sup>23</sup> saber, pues, si en este planteamiento deontológico de la justicia, no hay un sustrato ético de la misma. La respuesta de Ricœur es que de la teoría contractualista de Rawls sólo se puede esperar la formalización de un sentido de la justicia. En una nota a pie de página señala que la teoría no responde en realidad al orden léxico sino a uno circular, puesto que los principios de la justicia se definen y desarrollan antes de las circunstancias de elección, antes del tratamiento temático del velo de la ignorancia y aún antes de demostrar que esos principios son los únicos razonables, la teoría se plantea independientemente de cualquier orden serial que vincule "como lo hemos intentado en nuestra reconstrucción, la situación original, la formulación de los principios sometidos a examen, en fin, el argumento racional en su favor".<sup>24</sup>

Retomando el sentido de la tercera pregunta, señala Ricœur que la elección de los principios depende de un equilibrio reflexivo entre la teoría y «convicciones bien sopesadas»,<sup>25</sup> de ello resultaría una racionalización progresiva de esas convicciones frente a situaciones complejas, es dice Ricœur, "un proceso complejo de ajuste entre la convicción y la teoría".<sup>26</sup>

Concluye Ricœur, que la visión procedimental de la justicia aplicada a instituciones es un intento por eliminar la perspectiva teleológica de la ética del punto de vista deontológico de la moral. Su limitación radica en su pretensión de autofundamento, volviendo a Kant recuerda que el principio de autonomía se apoya en sí mismo, si consideramos, además, que es el fundamento de que la moral existe, su existencia sólo puede ser atestada. Recuerda que al inicio de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, se declara que sólo una buena voluntad puede considerarse como lo «bueno sin restricción», lo que coloca a la deontología en la perspectiva teleológica, y si a esto se le une la idea del hombre como fin en sí, está precomprensión práctica se muestra como

---

<sup>22</sup> *Idem.*

<sup>23</sup> *Idem.*

<sup>24</sup> *Idem.*

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 254.

<sup>26</sup> *Idem.*

un modo de atestación. Sólo aquí, afirma Ricœur, se revela instructiva la hipótesis contractualista: “El contrato viene a ocupar, en el plano de las instituciones, el lugar que la autonomía reivindica en el plano fundamental de la moralidad. Pero, mientras que se puede decir que la autonomía es un «hecho de la razón», el contrato social parece que no puede fundarse más que en una ficción”.<sup>27</sup> En razón de que el cuerpo político, explica Ricœur, carece de la atestación fundante de la buena voluntad y la persona fin en sí, y los pueblos han olvidado que son soberanos, no por un pacto imaginario, sino por el querer-vivir-juntos; luego de ese olvido “sólo queda la ficción para igualar el contrato con el principio de autonomía y con el de la persona fin en sí”.<sup>28</sup>

Luego de este análisis con el que cierra su octavo estudio Ricœur del *Si mismo...*, volveremos sobre los *Caminos del reconocimiento* en el punto en que lo dejamos, a saber, el reconocimiento mutuo. Sólo para finalizar mencionaré que en el noveno estudio Ricœur aborda el tema de la sabiduría práctica partiendo de situaciones de conflicto en el plano de la institución, el respeto y la autonomía; poniendo a prueba varias de las determinaciones alcanzadas en los estudios precedentes, logra reafirmar las nociones de imputabilidad y responsabilidad; en ese sentido, varios de los tópicos que desarrolla ahí, fueron tratados de una manera más sintética en la última parte del reconocimiento de sí y otros más serán abordados en el estudio que sigue. En el décimo estudio el tema capital es precisamente el que a continuación nos ocupa, de hecho, la presentación que hace de él nos sirve de puente entre estas dos obras:

[...] si hiciera falta nombrar la categoría que [...] respondiese a las categorías precedentes de imputabilidad y responsabilidad, escogería el término reconocimiento, tan grato a Hegel en el período de Jena y en todo el curso posterior de su obra. El reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a esta hacia la justicia. El reconocimiento introduce la díada y la pluralidad en la constitución misma del sí. La reciprocidad en la amistad, la igualdad proporcional en la justicia, al reflejarse en la conciencia de sí mismo, hacen de la estima de sí una figura del reconocimiento.<sup>29</sup>

## FENOMENOLOGÍA DEL DON

Luego de la cumbre alcanzada al final del segundo estudio en *Caminos del reconocimiento*, Ricœur da un paso más, trasladando la problemática al campo del reconocimiento mutuo. El cambio quedó trazado por el tema de las prácticas sociales. En

---

<sup>27</sup> *Ibid.* p. 256.

<sup>28</sup> *Ibid.* pp. 256-257.

<sup>29</sup> *Ibid.* p. 327.

el segundo estudio, dice Ricœur, sólo se trata de manera superficial, dentro del ámbito de las capacidades, el cambio del plano lógico al existencial en la dialéctica del uno al otro, en donde este último es capaz de afectar al sí mismo: “la dialéctica de la reflexividad y la alteridad en la figura del reconocimiento mutuo”.<sup>30</sup> El análisis se realiza a partir de las ideas de reciprocidad y mutualidad. La relación de mutualidad la recoge Ricœur del griego *allelon* —“los unos a los otros”<sup>31</sup>—.

La fenomenología, explica Ricœur, se enfrenta al problema de la disimetría originaria entre el yo y el otro, al momento de tratar el tema de la reciprocidad. Entre Husserl y Lévinas la referencia a la alteridad va del polo *yo* al polo *alter* respectivamente. La alteridad en Husserl se construye en mí y a partir de mí; pero ese otro es construido como un yo para sí mismo. Mi ser se presta a manera de *analogon* para la construcción de ese otro ser. No obstante la experiencia del otro, y por ello él mismo, permanecerá siempre inaccesible para mí. La *aprehensión analogizante* servirá de transposición precategórica, posibilitando la *apresentación*, pero será insuficiente para superar la disimetría. La comunidad husserliana no sería más que una reproducción indefinida de *egos*. Con Lévinas vamos de la fenomenología a la percepción a la ética. El ser en Lévinas, como asimilación de todas las diferencias, se equipara con la *totalidad*, el infinito, al que se trasciende mediante el rostro del otro, es la excepción. El yo tiene un mundo que sólo es turbado con la aparición del otro, el yo y el otro nunca serán una totalidad. El otro no aparece como representación, el otro se expresa, su palabra turba, exige respuesta, obliga a interrumpir el disfrute y se convierte en responsabilidad. La respuesta ética sobreviene del *tercero* que se revela en el rostro del otro. La superación de la disimetría implica vincular los destinos de la ética de la responsabilidad y de la ontología en sus lenguajes; la ética es el *decir*, mientras que la ontología es lo *dicho*. Cómo hacer, se pregunta Ricœur, para que el *decir* no caiga en lo *dicho*. Parece que, llevando a la ética hasta el extremo, se regresa al problema de que la ética sin ontología carece de lenguaje. La salida en Lévinas, dice Ricœur, radica en la posición del tercero, lo suyo es la comparación de los incomparables.

Así entra Ricœur a su mayor preocupación con el tema del existir-con y existir-entre. Tema fundamentalmente de naturaleza política. Con Hobbes se modifica la concepción aristotélica del bien de los individuos y el de la ciudad. El tema de fondo en Hobbes, dice Ricœur, es el del desconocimiento originario en el *estado de naturaleza*.

---

<sup>30</sup> Ricœur, Caminos del reconocimiento..., *ibid.* p. 194.

<sup>31</sup> *Idem.*

Este estado imaginario es concebido como la *guerra de todos contra todos*, en la que prevalecen las tres pasiones primitivas del hombre: la desconfianza, la competencia y la gloria. De acuerdo con esas pasiones el hombre lucha por su provecho, su seguridad y su reputación. Por ellas se destaca la igualdad de la naturaleza humana y, por el conocimiento de esta igualdad, los hombres tienden a eliminarse; de tal manera que el estado de naturaleza encubre la antinomia: vanidad y miedo a la muerte violenta. Bajo este esquema el derecho natural es para Hobbes: la libertad individual para preservar la vida por los medios que resulten necesarios. A raíz de ella, surge la diferencia entre el derecho que permite y la ley que prohíbe. El abandono de un derecho puede darse por renuncia simple o por transferencia, mientras que el contrato resulta del cálculo previsor por el miedo y en él se hace efectivo un don gratuito. El desistimiento implicado por el contrato era necesario para Hobbes con el fin de otorgar todo el poder al gobernante. El estado es la forma artificial que representa las palabras y los actos de otro y al que se le cede todo el derecho en favor de la paz y la seguridad. El reto de Hobbes presenta un doble problema: la premisa naturalista antiética y el orden contractual paraético (por cuanto imita las reglas de la moral de la obligación).

Siguiendo a Honneth, afirma Ricoeur, que el concepto de *anerkennung* hegeliano es capaz de hacer frente al reto de Hobbes enunciado como el miedo a la muerte violenta, por un triple motivo: garantiza la autoreflexión y la orientación hacia el otro, procede de la injusticia hacia el respeto y, finalmente, porque se realiza sistemáticamente según una articulación en planos jerárquicos. Mediante la *anerkennung* se garantiza la consideración de la alteridad, se enfatiza el poder regenerador del crimen en el plano jurídico y con ello la negatividad ética y práctica se extiende a todas las transacciones humanas, y, así, es posible sustituir la figura artificial del Dios mortal por el concepto de vida ética. Las esferas de reconocimiento de Hegel comprenden los compromisos históricos entre las exigencias especulativas y la experiencia empírica. De esta manera la estructura institucional responde al dinamismo negativo: cada conquista institucional responden a una amenaza negativa específica; en la política del reconocimiento, la indignación ocupa el papel del miedo a la muerte violenta. Recordemos que en el estudio anterior la indignación procedía del objetivo ético.

A continuación Ricoeur explica detalladamente la emergencia de las categorías fundamentales que desarrolla Hegel, con las que introdujo definitivamente al reconocimiento en la filosofía política. En la *Realphilosophie* se ve con claridad, dice Ricoeur, que la respuesta a Hobbes se realiza por medio de una ontoteología “significada

por el Espíritu en su idea”.<sup>32</sup> El Espíritu, consiguientemente, se relaciona con otro a partir de sí mismo, o bien, se hace otro a partir de su relación consigo mismo. El problema con la ontoteología es que impide que la pluralidad humana sea la referencia a las relaciones de mutualidad, marcadas por la violencia que le acompaña desde la pulsión del amor, hasta la confianza recreada en la seguridad del pueblo.

De la *Realphilosophie* Ricœur destaca importantes contribuciones. En el *Concepto del Espíritu* el reconocer se presenta como la primera cosa que acontecerá en el momento crucial del amor y el derecho; el derecho es, pues, la relación que reconoce; en el reconocimiento se iguala lo que la ofensa pudo desigualar. En la vida ética, de derecho, “la voluntad de los singulares es la voluntad universal y la voluntad universal es singular”.<sup>33</sup> En el *Espíritu efectivo* pasa de la facultad a su efectuación: *ser-reconocido*. En el contrato, el ser-reconocido, es voluntad de lo singular y, asimismo, de lo común. La violación del contrato no lesiona la cosa, sino el honor, lástima a la persona; la sanción va de la venganza a la justicia, es el medio para pasar del ser-reconocido dañado al restaurado. La última parte es la *Constitución* cuyo rasgo es el enajenamiento en el sentido de cesión y desposeimiento. En esta parte final ya no es el intercambio entre individuos el que está en juego, sino el soporte jerárquico que garantice la unión entre lo particular y lo general. La tiranía es la enajenación inmediata, la formación para la obediencia: “la dura ley de la época moderna debe considerarse como un “principio más elevado”, a saber, la educación por la «enajenación»”. El equivalente del reconocimiento en esta fase se limita a la confianza, por la que lo singular conoce su sí y su esencia. El ser-reconocido en esta obra de Hegel sólo vuelve, señala Ricœur, con el Espíritu absolutamente libre mediante el arte, la religión y la ciencia. El Espíritu libre produce un mundo con su propio rostro —su obrar será la *historia del mundo*—, en ese mundo la enajenación y el reconocimiento se tornan en reconciliación: “sólo en-sí la naturaleza y el espíritu son una esencia”.<sup>34</sup>

Ricœur busca, en el mismo sentido que Honneth, cambiar el sentido de lucha en favor de experiencias de reconocimiento pacífico, bajo la idea hegeliana de una teoría social de carácter normativo. Según esta teoría ciertos motivos morales sustituirán las pasiones primitivas de Hobbes, en palabras de Ricœur:

...buscar en el desarrollo de las interacciones conflictuales la fuente de la ampliación paralela de las capacidades individuales evocadas en el segundo estudio bajo el signo del

---

<sup>32</sup> *Ibid.* p. 229.

<sup>33</sup> *Ibid.* p. 232.

<sup>34</sup> *Ibid.* p. 235.

hombre capaz a la conquista de su *ipseidad*.<sup>35</sup>

El modelo que toma Ricœur de Honneth tiene como elemento especulativo tres modelos de reconocimiento intersubjetivo: el amor, el derecho y la estima social, contrapuestos con los sentimientos negativos de la lucha como contraparte empírica. En cuanto al amor, se considera a partir de las relaciones afectivas entre un número determinado de individuos, dentro de la cual los sujetos afirman su necesidad mutua según la fórmula hegeliana “ser sí mismo en un extraño”.<sup>36</sup> Dichas uniones comienzan la relación de tipo madre-hijo y evoluciona, a costa de decepciones, en un desapego que media la presencia y la ausencia entre dos amantes. Con Simone Weil, Ricœur, extiende este lazo a la amistad, como un vínculo acorde con el *trieb* de Hegel: el deseo del deseo del otro. Un juego entre unión y desunión como pruebas, en sentido benéfico, de la desilusión y de la capacidad para estar sólo. El rasgo negativo a que se enfrentan, la primera forma de desprecio, es la desaprobación. La aprobación se busca, primeramente, en la familia, en los vínculos filiales y conyugales que dan pie al reconocimiento en el linaje; en este se produce la primera forma de reconocimiento tras el nacimiento. La unión conyugal se constituye como mediación entre el amor filial y el amor erótico (salvaguarda del incesto), del reconocimiento mutuo como padres se origina el reconocimiento de sí mismo en la filiación.

El plano jurídico de Hegel es fundamentalmente una réplica a Hobbes. La forma elemental de reconocimiento jurídico en Hegel es la forma contractual del intercambio. Su lado negativo sería la falta contractual y la coacción legal que suscita. En este plano, la capacidad de estar sólo y la confianza se convierten en el ser libre —en el sentido de igualdad jurídica— y el respeto. En este sentido estamos en posesión del derecho si conocemos las obligaciones normativas que nos obligan con el otro: el reconocimiento responde a la norma y al otro. Surgen en este terreno nuevas capacidades de la conjunción de la norma universal y los individuos singulares. El reconocimiento jurídico consiste en: “la conexión entre la *ampliación* de la esfera de los derechos reconocidos a las personas y el *enriquecimiento* de las capacidades que estos sujetos se reconocen”.<sup>37</sup> La hermenéutica de la aplicación se vuelve pertinente para interpretar las situaciones de aplicación de dichas correlaciones. Evalúa tanto la *enumeración* de los derechos como su *atribución* a las nuevas categorías de *individuos* y grupos. Estos derechos son civiles,

---

<sup>35</sup> *Ibid.* p. 238.

<sup>36</sup> *Ibid.* p. 240.

<sup>37</sup> *Ibid.* p. 250.

políticos y sociales, en la medida en que protegen a la persona, garantizan su participación y disponen la distribución equitativa. El principal problema que enfrentan las sociedades contemporáneas radica, dice Ricœur, en la atribución equitativa de los derechos pero la distribución desigual de los bienes. En estas sociedades las formas de desprecio son:

...la humillación relativa a la negación de derechos civiles, otra la frustración relativa a la ausencia de participación en la formación de la voluntad pública, y otra el sentimiento de exclusión que nace de no poder acceder a los bienes elementales.<sup>38</sup>

De estas formas de desprecio proviene la indignación que sirve de catalizador hacia la lucha por el reconocimiento, que obtiene, en la forma de la responsabilidad: “la aserción de sí y el reconocimiento del mismo derecho del otro al contribuir a los avances del derecho y de los derechos”.<sup>39</sup> Mediante la responsabilidad y bajo la premisa de la extensión al mayor número de individuos posible, es factible pasar de la indignación a la dignidad, al orgullo.

Con la estima social se entra en el tema de la eticidad hegeliana; en este estado se resumen efectivamente la confianza en sí y el respeto en sí. Se parte de un horizonte supuesto de valores comunes, el cual debe de ser consecuente con la mediación simbólica de las comunidades en particular. Una de esas mediaciones se realiza a partir de la *organización*, de la que depende que el prójimo sea reconocido aún sin ser conocido. Las organizaciones de los sistemas sociales deben contribuir a la formación de la identidad de los individuos en el plano moral y político.

Una forma de reconocimiento se explica mediante las “economías de la grandeza” que pretenden determinar lo grande o pequeño que un individuo es, en virtud de un cierto tipo de éxito social. El reconocimiento se entiende como justificación y la lucha se centra en la discusión. Su polo negativo deviene de la injusticia social producto de la corrupción que genere acuerdos suscitados por el compromiso y no por el acuerdo. El reto de esta forma de reconocimiento se finca entre el acuerdo y el desacuerdo, en primer lugar, sobre qué es la grandeza y, posteriormente, qué justificación la legitima. Los diferentes tipos de ciudades y sus justificaciones que refiere Ricœur son: la ciudad de la inspiración, bajo el principio de la gracia; la ciudad de la opinión cuyo principio es la opinión de los otros; la ciudad doméstica fincada en los principios de fidelidad, bondad, justicia y asistencia mutua; la ciudad cívica cuyo principio descansa en la voluntad general; la ciudad mercantil vinculada por la inclinación hacia el intercambio y la ciudad industrial articulada por la

---

<sup>38</sup> *Ibid.* pp. 253-254.

<sup>39</sup> *Ibid.* p. 254.

administración sobre las utilidades. La negatividad de estos sistemas surge de la rivalidad entre sus miembros y de la denuncia de las desavenencias producto de la observación o incidencia en otros sistemas. Pero, de esto último, también puede potencializarse la capacidad para comprender otros mundos. La traducción, la comprensión y el aprendizaje de otras lenguas puede ser un principio para la comparación entre los incomparables. Si bien, generar una idea de bien común resulta siempre controvertida, dice Ricœur, es posible creer que la *phronesis* sirva de mediación que conducirá a la acción que conviene. Una última consideración en el esquema planteado por las economías de la grandeza, omitida por sus autores apunta Ricœur, es el problema de la autoridad, problema que viene desde la formación de la Constitución de Hegel. El modelo más próximo al supuesto aquí es el *reconocimiento de la superioridad* de Gadamer, sin embargo conduce a una circularidad en la que la autoridad depende del reconocimiento devuelto por la calificación en el proceso de la justificación. Por el contrario, la forma de autoridad más significativa corresponde a la de san Agustín a propósito del discípulo y el maestro, en cuya palabra se edifica la autoridad. La de Agustín es una forma de autoridad muy lejana a la superioridad argumentada en cada uno de los mundos evocados por las economías de la grandeza, las cuales, por tanto, se distancian de las “de las formas recíprocas del reconocimiento mutuo”.<sup>40</sup> Ricœur sólo rescatará de Boltanski y Thévenot, “el conjunto, relativamente autónomo, de las figuras de juramento de fidelidad justificadas por los procesos de justificación”.<sup>41</sup>

La última forma del reconocimiento mutuo en la esfera de la estima social la busca Ricœur en el multiculturalismo, la forma de lucha, agrega, que más ha popularizado el término de reconocimiento. Lucha encaminada al “reconocimiento de la identidad de las minorías culturales desfavorecidas”<sup>42</sup>. La reivindicación de la estima de sí está mediada por las instituciones públicas propias de la sociedad. Las luchas de este tipo, dice Ricœur, dificultan la postura descriptiva, convirtiéndonos en “observadores comprometidos”, como en el caso del mismo Charles Taylor: se presenta como un deber el comprender las tesis antagonistas y optar a favor de los mejores argumentos. A consideración de Taylor, explica Ricœur, la identidad es moldeada en virtud del reconocimiento obtenido y de la percepción que tienen de ella los otros. De tal forma que el desprecio forma parte de la autoapreciación de los individuos. Según Taylor, la tentativa moderna de unir la identidad y el reconocimiento fue imposible, en virtud de, por un lado, la caída de las jerarquías

---

<sup>40</sup> *Ibid.* p. 269.

<sup>41</sup> *Idem.*

<sup>42</sup> *Ibid.* p. 270.

sociales que tenían al *honor* en la cima, y por otro lado, la noción moderna de dignidad cuyo fondo es el reconocimiento igualitario. A la identidad universalista se opuso la individualista en el sentido de autenticidad, no obstante, aun el reconocimiento singularizante exige una reivindicación colectiva. Taylor se desliza del principio de igualdad universal a la *política de la diferencia* mediante un tratamiento diferencial en el plano institucional. La noción de dignidad y la exigencia de reconocimiento universal, en el caso de la política de la diferencia, debe provenir del fondo cultural diferenciado, de lo contrario cualquier particularismo se disfrazaría de universalidad. El problema frente al reconocimiento de capacidad universal, es saber si cualquier forma de presentarlo es igual de homogenizante. La tensión real del multiculturalismo estriba en la posibilidad de plantear una legitimidad distinta a la de la Constitución que responda a distintos proyectos colectivos. La empresa que le sigue al multiculturalismo es grande, reconoce Ricœur, pues la configuración de los Estados-naciones no comprende las diferencias etnoculturales. Pero si se reconoce como es debido a las minorías, incluso sino comparten la noción pública del bien, y se reconocen los derechos de todos los miembros, esa será una política del reconocimiento que promueva la estima de sí.

Luego de los últimos señalamientos, dice Ricœur, en los que parecen insuperables las diferencias y los presupuestos parecen llevar a una cadena de ideales inalcanzables, puede emerger una forma de “conciencia desgraciada” bajo el “sentimiento incurable de victimización”.<sup>43</sup> Ante esa posibilidad Ricœur propone conjugar las motivaciones de la lucha «interminable» con lo que el llama «estados de paz». De esta conjugación, aclara Ricœur, no espera la resolución de problemas específicos, sino mostrar que la motivación moral de las luchas del reconocimiento no es ilusoria.

La alternativa de la lucha supuesta en el reconocimiento mutuo, dice Ricœur, debe buscarse en experiencias pacificadas de reconocimiento sobre mediaciones simbólicas fuera del orden jurídico y del intercambio comercial. El primer obstáculo que debe sortearse, agrega Ricœur, está en el estado de paz relacionado con el *ágape*, en el sentido de que éste, como práctica del don, no supone don a cambio. Sin embargo ese rasgo de generosidad se opondrá a la lógica de la reciprocidad, como circularidad autónoma, y permitirá la comprensión de la mutualidad del don como reconocimiento simbólico.

El *ágape* contrasta con la idea de la justicia, ésta no es capaz de interrumpir la violencia y la venganza, pues supone de antemano el principio de equivalencia. En ese

---

<sup>43</sup> *Ibid.* p. 276.

mismo sentido, el estado de paz caracterizado como *philia* es, como lo señaló Aristóteles, muy semejante a la justicia. En cuanto al eros *platónico*, el *ágape* se muestra distinto por la ausencia del sentimiento de privación. El *ágape* no supone el contra-don, es por ello distinto de la reciprocidad, sería, en términos de ofensa y de perdón, el dejar pasar. En términos discursivos el *ágape* sería lo más cercano a la alabanza; se asemeja al mandamiento. El amor y la justicia se prolongan hasta el don devuelto, el juez, dice Ricœur, porta la balanza pero también la espada.

Ricœur presenta la categoría *hau* de Marcel Mauss, con las que los maorí enuncian la obligación a la retribución. Por su parte Lévi-Strauss replica a Mauss que el simbolismo del *hau* encubre la regla del intercambio. Por otro lado, la lógica de la reciprocidad de Anspach, señala Ricœur, declara que el intercambio no se reduce a dos individuos, supone siempre un tercero, aún cuando sea la relación misma la que tome el lugar de actor. La reciprocidad implica tres categorías básicas: la venganza, el don y el mercado, que se desarrollan en dos círculos, el vicioso de la venganza y el virtuoso del don. En contraste, Jean-Pierre Dupuy, opina que es el primer don al que hay que llevar al centro de la relación, el segundo don debe ser modelo del primero y por ello conservar su gratuidad. Incluso en la reciprocidad, es menester la confianza para la retribución, para no detener el flujo. Mauss pone la confianza en la *fiabilidad* del *hau*, mientras que Lévi-Strauss la puso en la confianza de que el círculo se cierre. El don, dentro de la acción efectiva, dice Ricœur, siempre corre un riesgo. En cambio en el mercado, señala Anspach, todo el grupo es mediador de la reciprocidad de la forma más absoluta, puesto que no hay don en las transacciones. En el mercado el pago pone fin a la obligación del intercambio, el mercado, afirma Ricœur, es la reciprocidad sin mutualidad. Así, por oposición, se pone de manifiesto nuevamente la generosidad del don.

En adelante Ricœur se centrara en la distinción entre reciprocidad —para referirse a las “relaciones sistemáticas cuyos vínculos de mutualidad no constituirán más que una de las «figuras elementales»”<sup>44</sup> y mutualidad referida a los “intercambios *entre* individuos”.<sup>45</sup> Esta presuposición fundamental, dice Ricœur, tiene como fin sustentar la idea de reconocimiento mutuo simbólico. Ricœur señala con Michael Walzer, que existen bienes no venales, que son *valores compartidos*. El lugar de estos valores lo busca Ricœur recogiendo la idea del “enigma del don recíproco ceremonial”<sup>46</sup> de Marcel Henaff. Lo aleja del plano mercantil, que ubica al don como forma arcaica del intercambio, bajo la

---

<sup>44</sup> *Ibid.* p. 293.

<sup>45</sup> *Idem.*

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 294.

categoría de lo *sin precio*. Esta distinción la reconstruye desde la actitud socrática en la gratuidad de sus enseñanzas, contrapuesto al salario exigido por los sofistas, hasta su derrota frente a la supremacía del mercado. Pero esa derrota no borra los gestos socráticos, y permite buscar, incluso ahora, una relación de intercambio que no sea de tipo mercantil. En esa búsqueda de lo *sin precio* se cruza la del *don*, en “la etnología de las sociedades arcaicas”<sup>47</sup> y se unen en el reconocimiento simbólico. Debe destacarse que el don recíproco ceremonial no es una forma arcaica mercantil, sino que se mueve en una esfera distinta, la de lo *sin precio*. Pero, aun así, sigue presente el enigma de la obligación de devolver. Mauss coloca el enigma en la cosa intercambiada, mientras que la crítica de Lévi-Strauss lo hacía recaer en el tercero, como análogo racional del *hau*. La propuesta de Henaff consiste en trasladar la fuerza del intercambio, al donante y al donatario en la *mutualidad* misma, en el *entre* de los protagonistas, lo que se llamará *reconocimiento mutuo*. A lo que añade Ricœur, es un reconocimiento que se simboliza en el regalo. Sólo hace falta determinar esto en la esfera de lo *sin precio*. El desplazamiento se realiza por medio de los bienes no mercantiles, tales como, “seguridad, funciones de autoridad, cargos y honores, pues lo sin precio se convierte en el signo de reconocimiento de los bienes no mercantiles”.<sup>48</sup> Respecto al ejercicio del don en las experiencias concretas, Ricœur se sirve del análisis propuesto por Nathalie Zemon-Davis; propone tres rasgos de complejidad: el primero se centra en la pluralidad de las creencias como fuente del «espíritu del don», el segundo en la imbricación de las prestaciones del don y las mercantiles, y el tercero en las prácticas del fracaso en la realización efectiva. En la primera se destaca la gratuidad por su antecedencia bíblica, la igualdad entre donante y donatario por la ética de la liberalidad, que añade además la amistad y la generosidad, y la temporalidad implica por el ciclo de las festividades que se extiende hasta el ciclo de la vida del individuo y la familia, añadiendo también la herencia y el legado. Respecto a la segunda, Zemon-Davis, muestra que las transacciones mercantiles igualmente se acompañan de presentes, como la obligación posterior, de confianza y de ciertas gentilezas. Finalmente analiza las formas de corrupción del don; por la presión en el deber de devolver, la negativa o la demora al devolver o la mediocridad del contra don, cualquiera de estas puede generar la acusación de ingratitud. La autora coloca la corrupción del don como el don malo. Ricœur conecta esto último con la tesis de Henaff que dice que es en el don recíproco ceremonial donde se realiza efectivamente el

---

<sup>47</sup> *Ibid.* p. 295.

<sup>48</sup> *Ibid.* p. 298.

reconocimiento mutuo, pues el don recíproco siempre supone el reparto entre la buena y la mala reciprocidad.

Ahí radica su diferencia final con el don ceremonial. Es necesario, dice Ricœur, recordar la propuesta de Claude Lefort, mantener el gesto de dar, en su cualidad de propuesta. Hay que ver el primer don como modelo del segundo: “el segundo don como una especie de segundo primer don”.<sup>49</sup> Si se pone la atención exclusivamente en la devolución, se pierden de vista rasgos importantes involucrados en el acto del don: “ofrecer, arriesgar, aceptar y, finalmente, dar algo de sí al dar una simple cosa”,<sup>50</sup> movimientos, dice Ricœur, del corazón. Mediante esto, que llama, la fenomenología del don, se introduce nuevamente al *ágape* —como un don sin espera de retorno. La respuesta del segundo don sería nacida de la misma generosidad que la del primero, sin espera, a manera de sorpresa. La obligación del devolver es sustituida por el signo del *ágape*. En la triada dar-recibir-devolver el énfasis pasa del devolver al recibir; lo que nace del recibir no es la obligación sino la gratitud (*gratitud* se dice también *reconocimiento* en la lengua francesa, explica Ricœur). La gratitud descompone la relación don-contra don, y convierte la triada anterior en dos binomios: dar-recibir y recibir-devolver. El espacio entre ambos binomios es inexacto en términos mercantiles y de justicia por dos aspectos: por el valor y el lapso de tiempo. En el régimen de la gratuidad los presentes son inconmensurables respecto del valor mercantil —en esto reside el rasgo de lo sin precio—; en ese mismo régimen el tiempo del devolver es indeterminado —esa es la marca del *ágape* indiferente al retorno. De la respuesta a la negatividad de las figuras del fracaso, se levanta la ética de la gratitud.

El carácter ceremonial del don, que lo distingue del intercambio mercantil y que enfatiza la generosidad de la donación, se relaciona con el reconocimiento simbólico que, a su vez, se “enmascara y se significa en la gestualidad del intercambio”.<sup>51</sup> Además, ese carácter ceremonial, enfatiza su rasgo festivo, lo que le separa de una asimilación moralizante como el “elogio estoico de los «favores» erigidos en deberes”.<sup>52</sup> Su festividad y carácter excepcional le diferencian de la moralización. Lo festivo del don se ve, dice Ricœur, en el gesto de una práctica solemne de perdón o de petición del mismo. Un gesto festivo no crea institución, pero sí es capaz de generar una onda de irrigación que contribuya a llevar la historia hacia un estado de paz. Son fórmulas que coloca Ricœur

---

<sup>49</sup> *Ibid.* p. 303.

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 304.

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 306.

<sup>52</sup> *Idem.*

bajo el término de lo optativo, diferenciándolas de lo descriptivo o normativo.

La última pregunta que se formula Ricœur al final de este tercer estudio es ¿cuándo un hombre puede considerarse reconocido? En el intercambio de dones, responde Ricœur, es donde “los protagonistas sociales experimentan la realidad de un reconocimiento efectivo”.<sup>53</sup> Sin embargo, como lo había anunciado él mismo, esto sólo representa “un «calvero» en una selva de perplejidades”. Sucede así porque además del carácter eventual del don, éste tiene una carga de conflictos potenciales derivados de la tensión entre generosidad y obligación. Será, pues, interminable la lucha por el reconocimiento, sin embargo, aquellas espontáneas interrupciones, dice Ricœur:

Confieren a la lucha por el reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito del poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 307.

<sup>54</sup> *Ibid.* p. 308.

## CONCLUSIÓN

### *Recapitulación.*

En el primer capítulo acompañamos a Ricœur en la configuración del *sí*. El desarrollo está dividido en tres niveles: 1) Reflexividad —rodeo de la reflexión mediante el análisis; 2) Desdoblamiento del *sí-mismo* en *idem* e *ipse* —dialéctica de la *mismidad-ipseidad*; y 3) Correlación del *sí* y del otro distinto de *sí* por la alteridad constitutiva de la *ipseidad* —dialéctica de la *ipseidad-alteridad*. Dentro del primer nivel, en su fase inicial —correspondiente a la gramática—, de una referencia identificante *privilegiada* se llegó a un *particular de base* con la capacidad de autosignificación, en el que se sintetiza persona y cuerpo. A continuación, mediante la fusión entre los indicadores de los procesos de interlocución y la teoría de los actos de discurso, se pone en relación al enunciado y al enunciador, a partir del escenario en el que el *particular de base toma la palabra* posibilitando el anclaje. Aún dentro del plano lingüístico, el *particular de base* a través de una teoría de la acción, se convierte en el depositario de los predicados de la acción, y a partir de la distinción entre acontecimiento y acción —como lo ocurrido y el hacer que ocurra— ese *particular de base* adquiere el carácter de *agente*. En seguida, con la noción de *acción preferencial* de Aristóteles, y la predeliberación y decisión que implica, se pasa de la atribución a la adscripción de la acción al agente. Retomando el contexto de interlocución supuesto en la teoría de los actos de lenguaje, se abre el campo de la acción del agente al paciente, y de esa relación, referida a la predeliberación, se llega a la *capacidad de actuar*, y, consecuentemente a la *causalidad* implicada en la acción. De la conjunción de estas últimas se define la *imputación* como posibilidad de hacer de una acción del agente un acto digno de alabanza o reprobación. Entre la capacidad de actuar y la *teleología* de la acción, se genera la idea de la capacidad de iniciar una serie causal que incide en el devenir de la historia, proponiendo la capacidad de actuar como un hecho inaugural.

Con las ideas de comienzo y sucesión se entra al tema de la *temporalidad*, que es el punto fuerte de la dialéctica de la *mismidad-ipseidad* —segundo nivel de la constitución del *sí*. El agente adquiere una historia y su actuar se configura mediante la narración. Se forma una idea de la identidad narrativa a partir de la historia de un personaje y las implicaciones éticas de un obrar que es susceptible de juicios valorativos. La *mismidad* se define como los rasgos no cambiantes que hacen identificable y re-identificable a un

personaje en la narración de la historia de su vida, como permanencia en el tiempo. Mientras que la *ipseidad* como un proceso relacional en el devenir de una vida sin la sujeción a un sustrato o núcleo no cambiante del personalidad. Se caracterizan bajo las nociones del *carácter* y la *palabra dada*, respectivamente.

En adelante desarrolla esas últimas determinaciones de *sí* bajo los términos de la teoría narrativa. Con este nuevo enfoque integra ambas acepciones de la identidad —*idem-ipse*—, sin el peligro de que vuelvan a confundirse, mediante la capacidad de la trama para introducir en la permanencia del tiempo la diversidad, discontinuidad e inestabilidad. Todas aquellas capacidades del agente de la acción, son ahora las capacidades de un personaje puesto en trama. Ésta —como historia de una vida—se configura correlativamente con la identidad del personaje, la narratividad es el poder configurador. Por otro lado, el carácter inaugural del obrar del personaje, obrar caracterizado por su rasgo teleológico, necesita del acto configurador de la narración, en este sentido la historia narrada configura la identidad del personaje. Asimismo, el relato, como mimesis de la acción, muy a menudo es fuente de consideraciones éticas que tiene implicaciones en los planes de vida de una persona, se trasladan de la narración, como acciones significativas, a la vida cotidiana a manera de un *saber práctico*.

En el segundo capítulo vimos cómo Ricœur desarrolló su filosofía del reconocimiento, bastante allanado el camino por el desarrollo anterior; el objetivo fue llevar el término *reconocimiento* de su voz activa a su voz pasiva, del reconocer al pedir ser reconocido. La primera determinación del reconocimiento de sí mismo, fue el reconocimiento de responsabilidad; la responsabilidad —desarrollada a partir de la épica y la tragedia griegas y de la *phronesis* aristotélica—, fue el vínculo entre reconocimiento y atestación. En ese punto se desarrolla la fenomenología del puedo, pero con la mirada puesta en esa relación. También la responsabilidad fue el vínculo con la alteridad, bajo la idea de ser responsable de mis actos, y asimismo, fue el puente hacia la imputación, por la susceptibilidad que esos actos tienen para ser censurables. La dialéctica de la memoria y la promesa tiene el lugar de honor; la primera es abordada mediante la *mneme* aristotélica, como presencia simple de una imagen del pasado en la mente. Bajo esta caracterización se enfrenta al olvido, como su principal enemigo, y recibe de la *anamnesis* o rememoración su apoyo definitivo. A continuación Ricœur desvincula a la memoria de la imaginación con el auxilio de Husserl. Más adelante traza su adscripción a un sujeto y la posiciona en una esfera temporal mediante las *Confesiones* de Agustín. La rememoración encuentra finalmente en el reconocimiento la certeza. La promesa, por su parte, se

desarrolla mediante la relación entre capacidad y ejercicio efectivo, y en su vinculación con los actos de discurso alcanza su cima en el comprometerse efectivo. La promesa recibe su apoyo de una *promesa fundamental*, la obligación de cumplirla, poniéndola en perspectiva ética. El enemigo de la promesa es la traición, romper la palabra dada. En este mismo capítulo vimos la articulación entre las capacidades individuales y las prácticas sociales, bajo la premisa de que en el obrar común se manifiesta la representación que el hombre se hace de sí mismo y de su lugar en la sociedad. En este recorrido final del reconocimiento de sí mismo, la atestación se convierte en reivindicación, como el derecho de exigir bajo la idea de justicia social. Y en este mismo sentido la evaluación de nuestras capacidades culmina en la idea de vivir bien.

En el tercer capítulo al tema de la imputación se le adhieren nuevas consideraciones. La primera es la distinción entre ética y moral, la ética como *intencionalidad de una vida realizada*, y la moral como la *articulación de esa intencionalidad dentro de normas con pretensión de universalidad*. Se añaden a éstas las nociones de estima de sí y de respeto de sí, como figuras de la teleología y la deontología respectivamente. A la intencionalidad ética se le define como la *intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas*. Sobre los tres momentos de esa definición se desarrolla toda la investigación. En la primera propone a la teleología de la acción como el principio estructurador de la «vida buena». La segunda la hace girar en torno de la *solicitud* como el elemento que abre la reflexividad del sí hacia el otro, y culmina con la intención de vivir-juntos. En la tercera hace extensiva esa intención y su relación con la justicia, hacia las instituciones. A la institución la define como la *estructura del vivir juntos de una comunidad histórica*. Mediante la idea de la justicia y su relación con la desigualdad, Ricoeur puede sostener la primacía de la ética sobre la moral. Por otro lado, mediante la formalización de un sentido de la justicia y la noción kantiana de la voluntad autolegisladora —con su constitutivo rasgo de libertad—, muestra a la autonomía como un hecho de la razón. En la segunda parte del tercer capítulo, entramos al tema del reconocimiento mutuo. Las condiciones para el ejercicio efectivo de dicho reconocimiento encontraron su apoyo en Hegel, éste le permitió superar la disimetría, llevar el reconocimiento a la esfera del derecho y desarrollar el tema de la estima social. Finalmente desarrolla el tema de la mutualidad, bajo la premisa de experiencias pacificadas de reconocimiento. Postula la fenomenología del don a partir de la idea del *agape* y del don sin reciprocidad. Estos elementos revierten la visión de la justicia bajo la idea de la reciprocidad, propia del intercambio mercantil, que no permite la interrupción de

la violencia. Y culmina con la idea de que en el intercambio de dones, es donde los protagonistas sociales experimentan la realidad de un reconocimiento efectivo.

Luego de esta recapitulación creo que es posible reivindicar la hipótesis original de la tesis y reformularla bajo los siguientes términos:

El hombre capaz —de decir, de actuar, de narrar y de narrarse y de ser sujeto de moral de imputación—, es el punto originario de libertad e igualdad que lleva en su *ipseidad* constitutiva el carácter inaugural de la ética y, asimismo, el carácter fundacional de la sociedad, en su disposición hacia el otro. El reconocimiento, abre el momento originario de la reflexividad del sí, hace trascender las capacidades individuales hacia las prácticas sociales, integrando en un proyecto existencial la *intencionalidad de la «vida buena» con y para otro en instituciones justas*. Finalmente, la mutualidad, fundada en el *agape* y la gratuidad del don, posibilita las experiencias pacificadas de reconocimiento.

Podemos concluir que no es el estado de naturaleza sino el hombre capaz el momento originario, que no es el contrato social sino el reconocimiento de sí y del otro y su querer vivir-juntos en instituciones justas, el fundamento de la sociedad, que no es el legislador sino la mutualidad la garantía de una lucha pacificada por el reconocimiento. De este modo, no hay más ficción, sólo el legado de dos grandes pensadores: entre el acto político en su forma más pura y el sí, el reconocimiento y la mutualidad, hay un futuro posible para los hombres.

## BIBLIOGRAFÍA

- Amery, Jean, "Resentimientos", en *Más allá de la culpa y la expiación. Tentativas de superación de una víctima de la violencia*, Valencia: Pre-textos, 2004.
- Boron, Atilio, "La filosofía política clásica y la biblioteca de Borges" en *La filosofía política clásica. De la Antigüedad al Renacimiento*. Atilio a. Boron (comp.). Argentina: CLACSO, 2001.
- Ciriza, Alejandra, "A propósito de Jean Jacques Rousseau. Contrato, educación y subjetividad", en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Boron (comp.). Argentina: CLACSO, 2000.
- Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método I*. Tr. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme, 2001.
- Gómez Robledo, Antonio, "Nicolás Maquiavelo en su quinto centenario", en Nicolás Maquiavelo, *El Príncipe*. 6ª ed. México: Porrúa, 1978.
- Janine Ribeiro, Renato, "Thomas Hobbes o la paz contra el clero", en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Boron (comp.). Argentina: CLACSO, 2000.
- Merquior, José Guilherme, *El marxismo occidental*. Tr. Juan Andrés Ordoñez. México: Vuelta, 1989.
- Morineau, Marta, "Antonio Gómez Robledo: Vida y obra", en *Anuario Mexicano de Historia del Derecho*, vol. XVII, 2005, pp. 219-239.
- Ricœur, Paul, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. 2ª ed. Tr. Pablo Corona. México: FCE, 2002.
- , *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006.
- , *Freud una interpretación de la cultura*. Tr. Armando Suárez. México: Siglo XXI, 1985.

- , *Historia y verdad*. 3ª ed. Tr. Alfonso Ortiz García. Madrid: Encuentro, 1990.
- , *La memoria, la historia, el olvido*. Tr. Alfonso Ortiz García. Argentina: FCE, 2004.
- , *Lo justo*. Tr. Carlos Gardini. Chile: Editorial Jurídica de Chile, 1997.
- , *Sí mismo como otro*. Tr. Agustín Neira Calvo. México: Siglo XXI, 2008.
- , *Vivo hasta la muerte: Seguido de fragmentos*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: FCE, 2008, p. 116.
- Rousseau, Jean Jacques, *El contrato social*. Tr. Enrique Azcoaga. Madrid: EDAF, 1979.
- Várnagy, Tomás, “El pensamiento político de John Locke y el surgimiento del liberalismo”, en *La filosofía política moderna. De Hobbes a Marx*. Atilio Boron (comp.). Argentina: CLACSO, 2000.
- Velasco Gómez, Ambrosio, “Hermenéutica y sociedad civil” en *Hermenéutica, ciencia y sociedad. Séptimas jornadas de hermenéutica*. Coordinadores Mauricio Beuchot y Ambrosio Velasco. México: UNAM, 2009, pp. 115-122.
- Velasco Gómez, Ambrosio, *Teoría política: Filosofía e historia ¿Anacrónicos o anticuarios?* México: UNAM, 1995.