

LA ÚLTIMA FILOSOFÍA DE RICOEUR

Resumen: El artículo parte del momento en el que Ricoeur asume el “giro lingüístico” y elabora el punto de partida de su filosofía. Analiza, como primer punto, las similitudes y diferencias entre símbolo y metáfora y pasa luego a estudiar la relación entre hermenéutica y teoría del texto. Estudia a continuación la “mimesis” tal como la interpreta Ricoeur y desemboca en la noción de relato en cuanto concepto central de la hermenéutica narrativa.

En la segunda parte estudia la relación entre la hermenéutica del sí mismo y la identidad narrativa y concluye en la noción de sujeto ético. Continúa con un análisis del hombre capaz y concluye en la ontología del sí mismo, a la que caracteriza como una ontología práxica.

Palabras clave: hermenéutica, narración, relato, mimesis, símbolo, metáfora, texto, sí mismo, identidad narrativa, ontología.

THE LATE PHILOSOPHY OF RICOEUR

Abstract: The article begins at the time when Ricoeur assumes the “linguistic turn” and develops the starting point of his philosophy. First, he analyses the similarities and differences between symbol and metaphor, and subsequently studies the relationship between hermeneutics and text theory. Then it studies the “mimesis” as Ricoeur interprets it, and leads to the notion of tale as a key concept of the narrative hermeneutics.

In the second part, it studies the relationship between the hermeneutics of one self and the narrative identity and leads to the notion of ethic subject. Then follows with an analysis of the capable man, and ends in the ontology of one self, which is characterized as praxis ontology.

Key words: hermeneutics, narrative, tale, mimesis, symbol, metaphor, text, one self, narrative identity, ontology.

EL GIRO LINGÜÍSTICO EN LA OBRA DE RICOEUR

En el año 1971 Ricoeur ya está embarcado en la tarea de incorporar la filosofía del lenguaje a su sistema filosófico, tal como él reconoce en una conferencia titulada: *Del existencialismo a la filosofía del lenguaje*, en la que escribe: “El tipo de hermenéutica que ahora prefiero comienza con el reconocimiento del significado objetivo del texto como distinto de la intención subjetiva de los autores. Este significado objetivo no es algo que se esconde detrás del texto, sino que es un requerimiento dirigido al lector. La interpretación, por lo tanto, es un tipo de obediencia a este mandato que brota en el texto”¹. Así pues, Ricoeur va a elaborar una hermenéutica basada fundamentalmente en la intersubjetividad que está presente en el tandem escritura-lectura. Y para ello va a empezar por una consideración de la metáfora en relación con la hermenéutica, en la que lo que preocupa a nuestro autor es el tipo de referencia de la metáfora a la realidad y su poder para reescribir esa realidad.

METÁFORA Y SÍMBOLO: SIMILITUDES Y DIFERENCIAS

El símbolo está conectado con la realidad de forma constitutiva; mientras que lo propio de la metáfora es que la misma se constituye a partir de una primera desconexión con la realidad (reducción natural), que es la que da paso a la constitución del sentido. A partir de esa reducción vuelve a plantearse la pregunta de cómo se establece la nueva conexión entre lenguaje y realidad. En este segundo momento ya no puede ser a través de la semejanza, como ocurría en el caso del símbolo, sino a partir de la representación (época clásica) o a partir del significado (época contemporánea).

Ricoeur distingue tres funciones en el símbolo de las que las dos primeras funciones (la cósmica y la onírica) mantienen una conexión directa con la realidad; mientras que la tercera (la poética) desconecta al símbolo de la realidad y establece un nuevo contacto con ella, que ya no es de semejanza (ámbito del ser), sino de sentido. La desconexión en el caso del símbolo se produce gracias a un “razonamiento por analogía”; mientras que en el caso de la metáfora la desconexión se produce por medio de una “imagen asociada”². De ahí que podemos afirmar que tanto el símbolo como la metáfora tienen como constitutivo una duplicidad: el doble sentido en el caso del símbolo y la referencia desdoblada en

1 Regan, Ch. y Stewart, D. (Ed.): *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Boston, 1972, 321.

2 Ricoeur, P.: *La metáfora viva*. Trad. G. Baravalle, Megápolis, Buenos Aires, 1977, 280.

el caso de la metáfora. Pero esa duplicidad no tiene el mismo aspecto en uno y en otra. En el caso de la metáfora se trata de lo que Ricoeur llama referencia desdoblada³, capaz de producir artefactos o modelos de la realidad que nos permiten ver el mundo desde puntos de vista completamente diferentes al punto de vista natural. Esa dimensión de la metáfora es la que nos permite ver el mundo “como sí”, cosa que sólo puede ocurrir a partir de la aparición del signo como un fenómeno de doble faz: un significante sensible y un significado inteligible⁴. En este caso el signo se constituye como la unidad primera del sistema y en él tiene lugar un paso del orden lingüístico a la estructura de la experiencia, que es el paso que se cumple de forma paradigmática en la hermenéutica⁵. En todo signo está presente un acto dador de sentido al mismo tiempo que la referencia hacia algo en el mundo. De ahí que una de las características de la filosofía de Ricoeur en cuanto a su teoría del lenguaje es que la relación del lenguaje con la realidad no quede reducida al significado, sino que toda proposición lingüística contiene una “intención” que siempre la conecta con la realidad extralingüística⁶; o bien para apuntarla (referencia), o bien para crear una “innovación semántica”, que nos descubre un aspecto de la realidad nuevo.

Lo que acabamos de decir del signo podemos afirmarlo más claramente del enunciado y del discurso. La doble faz del enunciado está precisamente en la “referencia desdoblada”. “La tesis que sostengo aquí no niega la precedente, sino que se apoya en ella. Plantea que la suspensión de la referencia, en el sentido definido por las normas del discurso descriptivo, es la condición negativa para que se despliegue un modo más fundamental de referencia, que debe ser explicitado por la interpretación... Será tarea de la interpretación desplegar la visión de un mundo liberado, por suspensión de la referencia descriptiva”⁷. La “referencia desdoblada” es la productora de un sentido nuevo, que es precisamente lo que Ricoeur denomina “metáfora viva”, que engendra una “nueva pertinencia semántica” haciéndonos ver “como si”. Una visión que no es directa, como en el caso de la percepción, sino indirecta, a través del rodeo de la metáfora.

3 Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, 336.

4 Ricoeur, P.: *Corrientes de investigación en ciencias sociales*. 4. Filosofía. Tecnos, Madrid, 1982, 302.

5 Ricoeur, P.: *Ibidem*, 350.

6 Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, 273 y ss.

7 *Ibidem*, 342-343.

LA PARADOJA COMO MÉTODO DE TRABAJO CON EL LENGUAJE

La paradoja es una figura del discurso que ha sido menos estudiada que la metáfora, y que es fundamental para comprender el modo como Ricoeur trabaja filosóficamente. Podemos caracterizar la paradoja diciendo que la misma descansa sobre la tensión creada por dos universos de creencia incompatibles, en el que uno es real y verdadero y el otro contrafáctico e irreal. Y lo mismo que decimos de dos universos de creencia podemos decir de dos significados de una palabra, o de dos pensamientos de una idea. A partir de esos dos universos contradictorios entre sí se genera un tercer universo de creencia, o un tercer significado o un tercer pensamiento, en el que queda resuelta la contradicción y hace acto de presencia una nueva creencia, un nuevo significado o un nuevo pensamiento, que estaba implicado en la contraposición y que ha podido aparecer gracias al trabajo de la reflexión que ha hecho manifiesto lo “no dicho”, o los presupuestos. El tercer universo surgido de la paradoja es un heterouniverso en el que se hace presente una instancia enunciativa razonadora, que infiere una conclusión que estaba implícita en los enunciados que forman la paradoja.

Podemos ejemplificar esto con una metáfora y sus implicaciones paradójicas. El ciprés es como “el espectro de una llama muerta”⁸. Llama muerta es una contradicción, también hay otra contradicción entre espectro y llama muerta. El trabajo razonador de la paradoja consiste en generar un significado en el que podamos ver que no hay ninguna contradicción en aplicar esos términos contradictorios entre sí al ciprés debido a la semejanza que se da entre el esquema lineal del ciprés y el de la llama. Esa semejanza posibilita que nosotros “veamos” al ciprés como un espectro, como una llama muerta. El espectro y la llama muerta en este caso son las “metáforas” en las que vemos al ciprés, que entonces se nos revela o manifiesta su verdad a través de la “invención semántica” de la metáfora, que reescribe la realidad misma para mejor comprenderla, para comprenderla desde un ángulo nuevo. “La metáfora revela la estructura lógica de lo “semejante” porque en el enunciado metafórico, lo “semejante” es percibido a pesar de la diferencia, a pesar de la contradicción”⁹.

Los tres momentos que hemos visto en el trabajo de la paradoja, muestran muy bien el modo peculiar de Ricoeur de analizar un concepto. Empieza con la descripción del mismo y luego a “retropelo” va destacando los aspectos significativos de aquello que ha ido describiendo. Este filósofo interpreta el proceso de

⁸ Se trata de una metáfora que Ortega extrajo de un poema del catalán López-Pico: “e com l'espectre d'una flama morta”. Tejada, R.: *La metáfora del naufragio en Ortega y su pregnancia en algunos orteguianos*. *Revista de estudios orteguianos*, nº 7, Madrid, 2003, 155.

⁹ Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, 295.

comprensión como un proceso progresivo-regresivo, que inicia su camino sobrevolando la realidad y describiendo las formas conforme a las cuales se va desarrollando un concepto; y una vez llegado al final de este recorrido vuelve en círculo de regreso desde la última de las formas hasta la primera. Pero este camino de vuelta no le hace sobrevolando, sino por debajo de la realidad a fin de descubrir las significaciones profundas, que se encuentran bajo las formas anteriormente descritas¹⁰.

METÁFORA E ICONO

Dentro de la teoría ricoeuriana de la metáfora adquiere relevancia la distinción de Ricoeur entre imagen, icono y modelo. Lo importante de la teoría ricoeuriana de la metáfora reside en el hecho de destacar el momento icónico de la misma. Siguiendo a Aristóteles nos dice que la metáfora “hace imagen”, pinta en concreto lo abstracto. De acuerdo con lo cual el sentido que encierra la metáfora se despliega en una multitud de imágenes. Estas imágenes no las entiende Ricoeur como imágenes “libres” en la línea de la asociación de ideas, sino como imágenes “ligadas” al mismo decir metafórico, que tiene que ver con la experiencia virtual implicada en el lenguaje poético con su referencia suspendida, gracias a la cual libera en la imaginación del lector un fuerte poder evocador, que se despliega en la función heurística del sentimiento.

El momento icónico de la metáfora que se despliega en imágenes se realiza de forma plena en el “ver como” que es una especie de pintura que sensibiliza el pensamiento, mitad experiencia, mitad pensamiento. “‘Ver cómo’, es a la vez una experiencia y un acto; pues, por una parte, la masa de imágenes escapa a todo control voluntario: la imagen sobrevive, adviene, y ninguna regla enseña a ‘tener imágenes’; se ve o no se ve; el talento intuitivo del ‘ver cómo’ no se aprende: como máximo puede ser ayudado, como cuando uno ayuda a ver el ojo del conejo en la figura ambigua”¹¹.

Esta caracterización de la metáfora como “ver cómo” nos permite relacionar la metáfora con el símbolo como aquello que da que pensar. “Estoy convencido de que no hay que pensar *por detrás* de los símbolos, sino a partir de ellos,

10 Ricoeur, P.: *Ideóloga y utopía*. Trad. A.L. Bixio, Gedisa, Barcelona, 1989. La introducción del compilador de este texto expone bien el modo de trabajar de Ricoeur al que aquí hemos hecho alusión.

11 Ricoeur, P.: *Metáfora viva*, 318.

según ellos; creo que su sustancia es indestructible, que constituyen el fondo que revela la palabra que habita entre los hombres”¹².

El símbolo, lo mismo que la metáfora, nos permite ver en él y posibilita que el pensamiento se despliegue en una multitud de imágenes que revelan la palabra, que manifiesta sensiblemente el poder decir del lenguaje. Por eso tanto la metáfora como el símbolo se despliegan en el relato. “Esta unión entre Muthos y Mimesis no sólo actúa en la poesía; sólo es allí más fácil de detectar porque, por una parte, el Muthos toma la forma de un ‘relato’ y la metaforicidad se añade a la intriga de la fábula... La paradoja de lo poético reside totalmente en que la elevación del sentimiento a la ficción es la condición de su despliegue mimético. Sólo un sentimiento mitificado abre y descubre el mundo”¹³. Como nos dirá en *Tiempo y relato* la relación entre la metáfora y el relato reside precisamente en la “innovación semántica” que una y otro aportan¹⁴: la metáfora en el campo de los signos, y el relato en el campo de la historia. Este campo de la historia ha sido uno de los temas constantes de la filosofía de Ricoeur desde su primera época hasta su muerte. En el primero de los capítulos de *Historia y verdad* (1955) titulado: “objetividad y subjetividad histórica” esboza una concepción de la historia que va a ir madurando a lo largo de toda su carrera filosófica¹⁵, que ahora solamente queremos aludir para mostrar dos cosas. En primer lugar, el modo peculiar de Ricoeur de construir su pensamiento; y en segundo lugar, cómo esto se ve muy bien en la concepción que él tiene del relato y de la historia, así como el papel que estos dos conceptos juegan en su filosofía.

TEORÍA DE LA INTERPRETACIÓN (HERMENÉUTICA) Y TEORÍA DEL TEXTO

Ricoeur defiende que la teoría de la interpretación ha experimentado profundos cambios en el contexto de la hermenéutica contemporánea, que la apartan de la noción psicológica de la comprensión como comprensión del otro; y la relacionan con una teoría ontológica del texto. Por eso la pregunta fundamental que se hace la hermenéutica de la narratividad no es ¿quién habla?, sino ¿qué es un texto?

12 Ricoeur, P.: *Introducción a la simbólica del mal*. Trad. M. T. La Valle, Megápolis, Buenos Aires, 1976, 38.

13 Ricoeur, P.: *La metáfora*, 364-365.

14 La “innovación semántica” es la esencia de la metáfora para Ricoeur, ya que considera a la misma no como un producto del nombrar, sino como un producto de la predicación, como diremos luego.

15 Ricoeur, P.: *Historia y verdad*. Trad. A. Ortiz, Encuentro E., Madrid, 1990, 23 y ss.

Un texto es un discurso fijado por la escritura, la cual hay que diferenciar de la palabra. La palabra es un acontecimiento producido por un locutor; mientras que la escritura fija un discurso no dicho y apela a la lectura haciendo posible un nuevo concepto de interpretación. En el paso del diálogo a la escritura se produce un cambio fundamental en la referencia. De esta manera aparece el mundo de los textos en el que las palabras dejan de referirse a las cosas y establecen relaciones entre ellas haciendo presente un mundo imaginario, que tiene un determinado valor de verdad y que es el que modifica profundamente las relaciones de subjetividad del autor y el lector con el texto. El texto se constituye como el lugar en el que se encuentran escritor y lector.

EL TEXTO COMO OBRA ABIERTA

El texto como obra abierta no se le da al lector como un objeto fijo de referencia, tal como ocurre en la percepción, sino como un territorio a través de cuyo espacio como explorador o aventurero puede ejecutar diversos viajes, que irán enriqueciendo su experiencia de viajero y dando concreción al horizonte de expectativas que el texto presenta al lector en el mundo que despliega con sus frases y palabras. El trabajo de la lectura en la tradición hermenéutica es similar al trabajo del sueño en el psicoanálisis o al trabajo del recuerdo en Bergson. En ninguno de estos casos el sujeto se mantiene como pasivo receptor, sino que adopta la actitud activa de un proceso sintético que a través de un juego de retenciones y protenciones va haciendo aflorar la voluntad de decir del texto, el poder que todo texto lleva inscrito en las frases que lo configuran¹⁶.

El poder decir de todo texto tiene que ver con el exceso de sentido que acompaña a toda frase, que es lo que posibilita que el texto vaya más allá de sus referencias (despragmatización del texto y del propio autor del mismo), y que además el texto mantenga siempre una cierta desfamiliarización con respecto al lector. Esa doble dialéctica de la despragmatización y la desfamiliarización centrada en torno al exceso de sentido es lo que hace de toda obra una realidad abierta y de toda lectura una experiencia viva.

Este es el planteamiento que caracteriza la teoría ricoeuriana del lenguaje en "*Temps et Recit*", donde lo considera no desde la retórica de la persuasión, ni desde el punto de vista del autor digno de confianza; sino desde una teoría estética en la que juega un papel fundamental el lector de carne y hueso y su proce-

16 Ibidem, 245.

so de interacción con el texto, que es un proceso creador e imaginativo¹⁷. En esta obra, cuyo primer volumen fue publicado en 1983, Ricoeur despliega en toda su plenitud su hermenéutica como hermenéutica de la efectividad del texto, en la que juegan tres elementos fundamentales: el texto con su mundo propio, el lector apelado por el texto, y el mundo de la praxis cotidiana al que uno y otro tienen que referirse.

Lo importante de un texto no es su referencia en el sentido denotador de sus palabras y frases, sino el proceso de comunicación que se establece entre el mismo y el lector real de carne y hueso. Ese proceso de comunicación lleva consigo un consiguiente proceso de transformación en el que texto y lector quedan modificados en la experiencia viva de la lectura. El texto, como obra abierta¹⁸, tiene un poder creador que se manifiesta en el proceso de interacción, lo cual supone una crítica de la primacía de la teoría platónica de la representación.

Mímesis y representación son dos teorías alternativas que plantean de forma diferente la consideración de los textos. En la interpretación hermenéutica de Ricoeur la dimensión clásica de los mismos no reside en algún elemento trans-histórico que al irse actualizando en el proceso temporal mantendría orgánicamente vivo el texto en contextos históricamente distintos a aquel en el que se originó; como si se tratara de una especie de hipóstasis neoplatónica que fuera reencarnándose y actualizándose a lo largo del tiempo, dando identidad a todo el proceso histórico. “En lugar de la correspondencia platónica, que concibe la obra como manifestación de un significado representativo, la interacción del texto configura un privilegiado campo de observación, tanto con las normas sociales e históricas de su entorno como con aquellas de sus lectores potenciales”¹⁹. La teoría de la mimesis rompe con el paradigma de la representación y pasa a primer plano el paradigma de la creación resaltando como un componente fundamental los efectos que toda obra suscita en su proceso de comunicación en contextos temporalmente diferentes a aquel en el que surgió.

Lo clásico de una obra no está en algún elemento intemporal que a través del diálogo con distintos sujetos va ejecutando distintas totalizaciones que apuntan a una totalización final. Para la teoría de la mimesis, en la interpretación de Ricoeur, lo mismo que para la teoría de la recepción, lo clásico reside en el poder de los textos de prefigurar experiencias futuras, que es lo que explica que un

17 El término estético en este contexto debe ser entendido de acuerdo con las siguientes palabras: “Se llama efecto estético porque —aunque causado por el texto— exige la actividad de representar y percibir del lector, a fin de conducirlo a una diferenciación de actitudes. Con esto queda dicho que se entiende este libro como una teoría del efecto y no como una teoría de la recepción”: Iser, W.: *El acto de leer*. Trad. J. A. Gimbernat, Taurus, Madrid, 1987, 12.

18 Ricoeur, P.: *Le temps réconté*, Seuil, París, 1985, III, 245.

19 *Ibidem*, 34.

texto pueda ser concretado y aplicado de formas muy diferentes de aquella de acuerdo con la cual fue generado. Lo clásico del “Quijote” no reside en ser una novela de caballería, cosa que es de acuerdo a su forma originaria, sino en el poder que tiene de engendrar horizontes de expectativas completamente diferentes a las otras novelas de caballerías que hace que Unamuno, Ortega, Foucault puedan leerle desde el presente histórico de cada uno y encontrar en esa obra una fuente de nuevas cuestiones, que permiten iluminar el presente de cada uno desde la permanencia de la misma obra. Frente a una teoría totalizadora de la identidad, y frente a la alternativa individualizadora de la alteridad radical, Ricoeur defiende una solución analógica, que puede ponerse en relación con la teoría heideggeriana de la historia de la verdad. La verdad, lo mismo que el bien y la belleza, no son ni prototipos platónicos, ni ideales hegelianos, sino existencias fácticas que hacen eclosión en distintos momentos del tiempo diciéndonos analógicamente qué es el ser y cual es su verdad, su belleza y su bondad. La historia de la verdad tiene que ver con una ontología del presente, que pone el acento en la «dialéctica de lo concreto», que en terminología hermenéutica apuntaría a la relevancia concedida a la aplicación frente a los otros dos momentos de la tarea hermenéutica: la explicación y la comprensión. La consideración de la interpretación a partir de la escritura trae consigo que el aspecto más destacado de la teoría de la interpretación sea el concepto de aplicación²⁰, que se cumple gracias a la mediación del poder objetivo que tiene todo texto como “acto de habla”.

NOMBRAR, CONCEPTUAR, NARRAR

Los nombres son elementos del lenguaje y en ellos podemos distinguir una función referencial y una función sentido. Gracias a la primera el nombre apunta hacia algo distinto de él; mientras que por la segunda hace presente algo distinto de él. El acto de nombrar es un acto poético gracias al cual el que nombra (que en su sentido originario sería el poeta) da un sentido a algo. Esto se ve muy bien en los nombres propios, en los que podemos distinguir tres cosas: aquel al que se refiere el nombre, el nombre mismo y el acto de nombrar.

Cuando nombramos situamos a aquel que nombramos dentro de un contexto de significado, dentro de una tradición o sistema de creencias. En el nombrar bíblico ejemplificado por el nombre de Jesús el personaje Jesús, a partir del momento de la anunciación, queda inserto en la tradición de los profetas; de modo que todo lo que estos dijeron se cumple en su persona; y de esta manera a este primer nombre se le van integrando otros nombres que nos revelan su

20 Ricoeur, P.: *Le temps raconté*. Seuil, París, 1985, III, 229.

identidad. El nombrar es, pues, un proceso de revelación y descubrimiento de la identidad de aquel al que se refieren los nombres. En este punto hay una profunda diferencia entre el antiguo testamento y el nuevo testamento. En el antiguo testamento el nombre de Yahvé era inefable; mientras que en el nuevo testamento el nombre de Dios se nos revela a través del nombre de Jesús. El nombrar en el nuevo testamento es un proceso de manifestación y de revelación de la esencia oculta de Dios. Y en ese proceso de revelación y de manifestación los nombres son los que van diciéndonos qué es la realidad o identidad de aquello que ellos nombran. Los nombres son como las cajas de muñecas chinas, que dentro de cada una de ellas hay otras, sin que nunca lleguemos al final de este proceso. El nombrar es un proceso abierto a través del cual va manifestándose nos la realidad, cuya riqueza es inagotable. En el acto de nombrar quedan articuladas la identidad referencia y la identidad sentido.

A medida que vamos nombrando se nos va revelando lo que las cosas son. Al ir nombrando vamos entretejiendo un texto en el que se nos revela la identidad de un personaje o de una cosa. De manera que podemos afirmar que el texto es el lugar en el que acontece el nombrar y por lo tanto el lugar de la manifestación de la identidad de aquel o aquello al que nos referimos con los nombres. Todo nombre “supone” un contexto de significación. Detrás de cada nombre hay un supuesto que da profundidad al nombre y une a éste con toda la historia a través de la tradición. Nombrar es por lo tanto intertextualizar, encajar el nombre en un espacio de significación. Ese espacio de significación que es el texto podemos denominarle la “memoria del nombre”. Ésta enlaza el nombre con un sistema de lugares a través de los cuales se nos va manifestando la identidad del personaje o de la cosa.

Cuando nos movemos en el ámbito de los nombres estamos dentro de la ciencia de los signos o semiótica. Si de los nombres pasamos a los conceptos entramos en el ámbito de la frase con su correspondiente teoría lógica de la predicación, en la que lo relevante es la estructura conceptual de sus referentes; y en la cual lo importante es su función delimitadora del objeto, su función de identificación del mismo. Los conceptos construyen el “objeto” como una idealidad simbolizada por el concepto mismo, gracias a la síntesis, utilizando una terminología kantiana. Cuando nos movemos en el terreno de los conceptos estamos en el ámbito de la semántica. Y es en este ámbito en el que Ricoeur sitúa la metáfora. Pero tenemos que distinguir un tercer nivel distinto del nombrar y del conceptual. Y ese tercer nivel es la narración, que es el que nos lleva al ámbito de la hermenéutica. “La hermenéutica no es otra cosa que la teoría que regula la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra”²¹, como luego diremos.

21 Ricoeur, P.: *La metáfora viva*, 330.

La configuración narrativa de la que nos habla Ricoeur tiene que ver con la “identidad histórica” o mejor dicho con la identidad de los objetos históricos; identidad que no tiene que ver ni con la individualidad numérica, ni con la individualidad óptica, sino que es un tipo de individualidad que se basa en historias singulares, que no tienen que ver con ningún tipo de generalidad, sino que se caracterizan por su singularidad. La peculiaridad de la individualidad histórica es su singularidad individualizadora. Cada individualidad histórica es singular y única, y no es intercambiable por ninguna otra, siendo además el resultado de una serie de historias. Además de que al conocimiento de dicha individualidad sólo se puede acceder a través de historias. En el caso de lo que Ricoeur denomina “identidad narrativa” el sujeto de dicha identidad no es una voluntad que se mantiene constante, sino un mismo sujeto de referencia al cual apuntan todas las historias, que son las que le dan su identidad²².

Esta configuración narrativa de la realidad tiene una peculiaridad que la diferencia de la síntesis kantiana, que es la que produce el concepto. Ésta tiene en su fundamento la unidad de la apercepción, que Kant identifica con el Yo permanente; mientras que la trama de la configuración narrativa tiene una estructura intersubjetiva, que lleva consigo el “acoplamiento” de conciencias diferentes en una “forma de vida” en común. La dimensión intersubjetiva de la configuración narrativa implica la simultaneidad de “contar una historia” y de “seguir una historia”, por lo que en la base de la misma no se encuentra el yo de la apercepción, sino el nosotros de un “modo de ser” compartido: el ser histórico, que lleva consigo el reconocimiento del otro como igual a mí, aunque diferente, lo que engendra un interés por la comunicación, que se concreta en la narración entendida como una forma comunicativa, elaborada por la mimesis como creación, que nos proporciona un tipo de comprensión que tiene que ver con lo que la ontología hermenéutica denomina la verdad como desvelamiento, en la que se sobrepasa “la función apofántica hacia la función hermenéutica”²³, la cual función consiste en “abrir mundo” y supone el lenguaje como un “medio común”, que es el que hace posible la “intersubjetividad de la comunicación”.

RELATO Y MÍMESIS

El concepto de mimesis puede ser interpretado desde una perspectiva referencial y representacionista o desde una perspectiva ejecutiva y creadora. En el

²² Kemp, T. P. y Rasmussen, D.: *The narrative path. The later Works of Paul Ricoeur*. The MIT Press, Massachusetts, 1989.

²³ Ricoeur, P.: *Corrientes de la investigación...*, 348.

primero de los casos nos movemos en el paradigma de la conciencia como espejo de la naturaleza y estamos claramente en el territorio de la modernidad; mientras que en el segundo de los casos nos movemos en el paradigma de una voluntad creadora que fabula la naturaleza al decirla y en consecuencia nos encontramos ya fuera del territorio de la modernidad. La teoría ricoeuriana de la mimesis hay que encuadrarla claramente en el segundo de los casos y es una teoría fundamental para comprender su noción de relato, tanto mítico como histórico.

Ricoeur toma su concepto de mimesis entendido como la figuración de una intriga de la *Poética* de Aristóteles. La figuración a la que él se refiere es una figuración lingüística, que lo que pretende originariamente no es describir referencialmente la realidad, sino comunicarnos un sentido en el que se nos dice nuestro ser y nuestro destino en el conjunto de la realidad. Y para ello se sirve del relato. La mimesis como figuración nos sitúa en el ámbito de la creación, y no precisamente en el de la visión. Aquí podemos apreciar una profunda diferencia entre la fenomenología de Merleau-Ponty y la poética de Ricoeur²⁴.

La modernidad interpretó la mimesis desde el paradigma de la representación-participación, que supone un modelo de realidad preexistente. Ricoeur, en cambio, desde una filosofía que se sitúa allende los límites de la modernidad va a acudir a Aristóteles y desde una fecunda interpretación de la *Poética* de este autor va a interpretar la mimesis desde el paradigma de la actividad generadora y por lo tanto de la realización o puesta en escena, que no supone ningún modelo de realidad preexistente, sino única y exclusivamente el ámbito del hacer humano, que se despliega creadoramente en el espacio y el tiempo. La mimesis aristotélica es hija de la poiesis y como tal tiene su lugar de desenvolvimiento en el terreno de la acción.

Lo característico del poeta, considerado desde esta interpretación de la *Poética*, no es el aspecto versificador, sino el hecho de ser un «compositor de intrigas», ya se realice la composición narrativamente o dramáticamente²⁵. Y el aspecto genérico y común a todo tipo de composiciones es la caracterización de las mismas como relatos, lo que nos permitiría hablar de relatos narrativos, dramáticos y diegéticos y considerar al relato como el elemento fundamental sobre el que dirigir la atención a la hora de analizar la mimesis.

24 La fenomenología de Merleau-Ponty se mueve en el ámbito de la percepción y por eso escribe: "Apunto al mundo y lo percibo... El mundo no es lo que yo pienso, sino lo que yo vivo... Hay un mundo o más bien hay el mundo". Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Trad. J. Cabanes, Península, Barcelona, 1975, 15-16. Para Ricoeur, en cambio, el lenguaje "expresa el mundo" o como diría Heidegger "abre mundo".

25 Un buen estudio de esta noción de "poesía" en Givone, S.: *Desencanto del mundo y pensamiento trágico*. Trad. J. Perona, Visor, Madrid, 1991.

El relato es la configuración lingüística de una serie de acontecimientos y acciones en torno a una intriga, a una fábula, que es la que edifica la totalidad consiguiendo una unidad temporal y dramática según una lógica interna, que es peculiar al campo de la praxis y no de la teoría. Se trata, por lo tanto, de una lógica característica de la *phronesis*, que en la interpretación de Aristóteles es la encargada de llevar a cabo la inteligencia de la acción.

Todo relato o historia tiene como función engendrar la inteligibilidad de la existencia situando a ésta en la totalidad, que es quien confiere sentido a la finitud humana al construir la “intriga” e insertar los sucesos en una historia, que en definitiva nos habla del hombre. Pues bien, esa configuración narrativa de nuestras experiencias vividas que lleva a cabo tanto el relato del mito, como el relato de ficción y como el relato histórico es la que hace que el tiempo pase a ser tiempo humano. En el presente de la narración se articulan el antes y el después como el anverso y el reverso que confieren sentido humano a toda experiencia al arrancar a ésta de la aniquilación temporal y conferirle una unidad de sentido en el conjunto de la totalidad. La articulación dramática de una historia, que es lo que es el mito como relato, es la elaboración lingüística del sentido perdido de la totalidad que originariamente se nos da como tal en la experiencia simbólica tanto cósmica, como onírica, como poética.

La lógica poética se asemeja, como hemos dicho, al saber de la prudencia en tanto que ambos se mueven en el ámbito de la acción. Pero entre una y otro se da una notable diferencia, que consiste en el hecho de que la prudencia es un saber de experiencia a partir de las circunstancias, que siempre rodean a las acciones del sujeto y es por eso un saber de aplicación de la norma general al caso particular en el que la argumentación se añade al relato. Mientras que la lógica poética es un saber que a partir del desarrollo coherente de la acción va engendrando una serie de universales que son los que nos hacen inteligible lo episódico y acontecimental. El universal poético no se parece en nada a las ideas platónicas, sino que es un «tipo ideal» encarnado en personajes y caracteres, cuya puesta en escena va exponiendo ante el espectador o lector la verdad de la acción como una verdad prospectiva que se va edificando y surgiendo a medida que la acción va componiéndose.

La lógica poética es un *ars inveniendi* que se caracteriza por su capacidad generativa y constructiva de la inteligibilidad. Su objetivo fundamental no es el de producir unos efectos de atracción o repulsa en el espectador o lector como es el caso de la retórica, sino el de comunicar un conocimiento que a la vez que va enseñando al espectador o lector va transformándole por medio de lo que Aristóteles denomina la *catarsis*. La *mimesis* poética «moviendo a compasión y

temor, obra en el espectador la purificación (catarsis) propia de estos estados emotivos»²⁶.

La conversión de un estado a otro (de la fortuna al infortunio, de la ignorancia al saber, etc.) está siempre unida en la explicación aristotélica a algún tipo de sentimiento. La admiración en el caso de la teoría; aquella es la que nos impulsa a buscar las causas de las cosas y a explicar su movimiento según el orden y la razón. En el caso de la poesía se trata, en cambio, de lo imprevisible o de lo maravilloso, que despierta en el espectador o lector la pasión que al destruir y hacer sufrir va liberándole en sus sentimientos y preparándole para la acción justa y buena. Una de las características de la poética es la de incluir lo emotivo en lo intelectual con vistas a comunicar un determinado conocimiento, que no podría ser comunicado de otra forma. Las emociones, pues, tienen un componente racional que la intriga va haciendo aflorar en el proceso de articulación de los acontecimientos. Por eso la tarea del poeta en cuanto diferenciada de la del retórico (trama más argumentos) y de la del ético (circunstancias más argumentos) es la de componer los hechos de manera tal que de su configuración se infiera un tipo de conocimiento que nos causa placer y nos libera al mismo tiempo que vamos actuando el conocimiento. Desde esta perspectiva la poética puede ser caracterizada como generadora de comprensión. La mimesis poética no tiene nada que ver ni con la copia de la realidad, ni con la mayor o menor adaptación a un modelo preexistente; sino que se trata de una actividad creadora, que va ejecutando un universal creíble en la estructuración lingüística que hace de los hechos. La mimesis poética es una actividad ejecutiva de obras a través de las cuales se nos habla del hombre mismo.

La peculiaridad de la hermenéutica de Ricoeur es que ella actúa no sobre el nombre como hace la semiosis, ni sobre la frase como hace la semántica, sino sobre el discurso como obra. Y en éste lo importante no es la referencia, sino el mundo que en el mismo se despliega y que es el que la hermenéutica tiene que desvelarnos. La hermenéutica no considera el lenguaje desde el punto de vista de la referencia (conjunto de nombres), ni desde el punto de vista de la predicación o atribución como hace la lógica, sino desde el mundo que se nos hace presente en el discurso, tal como puede verse muy bien en el poema. Así pues, la filosofía de Ricoeur es una filosofía hermenéutica en la cual el lenguaje como creación ocupa un lugar relevante.

²⁶ Ricoeur, P.: *Relectura de la Poética de Aristóteles*. En AA.VV.: *Con Paul Ricoeur*. Azul, Monte Ávila, 2000, 143.

LA HERMENÉUTICA NARRATIVA DE RICOEUR

En los últimos 50 años del siglo XX la narratividad ha adquirido relevancia en las discusiones filosóficas, históricas y literarias. Y esto ha ocurrido en paralelo con una serie de discusiones habidas entre teóricos de la literatura y de la filosofía en torno a la esencia misma del lenguaje. En esas discusiones acerca de la esencia del lenguaje, éste es considerado desde el punto de vista de la comunicación de un mensaje; y por lo tanto lo relevante es la relación entre emisor y receptor. Se ha pasado de una lingüística de la referencia y del código a una lingüística del discurso y el mensaje. Este cambio supone que la comunicación entre sujetos pasa a primer plano y que el lenguaje es considerado como un conjunto de “actos” de un sujeto, pasando la referencia a un segundo nivel. Desde este punto de vista los distintos tipos de discursos producidos por los sujetos (discursos lógicos, poéticos, retóricos, narrativos... etc) pasan a ser considerados como diferentes modos de comunicar algo; sin que ninguno de ellos pueda ser considerado como paradigma de los demás.

Considerada la narración desde este punto de vista, es decir, como un modo de comunicación de un mensaje, es evidente que se trata de un uso lingüístico para producir un significado. En este sentido la narración está asociada a la poesis y no a la representación. Como expresa muy bien Barthes “la narración no muestra, no imita... su función no es la de representar; es el constituir un espectáculo²⁷. De acuerdo con este planteamiento la producción del significado puede ser considerada como un acto, como la ejecución de una acción por parte del sujeto. De ahí que pueda decirse que la narración es una configuración de la realidad que da a los sucesos una “forma” que pasa a ser un componente fundamental del mundo.

Junto a la forma de la narración encontramos en la historia otras dos formas comunicativas que han cristalizado dentro de la sociedad: el diálogo y la argumentación. El diálogo es la forma comunicativa propia de la conversación, la narración es la forma comunicativa propia del relato y la argumentación es la forma comunicativa propia de la teoría. Podemos, pues, afirmar que conversar, contar y argumentar son tres operaciones fundamentales de los procesos de comunicación entre los hombres en tanto en cuanto sujetos sociales. Es decir, que las formas comunicativas están íntimamente unidas al carácter social del hombre tal como ya reconociera Aristóteles en su *Política*.

27 Barthes, R.: *El discurso de la historia*. En *El susurro del lenguaje*. Trad. J. Fernández, Paidós, Barcelona, 1987, 174.

La hermenéutica de Ricoeur puede calificarse de hermenéutica narrativa debido al papel que juega la narración en el proceso de comprensión de uno mismo y del hombre.

LAS FORMAS DE COMPRENSIÓN EN RICOEUR

Podemos decir que la filosofía de Ricoeur evoluciona desde una filosofía del sentimiento hasta una hermenéutica de la narratividad. En esta evolución hemos destacado que juega un papel importante la *Poética* de Aristóteles, que Ricoeur interpreta en términos de narratividad; destacando como función principal de la *Poética* la construcción de una intriga o fabulación. La *Poética* es la ciencia que introduce la “fábula” en el núcleo mismo del lenguaje haciendo de él algo más que referencia y acto. El lenguaje es también fábula y en este nivel trae consigo un tipo peculiar de comprensión, que es la comprensión narrativa, que tiene como propiedad característica la de hacer del tiempo humano un elemento fundamental de la comprensión. Así pues, de acuerdo con la filosofía de Ricoeur podemos hablar de tres tipos de comprensión.

Una primera comprensión pragmática del mundo que compartimos con los otros mientras dura nuestra existencia; y que está basada en el “uso” que hemos aprendido a hacer de las cosas que pueblan el mundo.

Tenemos en segundo lugar una comprensión simbólica del mundo por el hecho de que está recubierto de una textura simbólica, que confiere a las acciones de los hombres un sentido que es independiente de sus conciencias y también distinto de la interpretación que el etnólogo puede hacer de una cultura determinada. Las interpretaciones del etnólogo están organizadas con categorías, conceptos y principios que son propios de la ciencia del etnólogo. Pero tenemos que advertir que antes de esta interpretación del científico encontramos en el mundo una textura simbólica, que nos permite distinguir entre las cosas tal como ellas son y el modo como los hombres han transformado algunas de esas cosas en símbolos.

Todas las formas simbólicas, verbales o no, son el resultado de una “epoche”; y por eso su función no es la de representar la realidad, como hacen las imágenes, sino hacernos presente la realidad desde un punto de vista nuevo, como hemos visto que ocurría también con la metáfora.

Podemos afirmar que todos los sistemas simbólicos nos presentan una realidad recreada: los iconos estéticos, los modelos epistemológicos y las utopías políticas. Lo que hacen los distintos símbolos es proporcionarnos “nuevos esquemas

para leer la realidad”²⁸. En dichos esquemas lo importante es la forma poética del mensaje, que es más relevante que su función referencial, que también la tienen.

Nuestro sistema de interacciones con las otras existencias no es un mero sucederse de movimientos físicos, sino una puesta en escena de comportamientos simbólicos. De manera que comprender las acciones de un existente es comprender a la vez el lenguaje de la acción de ese existente y la tradición cultural dentro de la cual adquiere sentido. Los símbolos que pueblan el mundo son cristalizaciones de acciones humanas que articulan un conjunto de experiencias humanas. Los símbolos organizan nuestra experiencia del mundo y hacen que las acciones del hombre tengan un significado. Los símbolos tienen un simbolismo implícito, que tiene carácter intersubjetivo y que impregna todo el mundo humano de la cultura, de manera que cualquier acción humana dentro del juego de la interacción lleva incorporado un determinado sentido. Como muy bien dice Ricoeur el “sistema de los símbolos en interacción” tiene ya una textura antes de llegar a ser texto: “Comprender un rito es encuadrarlo en un ritual, éste en un culto y paso a paso en el conjunto de las convenciones, de las creencias y de las instituciones que forman el tejido simbólico de la cultura”²⁹. Como vemos, para Ricoeur los símbolos son ellos mismos interpretadores de la acción antes de ser sometidos a la interpretación del intérprete.

En tercer lugar podemos hablar de un tercer tipo de comprensión, que es la comprensión narrativa. Ella permite transformar los acontecimientos en historia gracias a su “competencia” para representar o poner en escena temáticamente los sucesos. La configuración narrativa es la actividad sintetizadora de lo heterogéneo gracias a la cual podemos componer una historia con sentido. La actividad narrativa es una actividad poética de mediación entre el acontecimiento y el devenir, en la que “la descripción ha de suspenderse para dar paso a la redescrípción”³⁰; y en ella prima la función “poética” del mensaje, frente a su función referencial. La hermenéutica narrativa es la configuración de una historia con sentido; y la función de la comprensión narrativa “la sucesión ordenada de acontecimientos o las totalidades temporales”³¹. Teniendo en cuenta esta tercera forma de comprensión Ricoeur nos va a hablar de “identidad narrativa”, que como decíamos más arriba tiene que ver con “historias contadas”, lo que “motiva que el sí mismo, narrativamente interpretado, se ponga de relieve como yo *figurado*, como un yo que *se figura que es tal o cual*”³².

28 Ricoeur, P.: *Historia y narratividad*. Trad. G. Aranzueque, Paidós, Madrid, 1999, 142.

29 Ricoeur, P.: *Temps et récit*, I. E. du Seuil, Paris, 1983, 92.

30 Ricoeur, P.: *Historia y narratividad*, 143.

31 *Ibidem*, 128.

32 *Ibidem*, 227.

ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO E IDENTIDAD NARRATIVA EN RICOEUR

El problema que se le plantea a Ricoeur a propósito de la identidad en el caso de la tradición hermenéutica es el de cómo plantear la identidad del individuo sin caer en el tema sustancialista, evitando al mismo tiempo el reducir la identidad a una ilusión tal como hace la tradición empirista y la radicalización de esta línea en el caso de la filosofía de Nietzsche. Ricoeur encuentra la solución a través de la identidad narrativa, que lo que hace es poner en juego una teoría del personaje, que funciona a la vez como “figura histórica”, como “sujeto agente”, como “sujeto hablante” y como “sujeto ético”.

La reflexión de Paul Ricoeur acerca de la identidad narrativa sintetiza todo su proceso de reflexión sobre el hombre, que iniciara con *Lo voluntario y lo involuntario*, y continuara en *Finitud y culpabilidad*. Ese concepto de identidad narrativa fue introducido en *Tiempo y relato* a fin de incorporar la temporalidad como un componente fundamental de la identidad, en el que quedaban fundidos el relato histórico con su referencia al resto (huella); y el relato de ficción con su creación de un mundo, dentro del cual el individuo se reconocía como tal en el personaje o los personajes que habitaban ese mundo. La teoría ricoeuriana de la identidad narrativa resuelve la antinomia entre sustancialismo e idealismo por medio de la noción de relato, que concede al personaje la iniciativa de la acción

Esta correlación entre acción y personaje del relato pone en juego una dialéctica interna al personaje de acuerdo con la cual el personaje adquiere su singularidad a partir de la “unidad de la vida” considerada como una unidad temporal, que le da una determinada singularidad y le distingue de cualquier otro. La persona, entendida como el personaje del relato, no es algo distinto de sus experiencias; sino la síntesis de las mismas. De ahí que su identidad no sea una identidad estática, sino dinámica y propia de la historia. La identidad de la historia es la que produce la identidad del personaje. Se trata, pues, de una identidad histórica y no natural. Esta identidad es posible gracias al mantenimiento del sí mismo (atestación) a lo largo del desarrollo de la extensión de la vida. Una atestación que es fundamentalmente atestación de sí y que puede ser definida como “la seguridad de ser sí mismo actuante y sufriente”³³. Y es esa identidad la que fundamenta luego la posibilidad de nombrar, de atribuir un nombre propio al personaje. Lo no identificable es innombrable.

33 Ricoeur, P.: *Soi-même comme un autre*. Seuil, Paris, 1990, 35.

Esta identidad como ipseidad está apoyada en la mismidad³⁴, en el carácter corporal del personaje, que vive su corporalidad como la mediación existencial entre el sí mismo y el mundo. Pero la corporalidad no queda reducida a la del individuo, sino que se extiende también a la corporalidad del mundo entendido por lo tanto como el anclaje de nuestro cuerpo. Esta condición corporal y mundana, subyacente a la noción de hacer, es fundamental e indispensable para la hermenéutica de la existencia que pretende Ricoeur; y es la que le da pie para encajar la cuestión ética en el tema de la identidad, que es lo que ahora pasamos a analizar.

La identidad narrativa articula aquello que viene por la línea del idem (carácter) y aquello que pertenece a la línea del ipse (proyecto). Tenemos, pues, que el individuo tiene una doble dimensión que siempre le acompaña: en primer lugar, aquella dimensión en la que nos aparece como un elemento básico (la persona como realidad básica). Es la dimensión del individuo como entidad presocial, unidad biológica y psicológica. Esa entidad para la que Strawson ha acuñado el concepto de persona como particular básico, al que pueden atribuirse dos tipos de predicados: físicos y psíquicos³⁵. Otra dimensión es la del individuo como agente, que es el individuo en cuanto ejecutor de un programa de vida, de un proyecto que se da a sí mismo; y ello antes del planteamiento ético. Es el planteamiento que hace Ricoeur en *El discurso de la acción*³⁶; y en la que ahora no vamos a detenernos, aunque sí debemos decir que plantea la acción como una dimensión de la persona, que puede ser analizada y descrita antes de tratarla en términos éticos.

La teoría ricoeuriana de la identidad narrativa está planteada en torno a la categoría del personaje entendido como la síntesis de lo heterogéneo. El personaje es algo más que un yo. Su singularidad viene dada por la unidad de la vida considerada como una temporalidad singular que distingue al personaje de cualquier otro. El personaje del relato no es una entidad distinta de sus experiencias, sino la totalización singularizadora de ellas, tal como es reconstruida por la historia contada. En la identidad del personaje quedan integrados los distintos puntos de vista desde los que el personaje puede decir yo. En el caso del personaje podemos hablar además de un yo narrativo, por medio del cual nuestra identidad narcisista es educada por las distintas figuras tanto históricas como ficticias, que

34 La distinción de Ricoeur entre idem e ipse es fundamental para su planteamiento. “Según el primer sentido (idem), “idéntico” quiere decir sumamente parecido y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. Según el segundo sentido (ipse), “idéntico” quiere decir propio y su opuesto no es “diferente”, sino otro, extraño. Este segundo concepto de “identidad” guarda una relación con la permanencia en el tiempo que sigue siendo problemática”. *Historia y narratividad*, 215-216.

35 Strawson, P. F.: *Individuos*. Trad. A. García y L.M. Valdés. Taurus, Madrid, 1989.

36 Ricoeur, P.: *El discurso de la acción*. Trad. P. Calvo, Cátedra, Madrid, 1981.

nos permiten comprendernos mejor al pasar a través de ellas. De manera que por medio de la identidad narrativa se consolida nuestro proceso de identificación. Cosa que ocurre tanto en la historia de nuestra vida, como en el proceso de lectura. El sujeto de la narración es el que nos configura como personaje y al hacerlo así articula los distintos “yos” en los que podemos apreciar nuestras distintas posiciones: El yo de la persona como particular básico. El yo del agente como sujeto de la interacción. El yo del lenguaje como sujeto de la enunciación. El yo de la moral como el sujeto de la imputación.

Todos estos “yos” quedan sintetizados en el personaje como el héroe del relato en el que se va articulando la historia de una vida. Con la aparición de este concepto de historia de una vida nos aparece un concepto de identidad unido a la idea de la permanencia en el tiempo, que nos lleva a distinguir dos conceptos diferentes de identidad tal como dijimos más arriba: el de identidad numérica unido a la permanencia de una estructura material (el cuerpo); y el de identidad narrativa unido a la idea de permanencia en el tiempo.

Este segundo concepto de identidad narrativa podemos interpretarlo como la identidad trascendental de la identidad numérica. Esta identidad trascendental se ha ido logrando “históricamente” debido a un proceso de historización de la identidad numérica, que se inicia con la historización del carácter gracias al cual y como resultado de ese proceso de historización se han ido desarrollando disposiciones y adquiriendo hábitos dando lugar a identificaciones adquiridas, que nos permiten reconocernos como “idénticos”.

Este tipo de identificación es el que aparece en la teoría freudiana del “super-yo”, que da a la idea de interiorización un aspecto de sedimentación. Nuestra identificación con los héroes de la vida social es interiorizada en nosotros y se sedimenta en nuestro interior dando lugar a un fondo que portamos con nosotros a lo largo de la vida; y que da continuidad identificadora a ésta al mantenerse como tal fondo a lo largo de los momentos de diversidad y discontinuidad que se van sucediendo en el proceso de nuestro vivir. Ese fondo hace posible una dialéctica de la innovación y la sedimentación, que nos constituye como individuos dotados de mismidad y de ipseidad. La ipseidad, pues, supone una historia acontecida y acumulada, que es la que la “identidad narrativa” trata de comprender.

LA TEORÍA ÉTICA DE RICOEUR

Un punto importante en la teoría de Ricoeur es precisamente investigar el lugar que ocupa el sujeto ético³⁷, que es el que tiene que ver con las acciones del hombre, entendidas no como representaciones ante otro, sino como realizaciones de un proyecto en el que está implicado el otro. “El discurso ético es de una naturaleza diferente a la del discurso descriptivo; en primer lugar, por supuesto, porque introduce nociones tales como norma, valor, obligación, el discurso ético es un discurso de la acción sensata. Además el discurso ético es de una naturaleza diferente porque ya no puede ser simplemente analítico y descriptivo”³⁸.

¿Qué lugar ocupa la alteridad en la vida ética del hombre? Para responder a esta pregunta vamos a analizar el modo como Ricoeur plantea la ética en el conjunto de su filosofía. La ética es un constitutivo del existente humano, que Ricoeur va a plantear en torno al principio unificador de la praxis, entendida en un sentido amplio como el elemento unificador de todas las experiencias humanas. La praxis nos unifica en primer lugar como una unidad de acción (prácticas), en segundo lugar como una unidad de vida, y en tercer lugar como una unidad de acción en común. El principio unificador de la heterogeneidad de lo humano no está en la “cura”, como es el caso de Heidegger, sino en la praxis, que hace de nuestro trabajo una unidad de bien y de nuestra vida una obra, cuya realización depende de nosotros mismos, de nuestro “sí mismo”, que surge como autónomo sobre el fondo de “mismidad” que nos constituye. La obra que es la vida del hombre le cualifica como tal y de ella podemos decir que es buena, como también podemos decir de una cosa resultado de la acción técnica de nuestro trabajo. De ahí que el fin del hombre en la tierra sea para Aristóteles, a quien en este punto sigue Ricoeur, la realización del “bien-vivir”, que una vez realizado puede ser narrado. La vida en su sentido ético-cultural es una unidad de acciones heterogéneas, que podemos comparar con un texto. De ahí que interpretar el texto de las acciones humanas sea lo mismo que interpretarse a sí mismo, de manera que podemos decir con Ch. Taylor que el hombre es un “animal auto-interpretador”; y esta auto-interpretación que el hombre hace de su vida trae consigo la estima de sí mismo. El hombre juzga los resultados de sus acciones y su propia vida y al hacerlo engendra en sí mismo la autoestima, o estima de sí mismo, que podemos comprender como el aspecto reflexivo de su vida como unidad ética. Ahora bien, esta estima de sí mismo no cierra al sujeto ético sobre sí mismo, sino que lo que hace es que el sujeto se reconoce como sujeto de capa-

37 Wall, J. y otros (eds.): *Paul Ricoeur and contemporary moral thought*. Routledge, New York, 2002.

38 Ricoeur, P.: *El discurso*, 26.

ciudades, como un sujeto capaz de hacer y de hacerse a sí mismo como una obra buena.

El sujeto originario, que es potencia, tiene al otro como un constitutivo suyo en cuanto mediador entre su capacidad (poder ser) y su realización (obra hecha). Para explicar su concepción de la alteridad como constitutiva de la realidad humana Ricoeur recurre a una interpretación de la sollicitud como el correspondiente necesario de la estima de sí mismo. La sollicitud de Ricoeur no es la cura de Heidegger, sino un sentimiento del existente humano, que él califica como “espontaneidad vigilante del bien”, que es parte de la “visión ética” en paralelo a la estima de sí mismo. La sollicitud es un sentimiento simultáneo con la estima de sí, que tiene como correlato la experiencia de que existe otro para el que yo soy otro para él. El sentimiento de la sollicitud tiene en su origen la experiencia de una carencia, que podemos comparar con la necesidad de la amistad en la ética de Aristóteles³⁹. Tenemos la experiencia de que necesitamos de los otros; experiencia que nos descubre como otro en nuestro propio sí mismo, al experimentarnos reconocidos gracias a la estima que el otro tiene de nosotros mismos. Puedo estimarme a mí mismo gracias a que estimo al otro como a mí mismo. Así pues, en nuestra experiencia se da la simultaneidad entre la estima del otro como un sí mismo y la estima de mí mismo como otro. Estima de sí mismo y sollicitud por el otro se dan simultáneamente y están indisolublemente unidas en nuestra experiencia de seres en el mundo. Ipseidad y alteridad se originan dialécticamente en nuestra experiencia, sin que podamos cargar el acento de este origen ni en la mismidad como Husserl, ni en la alteridad como Levinas. La sollicitud como relación humana con el otro es una relación de correspondencia y mutualidad basada en el intercambio mutuo de dar y recibir.

El sentimiento de sollicitud hacia el otro encuentra su fundamento en la experiencia del sí mismo, en la que me experimento simultáneamente, gracias a la conciencia, como sí mismo en la experiencia de la propiedad de los atributos, y como otro que puede ser designado en tercera persona. En el discurso hablado el sí mismo se designa como primera persona, que asume una pluralidad de atributos; y como tercera persona. Es decir, que en el discurso hablado me experimento como persona (particular básico) a la que es posible designar; y como sujeto capaz de decir yo. Es decir, me experimento como sí mismo (sujeto) y como otro (persona); y gracias a esta experiencia de mi mismo como sí mismo y como otro puedo llegar a descubrir al otro como un sí mismo que es otro que yo, y ello en un grado de igualdad total. El otro es igual que yo y comparte conmigo un mundo común en el que ambos existimos. Mi relación con él se da en la sollicitud, que contempla al otro como igual a mí (visión ética) y se experimen-

39 Van Sevenant, A.: *Philosophie de la sollicitude*. Vrin, Paris, 2001, 96.

ta afectado por una serie de sentimientos surgidos de mi relación con el otro, entre los que podemos destacar la piedad, la compasión y la simpatía. Estos sentimientos tienen su origen en el sí mismo como amante; y hacen de la amistad el medio en el que el sí mismo y el otro comparten la vida en común e igualdad.

El tercer componente de la visión ética del mundo tal como es analizada por Ricoeur es el societario y tiene que ver con la institución⁴⁰. Ricoeur analiza los componentes de la visión ética del mundo partiendo del individuo en su mismidad, pasando por las relaciones interpersonales en la relación dialógica y llegando finalmente a las relaciones institucionales. En el primero de los casos el individuo se experimenta como un sí mismo que es también otro; en el segundo de los casos se experimenta como un yo que es otro para un tú; y en el tercero de los casos como un cada cual, que puede entrar en relación con cualquier otro en el espacio público abierto por la institución, que él entiende como la estructura del vivir en común de una comunidad histórica, llámese ésta pueblo, nación, región o de otros modos posibles. La institución está integrada por un conjunto de costumbres comunes, que son anteriores a las reglas jurídicas que pueden aparecer como un segundo momento en el desarrollo de la institución. En el primer nivel de la institución hace su aparición el poder, que está ligado a la categoría de la acción, la cual tiene una significación política. La institución está constituida por la pluralidad, dentro de la cual se hace presente “el tercero”, que ya no viene caracterizado por las relaciones interpersonales, sino por relaciones anónimas. Por eso el tercero ya no es para nosotros un rostro como diría Levinas, sino un otro cualquiera con el que yo puedo entrar en relación en el desarrollo de la “vida activa”, que está caracterizada por su dimensión política y sus correspondientes relaciones de poder, que Ricoeur no entiende como dominación al estilo de Weber, sino como intercambio dentro del espacio público abierto por la institución. Para que de este intercambio podamos decir que es bueno tiene que estar regido por la justicia. “Concretamente Ricoeur contempla la justicia en la práctica social, a la que identifica con el aparato judicial de una sociedad y sitúa en el contexto de un Estado de derecho y de garantía y protección de los derechos; dentro del cual trata de identificar los principios de justicia que rigen el empleo del predicado “justo” aplicado a las instituciones”⁴¹. En este nivel se entrecruzan la ética y la política y lo hacen a través del concepto de justicia distributiva, que es el que posibilita la igualdad proporcional entre los individuos participantes en el espacio público de la institución. Tenemos, pues, que en el ámbito de las ins-

40 Picontó Novales, T.: *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Dykinson, Madrid, 2005. “Podría decirse que el juez es a lo jurídico, lo que el maestro de justicia es a la moral y el príncipe es a lo político” (87).

41 *Ibidem*, 87.

tituciones la igualdad es el tipo de relación que corresponde a la interacción entre los individuos.

En nuestro análisis de la visión ética del mundo nos hemos encontrado con tres tipos de relaciones. En primer lugar la relación entre el sí mismo y el otro que somos cada uno de nosotros, que cristaliza en la estima de sí mismo; en segundo lugar la relación interpersonal entre un yo y un tú, que cristaliza en la solicitud; y en tercer y último lugar la relación entre cualquiera de los integrantes de la institución, que cristaliza en la igualdad. Así pues, estima, solicitud e igualdad son los tres tipos de relaciones que pueden establecerse entre el sí mismo y el otro.

LA ANTROPOLOGÍA DEL HOMBRE CAPAZ

El sí mismo, como acción constitutiva, no solamente introduce el valor en el mundo tal como se desprende de lo que acabamos de decir y por lo tanto es capaz de adoptar una visión ética del mundo; sino que además es capaz de crear un mundo a partir de sí mismo como iniciador, aspecto éste que nos pone en contacto con el tema de la voluntad. El sí mismo no solamente juzga el mundo, sino que además es capaz de crear un mundo como potencia creadora que es. En este caso no solamente somos deseo del mundo, sino además voluntad creadora capaz de iniciar acciones a partir de sí mismo. El sí mismo como voluntad creadora es interpretado por Ricoeur como voluntad buena, que podemos calificar de metaética, y que como dotada de autonomía y soberanía engendra un mundo regido por leyes que él mismo se da a sí mismo.

El sí mismo ricoeuriano tiene dos dimensiones: la optativa del deseo y la imperativa de la voluntad, entre cuyos márgenes tiene que moverse atendiendo tanto a la inclinación (deseo) como a la obligación (voluntad), lo que trae como consecuencia que uno de los constitutivos del sí mismo sea la oposición entre esas dos dimensiones, que quedan unificadas en la ipseidad moral caracterizada por la universalidad del querer. Pero el querer, arraigado en la voluntad buena, puede seguir una doble dirección. La del bien o la del mal, dado que en él encontramos una propensión hacia el mal. Ahí radica el enigma mismo de la libertad humana, que teniendo su asiento en una voluntad buena hay en ella una propensión al mal, que hace que en su mismo núcleo arraigue una oposición, que está presente en la creación de máximas por parte del sujeto humano, que tiene que mantenerse vigilante para que el bien se haga presente en la máxima y ésta pueda ser elevada a la categoría de máxima universal, que no solamente tenga en cuenta el punto de vista del sí mismo, sino también el del otro; y por lo tanto la máxima pueda ser elevada a la categoría de norma de reciprocidad.

Llegados a este punto necesitamos dar un paso más que nos permita comprender el alcance de la teoría ricoeuriana de la ipseidad. Esta teoría nos ha enfrentado con el tema de la identidad en sus diversas facetas. Ahora tenemos que explicitar la antropología filosófica que hace posible esa identidad y que no es otra que la antropología del hombre capaz, entendiendo esta noción a partir de una teoría de la “potencia” como un componente fundamental del hombre. Una potencia que en principio no tenemos que entender políticamente, sino antropológicamente. El sujeto humano es un ser dotado de poderes (capacidades), que construye su sí mismo realizando esos poderes. Es decir, construye su identidad a partir de la praxis, concepto aristotélico, que en la interpretación de Ricoeur es el que nos posibilita el paso de una antropología de la poiesis a una antropología práxica, que lleva consigo una ontologización de la praxis al hacer de ella una actividad específicamente humana capaz de crear un mundo propio, que tiene en la conciencia como *Gewissen* (conciencia moral-vocación) su punto de partida. Solamente un ser que es en sí además de ser en el mundo es capaz de entender el mundo como el horizonte de su pensar, de su hacer y de su sentir. En una palabra, como el horizonte de su praxis. De ahí que la filosofía ricoeuriana de la ipseidad deba ser completada con su filosofía del reconocimiento, que es el último esfuerzo realizado por Ricoeur para completar su filosofía⁴².

El último esfuerzo de la filosofía de Ricoeur es precisamente el intento de buscar una alternativa a las filosofías de la representación, que es el paradigma que ha dominado tanto en la modernidad como en la fenomenología misma. Y esa salida la va a buscar por el camino del reconocimiento como paradigma alternativo a la representación. El paradigma del reconocimiento le va a permitir plantear toda la filosofía desde “lo otro”, en lugar de hacerlo desde “lo mismo”; pasando entonces a primer plano una teoría del cambio en lugar de una teoría de la permanencia. Y en esa teoría del cambio un componente fundamental es el tiempo, que como hemos visto anteriormente está unido al tema de la identidad entendida como ipseidad. Esta idea de tiempo es la que está detrás de las distintas formas de reconocimiento de las que habla Ricoeur.

Tenemos en primer lugar que el reconocimiento en el plano del conocimiento se nos da como “identificación” tanto de cosas sobre las que se han ido acumulando cambios, como de personas. En este primer sentido reconocer es identificar.

En un segundo momento el reconocimiento se entiende como el reconocimiento de sí mismo, entendido a su vez como el reconocimiento de “poderes” entendidos como capacidades, tanto con el autoconocimiento de uno mismo como con el reconocimiento de uno mismo por los otros. Aquí ya no se trata del

42 Ricoeur, P.: *Caminos del reconocimiento*. Trad. A. Neira, Trotta, Madrid, 2005.

reconocimiento de “algo”, sino del reconocimiento de un sí mismo. Aquí Ricoeur vuelve a plantear su antropología del hombre capaz. Autorreconocerse es, en definitiva, reconocerse capaz de. Y aquí va desgranando las principales capacidades que subyacen a su antropología del hombre capaz. La capacidad de decir como la primera y más general, la capacidad de hacer, la de narrarse, la de la imputación, la del recordar gracias al reconocimiento de las imágenes, la del prometer gracias al mantenimiento de la promesa. En todas estas capacidades juega un papel fundamental el reconocimiento-atestación; y hace su aparición el principio de responsabilidad en su formulación moderna. “Toda la historia moderna de lo que se llama el derecho de la responsabilidad, en el sentido técnico del término, tiende a hacer sitio a la idea de responsabilidad sin falta, bajo la presión de conceptos tales como los de solidaridad, seguridad, y riesgo, que tienden a ocupar el lugar de la idea de falta. Sucede como si la despenalización de la responsabilidad civil debiera también implicar desculpabilización”⁴³. A continuación habla de las capacidades sociales (“agenciamientos”), que no solamente son testadas por el individuo, sino reivindicadas por las colectividades, en las que el reconocimiento-atestación cede el lugar a formas de justificación ético-jurídicas⁴⁴. La atestación es un concepto fundamental en el terreno de lo moral; mientras que cuando pasamos al terreno de lo jurídico el concepto fundamental pasa a ser el de justificación.

Y tenemos en tercer y último lugar la teoría del reconocimiento entendido como reconocimiento mutuo. Esta tercera forma de reconocimiento nos conduce hasta el punto donde “lo político” aparece como el medio por excelencia para la realización de los “poderes” del hombre capaz, para la realización de las potencialidades humanas. “La institución política confiere a este querer vivir juntos una estructura distinta de todos los sistemas caracterizados anteriormente como “órdenes de reconocimiento””⁴⁵. En este nivel de reconocimiento pasamos del “hombre capaz” al “ciudadano real”, en el que lo fundamental ya no son los “poderes” de que está dotado y su realización, sino los “derechos” que le constituyen como tal ciudadano. Derechos que Ricoeur no entiende como anteriores a la asociación, como sería el caso de Hobbes, de Rousseau y de Kant; sino como fundados en la asociación misma. “Debemos afirmar que la organización de los sistemas sociales es la mediación obligada del reconocimiento, frente a un comunitarismo personalista que soñaría con reconstruir el vínculo político sobre el modelo del vínculo interpersonal que marcan la amistad y el amor”⁴⁶. Como va

43 Ricoeur, P.: *Lo justo*. Trad. A. D. Moratalla, Caparrós E., Madrid, 1999, 63.

44 Druet, F.X. y Ganty, E: *Rendre justice au droit*. Press Universitaires de Namur, Namur, 1999.

45 Ricoeur, P.: *Lo justo*, 46.

46 *Ibidem*, 45.

a decirnos en *Caminos del reconocimiento*, “admitimos tácitamente que la problemática del existir entre y con es de naturaleza fundamentalmente política”⁴⁷. Esta idea de Aristóteles va a ser interpretada por Ricoeur siguiendo la teoría hegeliana del reconocimiento diciendo que “en el vivir-juntos, existe un motivo originariamente moral que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido”⁴⁸. Y por ello Ricoeur nos dice que “en un sentido amplio del término “política”, se puede decir que Hegel inscribió definitivamente el tema del reconocimiento en lo más profundo de la filosofía política”⁴⁹.

En este caso de las formas de reconocimiento hemos visto el reconocimiento como identificación, el reconocimiento de sí mismo y el reconocimiento del otro. Y dentro del reconocimiento del otro el reconocimiento por amor (afectivo), el reconocimiento jurídico (derecho) y el reconocimiento social (simbólico). Llegado a este punto Ricoeur somete el concepto hegeliano de “lucha por el reconocimiento” a crítica y hace su planteamiento del reconocimiento basado en “experiencias de paz”, que descansan en “mediaciones simbólicas sustraídas al orden jurídico como al de los intercambios comerciales”⁵⁰. En definitiva se trataría de un “reconocimiento simbólico”, como es el que se da en el amor como caridad (ágape) o en la amistad. “Utilizaré esta idea de una relación de reconocimiento simbólico como objeto de la confrontación con los análisis de la lucha procedentes de Hegel. Me parece que no es la cosa dada que a través de su fuerza exige algo a cambio sino el acto mutuo de reconocimiento de dos seres que no tienen el discurso especulativo de su conocimiento; el gesto de reconocimiento es un gesto constructivo de reconocimiento a través de una cosa que simboliza el donador y el donatario”⁵¹.

ONTOLOGÍA HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO

Uno de los esfuerzos más constantes de Ricoeur es el de hacer una ontología, que va a tomar como punto de partida el existente humano entendido como conatus (potencia)⁵². Esa ontología podemos denominarla ontología hermenéu-

47 Ricoeur, P.: *Caminos del reconocimiento*. Trad. A. Neira, Trotta, Madrid, 2005, 171.

48 *Ibidem*, 172.

49 *Ibidem*, 189.

50 *Ibidem*, 227.

51 Ricoeur, P.: *La lucha por el reconocimiento y la economía del don*. En *Actas VII: Hermenéutica y responsabilidad*. Homenaje a Paul Ricoeur. Universidad de Santiago de Compostela, 2005, 37.

52 Esta noción spinoziana de potencia es fundamental para comprender la ontología de Ricoeur y su diferencia con respecto a la ontología de los modernos, apoyada más bien en una teo-

tica, que en el último trayecto de su filosofía se articula según un sistema categorial que vamos a analizar y explicitar⁵³.

La experiencia sentiente del existente humano le hace patente su inserción en el Ser. Existimos dentro de un Ser que Ricoeur entiende como acto en el sentido aristotélico del libro XII de la *Metafísica*. Esta experiencia básica nos conduce al concepto de conciencia entendida como *Gewissen*, como vocación que nos llama a ser nosotros mismos a partir de esa inserción en el Ser, que es la facticidad con la que nos encontramos existiendo y desde la que decidimos darnos a nosotros mismos un destino, que nos de una identidad. Solamente ese ser que simultáneamente es en sí mismo al mismo tiempo que en el mundo es capaz de ser cuidado, tanto de las cosas y de los otros como de sí mismo. Esto es, precisamente, lo que según Heidegger diferencia al “ser-ahí” de todos los seres a mano. “Ontológicamente el ser-ahí es fundamentalmente diferente de todo ente a mano o real. Su estado no se funda en la sustancialidad de una sustancia, sino en el mantenimiento de sí mismo existiendo, cuyo ser ha sido concebido como cuidado”⁵⁴. Ese mantenimiento de sí mismo a lo largo del devenir cambiante se apoya en la autonomía del ser-ahí, que tiene su fundamento en la resolución (decisión), que es la que mantiene la autonomía de ser-ahí, en la que se apoya su identidad, no solamente numérica, cualitativa y de carácter, sino también como unidad proyectiva de destino o vocación.

El cuidado nos constituye como un sí mismo capaz de construirse como tal dándose una vocación, tal como Heidegger expone en *El Ser y el tiempo*. Pero frente a este planteamiento de Heidegger que hace del cuidado el núcleo mismo de su antropología, Ricoeur va a recurrir a la noción aristotélica de praxis. El sí mismo dotado de conciencia y entendido como un modo de ser es constitutivamente una praxis capaz de dar comienzo a una serie de acontecimientos (potencia y libertad como capacidad de iniciar algo); lo que hace de él el coautor de un mundo: el mundo humano surgido de la praxis del hombre, que originariamente es presencia a sí en el mundo. Desde esa presencia a sí en el mundo entendida como potencia (conatus) el sí mismo puede ser interpretado como un fondo efectivo y poderoso capaz de engendrar un mundo a su medida, según su proyecto.

El sí mismo como potencia originaria se experimenta como tal en el cuerpo propio, como cuerpo vivo, que es el lugar en el que el sí mismo se pertenece (“miannidad”) al mismo tiempo que es capaz de organizar el mundo en función

ría del poder. La noción de potencia está unida a la noción de libertad como la capacidad de iniciar algo.

53 Una buena síntesis de la filosofía de Ricoeur tomando como eje de articulación la imaginación es la que hace Begué, M.-F.: Paul Ricoeur: La poética del sí mismo. Biblos, Buenos Aires, 2002.

54 Heidegger, M.: *El Ser y el tiempo*. Trad. J. Gaos, FCE, México, 1966, 303.

de su propio proyecto introduciendo su propia marca en los acontecimientos del mundo (alteridad) gracias a sus propias acciones.

Es así como la existencia como punto de partida de la filosofía se experimenta originariamente en el cuerpo vivo; y lo hace como experiencia de la afección del mundo (el horizonte en el que me encuentro); y como acto, y esa es la doble experiencia que va implícita en la expresión yo soy, que lo que significa es que yo puedo y soy capaz de introducir mi propio proyecto en el mundo como el horizonte dentro del cual me encuentro. Esta experiencia de la existencia a partir del cuerpo propio es un tipo de experiencia que engloba tanto el poder ser del sí mismo, como la experiencia de la alteridad del mundo, presente en la pasividad corporal tal como ella se me hace presente en la afección. En mi cuerpo se me hace presente el mundo a través de las afecciones o pasiones. Así pues, el cuerpo propio es el punto real en el que confluyen el mundo y el sí mismo y la experiencia originaria a través del mismo es una unidad originaria de esfuerzo y resistencia. Existir es simultáneamente ser (acto) y resistir (afecto). Es así como el cuerpo se nos revela como el gran mediador entre la intimidad del sí mismo y la exterioridad del mundo. Mi cuerpo, como cuerpo vivo, podemos entenderlo como “carne” y elaborar una ontología de la “carne”, como ontología fundamental. Esta ontología fundamental de la “carne” nos posibilita pensar al hombre como naturaleza comunitaria. Somos comunitarios en nuestra propia naturaleza entendida a partir del concepto de cuerpo vivo como “carne”.

La naturaleza “carnal” es el punto de partida que nos permite pensar al hombre como un ser constitutivamente comunitario tanto en su constitución física, como psíquica a partir de una conciencia entendida como el reconocimiento del otro como un ser igual a mí y solidario conmigo. Frente a la intencionalidad de la conciencia peculiar de la fenomenología, la ontología hermenéutica del sí mismo como ser en el mundo abandona el campo de la “egología” y se sitúa en el terreno de la alteridad; y esto tanto en el caso de las relaciones intersubjetivas, como en el de la percepción. Como cuerpo vivo, “carne”, puedo moverme y eso quiere decir que puedo cambiar de perspectiva en el caso de la percepción. La carne es el punto nuclear en el que se nos revela la alteridad constitutiva del ser humano en cuanto ser comunitario. La alteridad es el paradigma de lo humano y en la experiencia de la carne se nos da como alteridad primera, anterior a cualquier diseño posterior. La experiencia de la carne es la experiencia del “yo puedo”, que es anterior tanto al “yo quiero” como al “yo pienso”. Ella es el lugar de todas las síntesis pasivas (afectos) a partir de las cuales soy capaz de elaborar las síntesis activas, que pueden ser denominadas como obras. La carne es en sí misma alteridad propia, constituida de mismidad e ipseidad. Y gracias a esa alteridad propia que es la “carne” puedo pensarla a ella misma como cuerpo entre los cuerpos, lo mismo que pienso el sí mismo como un yo junto a otros yos. La

carne, entendida como alteridad propia y primera, es la que nos permite pensar luego tanto al cuerpo como al yo como realidades independientes.

La ontología de la “carne” es elaborada por Ricoeur a partir del “ser-ahí” como ser en el mundo; de acuerdo con esa ontología la mundanidad no aparece como englobante, sino como el espacio en el que uno se encuentra una vez nacido. La experiencia fundamental del hombre como ser en el mundo no es la de ser un ser para la muerte, sino la de la encarnación⁵⁵. El hombre se experimenta como un ser encarnado, portador de una existencia, que se abre al mundo a través de los afectos y se proyecta hacia delante con vistas a realizarse dándose un destino propio. De ahí que el sí mismo como existencia se comprende como un “otro” que el mundo que le afecta, que el “carácter” que le constituye y que la “tarea” que proyecta. La existencia como encarnación es la alteridad primera, que se expresa a través de esa triple abertura: hacia el mundo, hacia sí mismo y hacia el futuro. Esta filosofía del ser encarnado piensa el ser a partir del trascendental del acto y no de la sustancia como hiciera la filosofía moderna. Esta alteridad primera del sí mismo, que se reconoce como tal a través de sus afectaciones, es previa con respecto a la alteridad del otro tal como aparece en el lenguaje entendido como escucha de la palabra, en la adscripción de las acciones a un agente y en la recepción característica de todo lector del mundo que todo texto lleva consigo.

En este contexto de la alteridad la existencia está constituida por una doble cara: la del poder y la de la vulnerabilidad. No somos lo uno o lo otro, sino ambos a la vez. Y por eso somos responsables de nuestras acciones ante el otro, en cuanto que al otro le afectan, igualmente que a nosotros nos afectan las acciones del otro. Esto nos conduce a preguntarnos sobre que tipo de filosofía cabe plantear a partir del sí mismo afectado por el otro. Y la respuesta es que debe ser un tipo de filosofía que en lugar de partir de la esfera de lo propio tal como hace la fenomenología al situarse en el yo trascendental, parta de la “mundanización” de la existencia encarnada, que se experimenta como algo en el mundo a partir de su alteridad primera desdoblada en cuerpo para mí (“carne”) y cuerpo para otro (objeto físico en el mundo). A partir de esta experiencia originaria de mí mismo puedo constituirme en el primer analogon gracias al cual puedo comprender al “otro” como análogo a mi mismo; y por lo tanto como “carne”

55 Una de las dificultades que presenta la filosofía de Ricoeur es encontrar un punto en torno al cual pueda articularse el conjunto de su filosofía con la diversidad de perspectivas en la que la misma ha ido desplegándose. Quizá ese punto se encuentre en el concepto ricoeuriano de “encarnación” tal como el mismo ha sido pensado por M. Henry: *Encarnación*. Trad. J. Teira y otros, Sígueme, Salamanca, 2001. No puedo ahora desarrollar este punto, pero considero que es fundamental para articular el conjunto de la filosofía de Ricoeur desde sus primeros escritos a los últimos.

(cuerpo vivo) y como cuerpo (objeto físico). A partir de estas ideas podemos ahora analizar las diversas formas de dárseme los distintos contenidos del mundo.

Pueden dárseme como instrumentos o cosas a mano con las que puedo intervenir en el mundo; pueden dárseme como representación en el caso de la imagen y el signo de las cosas que hay en el mundo; pueden dárseme como presentación originaria en el caso de mi propia existencia encarnada; y pueden dárseme como aprensión en el caso del “otro” por medio de una captación analogizante gracias a la cual atribuyo al otro una “carne” y un cuerpo propio, como en mi caso. El límite de esta última donación reside en que esta atribución de una “carne” al otro no me permite entrar en su mundo de lo vivido, sino solamente hacerlo presente por medio de esa captación analogizante. Así pues, la aprensión del otro no acontece ni a través de una imagen, ni de un signo, ni como instrumento, ni por medio de una inferencia, tampoco por medio de una presentación originaria, sino a través de una atribución analógica, en la que tiene lugar una combinación peculiar de similitud y disimetría. La atribución analogizante que tiene lugar en la aprensión es una atribución de sentido. El sí mismo, que vive su alteridad como yo y como cuerpo, atribuye al otro, en cuanto cuerpo vivo un yo como el suyo; con el cual comparte un mundo, lo que le descubre como un ser comunitario, que comparte con el otro un mundo común dentro del cual tiene que realizar su proyecto tanto individual como colectivo.

LA ONTOLOGÍA PRÁXICA DEL SÍ MISMO

Una vez descubierta la presencia del sí mismo en la alteridad primaria que constituye el cuerpo vivo, podemos partir de este concepto para desarrollar una ontología práxica, que es algo más fundamental que la fenomenología de la voluntad y que la semántica del análisis lingüístico. El cuerpo vivo nos precede en todas nuestras acciones y es incluso anterior a la división de la estructura humana en facultades. Podemos caracterizarle diciendo que es el órgano no objetivable tanto de nuestra percepción del mundo, como de nuestra acción sobre el mundo; lo cual nos obliga a revisar el concepto de subjetividad tal como fue planteado en la modernidad filosófica. Nuestro cuerpo vivo es la estructura básica de nuestra condición óptica de seres en el mundo. Y es en esa estructura básica en la que se fundamenta tanto lo vivido (fenomenología), como lo enunciado (análisis). Antes de poder explicar la realidad de lo vivido y de lo enunciado tenemos que comprendernos como cuerpos vivos. Este es el tipo de comprensión que Heidegger entiende como un “modo de ser”, y que nosotros podemos explicitar a través del análisis de las distintas capas que nos van mostrando nuestro ser en el mundo a partir de nuestro cuerpo como cuerpo vivo.

En primer lugar nos encontramos con la capa de lo simple en la que el mundo se me da como representación y creencia; a continuación la capa de los actos fundamentales, que nos constituyen como un sí mismo: juzgar, valorar, decidir, recordar, imaginar, etc.; y finalmente la capa narrativa gracias a la cual construimos la unidad del mundo y nuestra posición dentro del mismo. En esta última capa descubrimos que el mundo es su propia historia, lo mismo que nosotros mismos, que nos comprendemos como una unidad de vida dentro de ese mundo.

En la primera de las capas nos comprendemos como seres vivos sin más, que están abiertos al mundo tal como se manifiesta en el hecho de que el mundo nos afecta. Nuestro primer anclaje en el mundo se nos manifiesta en la afección tal como es analizada por Heidegger en el § 29 de *El ser y el tiempo*. La afección nos muestra también el carácter contingente de nuestro ser en el mundo. Una característica fundamental del ser humano es el condicionamiento. Estamos condicionados por el mundo dentro del cual existimos, tal como nos muestra la experiencia de nuestra pasividad en el hecho de la afección. Nuestra más originaria instalación en el mundo nos descubre como seres pacientes. Es decir, estamos condicionados por el mundo en el que existimos. Eso es lo propio de la “condición humana”, como diría H. Arendt.

A partir de la segunda capa es cuando nos comprendemos como seres activos, que no nos limitamos a padecer el mundo, sino que somos capaces de intervenir en él y modificarlo. En esta segunda capa el concepto básico es el de acto. Un acto es aquello que puede ser realizado o efectuado a partir de la propia decisión; y que por lo tanto nos permite comprendernos no sólo como sujetos pacientes (soy afectado por el mundo), sino también como sujetos activos: yo que soy afectado por el mundo puedo cambiar ese mundo por el que soy afectado. Es decir, puedo ejecutar distintos actos, que tienen su principio en mí. Así como los acontecimientos del mundo no tienen su principio en mí, yo tengo el poder de iniciar algunos acontecimientos en el mundo gracias a que como cuerpo vivo que soy puedo ejecutar toda una serie de actos, que tienen su principio en mí, como muy bien explicara Aristóteles al hablar de la “cosas humanas”, que son aquellas que dependen del hombre, y que por eso tenemos que distinguir de aquellas otras que son por necesidad o por azar. Las “cosas humanas” son aquellas que tienen al hombre como principio.

En esta capa de nuestro ser en el mundo como cuerpo vivo es en la que cabe la distinción de la facultades humanas, como es el caso del entendimiento y la voluntad, que podemos comprender como los principios que dan origen a distintos tipos de actos humanos; unos que dejan el mundo tal como es y se limitan a juzgarlo y valorarlo; y otros que modifican el mundo, como es el caso de los actos voluntarios, cuya objetividad específica es lo “decidido como tal”; es decir, la

decisión, que introduce nuestra iniciativa en el mundo. Hay que tener en cuenta que en el caso de los actos voluntarios su objetividad no viene definida por su carácter de observable, sino por su carácter de practicable. Es decir, se trata de una posibilidad que el hombre puede transformar en realidad; o de un proyecto que el hombre puede transformar en obra. En este caso el mundo se nos presenta como practicable o no practicable; lo que es distinto de cuando se nos presenta como observable. En su dimensión de practicable uno de los componentes fundamentales del mundo es la resistencia. El mundo, como conjunto de cosas, se resiste a ser modificado; cosa que no ocurre, en absoluto, cuando experimentamos el mundo como observable.

En la tercera de las capas nos comprendemos como capaces de decir tanto lo que observamos, como lo que hacemos; y ello gracias a nuestra capacidad para construir relatos, que pueden ser de muy distintos tipos, aunque todos tienen en común su capacidad de síntesis, gracias a la cual, construyen unidades narrativas, que nos hablan del mundo y de nosotros como seres en el mundo. La comprensión narrativa me permite comprenderme como un “sí mismo” en el mundo dentro de la continuidad del tiempo, que es uno de los constitutivos fundamentales del sí mismo.

Además de ser un ser en el mundo soy un ser constitutivamente temporal. Temporalidad que puedo comprender como duración y que por lo tanto va formando un fondo, que se va sedimentando y que me permite comprenderme como idéntico a través del fluir de los cambios, que tienen lugar en mí como cuerpo vivo en el mundo. La sedimentación de la “vida vivida” va tejiendo una red que estructura la vida como una continuidad, que permite al “sí mismo” ir hacia adelante y hacia atrás desde el presente en el que en cada momento se encuentra.

La red, como duración de la extensión de una vida, posibilita la emergencia del “sí mismo” y su consolidación como el piloto del cuerpo vivo; pilotaje que podemos explicar a partir del concepto aristotélico de praxis, que es el que nos posibilita el paso de una antropología de la poiesis a una ontología práxica, que lleva consigo una ontologización de la praxis al hacer de ella una actividad específicamente humana capaz de crear un mundo propio, que tiene en la conciencia como *Gewissen* su punto de partida. Solamente un ser que es en sí además de ser en el mundo es capaz de entender el mundo como el horizonte de su pensar, de su hacer y de su sentir. En una palabra, como el horizonte de su cuidado entendido como praxis.

El sí mismo, entonces, puede ser pensado como una potencia productiva, capaz de romper con el dinamismo de la naturaleza y crear un mundo propiamente humano. En esa potencia productiva se encuentran íntimamente unidos el dinamismo interno de la vida y el poder de la inteligencia. Esa conjunción ocu-

rre en la comprensión adecuada y se cumple en el hombre, el único ser en el mundo capaz de construir su propio destino, su propia historia. Este planteamiento hace que en el hombre el concepto de conatus como potencia sea anterior al de conciencia; y que su caracterización adecuada sea la de una “esencia creadora” (actuosa en términos de Spinoza).

La ontología práxica de Ricoeur lleva consigo toda una interpretación global de la metafísica aristotélica de la *energeia*. Es posible hablar de tres tipos de actividad: la pragmática o instrumental, la práxica o ética y la teórica o especulativa, que tenemos que entender como una actividad creadora al estilo de la teología cristiana. En este sentido podemos decir que el hombre es un ser creador, aunque no en un sentido absoluto. ¿Es la ontología hermenéutica de Ricoeur un paso hacia delante de su ontología práxica tal como aquí la hemos expuesto? Dejemos la respuesta a esta pregunta para un artículo posterior.

CIRILO FLÓREZ MIGUEL