

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

Paul Ricoeur: una hermenéutica fenomenológica del sujeto [Paul Ricoeur: a phenomenological hermeneutics of the subject]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy
of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Yutzis, Mario
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-07 13:53:02
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/154958



Paul Ricoeur: una hermenéutica fenomenológica del sujeto. Aproximaciones

Mario Yutzis

Resumen: Este artículo tiene como finalidad realizar una descripción analítica de algunos de los contenidos centrales de la antropología filosófica de Paul Ricoeur, a los efectos de poner en evidencia su concepción acerca de la construcción de la identidad del sujeto falible pero capaz, desde la perspectiva de su hermenéutica fenomenológica sobre la imaginación simbólica. Se pondrá énfasis en la construcción del yo, el lenguaje los símbolos, la cultura, el texto, el relato, el sentido, la permanencia y el cambio de la identidad personal, la alteridad del sujeto y el sujeto como referente de la acción ética.

*¿O hay que llegar hasta nuestros días para que un pensador
Como Levinas intente invertir la fórmula: "ningún otro distinto
de sí sin un sí" para sustituirla por la fórmula inversa: "ningún
sí sin otro que lo convoque a la responsabilidad".*

Paul Ricoeur: "El sí mismo como otro"

Introducción

Para quien abra el portal y se adentre en el enorme y rico territorio de la obra de Paul Ricoeur, se asombrará de descubrir un paisaje plural, alumbrado por una multiplicidad de diálogos recubiertos de una inmensa policromía filosófica, no solamente en el sentido de que su obra se ocupa de los grandes filósofos de la tradición occidental, sino también por los puentes extendidos con los principales exponentes de las ciencias humanas del siglo XX.

Esta auténtica y profunda visión de Ricoeur, enclavada en el marco de la filosofía reflexiva con todos los tonos que ésta última contiene, recorre ardorosamente un camino de ida y vuelta con la ciencias humanas y provee, precisamente, a la filosofía de un soporte crítico teórico e instrumental que la enriquece y la

desplaza de una cierta práctica endogámica estricta, para situarla en el dominio de una hibridación razonada y abierta¹.

Es en este impulso hacia la apertura transformado en contenido y método de análisis, que la propuesta filosófica de Paul Ricoeur se manifiesta, en base a los objetivos que se propone, y por consiguiente vinculados la naturaleza de las cuestiones que aborda, como una prolifera diversidad bien difícil de hacer confluír en una sola línea de demarcación.

Nos parece sin embargo, que la obra de Paul Ricoeur puede ser calificada como una *Antropología Filosófica*². Esta afirmación merece algunas explicaciones pertinentes. Para comenzar, digamos que se trata fundamentalmente de un pensamiento comprometido profundamente con lo humano no solo en el presente sino también con el pasado que Ricoeur ve como tiempo de la memoria disponible para su reconsideración y traes-- formación gracias a su inagotable reserva de sentido.

Por otro lado, el desarrollo de la antropología filosófica de Ricoeur, distante de cualquier posición ontoteológica, describe un trayecto que va del *Hombre Falible* (1960) obra de neto corte Kantiano, al esbozo de una fenomenología del *Hombre Capaz*, desarrollado en el marco de una "*Hermenéutica del sí*" cuyas líneas directrices se encuentran esbozadas en uno de sus últimos y fundamentales escritos que lleva por título: "*El sí mismo como otro* (1990). Como en el caso de Heidegger, este cambio de rumbo que le permite pasar de la noción de falibilidad a la de capacidad, se compatibiliza con la transformación de la cuestión del *que es* con la cuestión de *quién es*.

De esta manera, anclando el enfoque ontológico de la *ipseidad* sobre el ángulo de la relación pasividad-alteridad que forma el cuerpo mismo de la conciencia moral, Ricoeur aporta perspectivas antropológicas que van mas allá de una simple antropología de la finitud, para abarcar la problemática del hombre actuante o el hombre capaz cuyo corolario es, en definitiva, el "yo puedo". Este tema, que aparece ya en *Lo voluntario y lo Involuntario*, sirve para estructurar los diversos problemas de *Sí mismo como otro*, en razón de que la obra presenta sucesivamente cuatro modalidades del "yo puedo" que son: yo puedo hablar, yo puedo actuar, yo puedo narrar, yo puedo imputarme mis propias acciones.

Estos cuatro enunciados son lo que según nuestro autor, le han posibilitado retomar sucesivamente sus contribuciones a la filosofía del lenguaje y su organización sobre la base de tres unidades a saber: la palabra, la frase y el texto; luego sus contribuciones a la filosofía de la acción con sus causas y sus motivos y su

1 Myriam Revaault d'Allones, et François Azouvi, L'Hermée, Édit. L'Herné 2004 p. 10.

2 En una entrevista con Olivier Abel, Ricoeur afirma: "*para mí la filosofía es fundamentalmente una antropología*" Présence Protestante 15 y 22 de Diciembre de 1991.

inserción en el mundo; y más tarde su concepción de la narración con su poder estructurante en la vida cotidiana, la literatura, la historiografía y la especulación sobre el tiempo y sus visiones sobre la filosofía moral³.

Como puede apreciarse, Ricoeur enuncia y desarrolla una antropología en movimiento que se ocupa de establecer una reflexión del ser humano en tanto *ser actuante*. El recorrido que sigue para perfeccionar esta filosofía de la *acción humana*, puede ser abordado por medio de tres orientaciones distintas y complementarias a la vez que son las siguientes:

La primera orientación deberá tomar en cuenta los trazos de la génesis de una antropología filosófica volcada hacia la acción humana desde la confluencia del pensamiento reflexivo, la fenomenología y el existencialismo. La segunda orientación debe entender su epistemología como elaborada dentro de la tradición hermenéutica, en contacto con las ciencias humanas, y la tercera, pone de manifiesto la *reconstrucción de los jalones de una filosofía normativa que abre la moral, la política, la justicia y el derecho hacia el horizonte de la universalidad*, sin negar la inserción del quehacer humano en “un mundo de la vida” ya estructurado por los valores⁴.

Es importante destacar la influencia de la fenomenología sobre Ricoeur como fuente de inspiración primaria, la cual posibilitó y reforzó una mirada hacia el “aparecer de las cosas del mundo” incluidos los seres humanos, desde una perspectiva alejada de cualquier interpretación de la realidad, sobre todo científica, con pretensión de apropiarse de la verdad y en ruptura con aquella tradición metafísica caracterizada por la oposición de lo inteligible con lo sensible, del ser y la apariencia, que identifique el fenómeno como una pura y simple apariencia. Ricoeur, por el contrario, *abogará por una rehabilitación de lo sensible que intente restaurar la subjetividad en toda su plenitud*⁵.

Precisamente, lo que unifica la obra de Ricoeur a través de los múltiples campos que recorre, de la diversidad de interrogaciones que suscita, de las innumerables lecturas que contiene, es la *temática del sujeto*. Es una ruta recurrente, como un viaje interminable de sí a sí mismo, como la traza de la finitud del ser humano y sus capacidades y se refleja en la fenomenología de la voluntad, en la teoría de la acción, en la problemática del lenguaje, del discurso, del texto, de la narrativa, de la memoria, la promesa, el ejercicio de la justicia, la estructura del reconocimiento, el perdón y así sucesivamente⁶.

3 Ricoeur P. *Pro mienade au fil d'un chemin*. En: *Inroldo, F. Verdad del Metodo: Indagmi Paul Ricoeur*. Papua II Poligrator Citado por Luis Augusto Campos, pbro. en PAUL RICOEUR, IN MEMORIAM Ideas y Valores vol. 54 no. 128 Bogota, 2005

4 Ver, Michel, Jean, “*Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*” Edit du Cerf, paris, 2006.

5 Ver, Dosse François, *L'agir dans la modernité* Eglise Reforme d'ateuil 1999.

6 Yves Charles ZARKA, *L'odyssée interminable de soi à soi*. Presses Universitaires de France, 2008/1

Esta ruta ha sido construida sobre varias etapas significativas y que, a nuestro entender, van desde un existencialismo influido por Gabriel Marcel y Kart Jaspers como también de Kierkegaard y el personalismo de Emmanuel Mounier, en una perspectiva del sujeto abierto a las dimensiones de la presencia del otro como una confluencia indispensable entre pensar y existir en donde ser, es siempre ser con los otros. La fenomenología le permitirá posteriormente sortear ciertos dilemas para desarrollar ese espacio necesario entre el objeto y el sujeto gracias a la noción de intencionalidad del sujeto en relación al objeto⁷. Mas tarde, en su lecturas y reflexiones sobre el estructuralismo, mantendrá una posición crítica al aceptar el método estructural en relación al desmontaje de los textos gracias a ciertos beneficios de la lingüística, pero separándose de sus conclusiones al señalar que la deconstrucción del signo debe ser complementada con la recuperación del sentido⁸.

En "*El sí mismo como otro*", obra que nos interesa especialmente, Ricoeur marca otra etapa decisiva del recorrido. En ella renueva los términos de un viejo debate comenzado treinta años antes sobre el tema del "*cogito*" y remplace la meditación de tipo cartesiano y husserliano por una orientación absolutamente radical que le sirve de fundamento a su tesis sobre las estructuras fundamentales del hombre planteada en la *Filosofía de la Voluntad*⁹. En el *sí mismo como otro*, Ricoeur elabora una antropología filosófica por medio de una investigación que tiene como proyecto básico, hace notar que en el evento del discurso, la persona de la cual hablamos y el agente de quien depende la acción, "*son su propia historia*"¹⁰.

A la luz de todos estos elementos como telón de fondo, el presente artículo tiene la intención de poner en evidencia la posición que ocupa el sujeto en la Filosofía Hermenéutica de Paul Ricoeur desde tres desarrollos filosóficos que atraviesan su obra a saber: a) quien es el sujeto del discurso y que significa para ese sujeto interpretar, b) cual es el sujeto de la identidad personal que se desarrolla en el tiempo y que papel juega es este aspecto la noción de identidad narrativa y c) a partir de la hermenéutica filosófica del sí, cual es la comprensión del sujeto como alteridad y como agente moral.

7 Ver Dosse, François *L'agir dans la modernité* 13 mars 1999.

8 "La elección por el sentido es, por lo tanto la presuposición mas general de toda hermenéutica" Ricoeur P, Du texte à l'action, Pour une Phénoménologie herménétique, Ed. du Seuil, 1986, p. 55-62 En el contexto de esta discusión, Ricoeur califica a Levi Strauss como un Kantiano sin sujeto trascendental. Frase que pone de manifiesto un debate muy intenso.

9 Ricoeur, P. *Philosophie de la volonté*, tome 1. Le volontaire et l'involontaire, Paris, Aubier, 1950 p. 7. Citado por Vincent Descombes, "Le pouvoir d'être soi." «Paul Ricoeur. «Soi-même comme un autre»» Artículo publicado en la revue CRITIQUE, Paris, Revue générale des publications françaises et étrangères, tome 47, nos 529-530, juin-juillet 1991, pp. 545-576.

10 Ver Muriel Gilbert «L'identité Narrative, Labor et Fides, Ginebra, 2001. Pag. 17 y p. 95.

Para ello, desarrollaremos en la primer parte los aspectos referidos a las implicaciones del hecho que en el mismo momento de pensar, el ser humano se encuentra en un mundo ya construido, pleno de percepciones, de objetos, de ideas y de normas y por consiguiente, se requiere un tarea analítica capaz de leer los objetos culturales, en tanto ellos son los mediadores de la propia presencia del sujeto.

En la segunda parte abordaremos la noción de Ricoeur sobre la Identidad Narrativa a los efectos de señalar la posible articulación entre temporalidad, narratividad y la construcción de la identidad personal del sujeto

En la tercera y última parte estableceremos algunas breves conclusiones tanto en el plano de la antropología filosófica como también en relación la fe bíblica.

Interpretar, comprender y el sujeto de la interpretación

Es dable considerar que cada ser humano nace en un mundo ya hecho. Hecho significa entre otras cosas, organizado con anterioridad sobre la base de pautas, valores, normas, referencias, todas ellas imaginadas, pensadas, experimentadas. Cómo podríamos imaginarlas y pensarlas, cómo podríamos hacer de ellas un objeto de nuestra percepción, cómo podríamos colocarlas en un horizonte de sentido y vincularlas al ámbito de la experiencia, individual o colectiva sin la existencia del lenguaje. El territorio de nuestra vida se nutre y se consolida, de la manera que fuere, en base al horizonte de significados que nos rodea y constituye gracias al lenguaje (mundo) que nos precede y que reinventamos en el mismo acto de existir.

Tal vez, el pensamiento de Ricoeur sea en primer lugar una “búsqueda metodológica”¹¹ sobre esa articulación tan particular entre lenguaje y mundo como dos realidades que deberán ser vistas conjuntamente, y que están en la base de aquello que la filosofía debe presuponer, reconocer y explorar¹². La pertenencia que Ricoeur reclama a la filosofía como parte de una fenomenología hermenéutica, remite a dicha articulación: interpretación de textos y descripción de lo que se muestra a través de ellos. Mundo que se descubre menos en la percepción, que en los signos que empleamos para aprehenderlo y por lo tanto la necesidad de una teoría, de un arte de interpretar¹³. En este sentido, la conciencia no “es” su propia medida porque justamente ella está situada simultáneamente en lo sensible

11 Expresión que nos pertenece

12 Foessel, Michael *Paul Ricoeur*, Anthologie, éditions du Seuil, 2007, p.27 Como bien señala Jean Ladrère, También se puede, desde esta perspectiva, entender la obra de Ricoeur como la construcción progresiva de una red conceptual que desarrolla el contenido conceptual de la razón hermenéutica. Ladrère, Jean, *Expliquer et comprendre*, L'hermé op. Cit. pag. 69.

13 *Ibid.* pag.27.

y en el lenguaje, ha surgido en un mundo mas viejo que ella y participa en una reunión ya comenzada.

Tempranamente Ricoeur ha utilizado la metáfora del "Injerto de la fenomenología en la hermenéutica" para designar la necesidad de pasar a través de los signos a fin de describir aquello que nos se da jamás directamente en una intuición. "Este injerto de la fenomenología en la hermenéutica" aparece ya en la Filosofía de la voluntad como un proceso mediante el cual, para acceder al aspecto concreto de la voluntad mala, ha sido necesario introducir en el círculo de la reflexión, el largo circuito de los símbolos y de los mitos vehiculizados por las grandes culturas¹⁴.

Esta afirmación de Ricoeur encierra importantes decisiones epistemológicas y tiene varias implicaciones fundamentales en lo que hace a la cuestión del sujeto .

En principio, dicha decisión pone en cuestión de manera definitiva "una presuposición común a Husserl y a Descartes a saber: la inmediatez, la transparencia y la apodicidad del *cógitio* Ya he afirmado —dice Ricoeur— que el sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino solo a través de los signos depositados en su memoria y en su imaginario por medio de las grandes culturas¹⁵. Jean Ladrière ha indicado certeramente que estamos aquí en presencia de una condición general donde esta opacidad del *Cógitio*¹⁶, no atañe solamente a la experiencia de la voluntad mala, sino a toda la vida intencional del sujeto¹⁷. La reflexión no puede ser entendida entonces como ascenso directo de los actos de la conciencia. Se plantea aquí una nuevo problema metodológico: antes que proceder al trabajo de depuración que consiste en "despejar" la conciencia de si, de sus condicionamientos empíricos para "capturarla" en su pura condición trascendental, será necesario establecer una metodología analítica capaz de proceder a una lectura de los objetos culturales en tanto mediadores auténticos de la propia presencia del sujeto. Es de esta manera que Ricoeur intenta dar respuesta a la antigua problemática de la interpretación¹⁸.

Aun más, la verdad no puede construirse por medio de una conciencia teórica omnipotente, ni tampoco puede darse en la inmediatez de la experiencia. Por esta razón la hermenéutica tiene todo para ganar si utiliza la vía "larga de la "de la explicación, antes que instalarse de golpe en la vía corta de la ontología de

14 Ricoeur, P. *Reflexion faite*, Autobiographie Intellectuelle. Paris, Editions Esprit, 1955, p. 30

15 *Ibid* pag. 30.

16 *Ibid* pag. 30.

17 Ver Ladrière J. *Opus Citatum* p. 68-71.

18 *Ibidem*.

la comprensión¹⁹. En realidad, para Ricoeur, estas dos opciones son dos maneras de vincular a la hermenéutica con la fenomenología y no son adversas sino complementarias²⁰.

La vía corta de la ontología de la comprensión tiene que ver con Heidegger y según Ricoeur, ésta rompe con los debates acerca del método para posicionarse en el plano de una ontología del ser finito y recuperar el *comprender*, ya no como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser²¹. Pero esta vía corta, profunda, “*escatológicamente instalada en el ser*”²² mediante una ontología directa, no resuelve por sí misma el problema de la reflexión sobre la exégesis, sobre el método de la historia, sobre el psicoanálisis, sobre la fenomenología de la religión. Para ello, según Ricoeur hay que reinterpretar a Heidegger a través de Husserl incorporando a la ontología de la comprensión el abordaje fenomenológico, particularmente la comprensión del mundo de la vida. De esta manera se superaría la subordinación del conocimiento histórico a la comprensión ontológica, como una forma derivada de una forma original. Para cumplir este proyecto, será necesario partir del propio lugar donde se ejerce la comprensión, *es decir el lenguaje*²³.

El lenguaje no es una expresión meramente individual. Tampoco es solo lengua y/o sistema sino también palabra y evento. Para comprender que no se trata de una mera estructura formal, sino algo como un “evento” que puede hacerse presente, hay que prestar atención a la multiplicidad de sus discursos. El lenguaje no se limita a decir esto o aquello sino también contribuye a redescubrir la realidad por medio de una gama infinita de posibilidades que dan testimonio de la capacidad figurativa del discurso y que Ricoeur ha denominado como “Innovación Semántica”. Esta consiste en la elaboración de una nueva significación a partir de términos antiguos. Como puede deducirse, la vía larga vehiculizada por el análisis del lenguaje, mantiene contacto permanente con las disciplinas que practican la interpretación de manera metódica y se incluye en una nueva problemática de la existencia, elaborada a partir y sobre la base del concepto de interpretación común a todas las disciplinas hermenéuticas.

Estamos en presencia de una semántica organizada alrededor del tema central- como lo indicáramos en el párrafo precedente – de las significaciones de sen-

19 Foessel, Michel *Ibid.* p. 29 (Ricoeur llama también a la vía larga como: “ *Epistemología de la Interpretación* ” Ver Ricoeur P. *Le conflit des interprétations, Existence et Herméneutique*, Ed. Du Seuil, Paris 1969, p.10-15 Edición Español: “ El Conflicto de las Interpretaciones. », Fondo de Cultura Económica de España, 2003.

20 *Ibid.* p. 10-15

21 « *esta es la revolución que introduce una ontología de la comprensión: el comprender se transforma en un aspecto del proyecto del Dasein y de su apertura al ser. La cuestión de la verdad no es más una cuestión de método, sino de la manifestación del ser, para un ser cuya existencia consiste en la comprensión del ser* ”. Ricoeur, P. *Ibid.* p.10-15.

22 terminología nuestra.

23 Subrayado nuestro. Ver Ricoeur, Paul: *Le Conflit des Interprétations* “ *op.cit.* p. 10 a 15.

tido múltiple o multívocas o aun mejor dicho simbólicas²⁴, las cuales acceden a la existencia como un momento de la comprensión de sí y de esta forma, el abordaje *semántico* queda *entrelazado*²⁵ con el abordaje reflexivo²⁶. Dicha propuesta contiene una proposición metodológica positiva: substituir la vía corta de la analítica del *Dasein* por la vía larga vehiculizada por los análisis del lenguaje, permite no separar la *verdad* de la comprensión del método realizado por las disciplinas surgidas de la *exégesis*²⁷.

Pero que tipo de sujeto es aquel que se interpreta, interpretando los signos? En cualquier caso no es el *cógito*, sobre todo el *cógito* cartesiano que para Ricoeur permanecerá como una verdad vacía y abstracta a menos que sea reasumida en el espejo de sus propios objetos, de sus obras y finalmente de sus propios actos²⁸. A menos que pueda ser recuperado en el circuito del desciframiento aplicado a los documentos de su vida²⁹. Es de esta manera, que el sujeto del *cógito* como existente, descubre por medio de la *exégesis* de su vida, que ha sido puesto en el ser antes de que él mismo se haya puesto y poseído. Es así como la hermenéutica revelará un modo de existir que requiere ser interpretado en toda su extensión. Solo la reflexión, negándose, aboliéndose ella misma como reflexión, podrá retornar a las raíces ontológicas de la comprensión. Esto se produce solamente gracias al lenguaje y al movimiento de la reflexión³⁰.

Como quedó expresado anteriormente³¹ según Ricoeur, lenguaje y mundo son dos realidades que deben ser vistas conjuntamente y por lo tanto, que la reflexión presuponga, reconozca y explore el lenguaje, también presupone, reconoce y explora al mundo. Desde la "fenomenología hermenéutica" que Ricoeur proclama, este tipo de orientación de la reflexión filosófica compatibiliza la interpretación de los textos y la descripción de aquello que se muestra a través de ellos. Reencontrar el mundo que se sitúa en el horizonte de todas las miradas de la conciencia, es tarea de la fenomenología ya que no hay acceso directo ni al ser ni a la conciencia del ser. Consideramos que en esta orientación, la presuposición fenomenológica de la hermenéutica expresa bien la necesidad de encarar una teoría del sujeto a partir del componente "*Lenguaje-texto mundo-sentido*"³².

El desarrollo progresivo de la fenomenología hermenéutica de Ricoeur, subordina estos cuatro elementos a la hermenéutica del si, en razón de que el sujeto es llamado a comprenderse delante del texto en tanto éste no permanece cerrado

24 Ibid p 15 a 20.

25 Expresión nuestra

26 Ricoeur, Paul, *Le Conflit des Interpretations a op cit. 15 a 20*

27 Ibid pag p 15 a 20

28 Ibid p 21

29 Ibid, p.21.

30 Ibid p 15.

31 Ver nota 12, p. 5

32 Expresión nuestra

sobre sí mismo, sino abierto hacia el mundo que redescubre y rehace³³. Señalemos brevemente algunos aspectos que fundamentan lo que acabamos de señalar.

Para Ricoeur, “ la presuposición fenomenológica mas fundamental de una filosofía de la interpretación, es que *toda cuestión referida a un ente cualquiera, es una cuestión sobre el sentido de ese “ente”*. Pero en la experiencia humana hay una irreductible facticidad que remite al hecho de que el sentido es constitucionalmente enigmático, no transparente, opaco, disimulado, no evidente. Es a este problema ya antiguo de la interpretación al que Ricoeur se aboca. Sea un texto, un objeto cultural, un monumento, habrá razones para pensar en un universo de objetos donde el sentido aparente, esconde “*escamotea, encripta*”³⁴ otros u otros sentidos cuya accesibilidad requiere de una lectura capaz de seguir hasta donde haga falta, el movimiento de anticipación vehiculado por el sentido aparente³⁵. “*El sentido se transforma entonces en la presuposición mas general de la Hermenéutica*”³⁶. Pero la hermenéutica se transforma a su vez en una filosofía general de la interpretación, más allá de una teoría general del texto, si ella recurre a la “*lingüicidad*”³⁷ “*de toda experiencia*”³⁸. Dicha *lingüicidad* posee su propia presuposición dentro de la teoría general del texto, a la manera en que Hegel entendía el concepto de experiencia como poseedor de una decibilidad de origen³⁹.

La experiencia pide y debe se dicha. Ponerla en el lenguaje es transformarla en lo que ella es. Para Ricoeur, esta remisión (retorno) del orden lingüístico a la estructura de la experiencia que “*gracias al enunciado adviene al lenguaje*”⁴⁰ constituye la presuposición fenomenológica mas importante de la hermenéutica la cual, insertándose en el mundo de la vida, marca su retorno a sí misma en la emocionalidad vital de la experiencia humana y designa esa reserva de sentido, ese surplus de la experiencia viva, que hace posible la actitud explicativa y objetivadora⁴¹.

33 Ricoeur, P. “ *Du texte à l’action Essais d’herméneutique. II* paris, Le Seuil, 1986, p 414 Edición en Castellano Hermenéutica y acción, Edit. Docencia, Buenos Aires, 1985

34 Subrayado nuestro

35 Ladrière J. Op. Cit p. 69. Ricoeur también remite esta aproximación fenomenológica y hermenéutica a la cuestión ontológica del olvido del sentido del ser planteada por Heidegger . Ver Ricoeur Paul, *Du texte à l’action*, Pour une Fenomenologie Herméneutique, Edit du Seuil, Paris, 1986, p. 55 a 62.

36 Ricoeur, P., « *Du texte à l’action* », Op. cit. p. 55 a 62.

37 *Condition Langagière: Sprechlichkeit*

38 Ricoeur Paul, *Du texte à l’action*, op cit p. 56 Ricoeur cita aquí al Libro de Gadamer *Verdad y Método*.

39 *Ibid* pag 57) Ricoeur cita aquí el libro de Heidegger “ *Hegels Begriff der Erfahrung, Holzwegne* p. 105 a 192p. Versión francesa “ *Chemins qui mènent nulle part* . » Gallimard, Paris 970 p 101 y ss. En cuanto a la ruptura entre actitud fenomenológica y actitud naturalista, Ricoeur reconoce la dificultad de formular dicha presuposición en un lenguaje no idealista debido a la identificación entre la elección por el sentido con la elección por la conciencia. Sin entrar en la discusión, queremos señalar que Ricoeur sostiene y fundamenta la preeminencia del sentido por encima de la conciencia de sí. Ricoeur. Paul *Ibid* p. 55 a 62.

40 Entrecorillado y bastardilla nuestras.

41 Ricoeur, P. *Du texte à l’action*. Op cit p. 62

Ahora bien, como el sujeto en su experiencia está al final del recorrido y no al comienzo, el desafío consiste en la conexión entre el acto de existir y los signos depositados en las obras que dan testimonio del existir. El lenguaje habla acerca del mundo y del sujeto en el mundo, lo cual significa probarse en el texto para comprenderse⁴². Desde esta perspectiva, por ejemplo, la lectura no es solamente una acumulación de conocimiento, una actitud explicativa o un modo lineal de salvar la distanciaci3n, sino una experiencia fundamental por medio de la cual, cada lector se despoja de s3 y hace la experiencia de una alteridad que lo afecta, no ya solamente frente a otro sujeto, sino en el encuentro entre el lector y el texto como lo otro de s3 y como horizonte de significaci3n a ser interpretado⁴³.

Recordando la posici3n de Schleiermacher, Dilthey y Bultmann, Ricoeur recuperar3 aqu3 la noci3n de Interpretaci3n-apropiaci3n pero en el sentido de que la interpretaci3n de un texto, culmina en la interpretaci3n de s3 de un sujeto que a partir de ese momento se comprende mejor, se comprende de otra manera o comienza a comprenderse.⁽⁴³⁾ La din3mica de este proceso de conexi3n entre los signos de las obras y el acto de existir, revela dos correlatividades simult3neas en relaci3n a la cuesti3n del sujeto: por un lado la compresi3n de s3 pasa por el tamiz de la compresi3n de los signos de la cultura en la cual el sujeto se documenta y forma y por otro, la constituci3n del sujeto y la constituci3n del sentido se tornan contempor3neas en tanto reconstruyen la distanciaci3n original entre el sujeto y el texto interrelacionando los universos de sentido⁴⁴.

Consideramos que en este aspecto para Ricoeur las referencias al sentido del texto y su relaci3n con el sujeto, significan muy concretamente que el acto de lectura es el medio en donde opera la transferencia del mundo de la narraci3n al mundo del lector, y constituyen " un espacio y un vinculo privilegiado para la vida afectiva del sujeto que lee. Sin lector que acompa3e al texto no puede darse el acto que configure la obra en el texto y sin lector que lo apropie, tampoco aparecer3 el mundo desplegado delante del texto"⁴⁵. Esta proyecci3n del acto de lectura supone que la compresi3n de un texto por parte del sujeto, es una puesta al d3a del mundo del texto. En otras palabras: la reserva potencial de significaciones disponibles " ya all3 " en las obras comprendidas como textos, se expanden en el acto de lectura. Como consecuencia de este proceso, la potencia que habita la obra es proyectada fuera de ella por el lector el cu3l, apropi3ndosela, puede comprenderse delate del

42 Foessel, M. *Op Cit* p. 30

43 Ricoeur, P. *Temps et R3cit, Op Cit* 3, p. 304-309

44 *Ibid* p. 304-330

45 *Ibid* p. 304-309. Como bien se3ala Adna de Paula, Ricoeur sostiene en *Tiempo y relato* la tesis que la obra literaria se trasciende en direcci3n de un mundo el cual, marca la apertura del texto hacia su "afuera, hacia lo otro de s3 mismo "en tanto el mundo de la obra literaria constituye una mirada intencional original en relaci3n a la estructura "interna" del texto. Ver. de Paula, Adna C3ndido en *Mario de Andrade et Paul Ricoeur: Po3sie et Alt3rit3*, *Ethiopiquest, Revue N3gro-Africaine de Litt3rature et Philosophie*, No. 75

texto y su mundo y transformarse en otro “sí mismo“ de aquel “yo“ que adviene a la lectura, gracias a un diálogo vivo entre el texto mundo y su lector⁴⁶.

Concomitantemente con lo que hemos señalado hasta aquí, vemos anunciarse un enfoque por parte de Ricoeur en donde el pasaje por el circuito de los signos, los símbolos, los textos y entre ellos, los relatos, produce una dinámica que autoriza el acceso a la conciencia de sí. Este proceso pone en evidencia que el sujeto no es constitutivo ni el resultado de sí mismo ni del mundo, sino enteramente constituido por los diferentes signos que él se da a sí mismo con la finalidad de dar sentido a su experiencia subjetiva⁴⁷.

El concepto de *Identidad Narrativa* desarrollado por Ricoeur, primero en *Tiempo y Relato 3* y más tarde en *si mismo como otro*, es la clave de interpretación del tema del sujeto ya que, según nuestro autor, la identidad se construye en y por el relato. De esto nos ocuparemos en el punto que sigue.

Sujeto e identidad Narrativa

Para Ricoeur, el lugar en donde se articulan la identidad personal y el sujeto es la dimensión temporal histórica de la existencia humana. Dimensión temporal histórica de un sujeto que hace la historia al mismo tiempo que tiene la capacidad de contarla, de ponerla en un relato y así reconocerse en la historia que él se relata a sí mismo acerca de sí mismo⁴⁸. De la misma manera que para Ricoeur no existe experiencia humana que no sea mediatizada por los sistemas simbólicos, el relato es la mediación necesaria para nuestra experiencia acerca del tiempo. Desde esta convicción, Ricoeur intenta dar respuesta al problema crucial del *mantenimiento de la identidad personal a través del tiempo*⁴⁹. Su hipótesis de trabajo es que solamente una concepción narrativa de la identidad podrá ayudarnos a pensar una identidad cuyos cambios no la hagan estallar⁵⁰.

Para ello y en primer lugar, será fundamental que la identidad parta de un sujeto desposeído de toda condición que lo coloque como la certeza de su propia existencia. Ese tipo del “sí del yo” como sujeto, típicamente cartesiano, constituye una pura identidad formal que nada tiene que ver con la naturaleza concreta del “yo soy “ como existente y mucho menos como un existente frente a

46 Ricoeur P. *Reflexion faite*, Op Cit p. 60

47 Lamouche Fabien. *Paul Ricoeur. Anthologie*, Paris, Editions du Seuil, 2007, p. 150

48 *El sujeto aparece entonces constituido al mismo tiempo como lector o escriba de su propia vida según el punto de vista de Proust. Como se verifica gracias al análisis literario de la autobiografía, la historia de una vida nunca cesa de ser reconfigurada por todas las historias verdicas o ficticias que un sujeto relata sobre si mismo. Dicha reconfiguración hace de la vida misma un tejido de historias contadas*. Ricoeur, P. *Temps et Recit 3 Op Cit*, p. 442.

49 Gilbert, Muriel Op.cit. p. 95

50 Bonzon, S. *Paul Ricoeur Temp et Récit*, Revue de Théologie et Philosophie. Citado por Gilbert.M. op.cit. . p. 95.

otros existentes⁵¹. A diferencia de Descartes, para quien el sujeto se sostiene solo en la soberanía y en la transparencia de la inmediatez del *cógitio*, Ricoeur insiste abundantemente en el carácter necesariamente indirecto del acceso a la conciencia subjetiva⁵². En este aspecto, el concepto de identidad narrativa provee una clave importante en tanto el sujeto debe construirse puesto que la identidad, como también la verdad, se construyen en y por el relato. Lejos de posicionarse como preexistente, el sujeto es el resultado de una vida examinada y contada. Esto vale también para una comunidad ya que ésta constituye su identidad al receptor los relatos que incorpora como su historia efectiva⁵³.

Esta noción de identidad evoca un trabajo de construcción de sí que el sujeto ejerce gracias a la narración. Puede afirmarse como sujeto contando el relato de su vida o dicho de otra manera, no puede afirmarse como sujeto más que contando el relato de su vida. Es en el desarrollo de una historia contada que se juega la ligazón entre dos modalidades de identidad que Ricoeur denomina como identidad "*idem o mismidad*" que no cambia, que es siempre la misma e identidad "*ipse o ipseidad*" que evoluciona, que cambia en tiempo. Diferentemente de la identidad abstracta de la *mismidad*, la identidad narrativa constitutiva de la *ipseidad*, es la que corresponde al "sí mismo" e incluye simultáneamente el cambio configurado por el relato en la cohesión de una vida y la permanencia por medio de la responsabilidad ética, (responder por los actos)⁵⁴.

El itinerario de este camino metodológico es bastante claro y su recorrido pasa por la primacía de la mediación reflexiva sobre la inmediatez del sujeto, luego la disociación de la significación de la identidad de toda pretensión basada en un núcleo invariable de la personalidad, y la emergencia de un sujeto ético abierto al otro desde la dialéctica del sí mismo y la alteridad⁵⁵. Como bien señala Johann Michel, esta posición de Ricoeur que coloca la problemática de la identidad personal a medio camino entre "cógito exaltado por Descartes" y el "cógito humillado por Nietzsche", logra reactivar las herramientas de la hermenéutica y refuerza la "vía larga de la comprensión de sí" a través de los signos y las obras depositadas en el mundo de la vida⁵⁶.

En este punto deberemos agregar el concepto de *atestación* por medio del cual Ricoeur encuentra la posibilidad de mantener la Hermenéutica del sí a similar

51 Ricoeur P. *Soi-même comme autre*. Paris, Edit du Seuil, 1990 p.17. Texto en español: *Si mismo como otro*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2003 p. 15

52 Ibid. pags. 14 versión francesa y p. 12 a 14 Versión en español. Textos citados por Gilbert, M. Op.cit. p. 103. Ver también, Lamouche F. Op.cit. p. 150

53 Foessel, M. Op.cit. p. 150

54 Ricoeur, P. *Temps et Recit*. s Op. Cit. p. 442-448

55 Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, Op.Cit. Preface. Edición en español, Op.Cit. Prólogo. Ricoeur, P. *Temps et Recit*, Op. cit. p. 442 a 448. Ver también Lamouche F. Op. Cit. p. 150

56 Michel, Johan « Le statut du sujet dans la phénoménologie de la décision de Paul Ricoeur », in L. Cournaire, *Agir: délibérer, décider, accomplir*, Paris, Ed. Delagrave, coll. « Skepsis », novembre 2006. p. 15-30

distancia de la apología del cógito, como de su humillación. La atestación es la certeza de la propia *ipseidad* de la personalidad del sujeto, y está situada entre la fragilidad de su sostén ontológico y de su confianza ética basada en el poder de decir, de hacer, de relatarse a sí misma, de responder por sus actos como conciencia moral preservando el quien de la acción. Ella es el reaseguro de ser sí misma como un ser que actúa, sufre y responde y por lo tanto se abre a la alteridad.⁵⁷

En efecto. La identidad narrativa *ipse* en su condición de soporte de sí gracias a la palabra dada al otro, coloca al sujeto como agente moral capaz de sostener y cumplir sus promesas en relación a sí mismo, pero también indefectiblemente en relación al otro⁵⁸. La subyacencia en la identidad narrativa de un sentimiento de identidad en la duración puede, en efecto, servir como garantía de una fidelidad hacia el otro. Ricoeur plantea justamente la pregunta acerca de cómo ser fiel al otro, si finalmente no existe un sí mismo para ser fiel. Hay aquí una importante discusión con Levinas, ya que este último subestima radicalmente ese rol indispensable de la identidad de sí en la relación de alteridad⁵⁹. Según la bien conocida posición de Levinas, en la mayoría de los filósofos occidentales el otro ha sido reducido al horizonte de la conciencia del *ego*. En ese aspecto, el paso fenomenológico dado por Husserl hacia el idealismo trascendental, (movimiento del *ego* hacia el alter *ego*) es, para Levinas, sintomático de toda la tendencia metafísica occidental en cuanto a ver al otro como una simple reduplicación de uno mismo. Para Levinas, precisa y taxativamente, sólo una completa inversión de esa intencionalidad de la conciencia objetivante, puede preservar la irreductible alteridad del otro. En realidad, para éste pensador, la apertura hacia el otro se inicia por un movimiento del otro hacia mí, mediante la epifanía del rostro que me introduce a la humanidad y me asigna la responsabilidad: no matarás⁶⁰. Pero como lo ha señalado Ricoeur, no podría relacionarse con el otro quien de alguna manera, no transforme al otro absoluto en otro relativo, en otro sí (*pros heteros*) La idea de una manifestación absoluta del otro como absoluto (*Kath auto*) es imposible. El otro no puede llegar a entrar en el círculo hermenéutico sin entrar en el tejido de la figuración sea esta pasiva o pre- consciente⁶¹. Es por esta razón que Ricoeur concluye afirmando que una de las mejores maneras de desalienar al otro consiste en a) reconocerse a sí mismo como un otro y b) el otro (en parte) como otro sí mismo⁶².

57 Ricoeur P. *Soi-même comme un autre*. Op.Cit. p. 33-35 Ricoeur cita precisamente a C. la expresión de Levinas "el poder de responder a la acusación por medio del acusativo 'heme aquí'"

58 Ver Kearney, Richard. *Entre soi-même et un autre. L'hermeneutique dialectique de Ricoeur*, en Ricoeur, L'herme Op. cit. p. 214

59 Emmanuel Levinas, *Totalité et infini*. Edit. Marinus Nijhof, La Haya, p. 37 Citado por Kearney, R. Op. cit. p. 214

60 Levinas, E. *Ibid.* p. 37 Versión en Español. " *Totalidad e infinito* " Edit. Sígueme, Salamanca., 1977, p. 225-229.

61 Ver Richard Kearney Op.Cit. p. 214. En una nota correspondiente a este excelente comentario de Richard Kearney, el lector interesado en el tema, podrá encontrar varias fuentes y/o autores vinculados a su análisis y discusión. Ver también: Ricoeur P. " *Si mismo como otro* ", Op. cit. p. 365 a 379.

62 Kearney, R. Op. cit. p. 214. Ricoeur, P. *Ibid.* p. 365 a 379.

Las demandas puestas sobre el sujeto ético, exigen respetar la singularidad de la otra persona al mismo tiempo que reconocerla como otro sí, portador de derechos y responsabilidades universales, es decir como alguien que a su vez puede reconocerse como un sí capaz de reconocimiento y de estima por parte del otro⁶³. Esta dialéctica no puede construirse de modo unilateral, ya sea mediante la derivación husserliana del alter ego del ego o con la postura de Levinas con la asignación exclusiva del otro en cuanto al sí de la responsabilidad. Habrá que trabajar sobre la base de una concepción «mixta» de la alteridad, que rinda justicia alternativamente a la primacía de la estima de sí y a la convocación por el otro a la justicia. La apuesta es una alteridad homogénea a la distinción fundamental entre dos ideas del Mismo: el Mismo como *Idem* y el Mismo como *ipse*. Distinción sobre la cual, según Ricoeur, se fundamenta toda su filosofía de la *ipseidad*⁶⁴, y, a nuestro entender, su concepción filosófica acerca de la identidad del sujeto.

Rechazando toda postura sobre el otro como absolutamente trascendente o como absolutamente inmanente, Ricoeur pretende recuperar el saldo deudor atribuido a una filosofía incapaz de elevarse por encima de la disimetría entre el yo y el otro en su condición recíproca y mutual., mediante un cambio de las objeciones de los dos maestros de la Fenomenología. Se trata de la advertencia hecha por Husserl y Levinas dirigida a cualquier concepción de la primacía de la reciprocidad sobre la alteridad de los protagonistas del intercambio⁶⁵. Mas allá de la disputa sobre la prioridad de uno u otro para Ricoeur, en lugar de intentar explicar la reciprocidad y la mutualidad por la vía de la superación de la disimetría originaria, hay que invertir los términos y preguntarse, como integrar en la reciprocidad y en la mutualidad la disimetría originaria, frente a la duda sobre los obstáculos que ella misma genera para bloquear las condiciones del ejercicio de la mutualidad y el reconocimiento⁶⁶. La respuesta parece estar entre los protagonistas del intercambio. Uno no es el otro, pero entre ambos hay intercambio de dones. Dar y recibir. Recibir y agradecer. He aquí una hermenéutica de la relacionalidad entre dos sujetos que son ciertamente distantes pero no incomparables. Entre el *logos* del uno mismo y el *anti logos del otro*, encontramos el *dia-logos* del sí mismo como otro⁶⁷.

La siguiente cita de Montaigne en el párrafo final del libro de Ricoeur *Caminos del reconocimiento*, es una síntesis elocuente de lo que venimos señalando: "Si me fuerza a decir por qué yo lo quería, siento que sólo se puede expresar respondiendo: porque era él, porque era yo"⁶⁸.

63 Ibid p.214

64 Ricoeur, P. Ibid. 367

65 Ricoeur, P. "Caminos del Reconocimiento. Tres Estudios." Fondo de Cultura Económica, Mexico 2006, p. 325

66 Ibid. 325

67 Kearney, R. Op.cit p. 212

68 Ricoeur, P. "Caminos del reconocimiento", Op.Cit. p. 326

Conclusiones

Estamos arribando casi al final del recorrido. En el tiempo de este relato que hemos hecho de Paul Ricoeur en el cuál, para utilizar una expresión que le es propia, se incluye nuestro propio relato, ha llegado el momento con sabor a despedida, de poner en evidencia *en que* las tesis de nuestro autor sobre la cuestión del sujeto, son una contribución que enriquece la reflexión sobre el ser humano y su proyección de existencia en el mundo de la vida.

Hay una significación primera para la reflexión filosófica en general como para cualquier lector de su obra en particular : desde el arranque de su obra, Ricoeur se ocupará del ser humano actuante y de los objetivos que se propone, de su condición falible, de la presencia del mal en la historia y de los alcances y los límites para comprender e interpretar en el amplio escenario de la experiencia humana y su inherente condición simbólica y también de como habría que posicionar la conciencia y la voluntad del sujeto, para colocarlo en el lugar de la ética del reconocimiento y en el espacio de la memoria.

La programática de su proyecto reflexivo, coherente con la metodología de la sospecha, establece una visión crítica que aleja al sujeto de cualquier intento de autoconocimiento y de transparencia de sí mismo, que no lo haga pasar a través de los signos de las grandes culturas depositados en su memoria y en su imaginario.

La fenomenología como herramienta de análisis y como método de reflexión insertado en la filosofía, le permitirá a Ricoeur poner en evidencia a un sujeto construido a partir de las múltiples variables imaginativas, posibilitadas por la aparición en tiempo y espacio del universo del lenguaje en sus variadas formas y expresiones y que la conciencia por medio de su poder creador es convocada a interpretar.

Si la realidad del mundo de la vida es irremediamente un opaco fáctico “ya ahí” y se presenta y se conoce siempre de manera indirecta gracias al despliegue de su presencia como universo simbólico que el sujeto interpreta interpretándose a sí mismo, las variaciones imaginativas son el correlato de la innovación semántica posibilitada por la pluralidad de sentidos que habitan en ese mundo gracias a su decibilidad de origen y que permiten que un sentido pueda ser interpretado y comprendido y se transforme en una experiencia.

De esta manera el estatuto particular del mundo de la vida, designa un antepredicativo, un “*ya-antes-dado*”, como una presuposición que envuelve al sujeto en un horizonte de sentido y lo convoca a su reconstrucción. . El mundo de la vida expresa muy bien dicha tensión, porque es a la vez el suelo donde se

habita, y el horizonte de un sentido a efectuar. En términos de Ricoeur diríamos: es indisolublemente un mundo percibido y un mundo interpretado⁶⁹.

Percepción e interpretación realizadas por el sujeto en tiempo y espacio se constituyen como experiencia gracias a la inteligencia narrativa. Ésta, mas que un simple redoblamiento de lo real, contribuye al encadenamiento de los hechos y a la clarificación de la forma temporal de la experiencia. Desde esta perspectiva la identidad narrativa es la herramienta metodológica que posibilita que tanto la identidad del sujeto como la verdad se construyan y se reconstruyan gracias al relato. Ambas, contrariamente a posicionarse como entidades previas, autónomas y abstractas, son en cambio el fruto de una vida "examinada y contada".

La identidad narrativa, cuya capacidad consiste en poner en un relato de manera concordante los acontecimientos de la vida de un sujeto, se articula con la capacidad de atestación de la identidad *ipse* del sujeto, que consiste en el poder de actuar y hacerse cargo de los actos, en mantener la palabra dada al otro y responder y así abrirse a la alteridad. Es decir, un sujeto capaz de reconocer al otro como otro, portador de derechos y responsabilidades universales y recíprocamente, ser reconocido de la misma forma.

Si bien para Ricoeur el lenguaje religioso expresa la dimensión religiosa de la experiencia humana común, ésta nunca se constituye como un saber establecido y por lo tanto, debe excluirse del lenguaje religioso toda pretensión ontoteológica. En este sentido, todo escucha de la predicación cristiana debe superar la ilusión metafísica sobre Dios, al mismo tiempo que su propia posición metafísica como sujeto autofundante.

De la misma manera que no hay acceso directo ni al ser, ni al sujeto, sino por medio de los símbolos de la cultura, la confesión de fe que se expresa en los documentos bíblicos es inseparable de las formas del discurso y su configuración narrativa como texto.

Nombrar a Dios presupone que algo ya ha acontecido en los textos que la escucha ha preferido. Esta presuposición de la textualidad de la fe bíblica mantiene, según Ricoeur, una distinción con toda otra fe basada en un libro, en tanto los textos preceden la vida y así podemos nominar a Dios en la fe, porque los textos que nos han sido predicados ya lo han nombrado.

Sintiéndose deudor intelectual de Barth, Ricoeur señala que la predicación de la Cruz es una locura para el mundo en el sentido de que no tiene cabida en nuestra experiencia. No hay empresa humana que pueda probarla o justificarla. Algo totalmente distinto ha irrumpido en nuestra cultura. Sin embargo, señala

69 Este párrafo está inspirado en el extraordinario artículo de Michael Foessel: " *La Lisibilité du monde* " La véhémence phénoménologique de Paul Ricoeur. L'Herne, Op. Cit p. 168 a 186

Ricoeur, el querigma no ha podido ser transportado más que transformándose en un hecho cultural creando un *nuevo espacio para creer*.

Un nuevo espacio para creer posibilitado por los textos que hablan de éste nuevo espacio pero sobre todo, por el despliegue del mundo del texto que surge como una expresión (entre muchas otras) de la capacidad del sujeto para ver de manera diferente a ese mundo, a su propio mundo y a sí mismo. El mundo del texto designa la dimensión proyectiva y el alcance intencional de la obra como un horizonte de sentido y de acción más allá de su propio autor.

Horizonte de sentido y acción reconfigurados por el sujeto que se apropia de la obra por medio de la lectura, confrontándose con el mundo que ella proyecta en la trama de su relato. En este circuito se entrelazan los imaginarios del mundo del texto y los imaginarios del mundo del lector en un proceso de reconstrucción permanente entre ambos y por medio del cual, lo imaginario se transforma, definitivamente en categoría de acción, puesto que las variaciones imaginativas que surgen como correlato de la pluralidad semántica, operan directamente sobre el yo puedo del sujeto que, para Ricoeur, es la categoría clave de su fenomenología del hombre capaz y responsable de su actos es decir, actor ético de la historia.

Fecha de recepción: 3.3.08

Fecha de aceptación: 23.4.08

Mario Yutzis es Doctor en Filosofía y profesor del IUISEDET.