

UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**LA MEDIACIÓN DEL LENGUAJE EN LA
COMPRENSIÓN DE SÍ MISMO
SEGÚN PAUL RICOEUR**

Ana Corina Dávalos Terán

Tesis doctoral dirigida por el
Prof. Dr. Jaime Nubiola

Pamplona, 2011

ÍNDICE

Tabla de abreviaturas	7
Introducción	9
Capítulo I: Breve perfil biográfico de Paul Ricoeur	21
1.1. Los primeros años	23
1.2. Ricoeur, prisionero de guerra	26
1.3. El comienzo de los años universitarios	28
1.4. Ricoeur y la hermenéutica	35
1.5. Memoria, ética y política: el pensamiento de los últimos años	47
Capítulo II: Aproximaciones antropológicas acerca de la comprensión de sí	51
2.1. Antropología de la desproporción	51
2.2. Aproximación a la totalidad	56
2.3. El hombre como intermediario	59
2.4. Síntesis trascendental: la finitud teórica	65
2.5. La síntesis práctica: el carácter y la dicha	77
2.5.1. El amor de sí	81
2.5.2. Perspectiva práctica	82
2.5.3. El carácter y la dicha	83
2.6. La fragilidad afectiva: el corazón y los sentimientos	87
2.6.1. Peculiaridad de la afectividad y el lugar del sentir	89
2.6.2. La dialéctica del sentimiento	92
2.6.3. La epoché imaginativa de la inocencia de las pasiones	96
2.7. Nociones iniciales sobre persona y constitución del sí en Paul Ricoeur	101
2.7.1. El concepto de respeto	103

2.7.2. El thymós

Capítulo III: El lenguaje simbólico y la hermenéutica del sí mismo	111
3.1. Símbolo y mito	112
3.1.1. El símbolo y el círculo hermenéutico	120
3.1.2. La estructura del mito	126
3.2. De la confrontación a la complementariedad de las interpretaciones	131
3.3. De la hermenéutica del símbolo a la hermenéutica del texto.	136
3.3.1. El esclarecimiento de la hermenéutica	139
3.3.2. La especificidad y la extensión del símbolo	142
3.3.3. Símbolo y metáfora	153
3.3.4. Palabra y metáfora	157
3.4. La ampliación de la hermenéutica de la metáfora hacia la hermenéutica de los textos literarios	167
Capítulo IV: La noción de textualidad y la mediación del texto	171
4.1. La teoría de la interpretación de Paul Ricoeur	173
4.1.1. Explicar y comprender	177
4.1.2. Interpretar	182
4.2. La apertura hacia el texto en el marco del discurso	193
4.2.1. Discurso vs habla: la aportación de E. Benveniste	195
4.3. Algunas nociones clave de la epistemología de la interpretación	199
4.3.1. Acontecimiento y significación	201
4.3.2. Sentido y referencia	207
4.3.3. Distanciación y apropiación	209
4.4. La poética de la lectura y la comprensión de sí mismo	218

Capítulo V: La mediación de la narración	231
5.1. El correlato acción-narración	235
5.2. Caracteres de legibilidad de la acción	239
5.2.1 La semántica de la acción	244
5.2.2. Estructura simbólica de la acción	246
5.2.3. Estructura temporal de la acción	249
5.3. La estructura pre-narrativa de la vida y la vida narrada	254
5.3.1. El concepto de verdad en la ficción heurística	264
5.4. La función mediadora de la composición narrativa	267
5.4.1. La interpretación ricoeuriana de mythos y mimesis	274
5.4.2. Los rasgos de inteligibilidad de la narración	279
5.4.3. La refiguración de la experiencia del tiempo a través de la narración	284
5.5. La refiguración de la realidad mediante la ficción	291
5.5.1. Esquematismo, imaginación y tradicionalidad	300
5.5.2. La refiguración en el acto de lectura	302
Capítulo VI: La identidad narrativa y la noción de identidad en Paul Ricoeur	307
6.1. Las variaciones imaginativas del yo	310
6.2. El mundo del texto y el mundo del lector	315
6.3. El problema de la identidad según Paul Ricoeur	328
6.3.1. Identidad – ídem	335
6.3.2. Identidad – ipse	340
6.4. Carácter	343
6.4.1. La promesa	347
6.5. La identidad narrativa	351
6.5.1. La unidad de una vida	355
6.5.2. La identidad personal como dialéctica del personaje	361
Conclusiones	365

ÍNDICE

7

Bibliografía

377

TABLA DE ABREVIATURAS

Se relacionan por orden alfabético las abreviaturas utilizadas en este trabajo.

- CI, I** *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, I.*, La Aurora, Buenos Aires, 1975.
- CI, II** *Hermenéutica y psicoanálisis, II.*, La Aurora, Buenos Aires, 1975.
- CI, III** *Hermenéutica y estructuralismo, III. Introducción a la simbólica del mal*, La Aurora, Buenos Aires, 1975.
- EP.** *Educación y política*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1984.
- FC.** *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004.

- HA.** *Hermenéutica y acción*, Prometeo, Buenos Aires, 2008.
- HN.** *Historia y narratividad*, Editorial Paidós, Barcelona, 1999.
- MV.** *La metáfora viva*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.
- TN, I.** *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Siglo XXI-México, México, 1995.
- TN, II.** *Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Siglo XXI-México, México, 1995.
- TN, III.** *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*, Siglo XXI-México, México, 1996.
- SMO.** *Sí mismo como otro*, Siglo XXI- España, Madrid, 1996.
- TA.** *Del texto a la acción*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

INTRODUCCIÓN

La filosofía de Paul Ricoeur (Valence, 1913 – Malebry, 2005) se encuentra en un lugar conceptual estratégico en el que convergen distintas tradiciones de filosofía y teoría de la literatura, hermenéutica y fenomenología, idealismo y realismo. La cuestión de la identidad y el acceso a ella ha sido uno de los temas centrales de la filosofía continental del siglo XX. Desde Husserl hasta los personalismos, pasando por las corrientes filosóficas deconstruccionistas, el intento por descubrir nuevas rutas de acceso al núcleo de la subjetividad se ha encontrado con la constante dificultad de establecer no sólo el modo de llegar a ese núcleo, sino también el modo de salir de la subjetividad, una vez que se ha alcanzado la meta. Así, tanto la disolución de la subjetividad en un extremo, como el solipsismo en el otro, son finales aporéticos con los que la andadura filosófica tropieza continuamente en su búsqueda de la explicación de la identidad personal.

Uno de los retos de la filosofía del s. XXI será precisamente dar respuesta a la gran pregunta acerca del *quién*. Es decir, a la pregunta por el qué sea aquello a lo que comúnmente se alude bajo el término “identidad personal” y

cuál puede ser el camino metodológico más adecuado para llegar a su comprensión.

En la historia de la filosofía, ese núcleo que permanece a lo largo de los vericuetos biográficos de toda existencia ha sido reiteradamente barruntado por corrientes tan distintas como distantes en sus planteamientos. El estructuralismo y el marxismo dejaron a un lado esa preocupación en favor, ya sea del texto como sistema autónomo exento de toda referencialidad a una intención exógena, ya sea a favor de una *humanidad* utópica y atópica, concebida como una existencia al margen de las existencias particulares. En ambos casos, la desaparición del sujeto o del individuo del horizonte de la indagación filosófica ocurrió por omisión, más que por negación explícita, pero sus efectos fueron, al fin y al cabo, su negación práctica.

La terminología no ayuda tampoco en el esclarecimiento de los conceptos. Como el mismo Ricoeur señala en su artículo: "*Meurt le personnalisme, revient la personne...*"¹, los términos "yo", "sujeto", "individuo", "conciencia", "sujeto

¹ Cf. P. Ricoeur, "*Meurt le personnalisme, revient la personne...*", *Esprit*, enero de 1983. La traducción que se citará en adelante es: *Amor y Justicia*, (Tomás Domingo Moratalla, trad.), Caparrós Editores, Madrid, 1993, pp. 95 - 103. El traductor, sin embargo, ha tomado el texto de una reedición de la publicación original en: P. Ricoeur, *Lectures 2, La contrée des philosophes*. Seuil, Paris, 1992, pp.195-202.

trascendental”, (o incluso aquel fantasma que queda como un vestigio de la identidad tras las ruinas del deconstruccionismo) llevan demasiado lastre conceptual en su nombre como para iniciar una nueva expedición tomando a cualquiera de ellos como guía. De ahí que Ricoeur elija hablar de *persona*. Sin embargo, Ricoeur evita todo optimismo ingenuo alrededor de esta noción. Él mismo describe el personalismo como una *actitud*, una feliz convicción capaz de poner en marcha una labor de pensamiento que sea capaz de desarrollar el contenido que los distintos pensadores personalistas han intentado mostrar, pero que hasta ahora no han sido capaces de demostrar. En este sentido, escribe Ricoeur:

“(…) me inscribo en esta perspectiva de modestia: muere el personalismo, vive la persona. Somos el movimiento puesto en movimiento por esta actitud.”²

Aquí se adopta también una perspectiva similar; no es el objetivo de este trabajo solventar los problemas que se derivan de una deficiente ontología de la persona, que el propio Ricoeur deja sin resolver, sino que pretende más bien moverse en el

² P. Ricoeur, *Amor y justicia*, p. 99.

ámbito de la antropología y examinar la propuesta de Paul Ricoeur acerca de la relación entre el lenguaje y la comprensión de la “identidad personal”. La perspectiva de Ricoeur en este aspecto, abre un prometedor horizonte de estudio respecto del carácter narrativo de la identidad en el tiempo y lo aborda tanto desde el punto de vista de la narratividad como el de la identidad como concepto filosófico.

En efecto, al entrar en el problema de cómo responder adecuadamente a la pregunta por el *quién*, no deja de ser inquietante que junto a la identidad, es decir, aquello que permanece y que se considera el punto de partida y el principio que define esa realidad única e irrepetible que es la persona, se encuentra la dimensión de temporalidad que también caracteriza a la persona, cuyos rasgos se forjan entre la libertad y el tiempo. Incluso cuando su existencia no habite el mundo más allá de unas milésimas de segundo y su libertad haya quedado sellada por la pura promesa de su actuación, la identidad se encuentra transida por el tiempo de la vida y la responsabilidad sobre sí mismo, dando lugar a la paradoja clásica entre identidad y cambio.

El objetivo de esta tesis no apunta a un ejercicio de mera erudición académica, que dé cuenta de las innumeables interpretaciones y reflexiones acerca del pensamiento ricoeuriano. Más bien quiere ser una reflexión sobre la relación entre lenguaje, narración e identidad personal como conceptos correlativos, en la línea de los estudios de Ricoeur. El propósito de este trabajo será seguir el rastro de la trayectoria –larga– de la búsqueda del sujeto a través de la mediación del lenguaje que Ricoeur inicia con una intuición desarrollada en la *Simbólica del mal* –que no abandonará e irá enriqueciendo– hasta elaborarlo de un modo más sistemático en su obra *Sí mismo como otro*, entre 1960 y 1990.

Para Ricoeur, el ser y su manifestación se encuentra íntimamente ligado al lenguaje. La intención de este trabajo es aunar los principales hitos en la investigación ricoeuriana acerca de la mediación del lenguaje en la comprensión de sí mismo, en esos cuarenta años de trabajo, en los que, si bien sus objetivos inmediatos de investigación fueron variados –y hasta dispersos–, el tema de la identidad personal y la mediación del lenguaje como camino de comprensión, nunca estuvieron ausentes de su horizonte intelectual. Al contrario, sus avances sobre este tema fueron constantes, aunque utilizase caminos secundarios para ello.

Ricoeur ha prestado una sostenida atención al concepto de *identidad narrativa* en el marco de la crítica a las filosofías del *cogito* y la función de mediación de los grandes relatos de la literatura en el proceso de comprensión de sí mismo. Desde una de sus obras más tempranas, *La Symbolique du mal* (1960), hasta su último libro, *Parcours de la reconnaissance: trois études* (2004), la cuestión de la comprensión de sí mismo y la mediación de los mitos y símbolos, así como las grandes narraciones, especialmente las que versan sobre el origen del hombre y el mal, han sido desarrolladas por este autor de un modo sugestivo y clarividente.

No hay, hasta la fecha, ningún estudio que ponga en relación ambos conceptos en un trabajo de largo aliento. Si bien algunos autores que han mostrado su interés en la identidad narrativa y los posibles desarrollos de este concepto en artículos publicados en revistas o en libros de recopilaciones temáticas, la bibliografía sobre este aspecto de la filosofía de Ricoeur es

todavía escasa y este ámbito de investigación se presenta como un territorio inmenso que aguarda a ser explorado.

Mi interés por la cuestión de la identidad ha sido una constante desde los años de licenciatura. En este sentido, la doble vertiente de mis estudios, de filosofía, por un lado, y comunicación, por otro, hicieron que advirtiese con más hondura y evidencia la necesidad de un discurso que estuviera abierto, tanto a una exploración filosófica de la cuestión de la persona, al estilo de las aproximaciones de la antropología trascendental de Leonardo Polo, como a una indagación más fenomenológica que tomara en serio la intimidad personal y las inquietudes y preguntas que suscita la cuestión de la identidad concreta³.

Durante mis primeros estudios del doctorado tuve la oportunidad de asomarme al problema de la identidad desde el punto de vista de la sociología formal de Georg Simmel y su "*Philosophie der Mode*". Uno de los conceptos centrales de la aproximación simmeliana a la moda descansa precisamente en señalar algunos dinamismos que expresan la necesidad de los seres humanos buscar la pertenencia a un grupo con el que se identifiquen, a la vez que procura distinguirse de él, un doble

³ Véase como ejemplo del enfoque al que aquí se alude, el ensayo de E. Terrasa, *El viaje hacia la propia identidad*, Eunsa, Pamplona, 2005.

movimiento de asimilación y distinción que salva la individualidad al tiempo que la subsume en un grupo que comparte rasgos similares.

Sin duda, el hallazgo de Simmel constituye un acierto respecto a la relación entre asimilación-distinción en el orden de la acción social. No obstante, la búsqueda de la propia identidad no se resuelve de un modo satisfactorio en el plano social, únicamente. El enfoque social queda incompleto, sin una visión antropológica que dé razón de la identidad personal. Las preguntas que entonces me formulaba siguen latiendo al comienzo de este trabajo: ¿En qué consiste separarse de la propia identidad y en qué consiste ser fiel a uno mismo? ¿Por qué emprender la búsqueda de lo que llamamos identidad? ¿Cómo es que buscamos llegar a ser algo que ya somos? ¿Cómo se relacionan unitariamente los distintos planos de la identidad: personal, humana, social?

Al interés por la *paradoja de la identidad* se sumaba en mi caso un creciente interés por la literatura como fuente de verdades universales. Frente a la escasa acogida de las obras filosóficas, las narraciones, ya sean escritas, o puestas en escena en el teatro, la radio, la televisión o el cine, suelen encontrar mayor resonancia en las personas que las complejas y abstractas obras de filosofía. La necesidad de verse en otros, de contar con un espejo de reflejo indirecto, ya sea como autor, o como lector o espectador, es un modo privilegiado de llegar a profundizar en el conocimiento propio y del hombre en general.

En las narraciones y en el narrar, se lleva a cabo un proceso de identificación, de toma de conciencia de sí, nada desdeñable. ¿Qué hay en las narraciones, y en cierta medida, de

otro modo quizá, en la poesía, que suscita ese conocimiento? ¿Por qué necesitamos *contar* y que *nos cuenten*? ¿Es el conocimiento intelectual del discurso filosófico el camino más adecuado para adentrarse en la cuestión de la identidad? ¿Se pueden encontrar rutas paralelas, incluso más eminentes en la literatura?

El trabajo se ha estructurado en seis capítulos que paso a explicar someramente a continuación:

En el primer capítulo se ofrece un breve perfil biográfico de Paul Ricoeur, en el que se recogen los hitos más señalados de su andadura intelectual, así como algunos acontecimientos históricos y personales que, como él mismo reconoce en su autobiografía intelectual, influyeron en alguno de los virajes de su itinerario filosófico.

Además del interés que tiene la vida y obra de un pensador de la talla de Ricoeur, me parecía apropiado comenzar una tesis que trata, precisamente la identidad personal y el papel del lenguaje como mediación en la comprensión de dicha identidad, con una pequeña semblanza narrativa de la persona y obra de Ricoeur. No pretende ser una biografía exhaustiva, puesto que hay ya varias obras en la literatura de y sobre Ricoeur que lo hacen, sino ofrecer un compendio de los momentos más significativos de la vida del autor y su obra.

Tras la breve introducción biográfica, el trabajo se estructura como un análisis cronológico de las obras de Ricoeur. El segundo capítulo se centra en el análisis de *El hombre falible* con especial énfasis en el concepto de mediación como característica antropológica fundamental en la filosofía de Paul Ricoeur. El contenido del capítulo aborda la tesis ricoeuriana acerca del hombre como intermediario entre la desproporción

fundamental entre finitud e infinitud, por una parte, y su objetivo de comprender al hombre como totalidad intelectual, volitiva y afectiva, por otra. Así mismo, se da noticia de las críticas ricoeurianas a las filosofías del *cogito* y la inmediatez de la intuición en la comprensión de sí mismo.

El tercer capítulo se centra en la exploración ricoeuriana del mito y el símbolo como punto de partida para el discurso filosófico acerca del hombre. En él se recogen las principales tesis de Ricoeur acerca del lenguaje simbólico: su lugar privilegiado en el camino hacia la comprensión de sí mismo y la necesidad de una hermenéutica de los símbolos culturales como vía de acceso a realidades humanas que escapan a la argumentación filosófica puramente formal.

En el capítulo cuarto se estudia la transición de la hermenéutica ricoeuriana, de una hermenéutica del símbolo a su interés por una hermenéutica del texto y del discurso. Del mismo modo, se recogen las principales aportaciones de la lingüística estructural a la teoría de la interpretación del autor. Al final del capítulo se estudia también las nociones de distanciamiento y apropiación y los elementos de una poética de la lectura y su relación con la comprensión de sí mismo.

El objetivo del quinto capítulo es adentrarse en los conceptos fundamentales de la semántica de la acción en el pensamiento de Ricoeur y el correlato que el autor establece entre acción y narración, en confrontación con algunos teóricos de la literatura, así como los representantes principales de la filosofía del lenguaje anglosajona. Así mismo, se ofrece una síntesis de los elementos propiamente narrativos que permiten al autor sentar las bases para su teoría de la identidad narrativa.

Por último, en el sexto capítulo se indaga acerca del alcance de los anteriores estudios en la subjetividad, centrándose en las implicaciones de la lectura de narraciones de ficción en el modo de concebir el mundo, los demás y a sí mismo. La segunda parte del capítulo se centra propiamente en las indagaciones ricoeurianas acerca de la identidad y la noción de identidad narrativa, además de ofrecer una panorámica de la evolución de algunos de estos conceptos en la obra de Ricoeur.

La conclusión central alcanzada en este trabajo es: efectivamente, dado que el ser se manifiesta en el lenguaje y – como sostenía Aristóteles– “el ser se dice de muchas maneras” hay tipos de discurso que se adecuan mejor a la expresión de ciertas realidades humanas. En ese sentido, la aproximación poética a la identidad, si bien no resuelve las aporías filosóficas clásicas, es una vía de extraordinaria fecundidad para comprenderla. La indagación acerca de la identidad a partir de categorías literarias puede, como decía Ricoeur del símbolo, dar qué pensar a la filosofía sobre la cuestión de la identidad, aunque aún queda mucho camino que recorrer.

Finalmente querría mencionar algunas cuestiones metodológicas en relación con la bibliografía seleccionada para el trabajo. Como es bien conocido, la bibliografía de Ricoeur es amplísima. (Además de sus treinta y dos libros, la recopilación bibliográfica de F. Vancina publicada en el año 2008, recoge más de 500 artículos publicados.) Si a eso le añadimos la creciente bibliografía sobre Ricoeur, una revisión exhaustiva resulta inabarcable. Por ello he seleccionado para este trabajo, las obras y artículos en los que Ricoeur trata específicamente el tema de la identidad y ésta en relación con la mediación del lenguaje en la comprensión de sí mismo. El énfasis se ha puesto en un seguimiento y comprensión de la obras de Ricoeur acerca

de estos temas, antes que ofrecer una amalgama de interpretaciones acerca de ellos.

No puedo dejar de mencionar, con inmensa gratitud a personas e instituciones que han colaborado para que este trabajo llegue a buen término. En primer lugar a mi familia por su incondicional apoyo a lo largo de estos años de investigación. A mi director de tesis, Jaime Nubiola, por su exquisita profesionalidad y su constante ayuda y buen ánimo. También quiero agradecer a D. Vicente Balaguer por sus valiosos consejos y comentarios y por el tiempo dedicado a resolver mis dudas. En ese sentido también agradezco a Tomás Domingo Moratalla por las acertadas pautas que me ofreció durante un breve coloquio durante el Congreso de Antropología organizado por la UNED y a Daniel Vela por su amabilidad al hacerme llegar un ejemplar de su libro sobre Ricoeur que ha sido de gran ayuda.

Así mismo debo gratitud al Gobierno de Navarra por la beca de investigación que me fue concedida y gracias a la cual he podido desarrollar esta tesis doctoral. También agradezco al Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra, a Álvaro de la Rica y Rosa Fernández Urtásun, así como a los demás miembros del proyecto *El abandono de la figuración en las artes contemporáneas*. Quiero mencionar también Julia Urabayen y Fernando López Pan; gracias a algunas conversaciones sostenidas con ambos llegué a perfilar el tema de esta investigación. A Jaume Aurell, Alejandro Llano y Juan Fernando Sellés les doy las gracias por las numerosas

conversaciones de pasillo y las referencias bibliográficas con las que tan generosamente me han ayudado.

Un reconocimiento especial le debo también a Marinés Bayas, Rosario Newman y María José Jiménez por su apoyo constante y las conversaciones y seminarios en los que hemos participado juntas, y que han enriquecido las reflexiones acerca del tema de la identidad desde otras perspectivas. Así mismo a Izaskun Martínez y Jacinta Goñi por su desinteresada y eficaz ayuda. También un agradecimiento especial a Beatriz Loza por su infatigable aliento. Si bien, la tesis que presento lleva mi nombre, habría sido inviable sin la colaboración inestimable de todas estas personas. A todos ellos mi gratitud sincera.

CAPÍTULO I

BREVE PERFIL BIOGRÁFICO DE PAULRICOEUR

Hay quienes defienden que la pureza del pensamiento filosófico depende en parte de su independencia de la experiencia personal. Con la intención de defender que la verdad universal no es deudora de la experiencia personal o histórica, y que no se circunscribe a ella, procuran establecer una escrupulosa demarcación entre ambos territorios. No es este el caso de Paul Ricoeur, aunque haya que matizar esta afirmación. Ricoeur es un pensador riguroso, amplio, enciclopédico, se podría decir. Su inquietud filosófica y su tesón académico le han llevado a cubrir un vasto panorama intelectual, desde la filosofía y la teoría de la literatura hasta el debate teológico. En Ricoeur se percibe el empeño por mantener lealtades a la hora de respetar las fuentes y métodos propios de las distintas disciplinas y ámbitos entre los que se ha movido: ya sea como pensador y hombre de fe, como colega y académico, o como amigo.

Algunos rasgos del pensamiento de Ricoeur se entienden mejor si se conoce algo de su biografía personal e intelectual. Por ello, y también por coherencia con el tema de estudio de esta tesis, en este primer capítulo se hace una breve

introducción a la vida y el pensamiento de Paul Ricoeur antes de ocuparme de un análisis sistemático de la noción de “identidad” en su filosofía. La vida de Paul Ricoeur, es además, una vida digna de ser narrada, aunque él mismo fuese poco propenso a hablar de sí y poner en práctica, al menos de modo público, un ejercicio de *memoria y comprensión* de sí, a través de la narración de su vida y de su experiencia filosófica. Frente a otros autores contemporáneos que han dedicado no poco tiempo y esfuerzo para dejar sus memorias o su autobiografía, como legado para la posteridad, Ricoeur apenas tiene unas cuantas páginas (no llegan a más de 50) de autobiografía intelectual¹ y apenas una entrevista extensa, publicada bajo el título de *La critique et la conviction*², en la que accedió a hablar de temas personales que no estuvieran en estricta relación con su faceta de autor.

Ricoeur es un testigo de excepción del siglo XX. La vida de este filósofo se desarrolló en medio de las convulsiones de la Gran Guerra en Francia, primero, y posteriormente de la II Guerra Mundial. Asistió a los momentos previos a la II Guerra Mundial en Alemania (residía en Munich de modo provisional con motivo de un curso intensivo de alemán en el momento en que se firmó el pacto germano-soviético), y vivió intensamente el enfrentamiento como soldado del ejército francés tras el

¹ Véase L. E. Hahn (ed.) *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Open Court, Illinois, 1995, pp. 3-53.

² P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Esprit, Paris, 1995. A partir de aquí citaré esta obra por su traducción al castellano: P. Ricoeur, *Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc de Launay*, (Trad. J. Palacio) Síntesis, Madrid, 2003.

estallido de la guerra. También durante la revuelta estudiantil de mayo del 68, la vida proporcionó a Ricoeur un puesto estratégico desde donde contemplar los drásticos cambios que agrietaron las bases culturales occidente.

Tanto por su experiencia directa, así como por la profundidad y rigor de sus reflexiones, en este trabajo el perfil biográfico de Ricoeur abrirá paso a los estudios que se desarrollan en esta investigación. La finalidad de este perfil no es el de presentar un acercamiento exhaustivo a la vida y obra de Paul Ricoeur, sino más bien resumir lo más relevante de su biografía y su andadura intelectual para dar ofrecer a quien se acerca a su obra una semblanza del pensador y del hombre.³

1.1. Los primeros años

Paul Ricoeur nació en Valence, una pequeña ciudad francesa situada en la margen izquierda del Ródano, al sur de Lyon, el 27 de febrero de 1913. Los Ricoeur pronto sentirían los zarpazos de la vida: la madre, Florentine Favre, murió dos meses después de haber traído al mundo a su hijo Paul, dejando así huérfanos a éste y a su hermana Alice de apenas dos años.⁴

³La biografía más exhaustiva que se ha publicado sobre la vida de Paul Ricoeur es la de F. Dosse, *Paul Ricoeur: Les sense d'une vie*, La Découverte poche, Paris, 2008. Es una edición revisada y completada de la anterior, publicada en 1997. Aquí se cita la versión de 1997.

⁴ Ya en sus años de madurez, Ricoeur describiría de este modo el vacío de la figura materna en una entrevista: "En el fondo sólo he llegado a comprender la figura de la madre a partir del modo en que mi mujer era percibida por

Su padre, Jules Riceur, siguió trabajando como profesor de inglés en el liceo de Valence hasta el estallido de la guerra. Fue llamado a filas y murió en el frente durante la batalla del Marne en 1915.

De modo que Alice y Paul Ricoeur se trasladaron a vivir con sus abuelos paternos junto con su tía Adèle, una hermana de su padre once años más joven quien se encargó de los niños y permaneció siempre cercana a Paul y su familia. Los hermanos Ricoeur recibieron una buena educación, siempre enriquecida por una sólida formación religiosa. Sus abuelos, protestantes ambos aunque de tradiciones distintas, se encargaron de transmitir la fe de la Reforma a sus nietos. Ricoeur desde entonces mantuvo una fe viva y no ocultó nunca su condición de creyente y devoto protestante, aunque sostuvo asimismo el empeño por mantener una estricta separación entre su pensamiento filosófico y teológico, que no entre fe y razón. Para Ricoeur esa separación mantenía cauces de comunicación y consideraba que la fe muchas veces “nutría su pensamiento”.⁵

En el plano académico Ricoeur despuntó muy pronto como el estudiante laborioso y brillante que habría de ser a lo largo de toda su vida. Su hermana Alice, en cambio, obtenía

mis hijos. La palabra “mamá” ha sido un término que ha podido ser pronunciado por mis hijos, pero nunca por mí”. Véase P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 13.

⁵ “He always worked to keep his philosophy separate from his faith and his study of theology, although the latter provided ‘food for thought’.” Cf. Ch. Reagan, *Paul Ricoeur: His life and His Work*, Chicago University Press, 1996, pp. 119-120. Acerca de la relación entre pensamiento religioso y pensamiento filosófico en Paul Ricoeur véase también *Crítica y convicción*, pp.15-17.

resultados más modestos. Murió con apenas veintiún años a causa de una tuberculosis.⁶

Ricoeur terminó sus estudios de filosofía⁷ cuando contaba con 20 años y un expediente de primera categoría. Su primer encuentro con la filosofía tuvo como protagonista a Roland Dalbiez⁸, profesor en la Universidad de Rennes, de formación neotomista, dentro de la tradición del realismo y para el que Ricoeur siempre tuvo palabras de admiración y agradecimiento, a pesar de reconocer en él un sesgo anti-idealista —casi obsesivo— en su modo de comprender la filosofía. Las clases de Dalbiez, por su viveza y pulcritud argumentativa, avivaron la inquietud filosófica del joven Ricoeur que resolvió continuar con los estudios de filosofía. En 1934 obtuvo una beca para preparar el examen de agregación en la Sorbona.⁹

Al poco tiempo de obtener la plaza, Ricoeur formalizó su relación con su novia entonces, y amiga desde la infancia, Simone Lejas. Del matrimonio de Simone y Paul nacieron cinco hijos: Jean-Paul, Marc, Nöelle, Olivier y Étienne. Hasta 1939

⁶ Cf., P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 13.

⁷ El título que obtuvo fue *License ès letters*. Cfr. *Fonds Ricoeur, "Biography"*, [<http://www.fondsriceur.fr/index.php?m=21&lang=en#The%20Early%20Years%20-%201940%20-%2045>]

⁸ Dalbiez fue además el introductor de Freud en Francia con su tesis, *La Methode psychanalytique et la doctrine freudienne*, publicada por Desclée de Brouwer, Paris, 1936. Cfr. F. Dosse, *Paul Ricoeur: le sens d'une vie*, p. 16.

⁹ Este grado académico permitía pasar de la enseñanza en el *lycée* a la enseñanza universitaria. Con la *agrégation* se adquiría además el título de examinador del *baccalauréat*.

Paul Ricoeur siguió dando clases en distintos liceos, en Colmar y Lorient, y comenzó a conocer a gente cercana a Gabriel Marcel, Emmanuel Mounier y otros intelectuales cristianos que cultivaban a la vez un ideal socialista.

1. 2. Ricoeur, prisionero de guerra

Dentro de los vericuetos biográficos de Ricoeur, los años de la II Guerra Mundial constituyen uno de los hitos más llamativos de su carrera. No sólo por lo que se refiere a la experiencia vital de la guerra y la prisión, sino por la fecunda labor intelectual que desarrolló durante los cinco años de cautiverio en un campo de prisioneros alemán en la región de Pomerania, primero, y Arnswald después.

Los campos de prisioneros permitían una cierta libertad de movimientos dentro del recinto, de modo que los profesores universitarios, estudiantes e intelectuales que se encontraban allí pudieron mantener una cierta actividad universitaria normal dentro de aquellas peculiares circunstancias. Eran alrededor de 4.000 prisioneros en el campo. Ricoeur describe así el ambiente que se creó entre los intelectuales y universitarios que coincidieron allí, para sobrellevar la situación:

La manera positiva como contribuimos a este restablecimiento, en lo que se refiere a la vida en el campo, consistió en instaurar con la mayor rapidez un hábito intelectual con el fin de superar el sufrimiento por la derrota. Con Mikel Dufrenne, Roger Ikor o Paul- André Lesort, y del mismo modo que otros levantaron un teatro, nosotros constituimos un ambiente cultural

institucionalizado –un fenómeno bastante curioso y sin duda propio del estado de cautividad-, consistente en intentar crear un simulacro de sociedad libre en el interior del campo. (...) Lo primero que intentamos fue reunir todos los libros que se encontraban en el campo. Después organizamos una imitación de universidad con sus programas, cursos, horarios, inscripciones y exámenes. Nos pusimos a aprender todos los idiomas posibles: ruso, chino, hebreo, árabe (...). Conseguimos organizar una auténtica biblioteca de préstamo, unos préstamos en los que poníamos gran cuidado para que los libros no fueran acaparados y pudieran circular.¹⁰

Durante esos cinco años de reclusión (1940-1945), Ricoeur estudió en profundidad la obra de Karl Jaspers y escribió un libro junto con Mikel Dufrenne, que fue publicado en 1947 bajo el título: *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, con las conclusiones del trabajo realizado a lo largo de esos años. Asimismo, comenzó la traducción de *Ideen I*, de Husserl¹¹, que también se publicaría un poco más tarde, en 1950.¹²

¹⁰ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, pp. 31-32.

¹¹ Llama la atención la tenacidad de Ricoeur en lo que respecta al trabajo intelectual que realizó a pesar de las dificultades que imponían las circunstancias. Así lo relata él mismo: "comencé la traducción de *Ideen I* de Husserl, en los márgenes de mi ejemplar, a falta de papel." P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 31.

¹² *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique*, Galimard, Paris, 1950. La obra original de Husserl se publicó en 1913. En 1950 se publicó dentro de la colección de las obras completas. E. Husserl, (herausgegeben von Walter Biemel), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I, Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, The Hague, Nijhoff, 1950.

1. 3. El comienzo de los años universitarios

Tras la liberación, Ricoeur se trasladó a Chambon-sur-Lignon desde 1945 a 1948. Allí consiguió una plaza de media jornada como profesor en un liceo. Este trabajo le dejaba tiempo disponible para avanzar en su traducción de Husserl, y reanudar sin excesivas tensiones su vida familiar (su hija Noëlle había nacido mientras estaba en el campo de prisioneros). Además, en 1946 Ricoeur fue contratado también por el CNRS.¹³

En 1948, Ricoeur recibió una propuesta para ocupar una plaza como profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Estrasburgo. Aceptó la plaza y permaneció allí durante ocho años.¹⁴ En 1950 presentó las dos tesis que se

¹³ El CNRS, *Centre National de Recherche Scientifique*, era una instancia gubernamental de la que dependía la labor de investigación de los profesores de la red pública de enseñanza. La práctica habitual era que los profesores tuvieran su docencia en un centro y su investigación, dependiera del CNRS. Cf. Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and Work*, Chicago University Press, Chicago, 1996, p. 32.

¹⁴ Ricoeur recordaría esta época como los años más felices de su vida, tanto por la buena marcha de su vida privada, como por el ambiente universitario que encontró en Estrasburgo. Una de las razones para aceptar la plaza fue posibilidad de seguir cultivando el estudio del idioma alemán. En los años sucesivos siempre buscó fomentar en las universidades en las que enseñaba un ambiente como el que descubrió en aquellos años: de intenso diálogo entre colegas y una estrecha y exigente relación con los estudiantes. Cfr. P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 35.

requerían para la obtención del doctorado.¹⁵ Presentó como tesis menor la traducción de *Ideen I*, acompañada de una introducción, comentarios y notas, mientras que para la *gran tesis* eligió un tema que tendría continuidad a lo largo de la su primera etapa de investigación, esto es, la relación entre lo voluntario y lo involuntario.¹⁶

Este primer volumen sería el primero de un ambicioso proyecto. Ricoeur pretendía explorar la posibilidad de desarrollar una fenomenología que se extendiera de la fenomenología teórica realizada por Husserl y más adelante por Merleau-Ponty a una fenomenología práctica; “del cogito husserliano, encerrado en sí, a un cogito integral, que va desde la intelección de las esencias inmanentes a una «conciencia encarnada en acción»”.¹⁷ En el trasfondo de esta obra se encuentra toda la problemática de la culpa y el tema, típicamente protestante, del *servo arbitrio* en relación con la

¹⁵ En esos años la ordenación académica exigía a los candidatos al doctorado la presentación de dos trabajos distintos al tribunal que los examinaría. Un trabajo menor que debía servir a un propósito más técnico o formativo y otra mayor que debía abordar en profundidad un tema diferente del que había sido trabajado con anterioridad. Cfr. P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, pp. 10-11.

¹⁶ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté (I). Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris, 1950. Sobre la tesis doctoral de Ricoeur véase: F. Dosse, *Paul Ricoeur: Le sens d'une vie*, pp. 213-219.

¹⁷ H. Giannini, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión. Homenaje a Paul Ricoeur”, *Jornada de Homenaje a Paul Ricoeur*, Centro de Estudios de Ética Aplicada, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 27 de septiembre de 2005, p. 15. Accesible en: <<http://www.cedea.uchile.cl/Documentos/homenaje%20a%20paul%20ricoeur.pdf>> [Consulta: 17 de enero de 2008].

incapacidad de la voluntad para querer lo que debe, no por malicia sino por debilidad.¹⁸

En 1957, Ricoeur fue elegido para ocupar una cátedra de filosofía en la Sorbona, donde se mantuvo hasta 1967. En ese año, se le propuso colaborar en la creación de una nueva universidad, anexa a la Sorbona. El lugar elegido para el proyecto fue Nanterre, un barrio marginal al sur de París que un año después sería el polvorín de las revueltas de mayo del 68. Ricoeur aceptó el reto.

Además de continuar con sus clases y responsabilidades administrativas en la universidad, Ricoeur siguió con el proyecto que había concebido al escribir su tesis. *La Philosophie de la volonté* estaba llamado a ser el primer paso para una auténtica filosofía de la voluntad, a partir del impulso fenomenológico que Husserl había mantenido en el campo de lo eidético. El proyecto ricoeuriano era avanzar hacia una poética de la voluntad y extender así el análisis fenomenológico a un terreno aún inexplorado: la voluntad y la afectividad.¹⁹ No obstante, el proyecto no llegó a llevarse a cabo tal como Ricoeur lo concibió inicialmente.

A *Le volontaire et l'involontaire*, siguieron otras dos obras de gran envergadura, que participaban de la estela de este proyecto: *L'homme faillible* y *La symbolique du mal*; ambos publicados en 1960 y reunidos bajo el título de *Finitude et Culpabilité*. Tras completar la trilogía, Ricoeur abandonó esta

¹⁸ H. Giannini, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión. Homenaje a Paul Ricoeur", p. 15.

¹⁹ P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, p. 12.

línea de investigación para emprender el giro hacia el estudio del pensamiento de Sigmund Freud.

Un aspecto –tan característico como constante– en el desarrollo del pensamiento e investigaciones de Ricoeur ha sido su peculiar modo de articular nuevos proyectos a partir de los hilos sueltos que cada investigación dejaba tras de sí, sin seguir una trayectoria sistemática. El modo de avanzar en su labor intelectual y docente, así como el criterio de fondo para la elección de los temas, no cuadra, como él mismo comenta, en un esquema de “alternativas entre continuo/discontinuo”.²⁰ Más bien, sigue Ricoeur,

es de otro modo como entiendo el vínculo entre mis distintos libros. Tras haber terminado un trabajo, veo que me enfrento a algo que se me escapa, que huye de su órbita, que deviene para mí en obsesivo y que se constituye en el próximo tema a tratar. De tal vínculo subterráneo, no soy del todo consciente.²¹

Así, tras la publicación de los dos volúmenes de *Finitude et Culpabilité*, el interés de Ricoeur tomó un rumbo, que por entonces pudo resultar incluso desconcertante, si bien mantenía aquella peculiar coherencia en los temas que ya se ha indicado con anterioridad. De este modo, el filósofo francés se introdujo en el estudio de la obra de Freud, movido por el interés de confrontar las conclusiones de la fenomenología acerca de la conciencia, con aquellos alcanzados por el psicoanálisis.

²⁰ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 114.

²¹ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 114.

Los estudios sobre Freud no estaban *de moda* por entonces, y el número de investigadores que ponían a Freud a la altura de un interlocutor filosófico, era aún reducido.²² De manera que se puede decir que la elección del autor fue una apuesta fuerte de Ricoeur, tanto desde un punto de vista filosófico como desde una perspectiva metodológica. El interés por Freud surgió a partir de los interrogantes que quedaban sin respuesta en los estudios acerca del símbolo. Por una parte, Ricoeur había reconocido en los estudios de Freud una zona de la conciencia que, tanto la fenomenología como la explicación del mal a través de la genealogía de los símbolos realizada en *La symbolique du mal*, dejaban sin explicación; a saber, “la culpabilidad infantil, arcaica, casi patológica”²³ que el psicoanálisis ponía en primer plano. Por otra parte, la intuición fundamental de Ricoeur acerca de la necesidad de mediaciones para acceder a la conciencia, y con ello al conocimiento de uno mismo, le llevaba a rechazar las posturas que seguían la línea del *cogito* cartesiano –a las que él se refería como las *filosofías del cogito-* y buscaba otras líneas que tuvieran en cuenta la vía de acceso indirecta a la conciencia a través de los símbolos. Y de la mano del interés en el símbolo, vendría necesariamente el consiguiente interés por su interpretación.

Después de *La symbolique du mal*, la interpretación de sí mismo a través de mediaciones simbólicas empezó a adquirir cada vez más protagonismo en el horizonte conceptual de Ricoeur. Los estudios freudianos acerca de la interpretación del

²² Cfr. P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 47.

²³ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p.46.

subconsciente a través de los sueños constituyeron una vía de entrada hacia el estudio de la interpretación. Ya en sus obras anteriores Ricoeur se había ocupado del inconsciente, al que denominaba como la categoría de “«lo involuntario absoluto», es decir, lo que opone una resistencia interna tanto al análisis como al uso consciente”.²⁴

La idea original del filósofo francés era examinar el alcance filosófico del pensamiento de Freud con respecto al tema de la culpa, pero en la medida en que Ricoeur estudió más a fondo el *corpus* freudiano amplió ese interés a la cuestión del sufrimiento.²⁵ El psicoanálisis llevaba a cabo la exploración de la conciencia con un método opuesto al que Ricoeur había seguido en sus estudios en *La simbólica del mal*. La confrontación con Freud, suponía para él una interesante confrontación metodológica. Al menos inicialmente, el psicoanálisis se presentaba como una posible alternativa tanto a la fenomenología como a las filosofías de la conciencia en el acceso al conocimiento de sí.

De aquellas investigaciones salió a la luz en 1965 una colección de ensayos agrupados bajo el título *De l'interprétation. Essais sur Freud* y, en 1969, una segunda titulada *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Éste último, abrió para Ricoeur un nuevo horizonte de estudio que constituiría durante años el quicio de su trabajo y diálogo intelectual: la cuestión de

²⁴ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p.47.

²⁵ Ricoeur leyó la totalidad de las obras de Freud entre 1958 y 1961 siguiendo su hábito de “lectura integral”. Cf: P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 47. Y también, Ch. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and Work*, p. 26.

la interpretación y la confrontación con el estructuralismo y la hermenéutica. Si bien, como el mismo Ricoeur afirma, el giro metodológico hacia la hermenéutica se había empezado a gestar años antes, con *La symbolique du mal*.²⁶

1. 4. Ricoeur y la hermenéutica

Entre 1967 y 1970, Ricoeur tuvo que afrontar continuamente problemas y conflictos tanto en el orden profesional como en el ámbito familiar. Las críticas de Jacques Lacan a su segundo libro sobre Freud afectaron no sólo a la recepción de su libro en Francia, sino que incluso consiguieron que se pusiera en tela de duda su honestidad intelectual. Fue preciso que Ricoeur se defendiese de una velada acusación de plagio por parte de Lacan. Éste último sugería que, las ideas contenidas en *Le conflit des interprétations* no eran originalmente ricoeurianas, sino que habían sido tomadas de los seminarios

²⁶ "The real change in the initial method came from fundamental experiences revolving around what could be called bad will rather than from language itself or direct reflexive language concerning the structure of the project, of habits, of emotion. These experiences have been structured around history and culture in general or around the stories and myths based on symbolic language. It is, thus, the symbolism of evil –that is the title of the book– which marked the change to what could be called the hermeneutic method in my work." P. Ricoeur en Ch. Reagan *Paul Ricoeur. His Life and Work*, p. 124.

impartidos por el propio Lacan, en los que Ricoeur había participado.²⁷

Además, Ricoeur tuvo un papel protagónico en el enfrentamiento con los estudiantes que comenzó en mayo del 68, precisamente en la Universidad de Nanterre.²⁸ Las constantes tensiones con los estudiantes se prolongaron, e incluso empeoraron a lo largo del curso 69-70, año en el que Ricoeur ocupó el cargo de decano de la Facultad de Letras. Además de los conflictos que venían de fuera, no faltaron preocupaciones en el seno de su familia. El ambiente de rebeldía que producía estragos en el campus de Nanterre, producía otros tantos en el hogar de los Ricoeur. El hijo menor del filósofo que abandonó a su familia para irse a vivir a una comuna, con todas las consecuencias que ello acarrea.²⁹ Todos estos sucesos tuvieron una repercusión negativa en la brillante carrera académica de Ricoeur en la universidad francesa.

En 1970, Ricoeur dimitió como decano de la Facultad de Letras de Nanterre y aceptó una oferta de trabajo en el departamento de filosofía de la Universidad de Lovaina. Allí

²⁷ Respecto a la respuesta de Ricoeur a estas acusaciones, él mismo recoge y hace suyas unas palabras de Élisabeth Roudinesco, en su *Historia del psicoanálisis en Francia*, para describir el argumento de su defensa ante el episodio con Lacan: "Ricoeur no pudo plagiar a Lacan porque no entendió nada de él." En P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 101.

²⁸ Para una explicación acerca de las circunstancias que favorecieron los acontecimientos en Nanterre durante la primavera del 68, véase Ch. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and Work*, pp. 32 y ss.

²⁹ Ricoeur recoge este hecho en su autobiografía y señala que la recuperación de su hijo costó varios años, hasta que dejara "un estilo de vida nomádico y fuera capaz de asumir las responsabilidades propias de la vida familiar y una profesión artesanal". Cf. P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, p. 26.

ejerció su docencia durante tres cursos académicos. Sin embargo, y a pesar de las numerosas dificultades que sobrevinieron a Ricoeur en esos años, la calidad de su investigación científica no disminuyó, sino que más bien seguía avanzando hacia lo que muchos han llamado el giro hermenéutico o lingüístico de la filosofía de Ricoeur.³⁰

Como se ha apuntado antes, el interés del filósofo francés por la interpretación, le conduciría a una revisión profunda de algunas corrientes de pensamiento que dominaban el debate intelectual del momento. En primer lugar, la hermenéutica filosófica que va desde Schleiermacher hasta Gadamer, sin olvidar la rica tradición anterior de la hermenéutica bíblica, filológica y jurídica. También entraría en diálogo con la hermenéutica ontológica de Heidegger, el estructuralismo y algunas filosofías del lenguaje de corte anglosajón.³¹ Una vez más, Ricoeur haría un esfuerzo de flexibilidad metodológica, honestidad intelectual y una demostración de su sobrecogedora capacidad de trabajo para abordar adecuadamente sus temas de estudio. Ya en estos momentos, la preocupación por el sujeto en la narración así como la cuestión de la comprensión de sí empezarían a despuntar como una constante en la obra y pensamiento de Ricoeur.³² Ambas inquietudes aparecerían

³⁰ Cfr. R. Kearney, *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*, Ashgate, Aldershot, 2004, p. 30.

³¹ Ricoeur tendría la oportunidad de conocer de cerca la filosofía analítica que se hacía en los Estados Unidos durante los años en que ejerció su docencia en la Universidad de Chicago. Véase, sobre el período de Chicago, F. Dosse, *Paul Ricoeur: le sens d'une vie*, pp. 527-548.

³² Cfr. R. Kearney, "Between Phenomenology and Hermeneutics", en *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*, p. 33.

tanto en su visión de la hermenéutica como en su posición frente al estructuralismo.

Siempre he distinguido con claridad entre una filosofía estructuralista y el análisis estructural de determinados textos. (...) Entiendo en sentido muy positivo la objetivación, como uno de los pasos obligatorios para la posterior explicación del texto en vistas a su mejor comprensión, y la prefiero por encima de una vuelta a la instancia enunciativa. Pero esto no es lo mismo que una filosofía estructuralista, cuya doctrina preconiza la eliminación del sujeto como enunciador del discurso. Me encuentro al mismo tiempo cercano a las prácticas estructuralistas y en conflicto con el estructuralismo.³³

Ricoeur tardaría seis años en publicar su siguiente libro, *La métaphore vive* (1975). Entre tanto vieron la luz más de cincuenta publicaciones de distintos tipos: voces para enciclopedias, artículos de filosofía, estudios teológicos, entrevistas, homenajes, artículos de opinión, etc.³⁴ *La métaphore vive* inaugura un período extenso y extraordinariamente interesante en la evolución y producción intelectual de Ricoeur, al que en esta investigación se prestará muy particular atención.

³³ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, p. 109.

³⁴ Para un elenco completo de los artículos de Ricoeur, véase F. D. Vansina, *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire (1935-2008)*, Leuven University Press, Leuven, 2008. Acerca de la obra de Ricoeur publicada en español véase, A. Martínez Sánchez, "Recepción de Paul Ricoeur en español: bibliografía en castellano", *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, n° 127, 2005, pp. 73-98.

A esta etapa (1975-1990) pertenecen, además de la obra antes citada, la trilogía de *Temps et récit* (1983, 1984, 1985), hasta la publicación de *Soi-même comme un autre* (1990). Además aparecieron durante estos años dos importantes libros de recopilación de artículos ya publicados: por un lado, *A l'école de la phénoménologie* (1986) en el que se ofrece una revisión de la filosofía de Husserl y *Du texte à l'action*, de ese mismo año, que contiene una serie de ensayos sobre hermenéutica y en el que se definen aún más los contornos del paso de la hermenéutica del texto hacia la hermenéutica de la acción en la filosofía de Ricoeur. Publicó asimismo un tercer libro en el que vuelve al problema del mal bajo la doble perspectiva de la razón y la fe, bajo el título de *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie* (1986).

Ricoeur había salido de la universidad francesa “por la puerta de atrás”, después de los sucesos de Nanterre. A partir de 1970 hasta mediados de la década de los 80, Ricoeur desarrolló su docencia y su labor investigadora fuera de las fronteras de Francia, fundamentalmente en los Estados Unidos, aunque siguió enseñando en Francia durante períodos cortos cada año. Ocupó la *John Nuveen Chair*, en la Universidad de Chicago, desde 1967 hasta 1991.³⁵ Sus clases, conferencias y publicaciones le procuraron un creciente prestigio en el mundo anglosajón, mientras que inexplicablemente su nombre

³⁵ P. Ricoeur, *Crítica y convicción*, pp. 62-63. Véase también, Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and Work*, Chicago University Press, Chicago, 1996, p. 42-45.

mantenía un perfil bajo en el escenario intelectual francés, muy por detrás de otros como Derrida, Foucault o Lacan.³⁶

Ricoeur continuó su labor como investigador y docente en varios centros a lo largo y ancho del continente norteamericano. En estos años, Ricoeur adquirió una profunda familiaridad con la tradición de la filosofía analítica y cultivó un nuevo modo de impartir su docencia. Las exposiciones destinadas a sus seminarios, así como las fructíferas discusiones con sus alumnos se convirtieron en un fértil vivero intelectual para Ricoeur.

A la vez que impartía cursos, sobre la semántica de la acción principalmente, Ricoeur fue preparando su libro *La métaphore vive*. En esta obra, examina las propuestas de las distintas tradiciones, tanto francesa como anglosajona, acerca de la metáfora. A esta revisión, Ricoeur añade su propia teoría de la metáfora e incluso llega a elaborar un primer esbozo de lo que él llama una *ontología de la referencia*, en abierta contraposición a los postulados del estructuralismo. *La métaphore vive* fue bien recibida por la crítica y los intelectuales anglosajones y germánicos; no así en cambio en Francia.³⁷

En esta obra, Ricoeur realiza un recorrido minucioso por la historia del pensamiento acerca de la metáfora, desde Aristóteles hasta los estudios contemporáneos más influyentes tanto en Francia como en el ámbito anglosajón. El tratado

³⁶ Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and Work*, Chicago University Press, Chicago, 1996, p. 32.

³⁷ Cfr. Charles E. Reagan, *Paul Ricoeur. His Life and Work*, Chicago University Press, Chicago, 1996, p. 44.

consta de ocho estudios semi-autónomos que abordan la cuestión desde múltiples perspectivas: desde la poética, la retórica, la semántica, la semiótica hasta la hermenéutica, e incluso, la perspectiva ontológica.

La clave de esta obra reside en la noción de *innovación semántica*. Ricoeur emplaza este concepto en el estudio que comienza en la reinención o ampliación de significado que se da en la metáfora y continúa hasta el campo de la referencia. El análisis se mueve así del discurso lingüístico o epistemológico a un plano ontológico, en el que Ricoeur evita cuidadosamente toda asignación rígida entre realidad y metáfora. La novedad semántica que introduce la metáfora, dirá Ricoeur, produce una refiguración o redescipción de la experiencia, ya sea en el ámbito del texto o en la experiencia vital del lector. El hecho de que la nueva figura, que surge de la redescipción producida por la metáfora, no se identifique con ninguna realidad empírica, puede ser comprendido como una revelación de categorías ontológicas que no comparecen o no pueden ser reducidas a la realidad empírica.³⁸ De este modo, la referencia metafórica no se queda exclusiva ni necesariamente en una categoría de relevancia intratextual, sino que exige una intención que remite a una realidad que se sitúa tanto fuera del texto, como de la mera subjetividad o intención del autor.

³⁸ Véase, M. Maceiras, Presentación de la edición española de *Tiempo y narración*, p. 27. P. Ricoeur, *Temps et récit. Tome I*, Seuil, Paris, 1983. A partir de ahora citaré la traducción española, salvo que indique explícitamente otra fuente. P. Ricoeur, *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Cristiandad, Madrid, 1987.

A partir de *La metáfora viva*, Ricoeur emprenderá un camino que toma como punto de partida el estudio de la metáfora, e irá avanzando hacia la frase, el poema, hasta recalar finalmente en la narración como universo textual adecuado desde el que dar el salto hacia la hermenéutica de la acción, tal como se anuncia en uno de sus más célebres ensayos: *From Text to Action* (1986). El bagaje metodológico de Ricoeur se había enriquecido progresivamente con las herramientas de la filosofía analítica norteamericana. A través de sus estudios acerca del lenguaje, especialmente en su función narrativa, Ricoeur iría estableciendo afinidades y paralelismos relevantes entre el dinamismo de la acción humana y la acción narrativa. En ambos casos, la estructura narrativa constituye un aspecto fundamental de la experiencia humana del tiempo.

A la vez, los planteamientos filosóficos de fondo de los que Ricoeur se había nutrido hasta entonces, empezaban a perfilarse ya como una propuesta novedosa, como una genuina aportación. En los escritos de esta etapa, la silueta de la fenomenología hermenéutica ricoeuriana se presenta más delineada. Así lo describe el propio Ricoeur en su autobiografía:

Más allá de la crítica al idealismo husserliano, considero la fenomenología como el presupuesto inevitable de la hermenéutica, hasta el punto que para la fenomenología toda cuestión concerniente a cualquier ser/ente, sea del tipo que sea, es una cuestión acerca del sentido de ese ser/ente. Pues bien, la opción por el sentido es también el presupuesto más general de toda hermenéutica, también para ella toda experiencia con su entera riqueza es expresable por principio. La hermenéutica nos invita a retrotraernos (...) al estado de la fenomenología en la que la tesis de la intencionalidad revela una conciencia dirigida

afuera de sí misma, volcada hacia el sentido, antes que siendo para sí misma en la reflexión.³⁹

Los tres volúmenes de *Temps et récit* constituyen un periodo en el que la andadura filosófica avanza llena de vigor, aunque, la fuerza de su andar se presente dando un rodeo. Como él mismo afirma en su autobiografía, su interés filosófico por la temporalidad humana le llevaría a buscar respuestas no sólo en el diálogo con otras ciencias, sino a partir de temas que a primera vista pueden resultar alejados de los temas clásicos de la filosofía. Tal es el caso de la narración.

Las líneas fundamentales acerca de la identidad narrativa, que Ricoeur abordará como tema de las Gifford Lectures en 1986, se esbozan ya en la trilogía de *Tiempo y narración*, a saber: la trama de la narración es la condición de inteligibilidad del relato histórico o ficticio puesto que constituye el correlato adecuado para la humanización del tiempo, la mimesis propia de la experiencia temporal en la medida en que refleja la secuencia natural de la acción humana.

Tanto *La metáfora viva* como *Tiempo y narración*, prepararon el camino hacia una de las obras más señaladas en el pensamiento ricoeuriano: *Soi même comme un autre* (1990). En esta obra, Ricoeur volvería a la crítica de las filosofías del sujeto y al tema de la comprensión de sí, recogiendo así las preguntas y conclusiones de sus obras anteriores. Por una parte la inquietud presente desde *La simbólica del mal* acerca de la mediación literaria en la comprensión del sí mismo, o la

³⁹ P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, p. 36.

hermenéutica del yo, hasta la indagación por el sujeto del discurso presente en el estructuralismo y en el análisis del lenguaje llevado a cabo por la filosofía analítica.

Ricoeur toma como punto de partida el análisis de las diferentes maneras a través de las que el lenguaje alude al “yo”. A raíz de este estudio, Ricoeur irá desbrozando el problema de la identidad, una cuestión de antigua raigambre en el pensamiento filosófico. La pregunta por el *quién* de la acción, ya sea en la acción narrativa, o en la acción moral es una pregunta por un *quién dinámico*. A partir de estas preguntas, Ricoeur abordará su concepto de *identidad narrativa*. El interés de Ricoeur se dirige al yo transido de tiempo, al que se refiere como “otro”, es decir, aquél que se reconoce al final del largo viaje de la vida en todas sus decisiones, y que no se reconoce ya en cuanto “aquel” yo, previo a ellas.

Soi même comme un autre puede ser considerada como una obra de encrucijada en la trayectoria de Ricoeur. En ella convergen las diversas tradiciones con las que el filósofo había entablado un fructífero diálogo intelectual y retoma la inquietud por el acceso al yo latente en gran parte de sus escritos hasta ese momento. El origen de esta obra, como ya se ha mencionado antes brevemente, fueron las conferencias que Ricoeur preparó con motivo de la invitación de la Universidad de Edimburgo, a pronunciar las Gifford Lectures del año 1986. Como él mismo señala, la idea inicial era hacer una exposición

provisional del estatus en el que se hallaba su investigación acerca de la noción de sujeto.⁴⁰

Ricoeur menciona tres directrices fundamentales que fijarían el rumbo de *Sí mismo como otro*. En primer lugar, “la incorporación de algunos elementos tomados de la filosofía analítica del lenguaje ordinario en una hermenéutica del sujeto del decir y del obrar”.⁴¹

En segundo lugar, su preocupación por cuál sea la naturaleza de la *identidad* que podría asignarse a un sujeto enunciador del discurso o al sujeto de una acción. A partir de los modos de designar al “yo”, que parten de las raíces latinas *idem* e *ipse*, Ricoeur emprende el estudio de la identidad en cuanto se refiere a *uno mismo*, es decir, cuando el sujeto habla de *sí mismo* (*ipse/self*) o a algo en cuanto idéntico-a o igual-que (*ídem/sameness*), que comporta un uso diferente del adjetivo *mismo*, más apropiado para referirse a un objeto que a un sujeto responsable “capaz de designarse a sí mismo como autor de su decir o de su obrar”.⁴²

Y en tercer lugar, su preocupación por investigar algunos aspectos de la identidad (*selfhood*) que pueden designarse como pasivos o ajenos al sujeto (*otherness*) que contribuyen a “completar” el horizonte de la identidad, entre ellos la interacción con otros, la posesión de un cuerpo que se transforma con la duración y el sufrimiento, incluso el sí mismo que aparece como otro en el diálogo, aunque se diga en sentido

⁴⁰ P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, p. 48.

⁴¹ P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, p. 49.

⁴² P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, p. 49.

impropio, con la propia conciencia. Al final, el yo que se reconoce a sí mismo es otro que aquél que emprendió la iniciativa del conocer-se. En este sentido el yo se *re-conoce* como “otro”, de ahí el sentido del título que Ricoeur eligió para publicar sus estudios.⁴³

Las Gifford Lectures dejaron una profunda marca en la vida de Ricoeur, más allá del plano intelectual. Apenas unas semanas después de terminar su estancia en Edimburgo, su cuarto hijo, Olivier, cometió suicidio a la edad de 39 años. Para Ricoeur y su familia este trágico suceso inauguró, como él mismo refiere, “un interminable tiempo de luto⁴⁴”. Olivier se había involucrado intensamente en la transcripción y corrección de las Gifford Lectures, incluso pasó unos días con sus padres en Edimburgo y asistió a algunas de las conferencias impartidas por Ricoeur.

La estrecha conexión, incluso física, entre los originales de las conferencias y el recuerdo de Olivier hicieron aún más difícil el trabajo de Ricoeur en los meses que siguieron a la muerte de su hijo. El filósofo, añadió un epígrafe al estudio sobre la convicción, dedicado a Olivier: “*Interlude*” *on tragic action*. Parte de las Gifford Lectures fueron publicadas cuatro años más tarde.

Se podría decir que Paul Ricoeur era prácticamente otro al comenzar la década de los noventa. En estos años recibió el reconocimiento que años atrás se le había negado en Francia. El

⁴³ Véase acerca del título la explicación del propio Ricoeur en *Sí mismo como otro*, p. XIV.

⁴⁴ P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, p. 51.

prestigio de Ricoeur seguía en alza tanto en el mundo germánico como en el anglosajón. En 1991 recibió el premio de filosofía de la *Académie Française*. Se reunió con Juan Pablo II, junto a otros intelectuales, en tres ocasiones (1983, 1985, 1994), en la residencia pontificia de Castelgandolfo, para hablar detenidamente sobre cuestiones filosóficas.

1. 5. Memoria, ética y política: el pensamiento de los últimos años.

A lo largo de la década de los noventa, Ricoeur continuó con una intensa actividad intelectual. Fiel a su modo de proceder, continuó sus investigaciones a partir de algunas de las cuestiones que en *Sí mismo como otro* habían quedado abiertas; en particular aquellas que habían sido abordadas en el capítulo sobre ética.

Durante los primeros años de la década de los noventa, Ricoeur recibió varias invitaciones para hablar de temas jurídicos. A partir de entonces, Ricoeur dedicó varios artículos que fueron recopilados en libros que reúnen sus reflexiones alrededor de esta temática: *Amour et justice*, (1990), *Le juste I* (1995) y *Le juste II*, (2001). En ellos, Ricoeur centra sus reflexiones alrededor del Derecho, como una instancia intermedia entre la moral y la política.

En este periodo, Ricoeur emprendería también la tarea de ampliar su pensamiento acerca de la identidad del ámbito de la identidad personal a otro más complejo, sin duda, pero no menos importante, de la identidad de las entidades culturales, sociales, nacionales, históricas, entre otras. Para ello, Ricoeur

adoptó la perspectiva de la memoria, un elemento que había sido descuidado en la trilogía de *Tiempo y narración*. Como él mismo afirmaba en una ocasión:

Este trabajo (...) sobre la memoria, el olvido y el pasado supone asimismo la reparación de un olvido. En *Temps et récit* abordé directamente el problema de la configuración del tiempo en el relato, ya sea éste literario, caso de la novela, o histórico, como sucede en los grandes trabajos de historiografía; pero ignoré por completo una cuestión previa, o en cierta medida subterránea; a saber, el tiempo inscrito en la memoria.⁴⁵

Ricoeur prestó especial atención a la memoria colectiva. El filósofo veía en esta investigación, no sólo la continuidad conceptual de sus trabajos, sino también un compromiso con la acuciante realidad de la violencia por motivos históricos. Ricoeur se sintió movido “principalmente por las guerras de los Balcanes, en la ex-Yugoslavia, donde los motivos que condujeron a que mucha gente, que había convivido durante años empezara a matarse entre sí, tenían al menos 400 años de antigüedad”.⁴⁶

En *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000) Ricoeur abordará, en tres estudios diferentes, cada uno de los temas anunciados en el título. En ellas aparece con frecuencia su preocupación por las

⁴⁵ G. Aranzueque, “Entrevista con Paul Ricoeur”, *Revista de Occidente*, n° 198, 1997, p. 106.

⁴⁶ Ch. Reagan, “Biography.”, Fonds Ricoeur (English version), *The Just and Memory, History and Forgetting: 1990-2001*, <<http://www.fondsriceur.fr/index.php?m=21&dev=&lang=en&rub=2&ssrub=>> (21 de febrero de 2008).

heridas de la memoria y su tiranía sobre el presente, la posible manipulación de la memoria histórica por parte de las ideologías y sus violentas consecuencias. Este libro lo dedicó a Simone, su mujer durante más de cincuenta años, fallecida en 1997.

Durante sus últimos años, Ricoeur siguió con su acostumbrado ritmo de trabajo y publicó varios títulos, el más señalado, *Parcours de la reconnaissance. Trois études* en 2004, apenas un año antes de su muerte, así como *Sur la traduction*, en el mismo año. En el primero continuaría, si bien por la línea del pensamiento ético y político de los últimos años, con las reflexiones acerca de la identidad apuntados en *Sí mismo como otro* referida a comunidades. Para Ricoeur, los problemas de legitimidad del reconocimiento político de grupos sociales, raciales, étnicos o nacionales se explican, en parte, por una deficiente filosofía del reconocimiento.

Paul Ricoeur murió en su residencia parisina de Catenay-Malabry el 20 de mayo de 2005, a la edad de 92 años.

CAPÍTULO II

APROXIMACIONES ANTROPOLÓGICAS ACERCA DE LA COMPRENSIÓN DE SÍ

2. 1. Antropología de la desproporción

En la primera parte de su obra, *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur afronta la tarea de fundamentar una antropología filosófica a partir del concepto de falibilidad. Parte de su objetivo será examinar la idea de falibilidad y la posibilidad de explicar al ser humano, su íntima constitución ontológica, desde ella. Para Ricoeur la falibilidad es el estado resultante de la desproporción originaria y constitutiva del hombre. Toda esta discusión se propondrá, además, dilucidar la posibilidad de fundar dicha antropología sobre un concepto asequible a la reflexión pura, sin mediación de otros modos de comprender,

una reflexión “que no procede por imagen, símbolo o mito (...)”¹, es decir, un concepto propiamente filosófico.

Por una parte, Ricoeur considera, junto con Descartes, que la falibilidad es un dato primario. La afirmación cartesiana “me hallo expuesto a infinidad de fallos”² es, también para Ricoeur, un dato incontestable acerca de la condición humana. La pregunta que viene a continuación será, por tanto, ¿a qué se debe en el hombre la posibilidad del error?, ¿cómo se explica la condición falible del hombre?

En este primer punto, Ricoeur apunta hacia una cuestión que interesará mantener a la vista a lo largo de esta investigación pues resulta un dato iluminador en el modo de comprender la noción ricoeuriana de identidad, esto es, la desproporción originaria del hombre: la “no-coincidencia del hombre consigo mismo”. Esta llamada *ontología de la desproporción* le servirá a Ricoeur como hipótesis de trabajo para ofrecer una explicación de la falibilidad y con ella de la irrupción del mal en el mundo. Sin embargo, esta ontología de la desproporción que descansa sobre la polaridad finito-infinito que sugiere Descartes en la *IV Meditación*³, no sólo pone de relieve un posible acercamiento al origen de la falibilidad y la explicación del mal, sino que resulta sugerente al pensar en el

¹ P. Ricoeur, *La simbólica del mal*, p. 21

² Citado en P. Ricoeur, *La simbólica del mal*, p. 21. Cf. Descartes, R., *Ouvres de Descartes*, vol 7., “Meditaciones de Prima Philosophia”, IV Meditación, pp. 52-62.

³ Cf. P. Ricoeur, *La simbólica del mal*, p. 21

problema de la identidad personal y el modo como la filosofía puede acercarse a una noción de identidad personal que plantea una serie de aporías difíciles de resolver. Esta “no coincidencia del hombre consigo mismo”, nos permite abrir una línea de investigación en la que podemos enmarcar la identidad personal y la comprensión de sí mismo en el contexto de una no-coincidencia, de una antropología de la desproporción, y profundizar en las implicaciones que se derivan de este acercamiento al ser humano.

Ricoeur, en *Finitud y culpabilidad*, se ceñirá al estudio de estas cuestiones en relación con un campo de experiencia muy delimitado, a saber, la falibilidad y la culpa. También pueden entresacarse afirmaciones en las que se vislumbra su interés por la comprensión de sí, la visión del hombre como intermediario o la crítica a las filosofías de la conciencia y la posibilidad de la inmediatez del conocimiento de sí mismo.

Ricoeur no aborda todas las posibles consecuencias de una antropología de la desproporción, al menos en los términos en que la plantea Descartes. Y lo dice explícitamente acerca de la condición humana de ser-intermediario: “No estamos en condiciones de abordar directamente esa característica ontológica del hombre, pues la idea de *intermediario*, implicada en la de desproporción es también muy desconcertante (...)”⁴.

Ricoeur elige preferentemente la polaridad verbo-perspectiva, de la que se hablará más adelante, frente a la polaridad finito-infinito. Descartes ha proporcionado el punto

⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 22.

de partida de la reflexión con el dato de la falibilidad y el planteamiento de su explicación en la desproporción originaria del ser humano. Sin embargo, Ricoeur se separa de la antropología cartesiana al plantear el lugar de la finitud y la infinitud en el hombre, que en Descartes se traslada a una psicología de las facultades; en la que la finitud sería lo propio del entendimiento mientras que la infinitud se atribuiría a la voluntad.⁵

Para Ricoeur, la *desproporción* es válida como hipótesis inicial, y a partir de esto, su investigación se dirigirá hacia la búsqueda del origen de dicha desproporción; los términos en los que se plantea la no-coincidencia del hombre consigo mismo, para llegar así, finalmente, a una explicación cabal de la falibilidad.

Aquí interesa seguir a Ricoeur en una parte del trayecto, en aquella que conduce a esclarecer su modo de comprender al ser humano en ese pulso entre finitud e infinitud. En el planteamiento de Ricoeur acerca del lugar ontológico del ser humano, pueden distinguirse tres lugares fundamentales: La condición de intermediario del ser humano, la consideración del hombre como *perspectiva* (por su condición corporal) y *trascendencia* (en cuanto capaz de franquear el límite de la perspectiva), y por último, la importancia de la imaginación como lugar de encuentro entre Razón y Sensibilidad, o por decirlo en los términos ricoeurianos, entre "Verbo y Perspectiva".

⁵ F. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 22.

Antes de seguir con la explicación de estos puntos, es necesario tener en cuenta también una cuestión acerca del enfoque que Ricoeur propone desde el inicio de esta obra para afrontar la tarea de elaborar una antropología filosófica, esto es la perspectiva de totalidad. Ricoeur rechaza desde el primer momento cualquier intento de acercamiento a lo humano que proceda, al modo de la ciencia experimental en un laboratorio, mediante un análisis que primero aborda las partes aisladas, para luego reconstruir el todo tras el análisis independiente de las partes.

Para Ricoeur, este modo de proceder en filosofía, puede ser una elección metodológica, pero nunca un punto de partida verdadero: siempre partimos de la totalidad, de una comprensión pre-filosófica que Ricoeur denomina *páthos*. El *páthos*, dirá,

es como la matriz de toda filosofía que convierte la desproporción y la intermediariedad en la característica óptica del hombre. Pero hay que entender este *páthos* en su más alto grado de perfección; aun en el caso de ser prefilosófico, lo patético es precomprensión; y lo es en tanto en cuanto discurso perfecto, perfecto dentro de su orden y en su nivel. (...) A partir de ahí, el problema del comienzo adquiere un nuevo sentido: decíamos que el comienzo en filosofía sólo puede ser un comienzo en la dilucidación, gracias a la cual, la filosofía, más que comenzar re-comienza.⁶

⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 25.

Ese nuevo comienzo, desde el punto de vista de Ricoeur, debe ser tal que permita dar cuenta de la totalidad de lo humano, tanto del nivel de precomprensión, el *páthos*, como del nivel reflexivo o, utilizando la terminología kantiana, trascendental. Una auténtica antropología, como la que pretende desarrollar Ricoeur, deberá tener en cuenta no sólo la dimensión cognoscitiva del ser humano, sino que deberá estar abierta a los aspectos afectivos y prácticos, es decir, la vasta y compleja esfera de la voluntad y los sentimientos.

Una vez que se han descrito brevemente las coordenadas conceptuales de la antropología de la desproporción, se puede dar paso a una explicación más detenida de los puntos relevantes para el estudio de la comprensión de sí mismo.

2. 2. Aproximación a la totalidad

Una de las aporías que plantea la dualidad finito-infinito es justamente la dificultad de encontrar el tercer término en el que ambos contrarios se encuentran. Tal como Ricoeur plantea la tarea de una antropología filosófica, ésta debe abordar la totalidad de lo humano.

Ante la tarea de construir una antropología filosófica, Ricoeur elige la falibilidad —valga la paradoja— como un cimiento seguro sobre el que edificar su filosofía. La falibilidad, como ya se ha dicho, es un concepto dependiente de la desproporción, de la no-coincidencia entre dos polos: finitud e infinitud. Tomar esta dualidad como punto de arranque responde a la convicción de que cualquier progreso en la comprensión del ser humano, ha de hacerse desde la complejidad de su estatuto óntico, desde su condición de

intermediario. Lo que interesa, por encima de otras consideraciones, es lo que Ricoeur llama la aproximación a la totalidad.

Es preciso partir, pues, de la totalidad del hombre, quiero decir: de la visión global de su no coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que opera al existir.⁷

El tipo de totalidad a la que alude, en este punto, no se refiere, como cabe imaginar, a una comprensión exhaustiva, sino a una aproximación que tenga a la vista en todo momento la totalidad de lo humano, una progresiva profundización desde “una serie de puntos de vista que serían cada vez, punto de vista y aproximación a la totalidad⁸”.

El acercamiento a la *totalidad* puede desdoblarse en dos aspectos. En primer lugar, se refiere a una aproximación que englobe todo aquello que se sitúa entre los polos de lo patético y lo trascendental en el ser humano. Y aquí aparece el primer escollo: la división entre lo filosófico y lo pre-filosófico⁹.

¿Cómo incluir todo el mundo de lo pre-filosófico e integrarlo en la reflexión sin formalizarlo hasta tal punto que su

⁷ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 24.

⁸ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 24.

⁹ Ricoeur establece además otros paralelismos que sólo serán mencionadas aquí. La totalidad englobada por los polos finitud-infinitud también se expresa como perspectiva finita-verbo infinito, lo patético de la miseria y la reflexión pura, o tomando el esquema kantiano la escisión entre razón y sensibilidad. Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 25.

cualidad, su riqueza, quede ensombrecida o relegada por la abstracción hasta perderse? Tal como plantea Ricoeur la cuestión, de la mano de Kant, se encuentra ante el viejo dilema entre intuiciones ciegas y conceptos vacíos.

En este punto, el puente necesario entre uno y otro lo tenderá, también como sugiere Kant, la imaginación. La aportación de Ricoeur consistirá en una apuesta renovada acerca del papel de la imaginación como intermediaria y una propuesta de “aproximación totalmente diferente, no ya mediante la reflexión pura, sino mediante una exégesis de los símbolos fundamentales (...)”, es decir, una hermenéutica.

Para Ricoeur resulta inaceptable una filosofía que se conforme con una reflexión pura, trascendental y se olvide de volver sobre la acción y el sentimiento con el mismo rigor reflexivo que se ofrece en una reflexión pura. De ahí que el segundo aspecto de la aproximación a la totalidad, consista en un intento de ensanchamiento de la reflexión trascendental para incluir estas realidades, de la voluntad y la afectividad, en el discurso filosófico con el mismo rigor que ofrece la reflexión trascendental. Pero, esto ha de conseguirse tal modo que se pueda dar cuenta del *páthos* sin objetivarlo. Esto equivale, según Ricoeur, a incorporar el *mýthos* y la riqueza del lenguaje simbólico a la esfera de comprensión total a la que se ha aludido antes. Dar cabida en el ámbito filosófico, al discurso que da cuenta del *páthos*, es decir, al lenguaje simbólico con su riqueza de sentido.

¹⁰ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 26.

En el caso del *páthos* de la miseria y el concepto de falibilidad, que es de lo que directamente se ocupa Ricoeur en *Finitud y culpabilidad*, dicho ensanchamiento se “realiza en el interior mismo de las imágenes, de las figuras, de los símbolos mediante los cuales este *páthos* accede al *mýthos*, es decir, ya al discurso”¹¹. Esta idea se resume en la máxima con que titula el capítulo final de *La simbólica del mal*: “el símbolo da qué pensar”.

2. 3. El hombre como intermediario

En el marco que propone Ricoeur, que toma como punto de partida la polaridad finito-infinito, se podría pensar que el ser humano se sitúa en algún lugar entre ambos polos. La determinación del lugar ontológico del ser humano, dependería de realidades ajenas a él; su región estaría determinada -no por lo que el ser humano es-, sino por el espacio que dejan para él otros lugares fronterizos. No obstante, la postura ricoeuriana no avanza por este camino. La situación del ser humano como intermediario, procede de su propio modo de ser:

El hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo, es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones. Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto

¹¹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 26.

mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad, dentro y fuera de sí. (...) En resumen, para el hombre, ser intermediario es mediar.¹²

Ricoeur encuentra en los diálogos platónicos uno de los precedentes de esta idea. En los mitos que se narran en *El Banquete* y el *Fedro*, así como en la alegoría de la ciudad expuesta en *La República*, el alma aparece como “el movimiento mismo de lo sensible a lo inteligible.”¹³ En esta caracterización del alma como movimiento, se encuentra uno de los puntos neurálgicos de la discusión acerca del discurso filosófico sobre el alma.

El alma aparece entonces como una zona de tensión entre el Ser y el Bien, y la nada y la falsedad. La dinamicidad del alma, su permanente estado de transición, plantea la pregunta acerca de cómo hablar del alma en cuanto movimiento, o dicho de otro modo, qué tipo de discurso es el adecuado para hablar de ella si su condición es un continuo devenir.

¿Cómo *decir* el alma y su régimen de transición entre lo que pasa y lo que permanece? Al no poder decirlo en el lenguaje de la Ciencia, en el discurso inmutable sobre el Ser inmutable, el

¹² P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 23.

¹³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 26.

filósofo lo expresará en el de la alegoría y, después, en el del mito.¹⁴

Si bien puede hablarse de las facultades del alma como algo constante, que permanece en cuanto facultad, no se puede decir lo mismo del hombre que ejerce estas facultades, puesto que en su mismo ejercicio se realiza de un modo imprevisible. Ricoeur señala que el paso de la alegoría al mito es necesario para pasar de una concepción estática a una concepción dinámica del alma; sólo mediante el mito puede explicarse lo intermediario no ya como una parte entre partes, sino como una mezcla.

Es preciso entonces un mito para narrar la génesis de la mezcla. A veces será el mito artificial de una aleación entre diversos materiales; a menudo, el mito biológico de una alianza, de un acoplamiento en términos sexuados; la génesis entonces es génesis, la génesis es engendramiento. Esta mezcla en forma de aleación o acoplamiento, es el acontecimiento que sobreviene en el origen de las almas.¹⁵

Ahora bien, esta mezcla de miseria y reflexión, de opacidad y de luz que Ricoeur detecta en los mitos platónicos, son el prelude de una dialéctica que encamina hacia una determinación mayor de los conceptos¹⁶. Pero el valor del

¹⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 27.

¹⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 28.

¹⁶ Ricoeur retomará la explicación de este desarrollo en Platón más adelante. En todo caso, aquí interesa subrayar que Ricoeur defiende la potencialidad

preludio contiene una significación propia que no debe minusvalorarse.

También Pascal señala la condición intermedia del hombre a través de una imagen. La infinitud, ya sea considerada como *algo siempre mayor que...* o *algo siempre menor que*, deja al hombre como *algo* entre el todo y la nada que escapan a su capacidad de conocer. El hombre es finitud rodeada de infinitos. Esta situación empuja a una mayor conciencia de la debilidad y la fragilidad de la condición humana, que Pascal considera el principio de todo sufrimiento: “que consiste en la desgracia natural de nuestra condición débil y mortal, y tan miserable que nada puede consolarnos cuando la pensamos con detenimiento.”¹⁷

Para Pascal el hallazgo de esta realidad, la conciencia de la fragilidad, lleva consigo una fuerte contradicción. La tendencia, el deseo de infinitud choca con la realidad de la finitud como una contradicción originaria insuperable. El conocimiento de la limitación de nuestro alcance comporta un sufrimiento. Sin embargo, Pascal considera que el conocimiento de los límites, de la fragilidad toma la forma de una obligación. El deber de conocerse conlleva un sufrimiento y por tanto, el

de sentido que se encierra en los mitos y que la reflexión se muestra incapaz de conservar. Ese saldo de sentido es lo que interesa recuperar, aun a costa de una menor precisión técnica. “Pero hay mucho más en el mito que en la reflexión: hay más en potencia, aunque haya menos determinación y rigor.” P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 30.

¹⁷ Pascal, Blaise, *Pensees II, Oeuvres de Blaise Pascal XIII*, Leon Brunschvicg (ed.), Nendeln, Kraus Reprint, 1976, p. 27.

reconocimiento, la reflexión sobre uno mismo requiere un esfuerzo. El hombre evita conocer su fragilidad, y sin embargo, se ve abocado a conocerla para evitar el mal mayor de una desviación culpable.

Estar lleno de defectos es, sin duda, un mal, pero es un mal todavía peor estar lleno de ellos y no querer reconocerlos, pues esto es añadir a los anteriores el de un engaño voluntario.¹⁸

De cara al tema que aquí interesa, esta situación de intermediariedad aparece en Pascal como una carga de responsabilidad, una respuesta que no tiene un carácter pasivo. El ser humano, por su condición de mediador de sí mismo, debe asumir la carga del conocimiento y aceptación de su posición en el mundo, y su posición en el mundo, al estar marcada por la fragilidad y la falibilidad, se vuelve opaca a la reflexión, mientras que en la experiencia se muestra simplemente como contradicción, sin revelar de un modo nítido su significado. A ello se refiere Pascal cuando afirma que “la condición humana tiende naturalmente a disimular su propia significación”¹⁹.

La retórica de la miseria deja la paradoja al descubierto, pero no puede ir más allá de esta función descriptiva. El límite y la riqueza de la retórica reside –precisamente– en la capacidad de mostrar una ambigüedad. Una vez que ella ha sacado la contradicción a la luz, la reflexión deberá completar la

¹⁸ B. Pascal, *Pensees II*, p. 54.

¹⁹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 34.

tarea de la comprensión con el rigor de la distinción y delimitación de los conceptos. En palabras de Ricoeur “la tarea de la reflexión pura es comprender la falibilidad y, al comprenderla, articular la nebulosa de la «miseria» en figuras nítidas.”²⁰

Esta revisión ricoeuriana de la doctrina de Pascal, pone de relieve que el acceso consciente a la condición falible del hombre, a su miseria, no está exento de dificultad. Ricoeur retomará este argumento más adelante como apoyo a la crítica de las filosofías del *cogito*, a saber, que la reflexión veraz sobre sí mismo lleva consigo el conocimiento de la fragilidad y la miseria. Y dicho conocimiento conlleva, asimismo, un sufrimiento que, naturalmente, se tiende a rechazar.

El problema que subraya Pascal es que el reconocimiento de la fragilidad es un elemento imprescindible del conocimiento de la totalidad de lo humano. Según concluye Ricoeur, hace falta un doble empeño para encaminarse hacia el reconocimiento de la fragilidad. Se podría hablar entonces del discurso mítico y del discurso filosófico como de dos tramos en el avance hacia el conocimiento de la totalidad de lo humano. El primer tramo del camino lo cubre la retórica de la miseria mostrando la ambigüedad y la mezcla de finitud e infinitud, que comparece en el mito con toda la riqueza de sentido contenida en el *páthos*. Sólo en segunda instancia, la reflexión accede a las figuras para clarificarlas, una vez que éstas han sido entresacadas del magma de la indeterminación.

²⁰ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 34.

2. 4. Síntesis trascendental: la finitud teórica

Al afrontar la cuestión de la finitud y la limitación humana, una de las primeras evidencias que aparecen es precisamente la de la delimitación corporal del yo, la identificación del *quien* con su cuerpo, y por tanto la delimitación del yo a unos confines determinados por la distensión espacial. La corporalidad marca las coordenadas del yo en el espacio.

No obstante, Ricoeur sostiene que la primera manifestación de la finitud no aparece en la “insólita relación que tengo con mi cuerpo”²¹, ni tan siquiera en relación con las otras cosas del mundo con las que entro en relación a través del cuerpo. Los sentidos nos acercan en primer lugar las cosas y, a través de los objetos y en los objetos, percibimos al quien que percibe, distinto de lo que es percibido. En ese sentido, afirma el filósofo francés que el cuerpo en primera instancia no tiene una connotación de finitud sino, al contrario, tiene una función mediadora que en lugar de cerrar, abre:

*Sobre el mundo y a partir del mundo como percibido, amenazante, accesible, es como siempre percibo la apertura de mi cuerpo, mediador de la conciencia intencional.*²²

²¹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 37.

²² P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 38.

La significación abierta de la corporalidad en cuanto mediación, no obstante, es una apertura limitada, finita. Y la finitud de la mediación se manifiesta en las limitaciones de la receptividad. El carácter situado de las cosas y de la persona como *par inter pares* con el mundo y lo que hay en él, desde la mediación corporal, hace que el ser humano interactúe con el mundo marcado por la situación, un *desde* que es siempre una perspectiva. El ser humano es siempre un punto de vista que mira un aspecto posible de la realidad. Esa limitación de su capacidad de recibir, siempre desde un lugar de origen, desde un punto de vista, es lo que Ricoeur considera la manifestación fundamental de la finitud. A la apertura inicial que el cuerpo propicia, se enfrenta el hecho de que la posición, la perspectiva, el punto de vista funciona como un obturador que delimita el percibir.

La estrecha relación entre finitud y receptividad, que Ricoeur recoge de Kant en la *Crítica de la razón pura*²³, tiene relevancia para el estudio de la comprensión de sí. La conclusión de Ricoeur, al final del análisis de la corporeidad y la receptividad, es que la “finitud originaria consiste en la *perspectiva* o *punto de vista*; afecta a nuestra relación primaria con el mundo que es «recibir» sus objetos, y no crearlos (...)”²⁴

Las siluetas de las cosas, el punto de vista del yo que ve. Las cosas *se dan* según sus perfiles, aparecen mostrando caras sucesivas. Y además de la perspectiva de la cosa está la

²³ Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 38.

²⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 42.

perspectiva del yo que recibe desde el lugar que ocupa, también sucesivamente, la totalidad del cuerpo que percibe.

Percibir *desde aquí* es la finitud de percibir *algo*. El punto de vista es el ineludible estrechamiento inicial de mi apertura al mundo.²⁵

Esta apertura originaria al mundo desde un punto de vista, que tiene que ver con la perspectiva del espacio, tendrá más adelante un correlato del análisis de esta misma distensión en el tiempo. La unidad espacial y temporal de la experiencia, queda fuera de la percepción, del ámbito del recibir. Si el encuentro entre recibir y determinar es el punto clave para una crítica del conocimiento lo es también para una antropología filosófica. El tercer término en el que se encuentran los distintos aspectos de la cosas y de la posición del yo que percibe con la abstracta noción de unidad, será para Ricoeur, como para Kant, la facultad intermedia de la imaginación, de la que se tratará más adelante.

Ahora, queda por apuntar el paso de la finitud a la trascendencia que en Ricoeur, ya en esta obra, apunta hacia el discurso, el habla, como el lugar preferente en el que esa trascendencia se muestra. Ricoeur sigue los esquemas kantianos en sus análisis, pero en este punto, se separa del filósofo alemán y prefiere hablar del binomio Perspectiva Finita y Verbo Infinito antes que de Razón y Sensibilidad. Ricoeur sostiene que,

²⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 41.

Si la finitud es principalmente punto de vista, los actos y las operaciones por medio de las cuales tomamos conciencia del punto de vista son los que nos revelarán la conexión más elemental entre una prueba de finitud y un movimiento de trasgresión de finitud.²⁶

Esta capacidad de trascender el mero punto de vista, y con él los límites de la finitud, atestigua el otro principio que caracteriza al ser humano: la trascendencia. El mero hecho de hablar de finitud desde ella, supone que hay algo en ella capaz de salir de sí, traspasar el límite y conocerse en cuanto limitada.

Dicho de otro modo, el paso del punto de vista, de la perspectiva entre perspectivas no es la última instancia de visión para el ser humano. El mismo hecho de que pueda conocer su finitud en cuanto finitud, apunta a la posibilidad de elevarse por encima de esa perspectiva para reconocerla en cuanto perspectiva. El discurso acerca de la finitud es ya una transgresión del límite, un movimiento que sale de sí vuelve a pronunciarse sobre sí mismo a partir de una visión que sobrepasa su propia perspectiva.

Pertenece, pues, a la finitud humana no poder experimentarse a sí misma más que bajo la condición de una «visión-sobre» la finitud, de una mirada dominadora que ya ha empezado a transgredirla²⁷

²⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 43.

²⁷ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 42.

En esa posibilidad de caer en la cuenta de la propia finitud, se apoya el discurso acerca de la otra cara de la moneda en el discurso de la finitud del ser humano, aquel que deberá responder a la pregunta de ¿por qué puedo tener conciencia de esa limitación? Y en esa línea articular un discurso que dé cuenta de la cara infinita, que sobrepasa el límite de los confines, en el ser humano.

Según Ricoeur, este sobrepasar la perspectiva, se anuncia ya en el mero hecho de nombrar. En el habla, y en concreto en el nombre, no sólo hacemos presente el lado de las cosas que nos es asequible desde nuestro punto de vista actual. En el nombrar,

anticipo la cosa misma ordenando esa cara que estoy viendo en relación con las que no veo pero que conozco. (...) No soy sólo mirada situada, sino querer-decir y decir como trasgresión intencional de la situación.²⁸

En el nombre, mediante su función de designación, se supera la visión aspectual de la cosa, se la nombra como una unidad. Y también al significar, de modo que la cosa nombrada puede ser conocida, en cuanto significada, por otro, traspasa también el límite de la propia perspectiva. En el nombre asciende la cosa a una unidad abstracta que supera los límites de la situación.

A partir de la capacidad humana de nombrar, como un acto que desliga al ser humano de la situación concreta, se

²⁸ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.44.

acerca Ricoeur a la cuestión de la verdad y la certeza. El sentido se eleva por encima de la percepción, por su capacidad de convocar distintos puntos de vista y unificarlos alrededor de la significación. Incluso, señala Ricoeur, esta capacidad de nombrar y su trascendencia respecto a la presencia de las cosas se ve de un modo más evidente en las palabras que nombran una contradicción, una presencia imposible y no obstante significativa. En cambio, el nombrar pierde la evidencia del aquí y ahora, la certeza que brinda el aparecer de la cosa a los sentidos, la *colmadura* del ver. Hay una separación originaria entre certeza y verdad.²⁹ En esta desigualdad entre evidencia y significación que puede encontrarse en el nombrar, pasa a ser algo más profundo en el ámbito del juicio. El “momento infinito del habla” no comparece en el nombrar sino en la afirmación. Es decir, más allá del nombre, en el verbo.

Ricoeur examina, siguiendo a Aristóteles, la doble significación del verbo³⁰, en cuanto predica a la vez una acción y un tiempo que se atribuye a un sujeto. El verbo tiene una importancia crucial aquí para desatar, según la vía ricoeuriana de Perspectiva Finita y Verbo Infinito, algunos nudos conceptuales en su antropología de la desproporción entre finitud e infinitud.

Según se decía, hay una separación originaria entre certeza y verdad.³¹ Esta desigualdad entre evidencia y

²⁹ Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 48

³⁰ Cf. Aristóteles, *Sobre la interpretación*, § 3. Véase, Aristóteles, *Tratados de Lógica (Órganon) II*, Gredos, Madrid, 1988, p. 39 y ss.

³¹ Cf. P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 48

significación que puede encontrarse en el nombrar, pasa a ser algo más profundo en el ámbito del juicio. El “momento infinito del habla” no comparece en el nombrar sino en la afirmación. Es decir, más allá del nombre, en el verbo. En la significación especial del verbo, se puede hallar indicios acerca de la relación entre el conocer y lo conocido, o en términos husserlianos entre el *noema* y la *nóesis*. El verbo sale de la pura intencionalidad mental para anudar lo conocido con lo real en el enunciado asertivo.

Siguiendo a Descartes en su IV Meditación, Ricoeur encuentra en la afirmación el punto álgido de la relación entre objeto y sujeto en el conocimiento. Fuera de la afirmación únicamente accedo a las ideas de las cosas, pero es con la afirmación (el juicio a través del verbo) con lo que puedo anclar esas ideas en la realidad y contrastar las significaciones eidéticas con la realidad del objeto, de la acción y del tiempo.

Mientras que la certeza puede anclar en el ámbito del nombrar, la verdad requiere el juicio. Asimismo la amplitud del juicio se extiende por igual a la capacidad infinita del conocimiento y el poder igualmente extenso de la voluntad que afirma o niega todo contenido del entendimiento mediante el verbo.

En efecto el alma del verbo es la afirmación, es el decir sí o no; por medio del verbo, afirmamos o negamos algo de algo. Ahora bien, con la afirmación aparece la trascendencia, no ya sólo de la significación en general respecto de la

percepción sino del habla en tanto que verbo respecto de sus propios contenidos significados en tanto que nombres.³²

En el nombrar, el habla atestigua la trascendencia de la perspectiva hacia la unidad de la cosa y la equivalencia de la posición del yo frente a otros yoes. En el juicio, en el verbo y su doble significación de tiempo y acción que se adscriben a un sujeto (nombre), trasciende la perspectiva de la certeza hacia la universalidad de la verdad. Afirmación y negación en el verbo, como dice Ricoeur, “introduce la frase humana en el reino ambiguo de lo verdadero y de lo falso.”³³ Y junto con la verdad, la libertad correlativa de la afirmación que pertenece a la voluntad.

En el verbo encontramos la capacidad de significar todas las flexiones del tiempo y realizar aserciones acerca de la realidad que incluyen también la posibilidad del error, la negación, el absurdo o la contradicción. En el juicio, el decir va precedido del querer-decir, que es además una manifestación de la voluntad: la intención noética junto con la intención libre del decir.

Para Ricoeur, esto implica que frente a la teoría de las facultades cartesiana que establecía una dicotomía entre entendimiento y voluntad, entendiendo que la infinitud pertenece a la voluntad mientras que la finitud al

³² P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 50.

³³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 50.

entendimiento, a través del verbo saltamos a una teoría de la significación en la que la verdad y libertad pertenecen igualmente a un momento de infinitud que arraiga en la doble significación del verbo.

La significación se desplaza del nombre al verbo, del significado a la intención de significar y –correlativamente– de la intención de verdad a la intención de libertad. El verbo entrelaza la intención de verdad (significación) con la intención de libertad (afirmación). En la intención de verdad del verbo aparece además la vinculación existencial y relacional con las cosas, a saber: que son y se atribuyen a un sujeto.

Dicho esto se puede avanzar hacia el tercer término del esquema teórico ricoeuriano: la imaginación pura. Del mismo modo en que Kant anuda la sensibilidad y el entendimiento mediante el esquema de la imaginación, Ricoeur acude también a esta facultad intermedia para explicar la síntesis entre Verbo y Perspectiva.

Para Ricoeur la imaginación realiza una operación estrictamente intencional, que se agota en la función sintética, a diferencia de la sensibilidad y el conocimiento que son reflexivas. Esta flexión de la sensibilidad se manifiesta en la conciencia de perspectiva mientras que en el conocimiento se manifiesta en el desplazamiento de la nombre al verbo. Ricoeur denomina a este tercer término imaginación pura. El adjetivo "pura" responde al hecho de que la imaginación al generar la síntesis entre aparecer y sentido, o verbo y perspectiva, se agota en el acto de generar la objetividad de la cosa, es un mostrar la unidad, el nexo de lo que se muestra y lo que es, en una síntesis a la que Ricoeur da el nombre de objetividad. "La objetividad no es, en efecto, sino la indivisible unidad de un aparecer y una

decibilidad. (...) La cosa es la que remite al hombre como punto de vista y al hombre como habla."³⁴

No hay un representacionismo en Ricoeur, la síntesis que se da en la imaginación, que aúna los datos de la sensibilidad y la determinación del entendimiento, no es un objeto en la conciencia, sino una objetividad en la cosa: "el hombre no opera su propia síntesis más que en intención."³⁵

La conciencia de objetividad no es sino intención, no es conciencia de sí, más allá de la cosa, no hay reflexividad imaginativa. La "cosa" es la "unidad ya realizada en un cara a cara entre el habla y el punto de vista; es la síntesis en tanto que realizada fuera"³⁶. La objetividad para Ricoeur es la propiedad de la unidad realizada intencionalmente, fuera, en la cosa. A diferencia de la doctrina kantiana de la síntesis a priori, cuyo acento recae en las categorías puras del entendimiento, la síntesis es objetual, no categorial y recae sobre el carácter ontológico de las cosas de las que se desprende la síntesis objetiva realizada por la imaginación de un modo intencional. "Que la decibilidad se adhiera a la aparición de cualquier cosa – sostiene Ricoeur- ésa es la objetividad del objeto."³⁷

³⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 55.

³⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 55.

³⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 55.

³⁷ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 56.

La imaginación opera una síntesis cuyo resultado estriba en hacer visible la objetividad, “el modo de ser de la cosa en virtud del cual puede aparecer y decirse.”³⁸

Así como en el caso de la perspectiva y la significación Ricoeur detecta cierto eco consciente (La multiplicidad del aparecer de una misma cosa, su refracción en la sensibilidad se refleja en una conciencia de perspectiva sobre la unidad de lo que se muestra. La conciencia de significación y afirmación enlaza el conocimiento con aquello que es su referencia, ya sea en el nombre o en el verbo que afirma o niega. En todo caso, el punto de vista y la trascendencia hacen eco en la conciencia de sí. Yo soy punto de vista, y ese mismo yo trasciende el carácter situado mediante la significación del nombre y la afirmación o negación del juicio.

El punto de entronque de ambas perspectivas, que para Ricoeur siguiendo a Kant es la imaginación trascendental, no resuena en la conciencia, no hay instancia que refleje en las operaciones de la imaginación, o dicho de otra manera, la imaginación es como un niño autista, está, vive, se mueve, conocemos su actividad por los hechos visibles que se desprenden de su conducta, pero no sabemos nada de lo que sucede en su interior. “Este término mediador no posee inteligibilidad propia”³⁹ a diferencia de la luminosidad de las funciones de la sensibilidad y el entendimiento, la imaginación

³⁸ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 57.

³⁹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 59.

es una función opaca, conocida sólo por y en la síntesis intencional.

la conciencia se dedica a establecer la unidad del sentido y de la presencia «en» el objeto. La «conciencia» todavía no es la unidad de una en sí y para sí; no es una persona «una»; no es nadie, el «Yo» del yo pienso no es sino la forma de un mundo para cualquiera y para todos; es conciencia en general, es decir, puro y simple proyecto del objeto.⁴⁰

Con esto Ricoeur deja sentada la tesis de que en el ámbito estrictamente teórico-trascendental, no se puede hablar aún de una conciencia *para sí*, sino únicamente una *conciencia de*, pura apertura intelectual al mundo que deja fuera el ámbito de la acción y la afectividad, es decir, el mundo desde dentro y hacia dentro. “Hay un remanente que una reflexión meramente trascendental no puede llevar al nivel de la razón”⁴¹.

El ámbito de comprensión trascendental revela su insuficiencia y requiere una investigación acerca de cómo extender su ámbito de comprensión de modo que el remanente del que habla Ricoeur no sea confinado más allá de las fronteras de la racionalidad. Ricoeur no rechaza la reflexión trascendental por ser formal, sino que rechaza la absolutización de ésta, este modo de reflexión es la primera y necesaria etapa de una antropología, pero no la última ni mucho menos la única.

⁴⁰ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 63.

⁴¹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 63.

2.5. La síntesis práctica: El carácter y la dicha

La antropología filosófica que Ricoeur busca es, como ya se ha apuntado una fenomenología total, una extensión de la eidética husserliana al resto de ámbitos que constituyen el centro diferenciador del hombre: no sólo el conocimiento sino también la voluntad y el corazón, como centro vital de los afectos. En la ontología de la desproporción propuesta por el filósofo francés, el orden eidético, práctico y afectivo conforman el panorama total de su reflexión sobre el hombre y el horizonte necesario de una fenomenología. La totalidad es la idea directriz, la aspiración que va de lo universal a lo concreto como única respuesta válida para un espíritu situado y temporalizado por su corporalidad.

La melodía de fondo que resuena en esta investigación sobre la totalidad, lleva un compás ternario alrededor de las nociones de perspectiva, sentido y síntesis, las polaridades finito e infinito y su punto de encuentro: la mediación. Este esquema, que Ricoeur toma de Kant, para examinar el conocimiento, permanece con algunas variaciones en su indagación acerca de la voluntad y los afectos.

Tras examinar las condiciones del conocimiento y situar la desproporción propia de este ámbito entre la perspectiva finita y el verbo infinito, y la imaginación en cuanto lugar de la síntesis de ambos polos, Ricoeur procurará trasladar esa investigación al ámbito de la voluntad.

El conocer tiene su especificidad. La voluntad por su parte, también reclama una caracterización dentro la antropología de la desproporción, que reconozca y esclarezca

su comprensión. A semejanza de lo que se dijo respecto del conocimiento y su origen situado que se resume en la noción de perspectiva, la voluntad tampoco parte un punto cero "puro". En el conocer, la perspectiva finita es el punto desde el cual estamos ante las cosas, ese lugar irrenunciable al que, en cada momento, nos confina la propia corporalidad. Y no sólo eso. Al origen situado del sujeto, se añade el carácter situado de la cosa. El conocer originario, la receptividad del conocer, es un estrechamiento de una receptividad más amplia que abarca toda la realidad, que se revela en el nombrar y esencialmente en el juicio. El habla -el nombrar- trasciende la perspectiva espacial englobando las perspectivas en la totalidad del nombre que apunta a la cosas -no a sus perspectivas- y más aún al verbo que permite afirmar negar cualquier aspecto de la realidad mediante el juicio, abre o ensancha la perspectiva inicial y concreta del punto de vista, a la universalidad de lo real.

La voluntad sigue también este esquema de apertura y cierre, pero con su peculiar especificidad. Como apunta Ricoeur, en el conocimiento:

el punto de vista es una perspectiva desinteresada, un simple ángulo visual, un estrechamiento de campo, que expresa la limitación de un aquí. El punto de vista es una perspectiva afectivamente neutralizada.⁴²

El origen o punto cero del conocimiento no es nunca un punto neutro, o privilegiado del percibir, sino un punto de vista

⁴² P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pp. 68-69.

determinado por ciertas coordenadas que determinan el lugar desde el cual se orienta su perspectiva. Trascender es siempre un ir más allá de un punto inicial de recepción que se expande. Es importante para comprender bien la antropología de la desproporción, recordar que Ricoeur no sitúa la finitud en el origen, o dicho de otro modo: la perspectiva, el ángulo de cierre del punto de vista no es lo originario, lo originario es la apertura, tanto en la percepción como en el juicio. La perspectiva es originariamente apertura que encuentra un límite en la corporalidad. La finitud no es lo originario de la percepción, sino su consecuencia en un ser materialmente delimitado. Y esta afirmación vale para cada uno de los ámbitos del hombre en los que encontramos esta polaridad de finitud e infinitud, así como el lugar de la mediación. “La finitud es siempre el reverso, mientras que la apertura es la significación primera y directa del ser humano en medio de los seres del mundo”.⁴³

Con la voluntad no sucede así, “el objeto que nos sirve como guía en esta nueva etapa ya no es la «cosa» sino la «persona»”.⁴⁴ La receptividad del deseo es receptividad que no termina en *ser afectada*, sino que su modo de recibir es un *salir hacia*. Tomando de los clásicos la expresión inclinar sin necesitar, Ricoeur esboza el retrato de la voluntad, que del mismo modo que la perspectiva finita, es ella siempre una

⁴³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 74.

⁴⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 68.

voluntad motivada, nunca una *tabula rasa*, sino un querer cuya “actividad está impregnada de esta pasividad específica”.⁴⁵

La voluntad, en sus múltiples aspectos. Toda acción es precedida de algo previo a cualquier elección. La voluntad arranca de un receptividad originaria, una motivación que previa a todo “hacer” o “determinar” voluntario que se sitúa en plano del deseo.

Esta inclinación que coincide con lo que habitualmente designamos como los motivos o el porqué de una acción determinada precede a todo proyecto. Esta inclinación que no vincula por necesidad a la voluntad es no obstante el motor inicial que pone en marcha toda posibilidad de afirmación o rechazo de un proyecto que me espera.

La apertura inicial del querer se manifiesta en el deseo. En sí mismo el deseo es claridad. La intencionalidad del deseo en cuanto lanza al querer fuera de sí y ser refiere a aquello que se presenta como apetecible o rechazable es apertura. Incluso es apertura, conserva esa claridad de lo intencional cuando el deseo en lugar de remitir directamente a las cosas nos remite a la representación que tenemos de ellas. También esa intencionalidad de segundo grado mantiene una apertura a la realidad que no es el sujeto, aunque se encuentre en él como imagen.

La opacidad o finitud del querer, según Ricoeur, se encuentra en la ambivalencia del cuerpo, que no sólo es

⁴⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 70.

mediador, el deseo puede encontrar una barrera en su intencionalidad puesto que el cuerpo además de ser mediador, es también inmediato para sí. Hay un *sentirse*, un deseo replegado sobre sí, lo que habitualmente se conoce como cinestesia.

2.5.1. El amor de sí

Ricoeur no pierde vista al hablar de la intencionalidad del deseo, la doble referencia que se descubre en la intención. Al igual que en la perspectiva, la mirada que se dirige a la cosa, hace siempre referencia al punto de vista determinado del sujeto, también el deseo revela no sólo una perspectiva sino una preferencia.

“El polo- sujeto que de todas las percepciones se espesa como amor propio”. Hasta tal punto que si tuviésemos que elegir entre todo aquello que es objeto de deseo, y el yo que desea los objetos, permanecería el deseo de sí por encima de cualquier otra intención. El cierre afectivo, la finitud de la perspectiva afectiva de la voluntad, se cifra precisamente en ese sesgo que no sale de sí como deseo sino que se encadena a sí mismo, como en el mito de Narciso.

La inclinación, el modo de ser afectado, es subjetivo en la afección pero trans-subjetivo en un doble aspecto, es algo de fuera lo que llama al deseo hasta convertirlo en búsqueda que sale fuera de sí para llegar a la posesión de algo que se encuentra fuera o lejos (por usar una metáfora que puede ser más apropiada para los actos inmanentes de virtud, por ejemplo. Propiamente no están fuera, pero sí “lejos” de la capacidad actual de la voluntad para ejercerlos).

Nuevamente este modo de ser afectado revela la finitud en el aspecto volitivo. La inclinación es un volcarse hacia, apertura, capacidad de apreciar: “en el deseo estoy abierto a todos los acentos afectivos de las cosas.” La inclinación no lanza de suyo el desear hacia el yo deseante, sino a la cosa, pero cabe no obstante esa posibilidad.

2.5.2. Perspectiva práctica

En este punto arranca lo que Ricoeur analiza como perspectiva práctica de la voluntad. Allí donde acaba el deseo o la afectación de la voluntad, comienza su función ejecutiva o práctica, el ámbito que traslada el desear al hacer.

Ricoeur analiza dos aspectos de esta faceta del obrar. El primero el que se refiere a los actos en su vertiente más externa, en la que el cuerpo aparece como mediador. Salvo excepciones en que el cuerpo es el objeto mismo de la acción (por ejemplo, en el deporte) el cuerpo no es la obra sino el mediador entre el yo y el mundo. El cuerpo se torna invisible durante la acción, salvo cuando encuentra resistencias que revelan su impotencia, su falta de transparencia o disponibilidad para la voluntad, levantándose a sí mismo como obstáculo para la acción. Es entonces, cuando el cuerpo (que no es distinto del yo actuante, pero sí un aspecto con maneras propias de desarrollar su actividad) toma protagonismo, en lugar de pasar inadvertido, como un puente roto entre dos orillas.

Y lo propio sucede con el aspecto psíquico, en la ambigüedad de la costumbre o el hábito. A la vez que el hábito y la virtud potencian la libertad, otorgan al querer su aspecto de poder, procurándole una mayor capacidad de respuesta,

también actúa como un cierre de perspectiva a otras posibilidades:

La costumbre determina nuestros gustos, nuestras aptitudes, y de esa manera reduce nuestro campo de disponibilidad; el abanico de las posibilidades se va cerrando; nuestra vida ha tomado forma.⁴⁶

La formalización de la vida procura al querer un incremento de vigor y eficacia en un ámbito, a la vez que cierra su disponibilidad a otros. Pero Ricoeur no emplaza la finitud en ese cierre, sino en la facilidad con que el hábito se transforma en automatismo desligado de la aspiración a más, una inercia que rompe con la libertad y espontaneidad de la vida, de modo que la vitalidad de la costumbre se transforma en una terquedad de la costumbre, o como lo llama Ricoeur en una *forma de perseverar* en la que cristaliza la finitud práctica.

2.5.3. *El carácter y la dicha*

El carácter es según Ricoeur lo que engloba todos los aspectos de la finitud práctica y lo define como “un límite inherente a la función mediadora del cuerpo propio, el estrechamiento originario de mi apertura”.⁴⁷

⁴⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 74.

⁴⁷ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 77.

Siguiendo el esquema ternario de sentido, perspectiva y mediación el carácter vendría a ser el estrechamiento de la humanidad, el modo único recibido, desde el que, la humanidad que es cada cual, se dirige hacia un horizonte de plenitud, cuya perfección acontece como plenitud o totalidad de la dicha. El carácter es el contorno que define el propio modo de expresar la humanidad, “la forma de vida inimitable que cada cual posee para sí.”⁴⁸

El concepto de carácter será un precedente valioso en esta investigación, puesto que en él asoman ya algunas preguntas que apuntan a la cuestión de la identidad. Para Ricoeur, el carácter plantea una serie de cuestiones nada fáciles de resolver. La primera de ellas tiene que ver con el problema que se plantea entre destino y libertad, que se deriva de la de inmutabilidad del carácter. Efectivamente, para Ricoeur el carácter no se puede modificar.

La conversión más radical no podría constituir un cambio de carácter, so pena de convertirme no sólo en una «nueva criatura», sino en *otro* individuo: mi vida se puede orientar según una nueva constelación de estrella fijas, es decir, según un nuevo núcleo de valores (...) pero seré generoso o habré sido avaro con la misma mano y el mismo pelaje. (...) Alcanzo así la idea de un origen *inmóvil*, en sentido propio, de todos mis *cambios* de puntos de vista, de una perspectiva inmutable, en el sentido de que no puedo «entrar» en ella, ni sabría «salir» de

⁴⁸ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 79.

ella. En este sentido mi carácter es el origen radicalmente no elegido de todas mis elecciones.⁴⁹

Volviendo a la metáfora de la perspectiva, el carácter constituye el origen inamovible del ángulo de apertura hacia la universalidad de los valores que encierra la humanidad. Pero es que además, a la inmutabilidad del un origen, hay que añadir que el carácter es heredado. No sólo no lo elijo: además me es dado por otros, es una perspectiva recibida, y una vez que se realiza esa recepción –única cada vez–, se convierte en una necesidad fáctica. El canal por el que se accede al mar inmenso del “conjunto de posibilidades de ser-hombre” es el estrecho cauce del carácter, y su configuración doble de origen y destino, de novedad y continuación.

Y aquí nuevamente aparece la tesis ricoeuriana de la intencionalidad del conocimiento, también en su vertiente práctica-volitiva. No es el origen, el carácter en sí, ni la perspectiva de esa apertura lo primero que conocemos o poseemos, sino el dilatado horizonte que se nos presenta desde ella. Sólo desde esa visión más amplia podemos *volver* o *reconocer* el estrechamiento en que consiste el origen, pero nunca de un modo directo y evidente. El carácter, en cuanto origen, nunca es objeto.

La apertura de mi campo de motivación es mi accesibilidad de principio a todos los valores de todos los hombres a través de

⁴⁹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 80.

todas la culturas. Mi campo de motivación está abierto a lo humano en su conjunto.⁵⁰

Así como el carácter se sitúa en el origen, Ricoeur señala también aquello que se sitúa al final, el polo opuesto hacia el que tiende esa apertura como aspiración última o sentido total. A este punto de fuga hacia el que convergen todos los aspectos teóricos y prácticos, Ricoeur lo denomina la *dicha*. En este punto, Ricoeur dialoga con Aristóteles y Kant respecto al modo en que ambos han abordado esta cuestión. Ricoeur se apoya en la noción del *érgon* aristotélico.

(...) lo que Aristóteles llamaba el *érgon* humano, es decir el proyecto existencial del hombre considerado como indivisible; la investigación sobre el obrar humano y sobre su más amplia y última aspiración desvelaría que la dicha es el coronamiento de un destino y no el de unos deseo particulares; en este sentido la dicha es un 'todo' y no una 'suma', en su horizonte se desprenden las aspiraciones parciales, los deseos desgranados de nuestra vida.⁵¹

El concepto de dicha se comprende como dirección de sentido por una parte y exigencia de totalidad o completud por otra. Este sentido de la totalidad existencial hacia la que nos orienta el sentimiento de la dicha, se corresponde con el sentido de totalidad que pide la razón y coincide con ella. De este

⁵⁰ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 78.

⁵¹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 80.

modo, Ricoeur afirma la unidad de fin de la totalidad del hombre, cuya plenitud no consiste en la satisfacción de actos aislados de placer o incluso de virtud, sino en el cumplimiento de la exigencia de totalidad y sentido, de coronamiento del conjunto de la existencia como una totalidad de contenido. Y este sentimiento se deja entrever, según Ricoeur, en algunos acontecimientos señalados de la vida, aquellos en los que se degusta el fin sin poseerlo e indica la correcta orientación hacia el fin, que consisten en “anticipaciones trascendentes” según el término que toma prestado de Strasser.⁵²

2.6. La fragilidad afectiva: El corazón y los sentimientos

Del mismo modo que en el plano práctico, Ricoeur analiza la situación de la dimensión afectiva. Así como la situación encarnada se comprende en tanto que perspectiva desde el punto de vista teórico, también en el plano práctico y afectivo aparece como un estrechamiento de la infinita capacidad de querer, obrar y ser afectado, propia del espíritu. En el nivel teórico la síntesis entre la infinitud del habla y la perspectiva residía en la zona intermedia de la imaginación. Asimismo, siguiendo este esquema en el ámbito práctico, la síntesis entre carácter y dicha se lograba en el ámbito del respeto. Como se verá, también en la dimensión afectiva Ricoeur encuentra dos polaridades que se encuentran en un lugar intermedio. En el terreno del sentimiento (*feeling, Gemüt*),

⁵² S. Strasser, *Das Gemüt*, Utrecht/Freiburg, 1956, pp.238 y ss.

no obstante, ese lugar no resuelve la dualidad como una síntesis, sino que toma la forma del conflicto.

Dilucidar en este aspecto el triple esquema de análisis de Ricoeur, tiene su peso para esta investigación. En estos primeros escritos, Ricoeur esboza algunos detalles acerca de la constitución del *Sí* en relación con cada una de las dimensiones del ser humano. El descubrimiento de la importancia de las zonas de mediación que se descubren en una antropología filosófica guiada por la idea pascaliana de desproporción, ponen las primeras piedras para la construcción de la crítica ricoeuriana a las tesis que afirman la inmediatez del conocimiento de sí, la transparencia reflexiva, la nitidez del conocimiento teórico ante la tarea de dar cuenta de sí mismo como totalidad.

Tras el análisis trascendental de la síntesis teórica y práctica, el primer problema al que se enfrenta la filosofía del sentimiento que cierra el ámbito de la totalidad de lo humano, es el problema acerca del modo de introducir el sentimiento en la comprensión reflexiva sin despojarlo de aquello que le es más propio: su carácter afectivo, a-reflexivo.

Hay dos cuestiones fundamentales que dilucidar ante una filosofía del corazón: en primer lugar una filosofía del corazón pretende dar razón de lo puro, lo esencial, lo trascendental, pero ha de dar cuenta de la totalidad, ha de llegar también a lo concreto, la dimensión del *pathos*. Lo que Ricoeur denominaba *lo patético* ha de estar legítimamente representado en una filosofía del corazón, puesto que debe dar cuenta no sólo de un aspecto sino de la totalidad. En segundo lugar, y esto nos interesará ahora y más adelante en el curso de

esta investigación, está la vía de entrada del *pathos* en la filosofía.

Ricoeur propone, como puerta de acceso, el lenguaje, y en concreto, el lenguaje peculiar con el que tradicionalmente lo hace presente: la retórica y el discurso mitológico. La tesis que sostiene Ricoeur es que si el corazón se hace presente en el lenguaje, tiene un lugar legítimo en la filosofía, puesto que de lo que se puede hablar, se puede pensar.

2.6.1. Peculiaridad de la afectividad y el lugar del sentir

La dificultad de pensar acerca del sentimiento topa también con otra característica: la paradoja del sentimiento que hace de éste una vivencia intencional a la vez que una manifestación de una vivencia subjetiva, una significación del yo.

Esta paradoja es muy desconcertante: en la misma vivencia coinciden una intención y una afección, una aspiración trascendente y la revelación de una intimidad. Es más, cuando apunta a unas cualidades sentidas *en* el mundo es cuando el sentimiento manifiesta un yo afectado. El aspecto afectivo del sentimiento se desvanece en cuanto se esfuma su aspecto intencional (...).⁵³

⁵³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 102

Para Ricoeur es fundamental este aspecto dual del sentimiento y su doble significación objetual y subjetiva, indiscernibles en la vivencia del sentir. La relación que el sentimiento establece con las cosas, personas e ideas revela por una parte una cualidad de objeto y por otra una reacción del sujeto ante dicha cualidad. La primera se experimenta como un alejamiento, una toma de distancia paralela a la que se produce en el conocer y que atestigua la objetividad de la realidad que afecta, externa y opuesta al sujeto que es afectado por ella; mientras que la segunda señala una relación connatural, un nexo con el mundo distinto del que se establece según el conocimiento teórico o el acercamiento práctico.

Ricoeur habla de una relación “ante-predicativa, pre-reflexiva, pre-objetiva, o asimismo hiper-predicativa, hiper-reflexiva, hiper-objetiva”⁵⁴ y añade además que esta relación, desde un punto de vista filosófico, no puede ser abordada directamente sino que solamente se puede alcanzar de modo indirecto.

⁵⁴ Esta caracterización que define la dimensión interior del sentimiento a partir de los límites de la objetualidad, también los expresa en un lenguaje metafórico, tomado de Stern, que, si bien no esclarece el concepto, por lo menos lo perfila un poco más por medio del lenguaje metafórico. “En contraste con él [con el conocer objetivo], el sentimiento se entiende como la manifestación de una relación con el mundo que restablece continuamente nuestra complicidad, nuestra inherencia, nuestra pertenencia, más profundas que cualquier polaridad y que cualquier dualidad. W. Stern, *Allgemeine Psychologie auf personalistischer Grundlage*, The Hague, 1950. [Trad. cast. de J. Rovira Armengol, Paidós, Buenos Aires, 1978] citado en: P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 103.

La afección, el sentimiento lleva una doble carga significativa que son como la cara interior y exterior de una sola realidad sin solución de continuidad. Ricoeur ejemplifica esta doble dimensión del sentir de un modo bellissimo, casi lírico: “el paisaje es el risueño y soy yo el que está alegre”⁵⁵.

El sentimiento en Ricoeur es la “unidad de una intención y un afecto, de una intención hacia el mundo y de un afecto del yo (...) que apunta hacia la ligazón indivisible de mi existencia con los seres y con el ser por medio del deseo y del amor.”⁵⁶ (O la ruptura por medio del odio o la repulsión, pero en todo caso, siempre por referencia a una armonía o conveniencia con respecto a la realidad de la que es intención.) De allí que Ricoeur rechace hablar del *valor* en relación con aquello que el sentimiento nos da a conocer, puesto que el valor conlleva ya una objetivación, una abstracción, una *epoché* del sentimiento que se sitúa en un segundo grado de conocimiento respecto de la intención-afección primaria que el sentimiento aporta: “el sentimiento sólo apunta a «bienes» y «desgracias», aunque estos falsos sustantivos no designan más que los signos intencionales de nuestros afectos”.⁵⁷

Para Ricoeur el sentimiento, frente a lo que sostienen las teorías afines a una psicología de la conducta, no expresa sólo una parte (la parte consciente) de la conducta, sino que es un

⁵⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 107.

⁵⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 107.

⁵⁷ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 108.

momento significativo del todo, es una conciencia viva de nuestro estado afectivo en relación con la realidad circundante.

El problema se traslada más bien a la necesidad de comprender mejor esos *momentos* y proponer, una hermenéutica del sentimiento que permita ahondar en su sentido latente, más allá de su sentido aparente y explorar la amplitud y profundidad de sus significaciones.

2.6.2. *La dialéctica del sentimiento*

Para Ricoeur, el sentimiento posee, en su dimensión propia, la misma amplitud que la razón, así como su dialéctica particular. La desproporción del sentimiento se sitúa, para Ricoeur, entre los polos de la *epithymía* y el *éros*.⁵⁸ Así como en el plano teórico la desproporción entre perspectiva y verbo encontraba en la imaginación trascendental el lugar de la síntesis, Ricoeur establece el *thymós* como el punto intermedio, el puente entre la afectividad sensible (el deseo sensible en el aquí y ahora) y el deseo espiritual, cuya amplitud es correlativa a la del logos.

El sentimiento constituye una unidad entre tendencia y aspiración, no son dos extremos que pugnan sino elementos constitutivos de la vivencia del *Fühlen*. La desproporción surge de la polaridad que coloca el deseo sensible y el amor espiritual

⁵⁸ Ricoeur toma los términos del estudio de las pasiones desarrollado por Platón en el libro IV de la República. Cfr. Platón, *Diálogos IV. República*, Gredos, Madrid, 1986, pp. 226 y ss.

en dos extremos en conflicto. Para comprender el conflicto interno del deseo humano, Ricoeur rechaza de plano la contraposición entre sensible y espiritual que pone la sensibilidad humana al mismo nivel que la afectividad animal.

Si no se acepta la desproporción originaria del deseo vital y del amor intelectual (o de la dicha espiritual), se pierde totalmente la especificidad de la afectividad humana; no se obtiene la humanidad del hombre añadiéndole un piso a la capa de las tendencias (y de los estados afectivos) supuestamente común al animal y al hombre; la humanidad del hombre es ese desnivel, esa polaridad inicial, esa diferencia de tensión afectiva entre cuyos extremos se sitúa el «corazón».⁵⁹

Los términos del conflicto no están entre la parte animal o la parte espiritual del hombre, puesto que en el hombre, el ser intermediario por excelencia, ambas son plenamente humanas. El conflicto de la desproporción nace del conflicto entre placer y dicha, entre la *estática del placer* que busca satisfacción inmediata -el agrado que produce un bien particular que encierra al deseo sobre sí- y la *dinámica del placer* que busca lo agradable en el horizonte de la dicha, cuya culminación mira, no al resultado sino a la búsqueda, a la creciente *capacitación para* y la mayor *capacidad de gozar* de los bienes mejores, de no cesar en su búsqueda, incluso a costa del goce de ciertos placeres inmediatos.

⁵⁹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 110.

No se trata de que el placer conlleve una degradación del deseo *per se* -también la culminación de la dicha es un placer-, sino que obstruya la actividad del deseo en su búsqueda de los bienes según una jerarquía.

Una estática del placer tiende a entorpecer la dinámica de la actividad. (...) Así pues lo agradable sigue las actividades y tiende a abrir el juego; pero el placer privilegia una actividad y tiende a cerrar el juego de esta forma, los placeres reaccionan sobre las actividades de las que son signo.⁶⁰

De modo que *epithymía* y *éros* tienden a su culminación en placeres que, o bien acaban con un acto particular, delimitado y consumado en el primer caso, o bien en la dicha de una vida plena, una satisfacción duradera, como aquella que se desprende de una vida acabada (lograda), pero que se encuentra siempre más allá de lo conquistado, por su misma exigencia de totalidad. Ricoeur incluso les da el nombre de sentimiento ontológico puesto que tienden a aferrarse a una triple pertenencia originaria: al mundo (*ser-en*), a los otros (*ser-con*) y a las ideas que proyectan un horizonte de sentido (*ser-para*).

El *thymós*, en cambio, es el núcleo deseante, el lugar de los frágiles equilibrios entre ambos polos de finitud e infinitud del *Fühlen*. La mediación del corazón o *thymós*, cumple un papel fundamental para la totalidad de lo humano. El sentir, junto con el conocer y el obrar, forman una unidad en el hombre

⁶⁰ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 113-114.

intermediario-de-sí-mismo: “«exijo» con la razón lo que «persigo» con la acción y aquello a lo que «aspiro» con el sentimiento”.⁶¹ La desproporción del sentimiento, la pugna entre la inmediatez del placer finito y la promesa del placer duradero tiene lugar, según Ricoeur, en el campo de las pasiones específicamente humanas que él clasifica como las pasiones del tener, del poder y del valer, de las que se hablará un poco más adelante.

Ahora, para completar el arco de la polaridad finito-infinito, Ricoeur avanza con sus indagaciones más allá del ámbito de la *epitymía*. En el polo opuesto, se sitúa el *éros*, cuya dinámica de aspiración/tendencia entronca directamente con el ser, el origen mismo de la existencia propia y de los demás seres. El *éros*, en cuanto sentimiento tiene un contenido que se revela como *pertenencia*. “El sentimiento da testimonio de que cualquiera que sea el ser, formamos parte de él: no es el Radicalmente-Otro, sino el ámbito, el espacio originario en el que seguimos existiendo”.⁶² Este sentimiento ontológico de pertenencia no se queda en una vaga impresión, sino que se especifica según el tipo de participación al que se refiera; en primer lugar, en el estrato más profundo se encuentra la pertenencia al *inesse* originario, pero también se encuentra “la de la participación interhumana en unos «Nosotros», la de la participación en unas obras suprapersonales que son «Ideas».”⁶³

⁶¹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 119.

⁶² P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 120.

⁶³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 121.

Ambos adoptan todas las modalidades de la *phylía* y se complementan recíprocamente. “La amistad es respecto al otro lo que la entrega es respecto a la idea, y juntas constituyen la perspectiva (*Aussicht*) «sobre un orden: el único sobre el que podemos seguir existiendo»”.⁶⁴

Además de estos esquemas de sentimientos que especifican el sentimiento ontológico, Ricoeur menciona también los sentimientos que sin ser especificados por el Ser, los Otros o las Ideas, confieren, sin una forma determinada, cierta tonalidad a la vida afectiva –en todos los niveles de la existencia- y que constituye una señal, una manifestación del sentimiento del que procede. Este sentimiento hacia el que apunta la dicha, expresado de muchas maneras (como se expresaba de muchas maneras la humanidad desde el carácter), es la Alegría. Este sentimiento nace de la participación en el ser que, aunque lejano, aparece como horizonte de la razón que no lo abarca y del deseo que aspira a su plenitud. Así -concluye Ricoeur- que la Alegría, Gozo o Amor espiritual, según los nombres con que se ha designado a este sentimiento en diversas tradiciones filosóficas, es “la única tonalidad afectiva que merece ser denominada ontológica, la angustia es sólo su reverso de ausencia y de distancia”.⁶⁵

⁶⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 121.

⁶⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 123.

2.6.3. *La epoché imaginativa de la inocencia de las pasiones*

Ricoeur sostiene que para hablar de las pasiones, es necesario antes franquear el prejuicio negativo del que tradicionalmente se ha revestido el concepto de *pasión*. Ricoeur mantiene que el sentido originario de las pasiones más allá del escenario fáctico-histórico en el que la *preferencia de sí* (orgullosa y excluyente respecto de los otros) –tal como se entendía al hablar de carácter- resalta por encima del *amor por la diferencia* (el aprecio por lo que nos distingue de los semejantes) y la degrada.

Se trata, por tanto, de comprender las pasiones en su esencia, el ángulo hacia el que apuntan las tendencias afectivas antes de que varíen su trayectoria por causa de una desviación culpable. A éstas se refiere Ricoeur como las “modalidades primordiales del deseo” que son distintas de su “modalidad empírica”.

Ricoeur toma el esquema kantiano que divide las pasiones por el tipo de relación intencional que establecen con personas, cosas o ideas. Esta arqueología de las pasiones rastrea el origen de las pasiones de la posesión (*Habsucht*), la dominación (*Herrsucht*) y la estima u honor (*Ehrsucht*).⁶⁶

Ricoeur se propone con esto sacar a la superficie la dialéctica de los afectos que había sido soslayada por los tratados de las pasiones elaborados por Santo Tomás de Aquino

⁶⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 124

y Descartes. Ricoeur se propone desarrollar “una investigación sobre la dinámica afectiva, guiada por la antinomia entre la resolución finita del placer y la resolución infinita de la dicha.”⁶⁷

Siguiendo a Platón, Ricoeur busca en el *thymós* el núcleo donde aflora la contradicción humana y que es, por otra parte, el núcleo en el que se decide la constitución de Sí; que tan pronto se decanta por el deseo y le imprime la fuerza de su ímpetu, como se une a la razón transformándose en su impulso. Allí dice, bellamente Ricoeur es donde encontramos la humanidad del corazón, y el corazón de la humanidad: su fragilidad constitutiva.

El interés de Ricoeur al analizar las pasiones que giran alrededor de estas relaciones de posesión, dominación y estima estriba en la necesidad de confirmar la inocencia originaria de esas relaciones en el proceso de constitución del Sí. O dicho de otra manera, si es en el *thymós* donde se fraguan las relaciones de pertenencia e inherencia del yo respecto al mundo, las ideas y los otros, es necesario conocer si esas relaciones son en sí mismas alienantes, y por tanto también las pasiones que se derivan de ellas.

Si en el *thymós* se constituye el núcleo de la humanidad, aquello que a la vez nos hace semejantes y diferentes a otros seres humanos, es necesario desvelar el sentido inocente del tener, el poder y el valer (la estima), de modo que se distinga en el origen, aquello que en el corazón se fragua como constituyente del sí en sus relaciones objetivas en el plano

económico, político y social, como pasión inocente, originaria, y sus desviaciones históricas. Distinguir por tanto los sentimientos que emergen de la pasión por el tener, el poder y el valer en su aspecto alienante y su aspecto inocente, puesto que el sentimiento, como ya se ha dicho, objetiva e interioriza, puede realizar una afirmación de Sí alienante o inocente, caer en la esclavitud o mantener el gobierno de sus relaciones en el marco de lo justo en todos los órdenes.

Cada una de estas esferas engendra una objetividad propia. A cada una de estos estratos de relación pertenece un conglomerado extensísimo de afecciones que al mismo tiempo alteran al sujeto, dándole a conocer sus relaciones con el mundo las personas y las cosas, a la vez que revela la objetividad de esas realidades frente al sujeto.

Al mismo tiempo que una relación con las cosas, las demandas propiamente humanas establecen nuevas relaciones con el otro; a decir verdad, la reciprocidad de las miradas es una relación intersubjetiva muy pobre; la 'diferencia' de un Sí no se establece más que en conexión con unas cosas que, a su vez, han alcanzado la dimensión económica, política y cultural; por eso, es preciso especificar y articular la relación del Sí con otro Sí mediante la objetividad que se construye en los temas del tener, del poder y del valer.⁶⁸

No entraré en el análisis pormenorizado que Ricoeur hace de cada una de estas relaciones, puesto que se escapa al

⁶⁸ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 130.

tema central de esta investigación. Basta con apuntar la importancia que Ricoeur asigna al *thymós* en la constitución de Sí y el modo como inserta la afectividad en el discurso de la antropología filosófica procurando salvar la naturaleza del sentimiento en su análisis, de modo que incorpora el sentimiento en el discurso filosófico resaltando la doble intencionalidad del sentimiento, su alteridad respecto del objeto y su interiorización de éste. En palabras del autor “adoptamos la norma de dejarnos guiar por la constitución de la objetividad, cuya contrapartida es el sentimiento mediante la interiorización”.⁶⁹

Por otra parte, Ricoeur consigue –además– la caracterización de una afectividad con perfiles netamente humanos, fundada en el análisis de la dialéctica del sentimiento y las tendencias fundamentales que conforman y desarrollan el mundo subjetivo con relación al ámbito que le es más propio, es decir, el mundo intersubjetivo.

La investigación ricoeuriana acerca de la antropología de la desproporción tiene importancia para el tema que me incumbe puesto que en ella aparecen algunos esbozos iniciales acerca de la importancia de la mediación en el ser humano, hasta el punto de poder definirlo como intermediario de sí mismo, y no sólo lugar de paso del no-ser al ser, sino como lugar de lo mixto, cuya dinámica existencial se debate constantemente entre dos polos de finitud e infinitud que exigen en el hombre, por la acción del hombre, una conciliación.

⁶⁹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 139.

Estas primeras exploraciones acerca de la mediación teórica, práctica y afectiva son como el germen de una crítica bien fundada a las filosofías que suponen la transparencia del hombre para sí mismo mediante la introspección de la conciencia, ya sea según el método propuesto por Descartes o la *epoché* fenomenológica.

La investigación ricoeuriana acerca de la falibilidad es un prelude necesario para la investigación acerca de la culpa, que el autor persigue con *Finitud y culpabilidad*. En el itinerario que recorre hacia la elucidación acerca de las condiciones de posibilidad del mal, Ricoeur ha trazado algunas líneas que prefiguran las preguntas de la identidad y la cuestión de la mediación. Si bien más adelante no retomará estas cuestiones directamente como un desarrollo de la antropología de la desproporción, sus hallazgos sobre la mediación y algunas nociones preliminares acerca de lo que él llama la *constitución del Sí* quedan ya apuntados en esta obra temprana de su larga andadura filosófica.

Para cerrar este capítulo haré una recapitulación de estos esbozos y líneas de fuga que el autor deja abiertas y que más adelante se procurará seguir hasta completar el trazo iniciado en esta primera etapa de la obra filosófica de Paul Ricoeur.

2.7. Nociones iniciales sobre persona y constitución del sí en Paul Ricoeur

Una de las afirmaciones más fuertes de la antropología desarrollada por Ricoeur en *L'homme falible* es precisamente aquella que define al hombre como intermediario. La razón de esta definición se encuentra, en último término, en la

desproporción originaria que empuja al ser humano a la continua tarea de comprender y subsanar las brechas que genera esa no-coincidencia del hombre consigo mismo. Por eso, dirá Ricoeur, porque el hombre es en sí mismo mixtura, su situación ontológica es también la de una mediación reflexiva, desde sí hacia sí y desde sí hacia otras realidades fuera de sí: los demás, el mundo y Dios.

Su característica ontológica de ser-intermediario consiste precisamente en esto: que su acto de existir es el acto mismo de operar mediaciones entre todas las modalidades y todos los niveles de la realidad, dentro y fuera de sí.⁷⁰

De allí que Ricoeur se ocupe de encontrar y explicitar los términos de la desproporción y el lugar de la mediación tanto en el ámbito teórico como en el ámbito práctico y afectivo. El hombre es mediador de la totalidad de Sí, además de ejercer esa mediación hacia fuera, con el mundo y con otros semejantes a él.

El lugar de la mediación es el lugar de la síntesis, y el lugar de la síntesis es el lugar de la constitución del Sí. El hombre, o más bien, *cada* hombre, se fragua en la síntesis particular que lleva a cabo en cuanto mediador.

En la investigación que se lleva a cabo a lo largo de las páginas de *L'homme faillible* Ricoeur procura concretar estas zonas de fragilidad en las que se produce la síntesis, ya sea en el ámbito teórico, práctico o afectivo, y explicitarlas cara a la

⁷⁰ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 26.

elaboración de una antropología filosófica que sea fiel al principio de totalidad que anunciaba en el las primeras páginas de *Finitud y culpabilidad*:

Es preciso partir de la totalidad del hombre, quiero decir: de la visión global de su no coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que opera al existir.⁷¹

Como antes se ha dicho, hay pasajes de *L'homme faillible* en los que aparecen sugerencias especialmente interesantes para el tema de la constitución del sí. Tal es el caso del concepto de respeto, dentro de su análisis de la síntesis práctica.

2.7.1. El concepto de respeto

La característica fundamental del hombre, según la antropología de la desproporción ricoeuriana, es la de ser-intermediario. En el intento de dilucidar el modo como el hombre realiza las mediaciones que lo configuran y caracterizan, en la totalidad de su existencia, Ricoeur acerca la lente de su pensamiento hacia la zona de encuentro entre los polos de finitud e infinitud que es donde se fraguan las mediaciones constitutivas de lo humano.

Para el objeto de esta investigación, merece la pena destacar algunos aspectos que se relacionan más directamente con el proceso de comprensión del Sí mismo. Tal es el caso del

⁷¹ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 24.

itinerario de la conciencia en los análisis de los distintos planos: teórico, práctico y afectivo, que Ricoeur desarrolla en *L'homme faillible*.

En el análisis del plano teórico, Ricoeur llega a la conclusión de que, en este estrato humano no se puede hablar de conciencia de sí, sino sólo de una conciencia general que es una conciencia intencional del objeto. Ya en el plano práctico, aparece una ampliación de esa conciencia general (*conciencia-de-algo*) hacia una *conciencia-de-sí* que, sin embargo, todavía se sitúa en un ámbito formal. La síntesis producida en el ámbito teórico -por la imaginación pura- se produce en la persona, en el plano práctico.

Pero no equivocáramos tremendamente si considerásemos esta síntesis como una síntesis dada a sí misma en la inmediatez de sí. La persona es asimismo una síntesis proyectada, una síntesis que se capta a sí misma en la representación de una tarea, de un ideal de la persona. El sí, más que vivido, es algo a lo que se apunta. Me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de Sí para Sí; es solamente conciencia de sí en la representación ideal del Sí. No hay experiencia de la persona en sí y para sí.⁷²

La noción de persona a la que se refiere aquí Ricoeur, (a la que también se refiere como Humanidad) es un proyecto, una captación formal de Sí. La personalidad, como el “conjunto de cualidades que constituyen a la persona” es -en el plano

⁷² P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 87.

práctico- el análogo de lo que se decía de la objetividad en el plano teórico; es decir: un modo de ser. La síntesis que se produce entre la dicha y el carácter descubre la personalidad de la persona, del mismo modo que la imaginación descubriría en el objeto al que se refería intencionalmente, la objetividad de la cosa.

la persona es, ante todo un proyecto que me represento, me opongo y me propongo; y que ese proyecto de la persona es, a la manera de la cosa, aunque de una manera absolutamente irreductible, una síntesis que se opera. Ese proyecto es lo que denomino humanidad; no el colectivo de todos los hombre sino la cualidad humana del hombre.⁷³

Si se recuerda el esquema triádico de la síntesis práctica, la situación encarnada se comprende como un estrechamiento de la infinita capacidad de querer, obrar, desear y ser afectado. Del mismo modo que en el nivel teórico, la síntesis entre la infinitud y la perspectiva residía en la zona ambigua de la imaginación, en el ámbito afectivo-práctico la síntesis se logra - como bien ha interpretado Begué- como "el fruto de una tarea productiva que integre la paradoja entre la exigencia de totalidad y la parcialidad singular. El propio trabajo de integración produce la síntesis en lo concreto."⁷⁴

⁷³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 88.

⁷⁴ Begué, Marie-France, *Paul Ricoeur, La poética del sí-mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2002, p. 41.

Esta síntesis que articula la motivación singular y la aspiración a la dicha se articula en un sentimiento ontológico que Ricoeur, siempre siguiendo a Kant, denomina el *respeto*. La dicha, comprendida como una “intención totalizadora de cumplimiento” que describe la teleología propia de todo ser humano, se encarna y se concreta a través de la tarea de integrar ese fin universal con la singularidad del carácter, con el estrechamiento afectivo que produce en cada persona un modo singular de encarar la vida desde unas motivaciones concretas y un peculiar proyecto que descansa en las motivaciones que se descubren en cada yo particular.

Esa Humanidad que se descubre en la síntesis de la persona es para Ricoeur “el modo de ser a partir del cual debe regularse cualquier aparición empírica de lo que llamamos un ser humano.”⁷⁵ A partir de esta nueva *conciencia-de sí* surge el sentimiento de respeto que regula toda relación entre seres humanos, que en este punto es un proyecto que hay que fijar con el obrar, es un “por-ser” que está definido en todo momento como “un fin de mi acción que es al mismo tiempo una existencia” que posee un fin en sí mismo: el de llegar a la culminación del proyecto que descubro en esa síntesis que se denomina persona.

⁷⁵ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 88.

“La humanidad es la manera de tratar a los hombres, lo mismo a ti que a mí, No es ni tú ni yo sino el ideal práctico de «Sí», tanto en ti como en mí.”⁷⁶

La fragilidad práctica, el terreno de la mediación práctica entre carácter y dicha, consiste en la feliz resolución del conflicto entre el proyecto de humanidad que se comparte y la singularidad que se atestigua, desde la cual cada uno se introduce de manera absolutamente original en el campo universal de lo humano. Este dualismo práctico es para Ricoeur la base de todo dualismo ético posterior.

Mi humanidad es esa accesibilidad de principio a lo humano fuera de mí. Ella convierte a cada hombre en mi semejante. (...) El otro es un hombre semejante y un carácter distinto. Por eso no puedo captar la singularidad de un carácter fuera de su humanidad universal, (...) El carácter es ese estrechamiento de esa “alma entera” cuya humanidad es la apertura. Mi carácter y mi humanidad, unidos, convierten mi libertad en una posibilidad ilimitada y en una parcialidad constituida.⁷⁷

2.7.2. *El thymós*

En el último jalón del recorrido hacia esa síntesis de la totalidad, Ricoeur examina el ámbito del sentimiento, en busca

⁷⁶ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 90.

⁷⁷ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 79.

de la síntesis singular, es decir, el punto culminante de reflexividad de la conciencia, que se ha ido concretando como *conciencia general* en el ámbito teórico, *conciencia de sí* en el plano práctico y *conciencia para sí* en el nivel afectivo.

Ricoeur hasta ahora ha intentado construir una antropología filosófica que respalde su crítica a las filosofías del *cogito* y abrir una vía filosófica de acceso al ámbito prerreflexivo del pathos, atestiguado por la retórica de la miseria. Todo ello con la finalidad de establecer un discurso filosófico capaz de dar razón de la totalidad de lo humano, sin subsumirlo en categorías abstractas que, si bien resultan satisfactorias por el rigor de sus averiguaciones, tienen el inconveniente haberse vaciado de lo concreto, y de la riqueza propia de lo vital.

La cuestión de los sentimientos no es una cuestión menor. Tal como se ha expuesto, el cierre de la reflexividad del Sí se establece en el complejo mundo de los afectos, o con más precisión, en la zona de fragilidad afectiva que Ricoeur descubre en el corazón o *thymós*. La peculiaridad del sentimiento estriba en la doble intencionalidad que le es característica. Las síntesis teórica y práctica, cuyo fruto formal son respectivamente la síntesis en el objeto y la síntesis en el proyecto, realizan sus operaciones separando lo singular concreto de lo formal abstracto. El sentimiento, en cambio, en lugar de separar reúne, intencionalmente, la presencia de las cosas y la presencia del sujeto en una relación valorativa.

En el sentimiento se muestran a la vez las cualidades del mundo y de las personas y el sujeto en cuanto es afectado por ellas. Ambas caras de la moneda son inseparables en la vivencia del sentimiento. Ricoeur sitúa el ámbito de lo afectivo en las

coordenadas que van desde el placer sensible hasta el gozo espiritual como sus polos de finitud e infinitud.

No hace falta volver sobre esta cuestión ahora, pero sí es necesario subrayar que el *thymós* es el puente frágil entre *bíos* y *logos*, entre el placer *hic et nunc* que paraliza el dinamismo del placer y el gozo perdurable del deseo espiritual que se abre constantemente a la totalidad de las cosas, las personas y las ideas, entre el pensar y el vivir. Pero, si bien el sentimiento consigue vincular sujeto y objeto mediante la interiorización del mundo, los seres y el Ser, esa unidad se realiza a costa de la permanente inquietud que tiene lugar en el *thymós*. La síntesis afectiva se realiza como un desenlace de la permanente pugna que se da en el corazón entre lo vital y lo espiritual, es el conflicto del yo consigo mismo.

Se ve entonces que el conflicto radica en la constitución más originaria del hombre; el objeto es síntesis, el yo es conflicto; la dualidad humana se supera intencionalmente en la síntesis del objeto y se interioriza afectivamente en el conflicto de la subjetividad (...) esa desproporción entre el *bíos* y el *logos* cuyo desacuerdo originario padece nuestro corazón.⁷⁸

Como conclusión del capítulo se podría entresacar algunas ideas fundamentales. En el pensamiento de Paul Ricoeur, la comprensión del sí mismo comienza a ser tematizada en la obras tempranas del autor, tal como se ha visto en el análisis descriptivo de *Finitud y culpabilidad*. En esta obra,

⁷⁸ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 149.

Ricoeur procura fundamentar sus críticas a la tesis de las llamadas filosofías del *cogito* acerca de la supremacía de la conciencia crítica como instancia absoluta de juicio.

Para ello Ricoeur examina la estructura originaria del ser humano, desde la perspectiva de una antropología filosófica, y desde allí propone una vía de acceso a la totalidad de lo humano que no prioriza la razón teórica como única y última instancia de discernimiento, sino que saca a flote también el ámbito práctico y afectivo y las peculiares aportaciones que cada una de estas instancias hace a la comprensión del hombre a sí mismo en la totalidad de lo humano.

Ya en *Finitud y culpabilidad* se ocupa Ricoeur del proceso de constitución del sí mismo y aventura un esquema de su idea de la constitución antropológica y el conocimiento del yo. Para Ricoeur, es fundamental no sólo el conocimiento objetivo, sino también la peculiaridad del reconocimiento interpersonal en el respeto y en los sentimientos del tener, el poder y el valer, como lazos constitutivos de pertenencia al mundo económico, político, cultural, que es el mundo propiamente humano.

Una vez localizados estos primeros esbozos antropológicos acerca de la comprensión de sí, puede avanzarse hacia la propuesta ricoeuriana de la hermenéutica del sí.

CAPÍTULO III

EL LENGUAJE SIMBÓLICO Y LA HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO

Desde sus inicios, la filosofía se ha considerado a sí misma como el heraldo de la razón. El comienzo mismo del pensamiento filosófico se sitúa en el límite en el que el *logos* sustituye al *mýthos* en la tarea de ofrecer una cosmovisión y una interpretación verdadera de la realidad. Lo fundamental es la sustitución. La distinción entre *mýthos* y *logos*, el paso del pensamiento mítico al pensamiento filosófico marca no sólo dos acercamientos diferentes a la realidad, sino dos modos contrapuestos de comprender el mundo, el ser humano y lo sagrado. Este paso se ha entendido tradicionalmente como un proceso de purificación del pensamiento de toda carga, religiosa primero y ficcional o poética después, en favor de un pensamiento menos contaminado de nociones culturales, o históricas, previas a la pura razón.

Según este itinerario, la razón iría poco a poco emancipándose tanto de las formas míticas como de las formas poéticas de expresión, del poema de Parménides a los primeros tratados pitagóricos, de los diálogos a las *summas*, hasta llegar al

punto de inflexión del *cogito* cartesiano y el ideal del pensamiento *more geometrico*.

La filosofía reclamaba la verdad como descubrimiento propio y la ostentaba como una conquista. Se separaba así de esas otras interpretaciones que el mito —ya sea en la forma de relato, poesía u oráculo— ofrecía a los mismos contenidos a los que se aplicaba la razón recién despierta¹.

3.1. Símbolo y mito

La razón por la que nos ocupamos aquí de los símbolos y las narraciones míticas, responde al interés de Paul Ricoeur por la cuestión del símbolo y el mito a raíz de su investigación sobre *La simbólica del mal*. Este tema fue desarrollado en los dos textos que componen su obra *Finitud y culpabilidad*, publicados ambos en 1960. En la primera parte de esta obra, *El hombre falible*, Ricoeur intentaría profundizar en una de las cuestiones centrales para una filosofía de la voluntad: la falibilidad humana; mientras que en la segunda parte, *La simbólica del mal*, Ricoeur procura investigar el concepto de culpa, que queda fuera de los límites de la reflexión acerca de la falibilidad. Mientras que la falibilidad revela la capacidad para el mal al dejar al descubierto una constitución antropológica marcada por la desproporción, no es capaz dar razón del paso de la pura

¹ Sobre la escisión entre mito y razón en los orígenes de la filosofía véase, J. P. Vernant, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991, pp. 334 y ss.

posibilidad del mal a la actualidad del mal; es decir, del fenómeno de la culpa.

La revisión del mito y el símbolo en el pensamiento de Ricoeur es un lugar de paso necesario hacia la cuestión de la hermenéutica del sí mismo. Ricoeur incoa el tema de la comprensión de sí a través de la vía indirecta, ya se trate de los mitos o de lo que él llama los símbolos primarios.

Detrás de este rodeo se encuentra latente la crítica de Ricoeur a las filosofías de la conciencia, acerca de la inviabilidad del conocimiento inmediato de sí mismo. Ya en estas obras, Ricoeur aboga en favor de una hermenéutica del sí mismo que, en su opinión pasa “por el camino largo y más seguro de la reflexión sobre la dinámica de los grandes símbolos culturales”²; tanto más necesaria tras la irrupción de las filosofías de la sospecha con sus respectivas propuestas de interpretación de *lo auténtico* del hombre que se esconde detrás de las apariencias. En esta obra Ricoeur defenderá la necesidad de una vía mediata de comprensión de sí, en este caso con respecto al problema del mal, a través de los mitos de la culpa, la mancilla y el pecado.

El itinerario que Ricoeur ha seguido de hecho, pasa por su estudio de los mitos en relación con la cuestión de la falibilidad y la culpa. En esas expresiones literarias, acrisoladas por la historia y las distintas tradiciones culturales, nos ha

² P. Ricoeur, (C.I. III) “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), p. 29.

llegado la materia a partir de la cual podemos aplicar la reflexión filosófica sobre los mitos al modo de una hermenéutica. El intento de Ricoeur consistirá en rescatar los mitos acerca del origen, el caos, la caída, entre otros, y recuperarlos para la filosofía. Más que un estudio comparativo de los mitos, que pertenece más propiamente al ámbito de la historia de las religiones como objeto de estudio, Ricoeur procurará abrir una vía por la que los mitos pudiesen ingresar en el discurso filosófico de manera legítima.

La legitimación del mito como objeto de estudio filosófico reside, tal como lo explica en el prólogo a *El hombre falible*, en la convicción de que “el paso de la inocencia a la culpa no es accesible a ninguna descripción, ni siquiera empírica, pero sí a una mítica concreta.”³ Es decir, que algunos de los conceptos más relevantes para una antropología filosófica o una filosofía de la voluntad, no son asequibles a la filosofía sin el necesario paso por una mítica concreta y, con ello, por una hermenéutica. De ahí que el filósofo francés aborde el estudio de los mitos en orden a establecer la relación entre la mítica y lo que él denomina el “lenguaje de la confesión”. En este léxico los conceptos no remiten directamente a una realidad o experiencia directa, sino que como señala Ricoeur,

este lenguaje de la confesión es totalmente simbólico; no habla de la mancilla, del pecado, de la culpabilidad en términos propios, sino en términos indirectos y figurados. Comprender este lenguaje de la confesión es poner en marcha una exégesis

³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p.10.

del símbolo que requiere reglas de desciframiento, es decir, una hermenéutica.⁴

La idea que empieza a aflorar en estos primeros estudios acerca del pensamiento simbólico, apuntan a lo que más adelante será una preocupación cada vez más dominante en el pensamiento de Ricoeur, esto es, el lugar del pensamiento simbólico en el proceso de auto-comprensión del ser humano. Así, “la exégesis de estos símbolos es la que prepara la inserción de los mitos en el conocimiento que el hombre adquiere de sí mismo.”⁵ Ricoeur dedicará la segunda parte de *Finitud y culpabilidad* precisamente al estudio a la simbólica del mal como un estudio heurístico, el más apropiado para seguir profundizando en el concepto de falibilidad, que pasa necesariamente por la incorporación del lenguaje simbólico en el universo del discurso filosófico. Para Ricoeur, la cuestión fundamental será “cómo se puede a la vez respetar la especificidad del mundo simbólico expresivo y pensar, no ya «tras» el símbolo sino «a partir» del símbolo.”⁶

Siguiendo esa línea, en *El simbolismo del mal* (1960), Ricoeur seguiría indagando en los conceptos de culpa, pecado y mancilla, todos ellos en estrecha relación con la cuestión de la falibilidad humana, entendida como “la debilidad constitutiva que hace que el mal sea posible” así como también las distintos

⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 11.

⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 11.

⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 12.

conceptos a través de los cuales este mal encuentra su manifestación lingüística.

la especificidad del lenguaje de la confesión se ha convertido progresivamente en uno de los enigmas más notables de la conciencia de sí. Como si el hombre sólo accediese a su propia profundidad por el camino real de la analogía, y como la conciencia de sí sólo pudiese, por último, a modo de enigma y requiriese, no accidental, sino esencialmente, una hermenéutica.⁷

En los dos libros que componen *Finitud y culpabilidad*, Ricoeur propone una suerte de antropología de la fragilidad que avanza de la posibilidad del error o la falta, al concepto mismo de culpa que se condensa en el concepto de *servo-arbitrio*⁸. En la confrontación del concepto filosófico con el símbolo, Ricoeur retrocede hasta el mito, como la primera expresión, así como la primera y balbuciente explicación de la experiencia del mal, su origen y su fin.

En este capítulo se revisará las primeras aproximaciones de Ricoeur a la narración como vía preferente para la comprensión de sí mismo, tal como aparecen prefiguradas en los escritos más tempranos en los que aparece esta cuestión.

El paso de una antropología filosófica hacia una hermenéutica del sí mismo en el pensamiento de Paul Ricoeur

⁷ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 11.

⁸ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 304.

no es un paso sencillo. Ricoeur es el pensador de los caminos largos, del rodeo paciente, de la terquedad del pensamiento que se niega a renunciar a la profundidad a favor de una claridad que triunfa en el vacío.⁹ Tal como recordaba en su introducción a *El hombre falible*, una filosofía que pretenda comprender la totalidad de lo humano no puede desentenderse del discurso en que los hombres y mujeres han volcado su comprensión de sí mismos de un modo que, si bien podemos considerar prerreflexivo o no filosófico, no puede considerarse ilógico o carente de sentido.

Esta apertura al lenguaje simbólico y mítico ofrece a Ricoeur un nuevo horizonte de reflexión y especulación filosófica, a la vez que plantea un reto a la filosofía contemporánea: recuperar para sí el pensamiento simbólico tras el fracaso del intento moderno de construir “una filosofía sin supuestos (...)” y “articular la reflexión filosófica sobre la hermenéutica de los símbolos.”¹⁰

Si bien *La simbólica del mal* se ciñe a una pequeña parcela dentro del reino de los símbolos, la tensión filosófica del planteamiento ricoeuriano apunta hacia una pretensión más

⁹ Cfr. P. Ricoeur, *El conflicto de las interpretaciones (III). Introducción a la simbólica del mal*, Ed. Aurora, Buenos Aires, 1976, p. 43. En este trabajo utilizaré esta traducción de la obra de Ricoeur que se publicó bajo el título de *Le conflit des interprétations*, Ed. Seuil, Paris, 1969. Puesto que es una obra de recopilación me referiré a ella con la abreviatura y citaré el título de los artículos.

¹⁰ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)”, (*CI. III*) p. 25.

amplia, es decir, hacia una teoría general del símbolo¹¹. Para Ricoeur, los símbolos y mitos que ha analizado en la segunda parte de *Finitud y culpabilidad* constituyen el pasaporte hacia una reflexión *en y a partir* del símbolo. El propósito del filósofo estriba en dar cabida en la filosofía a la patética de la miseria de la que hablaba Pascal a partir de su expresión en el lenguaje pre-filosófico, que incluye los grandes relatos religiosos, míticos o poéticos que han precedido históricamente a la filosofía en su intento de comprender el sentido del mundo, el hombre y lo Santo.¹²

Por oposición a las filosofías del punto de partida, la meditación sobre los símbolos parte de la plenitud del lenguaje y del sentido que ya están allí. (...) Pretende ser el pensamiento, no sin supuestos, sino en y con todos sus supuestos.¹³

La apuesta filosófica por los símbolos no es para Ricoeur una renuncia a la claridad y el rigor de la filosofía, sino un compromiso aún más exigente con ella. En cierta manera la pretensión moderna de un pensamiento sin supuestos se ha

¹¹ Cfr. P. Ricoeur, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)", (C.I. III), p. 25.

¹² Utilizo este término siguiendo a Ricoeur cuando se refiere al objeto de toda fenomenología de la religión tal como lo expresa en su ensayo "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II)". Cfr. P. Ricoeur, C.I. III, p. 58.

¹³ Ricoeur, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)", (C.I. III) pp. 25-26.

revelado como un mito agotado, el mito de la razón fundante. Frente a este fracaso del pensamiento Ricoeur invita a una revisión del alcance de la filosofía, pero no por reducción – como hiciera la Modernidad– sino por expansión. El supuesto fundamental de la propuesta ricoeuriana es que el pensamiento filosófico comienza históricamente a partir de la plenitud del lenguaje. Lejos de ver una ruptura entre lenguaje, cultura y filosofía, Ricoeur intuye una continuidad. La filosofía debe examinar aquellas formas de pensamiento que ofrecen qué pensar. “Más allá del desierto de la crítica, deseamos volver a ser interpelados”.¹⁴

El símbolo y el mito aparecen en Ricoeur como un celaje cargado de sentido capaz empapar y renovar ese desierto del pensamiento desecado por la filosofía crítica y el positivismo lógico. Con la máxima “el símbolo da qué pensar” Ricoeur propone precisamente una nueva donación para la filosofía, un campo que se ofrece a ser redimensionado por el pensamiento. “ahora la tarea consiste en pensar a partir de la simbólica y según el carácter de dicha simbólica”.¹⁵

Más adelante en sus obras *La métaphore vive* y los tres volúmenes de *Temps et récit* esta intuición será ampliada a los textos poéticos y los relatos literarios, dentro del contexto de la refiguración de la realidad por el lenguaje, de la que se hablará en otro momento. En todo caso, es a través del descubrimiento

¹⁴ Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)”, (C.I. III) p. 26.

¹⁵ Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)”, (C.I. III) p. 35.

del símbolo como donante, como Ricoeur llega a la necesidad de confrontar filosofía y hermenéutica. El punto clave de esta confrontación será en concreto la relación entre hermenéutica y reflexión. Pero antes de continuar por esta línea, es necesario decir algo acerca de la caracterización del símbolo y el mito en el marco de la filosofía del símbolo propuesta por el pensador francés.

3.1.1. El símbolo y el círculo hermenéutico

La apuesta por una restauración del símbolo en la filosofía retoma de alguna manera el punto que Aristóteles señala en el comienzo de la metafísica cuando afirma que la filosofía en su indagación acerca de las causas y principios parte de la admiración por lo maravilloso.

Lo que en un principio movió a los hombres a hacer las primeras indagaciones filosóficas fue, como lo es hoy, la admiración. (...) Ir en busca de una explicación y admirarse es reconocer que se ignora. Y así, puede decirse, que el amigo de la ciencia lo es en cierta manera de los mitos, porque el asunto de los mitos es lo maravilloso.¹⁶

Para Ricoeur una filosofía que incorpore los símbolos y los mitos a la reflexión no rebaja la exigencia del rigor y se aleja, como ha señalado Peña, de “la tentación del alegorismo y la gnosis. No se trata de pensar «detrás de los símbolos» como lo

¹⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Espasa, Madrid, 1999, p.40.

hace la alegoría, sino a partir y según los símbolos. El segundo fraude consiste en racionalizar los símbolos como tales, es la tentación de una mitología dogmática propia de la gnosis¹⁷.

Para afrontar esta tarea Ricoeur plantea que una comprensión del símbolo que sea simultáneamente un pensamiento “*en el símbolo y más allá de él*”¹⁸ debe seguir tres etapas: una fenomenología del símbolo, una hermenéutica del símbolo y una reflexión a partir del símbolo. La primera etapa consistiría en realizar una doble labor. En primer lugar, la descripción comparativa del símbolo, que explore y describa “*las múltiples valencias de un mismo símbolo a fin de comprobar su carácter inagotable*”¹⁹, su significación y relación con otros símbolos afines, su función dentro de tal o cual mitología, relato o ritual, así como los niveles de experiencia o representación entre los que oscila su significado. Y en segundo lugar, esta etapa fenomenológica deberá mostrar la cohesión de una suerte de sistema simbólico que se puede apreciar tras la primera exploración. En esta etapa dirá Ricoeur, “*interpretar significa hacer aparecer una cierta coherencia*”.²⁰

¹⁷ J. Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur*, Cuadernos de Anuario Filosófico (nº 211), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, p.73.

¹⁸ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)”, (C.I. III) p. 35.

¹⁹ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), (C.I. III), p. 36.

²⁰P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), (C.I. III) p. 36.

La segunda etapa de la filosofía del símbolo exige una mayor nivel de compromiso por parte del filósofo. Mientras que la primera etapa sólo aspira a mostrar una coherencia sistémica, independiente del valor de verdad del símbolo y sus significaciones, en esta etapa se trata de acometer la cuestión de la verdad de los significados. La pregunta que propone Ricoeur para esta etapa es tan sencilla como exigente: tras desvelar la coherencia del sistema hay que responder a la cuestión ¿creo yo esto?; es decir, ¿qué hay de verdadero más allá de la armonía interna de los símbolos?

La segunda etapa tendrá como objetivo una tarea de interpretación rigurosa, una exégesis que sea verdaderamente una hermenéutica. Para tal propósito, el hermeneuta debe colocarse dentro y fuera del símbolo, dejar que la comprensión preceda a la crítica y la informe en su tarea. La actitud será similar a la que propone San Agustín cuando se refiere a la postura del teólogo con respecto a la fe: *credo ut intelligam et intelligo ut credam*. Para Ricoeur el círculo de la hermenéutica no es un recorrido estéril, sino un impulso para el pensamiento, en la medida en que la donación de sentido que ofrece el símbolo como en un enigma conlleva ya una comprensión de la que el exégeta no debe prescindir, sino todo lo contrario. La pre-comprensión y la empatía es el punto de partida necesario a partir del cual el exégeta puede interrogar al símbolo para explicarlo. “En efecto, el intérprete no se acercará jamás a lo que

dice su texto si no vive en la *anticipación* del sentido que se interroga".²¹

Esta creencia no es sin embargo una ingenuidad que traicione la función crítica de la que la filosofía ya no se puede desprender. La creencia de la que habla Ricoeur es una creencia metodológica que Ricoeur aplica en *La simbólica del mal* y que puede extrapolarse a los símbolos en general.

Creo que el ser aún puede hablarme, ya no sin duda bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, sino como la segunda inmediatez a la que tiende la hermenéutica. Esta segunda ingenuidad puede ser el equivalente post-crítico de la hierofanía pre-crítica.²²

Tras la exégesis interpretativa de los símbolos puede comenzar la tercera etapa, que es el momento de la reflexión filosófica sobre la base fenomenológica y hermenéutica precedentes. En esta tercera etapa, el pensamiento filosófico se mueve entre dos polos, una reflexión que se propone aislar los conceptos que contienen los símbolos en un movimiento regresivo, por un lado, y un pensamiento especulativo que refleje –en el sentido más etimológico del término– los conceptos que jalonan una historia con sentido que muestre la inteligibilidad del símbolo o el mito.

²¹ P. Ricoeur, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), (C.I. III) p. 37.

²² P. Ricoeur, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), (C.I. III) p. 37.

Ricoeur propone una filosofía conforme a sus propios límites respecto del misterio, sin renunciar a agotar todas sus posibilidades de comprensión. En este sentido, el pensamiento que reflexiona sobre los símbolos y en los símbolos es capaz de llegar a categorías que si bien no proporcionan un saber absoluto, sí son capaces de hacer aflorar categorías novedosas que ahondan en la comprensión de un concepto ampliando así el espectro de inteligibilidad de lo humano. La tarea de comprensión del símbolo es la tarea de una filosofía que confía en las indicaciones simbólicas y las sigue en una labor de comprobación.

Esta apuesta se convierte entonces en la tarea de comprobar mi apuesta, de saturarla de inteligibilidad en cierto modo; en contrapartida, esta tarea transforma mi apuesta: al apostar *por* la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo *que* recuperaré mi apuesta en forma de poder de reflexión, dentro del elemento de un discurso coherente.²³

Como se puede apreciar, la piedra angular de la propuesta ricoeuriana se encuentra en su peculiar propuesta de interpretación, una tercera vía que esquivo las tentaciones pseudo racionales de la gnosis y la interpretación alegórica que Ricoeur denomina una interpretación creadora que opera al modo de una deducción trascendental, y que consiste en

²³ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 488.

“justificar un concepto mostrando que hace posible la constitución de un ámbito de objetividad”.²⁴

Pero esa no es la única transformación a la que apunta la apuesta del filósofo francés. En la línea de su crítica a la modernidad encerrada en la ilusión del *cogito* fundante, Ricoeur pretende una “transformación cualitativa de la conciencia reflexiva”.²⁵ La filosofía a partir del símbolo no sólo amplía el campo de introspección de la conciencia reflexiva, sino que la empuja a confrontarse con un ámbito ontológico y no ya gnoseológico.

El símbolo nos habla como un índice de la situación del hombre en el corazón del ser en el que se mueve existe y quiere. A partir de ahí la tarea del filósofo guiado por el símbolo consistirá en romper en recinto encantado de la conciencia de sí, en acabar el privilegio de la reflexión. El símbolo hace pensar que el *cógitó* está en el interior del ser y no al contrario. (...) Todos los símbolos, todos los mitos dicen la situación del hombre en el ser del mundo; la tarea entonces consiste en elaborar unos conceptos existenciales, es decir, no sólo unas estructuras de la

²⁴ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 488. Estos conceptos que pueden resultar opacos en una descripción abstracta, quedan muy bien esclarecidos en la aplicación que Ricoeur hace de esta vía en sus análisis de los mitos y los símbolos del mal. No me ocuparé aquí de mostrar la aplicación de esta reducción trascendental al problema del mal, puesto que aquí sólo interesa introducir estos conceptos sin ahondar en su aplicación a una zona parcial del mundo simbólico, tal como hace Ricoeur. Para ello se puede ver los ensayos de *El conflicto de las interpretaciones (III)* y *La simbólica del mal*.

²⁵ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 489.

reflexión, sino unas estructuras de la existencia, en tanto que la existencia es el ser del hombre.²⁶

Se encuentra aquí nuevamente la inclinación existencial del pensamiento ricoeuriano que también está presente sus análisis de *L'homme faillible*, pero que a su vez procede siempre desde una postura de inteligencia intencional de la realidad que le permite ampliar sus indagaciones al campo del lenguaje y el mundo como el lugar, a partir del cual, el pensamiento debe dilucidar y explicitar sus supuestos, en lugar de suprimirlos.

3.1.2. *La estructura del mito*

El estudio de los símbolos, tal como lo expone Ricoeur, va más allá de una estática comparación de símbolos, hacia una comprensión de la dinámica de los símbolos. En esta esclarecimiento del dinamismo propio de lo simbólico se distinguen dos tipos configuraciones. Por una parte están los símbolos primarios, con su doble intencionalidad que remite en primera instancia a la relación entre el símbolo y lo significado, que puede ser algún elemento de la naturaleza o de la experiencia cotidiana del hombre; y en segundo término a una segunda intención que apunta a una realidad que evoca una semejanza por analogía. Ambos sentidos se dan en el símbolo, en la dinámica que se establece en su seno mediante el juego entre las dos intencionalidades.

²⁶ P. Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pp. 489-490.

A diferencia de una comparación que consideramos desde afuera el símbolo es el movimiento mismo del sentido primario que nos hace participar en el sentido latente y así nos asimila a lo simbolizado sin que podamos dominar la similitud intelectualmente. En ese sentido, el símbolo es un donante: es dador porque es una intencionalidad primaria que da el segundo sentido.²⁷

Ahora bien, los símbolos primarios con su valor independiente se encuentran a su vez inmersos en una segunda categoría de símbolos, es decir en estructuras complejas que reúnen un conjunto de símbolos primarios. A este tipo de símbolos de segundo grado pertenecen los mitos.

La estructura del mito añade nuevas características a los símbolos primarios. Los mitos poseen una estructura narrativa que aportan elementos irreductibles a los símbolos primarios. En cuanto relato, los mitos “ponen en juego un espacio, un tiempo, personajes incorporados a su forma”.²⁸ El mito introduce una “tensión histórica” como valor propio de su estructura, retratan con los personajes el valor universal de la experiencia humana y ponen al descubierto saltos cualitativos de esa experiencia difícilmente disponibles para el pensamiento reflexivo o a los símbolos de primer grado. Así lo ejemplifica Ricoeur en el mito de la culpa:

²⁷ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), (C.I. III) p. 37.

²⁸ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), (C.I. III) p. 31.

Ubican a toda la humanidad y su drama bajo el signo de un hombre ejemplar, un *Anthropos*, un Adán, que representa, en forma simbólica, el universal concreto de la experiencia humana. Por otro lado, confieren a esa historia una fuerza, un brillo, una orientación al desarrollarla entre un comienzo y un fin. Introducen así una tensión histórica en la experiencia humana a partir del doble horizonte de una Génesis y un Apocalipsis. Por último, y esto es lo más fundamental, exploran la falla de la realidad humana, representada por el pasaje, el salto de la inocencia a la culpabilidad. (...) Esa es la razón por la que el mito no puede ejercer su función simbólica más que por el medio específico del relato: lo que quiere decir ya es un drama.

Para evitar malentendidos es importante quizá subrayar que, de ningún modo, Ricoeur defiende el mito en su función explicativa. El mito no sirve, en una hermenéutica filosófica como la que intenta el autor francés, como una ingenua transposición explicativa. Lo que interesa del mito, una vez que se ha superado la ingenuidad primaria de la creencia, es justamente su función simbólica. Los elementos que pueden ser extraídos y elevados a una comprensión universal del fenómeno que presentan como enigma.

En conclusión, hay en los símbolos secundarios elementos irreductibles a conceptos, o incluso a símbolos primarios, que ofrecen una vía privilegiada para la comprensión de aspectos fundamentales de la condición humana. Tal es el resultado de la investigación ricoeuriana de la simbólica del mal: mientras que la fragilidad es un concepto accesible a la reflexión filosófica –que procede esclareciendo conceptos – el fenómeno de la culpa y la perplejidad del servo

arbitrio no comparecen sino a través de una simbólica de primero y segundo grado, y en todo caso, de un modo indirecto, mediado por el universo de lo simbólico.

Para Ricoeur la riqueza del símbolo se halla en la irreductibilidad del símbolo al lenguaje directo. A diferencia de la alegoría, el mito y su estructura no son prescindibles. La alegoría se puede descifrar, de modo que su envoltura resulta superflua tras la tarea de clarificación del significado. No ocurre así con el mito, como señala Ricoeur,

Por su triple función de universalidad concreta, de orientación temporal, de exploración existencial y ontológica, el mito manifiesta rasgos de la condición humana que ninguna tradición podría igualar o suplir.²⁹

Del mismo modo los símbolos con su estructura de doble sentido no son prescindibles en tanto que aquello que “donan” al pensamiento es por una parte inseparable de su condición de símbolo y, por otra, no es susceptible de ser traducido al lenguaje directo de un modo inmediato. A la inmediatez del *envío* que realiza el símbolo, el pensamiento responde con una mediación que lo *rodea* sin explicarlo definitivamente. “

Quisiera intentar otro camino que sería el de una interpretación creativa, que respete el enigma original de los símbolos, que se deje instruir por él pero que, a partir de allí, promueva el

²⁹ P. Ricoeur, *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1984, p. 28.

sentido, lo forme, en la total responsabilidad de un pensamiento autónomo.³⁰

Sin embargo, la cuestión de la verdad en el mito y en el símbolo por la que apuesta Ricoeur, no está exenta de riesgos y críticas. Ricoeur deberá proponer una rigurosa hermenéutica para avanzar por la tercera vía de la interpretación innovadora de la que se ha hablado antes. Las hermenéuticas de la sospecha con Freud, Nietzsche y Marx a la cabeza³¹, así como las explicaciones teleológicas de Plotino o Hegel; o el estructuralismo de Lévi-Strauss representan los principales interlocutores de Ricoeur; a la hora de sacar a su apuesta de la tercera vía del escollo de la interpretación.³²

Los problemas a los que se enfrenta la hermenéutica que propone Ricoeur son variados. En primer lugar lo que Ricoeur

³⁰ P. Ricoeur, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), *CI, III*, p. 38.

³¹ Sobre confrontación de las hermenéuticas de la sospecha y la propuesta ricoeuriana, ver: J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999, p. 38-39.

³² La propuesta hermenéutica del psicoanálisis tiene como referencia una arqueología de la conciencia. La clave interpretativa recae sobre lo infantil, lo arcaico, lo onírico que se conserva en un lugar ajeno a la conciencia donde se ha de buscar las claves para descifrar el sentido de lo que se quiere desvelar. Por otra parte, como indica Ricoeur respecto del problema del mal, en Hegel el problema no se resuelve propiamente, el mal no se explica en cuanto mal, sino que se reduce a mera contradicción que "culmina en un saber absoluto con la transposición de la remisión de los pecados en reconciliación filosófica. Desaparece lo injustificable del mal y el carácter gratuito de la reconciliación." P. Ricoeur, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I), (*C.I. III*) p. 53.

llama el *conflicto de las interpretaciones*. Ante la carencia de una hermenéutica universal, es necesario dirimir entre distintas propuestas que son contradictorias entre sí. En segundo lugar, el problema de la contingencia y la opacidad de los símbolos que –en cuanto producciones culturales – son deudoras de una lengua y una época histórica concreta, con los presupuestos propios que las sustentan. Y finalmente, el problema –que Ricoeur en cierto modo soslaya – de la justificación de la elección de los símbolos: ¿por qué se elegir unos símbolos como representativos y no otros? ¿En qué fundamentar la primacía de unos sobre otros?³³ Y junto con todo esto, la respuesta a una pregunta fundamental: ¿en qué consiste la tarea de la filosofía como intérprete de lo que el símbolo aporta al pensamiento? En otras palabras, ¿en qué consistiría el giro hermenéutico de la filosofía reflexiva?

³³ Esta pregunta se puede retrotraer a la difícil cuestión de la jerarquización del valor de las culturas que ha sido objeto de un extenso debate filosófico. En el caso de la simbólica del mal, Ricoeur justifica la elección desde un punto de vista pragmático: la finitud de la memoria y la experiencia. Los mitos de oriente se excluyen por la escasa influencia que han tenido en la cultura occidental frente a otros que han sido decisivos en la tradición de la que Ricoeur es heredero. Respecto a esto ver: P. Ricoeur, *“Auto-compréhension et histoire”*, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, T. Calvo y R. Ávila (ed.), Ed. Anthropos, Barcelona, 1991, p. 13.

3.2. De la confrontación a la complementariedad de las interpretaciones

En su análisis de la simbólica del mal, Ricoeur encuentra en los mitos dos corrientes de sentido que en la filosofía se han volcado en dos modos de comprender la tarea hermenéutica. Por una parte la explicación desde el origen, que comprende la interpretación al modo de una arqueología del sentido, y por otra, la explicación que procede en dirección inversa, es decir, de adelante hacia atrás, como una comprensión desde el fin, que se apoya en una visión escatológica que opera según una teleología del sentido.

Como bien ha señalado Jorge Peña Vial, estas dos dimensiones del sentido, que se encuentran en los mitos y símbolos religiosos estudiados por Ricoeur, cristalizan en dos interpretaciones distintas y distantes: la del psicoanálisis y la de la fenomenología de la religión, representada primariamente por Hegel. En el psicoanálisis, la referencia se encuentra en la esfera de lo primordial, en aquello que está *por detrás* determinando el sentido de las vivencias presentes. En Hegel, en cambio, el sentido de lo presente está siempre por venir y su inteligibilidad depende de la aparición de nuevas figuras que *más adelante* dan razón de lo anterior.

Merece la pena subrayar que, aunque la investigación de Ricoeur se mueve en el terreno de lo religioso (el mal, la culpa, la relación del hombre con lo Sagrado, etc....) la cuestión de la conciencia comparece en la investigación como un elemento constante sobre el que se revelan datos muy significativos.

Antes de continuar con el análisis de estas dos corrientes opuestas, interesa prestar atención a la cuestión de la conciencia tal como aparece en los análisis acerca del conflicto de

interpretaciones, puesto que constituye el punto de convergencia entre ambas posturas, y por la importancia que tiene para el tema central de esta investigación.

El telón de fondo que permanece en el enfrentamiento entre arqueología/teleología, lo que el símbolo ofrece –y ambas propuestas hermenéuticas ponen de relieve – es el hecho de que la inteligibilidad de la conciencia no es directa. La conciencia no es transparente a sí misma sino que requiere siempre de una mediación. Desde la perspectiva freudiana “la conciencia no es inmediata, sino mediata; no es fuente sino tarea, la tarea de llegar a ser más conscientes.”³⁴ Mientras que en la perspectiva hegeliana “una exégesis de la conciencia consistiría en un inventario y una constitución gradual de las esferas de sentido que la conciencia debe encontrar y apropiarse a fin de reflejarse como un Yo humano, adulto, ético”.³⁵

En efecto, como resume Peña Vial, “a la conciencia no se llega jamás directamente, a través de una mera psicología de la conciencia, sino por el desvío de estas dos metapsicologías que desplazan el centro de referencia, ya sea hacia el inconsciente de la metapsicología freudiana, ya hacia el espíritu de la metapsicología hegeliana.”³⁶

³⁴ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II)”, *CI*, III, p. 64.

³⁵ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II)”, *CI*, III, p. 64.

³⁶ J. Peña Vial, *El mal para Paul Ricoeur*, Cuadernos de Anuario Filosófico (nº 211), Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009, p. 80.

Estas afirmaciones dirigen la crítica hacia la reflexión entendida al modo de la larga tradición de la filosofía moderna que toma la conciencia como punto de partida. Será necesario, por tanto, replantear la posibilidad de una filosofía de la reflexión cuya meta sea la reapropiación de la conciencia mediata. La fundamentación de la reflexión filosófica asentada en la inmediatez de la conciencia se revela como un falso fundamento. La reflexión, caracterizada por una conciencia capaz de realizar una intuición inmediata de sí misma, es una evidencia vacía. De modo que, para mantener su vigencia, la reflexión debe modificar su caracterización de la conciencia y pasar del *yo pienso* al *yo interpreto*.

Esta primera etapa del conflicto de las interpretaciones comprende un período de profundización y confrontación de la postura hermenéutica ricoeuriana de la *Simbólica del mal* con el pensamiento de Freud. Sus estudios en la década de los 60 se centran fundamentalmente en una interiorización y crítica del psicoanálisis, así como una exploración acerca de las posibilidades de una hermenéutica especulativa al estilo de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.

Al final de esta confrontación, Ricoeur con su habitual talante conciliador, llegará a la conclusión de que, más allá de la dicotomía que surge de ambas interpretaciones, el problema fundamental recae en la cuestión del “*cogito* herido”, usando una expresión suya, y la importancia de volver la mirada hacia las mediaciones que la reflexión debe atravesar para llegar a su inteligibilidad.

La reflexión es el esfuerzo por retomar el *ego* del *ego Cogito* en el espejo de sus objetos, de sus obras y, por último, de sus actos. (...) Una filosofía reflexiva es lo contrario de una filosofía de lo

inmediato. La primera verdad –*soy, pienso* – permanece tan vacía y abstracta como invencible. Debe ser “mediatizada” por las representaciones, las acciones, las obras, las instituciones, los monumentos que la objetivizan. En esos objetos, en el sentido más amplio de la palabra, el *ego* debe perderse y encontrarse.³⁷

A partir de esta nueva intuición, Ricoeur deberá encarar un nuevo frente del conflicto de las interpretaciones. Si al *cogito* se llega a través de mediaciones, tal como se hace evidente en el caso de la conciencia del mal estudiado en *Finitud y culpabilidad*, esas mediaciones simbólicas se convierten en un campo estratégico para el esclarecimiento del *cogito mediato*. Si la reflexión no es intuición, sino mediación, entonces la reflexión es hermenéutica; es decir, interpretación del yo que es tarea.

La reflexión es apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de este esfuerzo y este deseo. (...) Ahora sospechamos que este planteamiento del esfuerzo o del deseo no sólo está privado de toda intuición si no que sólo está atestiguado por obras cuyo significado persiste como algo dudoso y revocable.³⁸

Una tarea que no resulta nada sencilla dentro del contexto filosófico del momento, en el que Ricoeur deberá entrar en discusión con el Lévi-Strauss cuyo trabajo

³⁷ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II), *CI, III*, p. 66-67.

³⁸ P. Ricoeur, “Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II), *CI, III*, p. 69.

Mythologiques (1964) sostenía una tesis contraria a la que Ricoeur mantenía respecto a la función de los símbolos y los mitos.³⁹ Empezaba en este punto el largo diálogo/confrontación con el estructuralismo y sus principales representantes: De Saussure, Barthes, Greimas, Genette y, por supuesto, Lévi-Strauss. Este será el segundo escenario del conflicto de interpretaciones, caracterizado por un giro lingüístico en el problema de la hermenéutica del yo. El problema se traslada entonces a la cuestión de los signos:

La raíz última del problema reside en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras. (...) Por esta razón, una filosofía reflexiva debe incluir los resultados de los métodos y de los supuestos de todas las ciencias que intentan descifrar e interpretar los signos del hombre.⁴⁰

3.3. De la hermenéutica del símbolo a la hermenéutica del texto

Con *La simbólica del mal*, sus estudios sobre Freud y la revisión de la ontología de la comprensión heideggeriana Ricoeur había inaugurado una nueva propuesta de interpretación del yo que conectaba estrechamente ontología y

³⁹ Véase, acerca de las diferencias entre la postura de Lévi-Strauss y Ricoeur: "Hermenéutica y estructuralismo", *CI*, II, p. 46 y ss.

⁴⁰ P. Ricoeur, "Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (II)", *CI*, III, p. 69.

hermenéutica. La reflexión entendida como intuición se ha trastocado en reflexión interpretativa. La reflexión será, por tanto, el puente necesario que reestablezca esa íntima conexión entre el sujeto cuya posición en el mundo es previa a la conciencia reflexiva, y su proyección en lo que Ricoeur, siguiendo a Dilthey, llama los “documentos de su vida”. Tal es la tarea de la comprensión reflexiva del ser: emprender una tarea (*Aufgaben*)⁴¹ de reapropiación de su existir, por medio de la interpretación de los signos en los que vuelca su existencia.

Como indica M. Maceiras, con la afirmación de la opacidad del *cógitio* se ha puesto entre paréntesis la validez del yo-certeza tanto en su versión cartesiana de la duda metódica, como en la *epojé* propuesta por Husserl. Ricoeur, no obstante, procurará injertar su hermenéutica en una fenomenología real. Frente a la fenomenología de Husserl, que aísla la subjetividad inmanente del mundo, los hechos y las cosas que la trascienden;

⁴¹ La crisis del realismo de la conciencia propugnada por las teorías psicoanalíticas de Freud había puesto en jaque los fundamentos mismos de la fenomenología. Ricoeur no soslaya este problema. En su artículo “El consciente y el inconsciente” pone sobre la mesa las aporías de la fenomenología a partir de los estudios freudianos acerca de la estructura compleja de la conciencia. El análisis que Ricoeur hace de Freud en este aspecto le lleva a decir lo siguiente: “todo aquello que pueda decirse después de Freud sobre la conciencia me parece incluido en esta fórmula: la conciencia no es origen sino *tarea*”. No se trata de renunciar a la validez de los contenidos de conciencia, sino de especificar el modo como esos contenidos llegan a ser un reflejo verdadero de lo real. La conciencia es tarea y tarea de una hermenéutica. Sobre la crítica a los conceptos freudianos de conciencia e inconsciente, cfr. P. Ricoeur, “El consciente y el inconsciente” *El conflicto de las interpretaciones. Hermenéutica y psicoanálisis.*, Ed. La Aurora, Buenos Aires, 1975, pp. 5-28.

Ricoeur buscará sacarla del asilamiento asumiendo la aportación heideggeriana de la pertenencia ontológica *yo-mundo*.⁴² Ricoeur, no obstante, se alejará también de la propuesta de solución ofrecida por Heidegger en su ontología de la comprensión.

Frente a la propuesta heideggeriana de la analítica del *Dasein*, Ricoeur prefiere –como es habitual– un rodeo largo por el lenguaje que permita abordar cuestiones como: la fundamentación de las ciencias históricas (*Geistwissenschaften*) (problema heredado de la fenomenología de Husserl y la hermenéutica diltheyana); la posibilidad de una instancia de arbitraje entre interpretaciones rivales y hacer fructificar la riqueza del símbolo a favor de la reflexión filosófica.

La tesis de que “es ante todo y siempre en el lenguaje que llega a expresarse toda comprensión óntica u ontológica”⁴³ ha quedado refrendada por el análisis llevado a cabo en *La simbólica del mal*. En efecto, es *en y a través* de los símbolos religiosos como la filosofía ha logrado explorar zonas del problema del mal, la libertad y la conciencia, que habrían sido intransitables por lo que Ricoeur llama la vía corta del *Dasein* o una antropología filosófica como al que él mismo llevara a cabo en *L’homme faillible*.

⁴² Cfr. M. Maceiras, “Paul Ricoeur: Una ontología militante”, *Los caminos de la interpretación*, p. 48 y ss.

⁴³ P. Ricoeur, “Existencia y hermenéutica”, *CI*, II, p. 16.

Ricoeur se incluye a sí mismo en la tradición de la filosofía reflexiva heredera de Fichte y Nabert, cuya intuición fundamental es “el carácter indirecto de la intención del sí”.⁴⁴ La hermenéutica ricoeuriana procurará por tanto asumir el *sí* como polo intencional, tal como propone la fenomenología, pero a través de un movimiento triangular, indirecto, que procura llegar al yo por el lenguaje; es decir, “sustituir la vía corta de la analítica del *Dasein* por la vía larga de la analítica del lenguaje”.⁴⁵

La hermenéutica abandona definitivamente tanto la pretensión cartesiana del fundamento último, como la ilusión fenomenológica de un yo trascendental, origen del sentido, y entiende la reflexión como actividad interpretativa de los signos y símbolos en los que el yo se objetiva y dispersa afirmando que sólo por medio de ellos se abre el posible acceso a los actos fundantes del yo.⁴⁶

3.3.1. El esclarecimiento de la hermenéutica

Una vez que Ricoeur ha emprendido la vía de una reflexión hermenéutica, se hace imperativo el esclarecimiento

⁴⁴ P. Ricoeur, “Respuesta a M. Maceiras.”, *Los caminos de la interpretación*, p. 70-71.

⁴⁵ P. Ricoeur, “Existencia y hermenéutica”, *CI*, II, p. 15.

⁴⁶ M. Maceiras, “Paul Ricoeur: Una ontología militante”, *Los caminos de la interpretación*, p. 51.

de esta vía, tanto en sus pretensiones como en su objeto inmediato de interpretación. El yo, inaccesible en primera instancia, queda pendiente, esperando la llegada de una reflexión que debe sortear varios planos de significación para llegar hasta él. En este camino Ricoeur señala varios niveles que la hermenéutica deberá tomar en cuenta para llegar a esa lejana conciencia de sí. En su artículo “Existencia y hermenéutica”, reconoce tres niveles que avanzan encabalgándose uno sobre el otro en su itinerario de búsqueda; esto es, el plano semántico, el plano reflexivo y la etapa existencial.⁴⁷

Como se ha señalado antes, Ricoeur plantea su hermenéutica como una fenomenología saneada. Frente a la univocidad de la significación propugnada por el Husserl de las *Investigaciones Lógicas*, el filósofo francés propone, en cambio, como punto de partida para la hermenéutica, la tarea de interpretación de un sujeto que se manifiesta en el lenguaje, un lenguaje que es irreductible a significaciones unívocas, tal como se revela en el símbolo.

La hermenéutica de Ricoeur acomete la tarea de la comprensión de la existencia a través del rodeo de una semántica de las expresiones simbólicas o de sentido múltiple. En la larga tradición hermenéutica de la filosofía que va desde

⁴⁷ Aquí se tratará, sobre todo, del plano semántico, puesto que ya se ha adelantado lo que concierne a la etapa reflexiva y existencial al exponer la relación de la hermenéutica de Ricoeur con la fenomenología y la ontología de la comprensión. Interesa en cambio incidir en la propuesta semántica para procurar seguir con el hilo argumental que se desarrolla en este capítulo: el paso del símbolo -como objeto privilegiado de la interpretación-, al texto, y del texto a la acción.

San Agustín hasta Nietzsche y Freud, pasando por Schleiermacher y Dilthey, Ricoeur encuentra un punto común: todos concuerdan en que hay una arquitectura de sentido doble que, de maneras diferentes, muestra ocultando.⁴⁸ La dinámica de lo que se muestra y se oculta, propia del símbolo, es precisamente lo que la hermenéutica debe hacer patente en el nivel semántico de su tarea.⁴⁹

⁴⁸ No obstante, como bien ha señalado J. Grondin, la propuesta hermenéutica de Ricoeur se coloca justo en la posición contraria de las *filosofías de la sospecha*, según el término acuñado por él mismo. "A esa hermenéutica él opone una hermenéutica de la confianza que toma de manera fenomenológica lo impregnado de sentido tal como se da para explorar sus dimensiones. Mientras que la hermenéutica de la sospecha mira hacia atrás para reconducir sus pretensiones de sentido de manera reduccionista a una energética o una economía que funcionan en su trasfondo (pulsiones, intereses de clase, voluntad de poderío), la hermenéutica de la confianza se dirige hacia delante, hacia el mundo que nos abre el sentido que hay que interpretar". Cfr. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 38-39.

⁴⁹ Esta arquitectura de doble sentido, si se atiende a la propuesta del psicoanálisis freudiano, la fenomenología del espíritu de Hegel o la fenomenología de la religión de Míceas Eliade, tendrá que comparecer también en la etapa reflexiva como interpretación de la doble-conciencia o falso *cógito*. En este sentido señala Ricoeur que la tarea de interpretación es doble: por una parte está la interpretación del nivel semántico, necesaria para descifrar la multiplicidad de sentido que ofrecen los símbolos, y por otra la conciencia misma que presenta una estructura compleja de doble fondo. La reflexión debe sortear la dificultad de la interpretación desde el punto de vista de una arqueología, una teleología o una escatología de la conciencia. En esta etapa es tarea de la filosofía discernir el alcance de cada uno de los métodos propuestos, la relación de las conclusiones de éstos en relación con los supuestos de los que parten; y evitar la pretensión totalizadora de su interpretación. Cada una de estas propuestas son parciales

En este punto del desarrollo del pensamiento de Ricoeur, interpretación y símbolo son conceptos correlativos. A lo largo del desarrollo de su obra, el campo de la hermenéutica se irá ampliando poco a poco; del símbolo al ámbito del texto y de allí al de la acción. Pero ahora interesa seguir paso a paso ese movimiento de expansión.

3.3.2. La especificidad y la extensión del símbolo

En primer lugar se ha dicho que a la filosofía le corresponde un papel mediador entre hermenéuticas distintas o contrapuestas. Ahora bien, la intención de Ricoeur, tal como se expresa en *La simbólica del mal*, es la recuperación del símbolo para la filosofía por medio de la hermenéutica. Pero, ¿qué entiende Ricoeur por símbolo? La respuesta a esta pregunta es como siempre una respuesta de vía larga. Al inicio de sus indagaciones el símbolo tiene unos contornos definidos:

Llamo símbolo a toda estructura de significación en que un sentido directo, primario, literal, designa por exceso otro

y dilucidan algún aspecto relevante de la conciencia, pero con frecuencia sólo uno; aquél que concuerda con la clave de lectura que cada teoría elige o descubre como presupuesto. En este sentido, la hermenéutica ricoeuriana no ofrece una solución universal al conflicto entre interpretaciones, sino un trabajo de reconocimiento y crítica respecto de los avances fragmentarios que cada una de estas posiciones aporta. De ahí que Ricoeur hable de una ontología militante, incompleta, siempre inacabada del *ser-interpretado*. Si, como dice Aristóteles, “el ser se dice de muchas maneras” el ser es también interpretado de modos diversos.

sentido indirecto, secundario, figurado, que no puede ser aprehendido más que a través del primero.⁵⁰

A esta definición de símbolo se corresponde, asimismo, una definición restringida de lo que se entiende por interpretación:

El concepto de interpretación recibe también una acepción determinada; propongo otorgarle la misma extensión que al símbolo; *la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal.*⁵¹

No obstante, la diversidad de enfoques de las distintas hermenéuticas a la hora de desplegar los niveles de significación requiere un examen más detenido acerca de la esencia misma del símbolo y su relación con éstas. ¿Cómo y por qué se puede dirimir la complementariedad de interpretaciones o resolver el conflicto entre interpretaciones divergentes de un mismo fenómeno?

La respuesta que plantea el filósofo francés parte de una premisa fundamental acerca de la naturaleza del símbolo, opuesta a las tesis estructuralistas; a saber: “que la simbólica es un medio de expresión para una realidad extralingüística”.⁵²

⁵⁰ P. Ricoeur, “Existencia y hermenéutica”, *CI*, II, p. 17.

⁵¹ P. Ricoeur, “Existencia y hermenéutica”, *CI*, II, p. 17. (La cursiva es de Ricoeur.)

⁵² P. Ricoeur, “El problema del doble sentido”, *CI*, II, p. 74.

Esta tesis fundamental se apoya en la relación entre el ser y el lenguaje, en la que el lenguaje es esencialmente “apertura hacia lo otro que sí mismo”⁵³ y no sólo relación inmanente de diferencias binarias entre signos, como sostiene el estructuralismo.

A su vez, como ya se ha señalado anteriormente, el ser se manifiesta en el lenguaje, *se dice* de múltiples maneras, y esa equivocidad encuentra en el lenguaje simbólico su expresión más adecuada, de modo que la función del símbolo y su interés para la filosofía, y en concreto para la hermenéutica, es que muestra esta multiplicidad de sentido. Dicha pluralidad no depende únicamente de las diferentes proyectos y técnicas de interpretación, que supondría caer en una suerte de nominalismo, sino en la equivocidad del ser, que de suyo admite una pluralidad de sentidos y por tanto es intrínsecamente *simbolizable*. El *decir*, para Ricoeur, posee una función ontológica, que trasciende el ámbito del lenguaje encerrado en sí mismo y apunta hacia la *cosa*. En última instancia, la intención hacia lo real es lo que permite resolver los posibles conflictos entre interpretaciones divergentes. Es la realidad la piedra de toque que, en último término, ratifica o invalida una propuesta hermenéutica. Pluralidad de sentidos y, por tanto de interpretaciones, no equivale a arbitrariedad de interpretaciones sobre lo real.

Ricoeur, en su discusión con las tesis estructuralistas, asume sus aciertos y reconoce la validez de los logros parciales

⁵³ P. Ricoeur, “El problema del doble sentido”, *CI*, II, p. 76

alcanzados por la lingüística estructural. Lo que el filósofo francés no está dispuesto a asumir es la absolutización de las tesis estructuralistas, que sería tanto como decretar la aniquilación de los sentidos del ser y del lenguaje que quedan excluidos del análisis estructural por razones metodológicas.

El estructuralismo, ya sea lingüístico o antropológico, muestra un nivel específico del lenguaje, pero no lo agota.⁵⁴ Este enfoque, que clausura del universo lingüístico sobre sí mismo, obtiene como ganancia el rigor de un análisis científico y la elevación de la lingüística al estatuto de ciencia del lenguaje, pero, a cambio, pierde su referencia hacia la cosa, la sobreabundancia de sentido que anida en el lenguaje y la referencia del *decir* al *ser* en sus múltiples manifestaciones. Se podría decir que la ciencia del lenguaje, en este sentido, retiene a su objeto como un rehén de sus axiomas. Lo explicita, lo explica, lo analiza hasta eliminar todo lo que antes del análisis resulta sorprendente o misterioso respecto del lenguaje.

La vía del análisis puede clarificar la anatomía del lenguaje, describir y relacionar los elementos que lo componen, pero, para Ricoeur, el misterio del lenguaje, y en concreto de su función simbólica, no reside en el funcionamiento de su estructura interna, de sus virtualidades como sistema, sino en su relación con la realidad a través del *decir*.

⁵⁴ Para una exposición detallada de la crítica ricoeuriana al estructuralismo lingüístico de Saussure y la extensión de estas tesis a la antropología cultural de Levy-Strauss véase, P. Ricoeur, "Estructura y hermenéutica", *CI*, II, pp. 33-70. Y también, "La estructura, la palabra, el acontecimiento" *CI*, II, pp. 89-108.

La reducción a lo simple consagra la eliminación de una función fundamental del simbolismo que no puede aparecer más que al nivel superior de *manifestación* y que pone al simbolismo en relación con la realidad, con la experiencia, con el mundo, con la existencia (dejo a propósito la libre elección entre estos términos).⁵⁵

Esta apertura del lenguaje hacia la realidad y de la realidad al lenguaje es precisamente lo que interesa a Ricoeur en cuanto al problema de la mediación. La comprensión de sí mismo, o lo que hemos llamado la hermenéutica de sí, es posible precisamente porque el lenguaje es expresivo de una realidad que en su manifestación *estalla* en una pluralidad de sentidos, que el lenguaje es capaz de recoger y mostrar en el *decir*. La capacidad expresiva de realidades mediatas reside en la función simbólica del lenguaje.

La ciencia del lenguaje, y en concreto los desarrollos de Saussure y Greimas, proponían una explicación de los fenómenos del lenguaje a partir del estudio de la lengua en su dimensión sincrónica por medio de un análisis estructural⁵⁶. Los presupuestos metodológicos adoptados por la lingüística dejaban fuera del ámbito de su estudio el habla, la dimensión manifestativa del discurso, así como la relación de los signos más allá de los límites del sistema cerrado de los signos. Para el

⁵⁵ P. Ricoeur, "El problema del doble sentido", *CI, II*, p. 72.

⁵⁶ Sobre la lectura que hace Ricoeur de los presupuestos metodológicos de la Semántica estructural véase P. Ricoeur, *El problema del doble sentido, CI, II*, p. 83-85.

análisis estructural, la triple función del signo como significado, significante y referencia a la cosa, se reduce únicamente al binomio significado-significante.

Desde el punto de vista de una lingüística estructural, también el problema del doble sentido queda reducido, por medio del análisis del funcionamiento contextual, a una serie de posibilidades combinatorias de unidades sublexicales que no dicen nada más que relaciones de conjunción o disyunción. Todo efecto de sentido puede ser reducido a una serie limitada de correspondencias entre variantes de sentido y clases de contextos, que se pueden precisar con exactitud con el análisis de la isotopía del discurso. La “magia” del símbolo se desvanece ante nuestros ojos después de que el mago ha salido al escenario para explicar paso a paso los trucos con que nos ha deslumbrado anteriormente. ¿Se ha agotado con esta explicación todo el misterio del lenguaje?

Como se ha apuntado antes, para Ricoeur la riqueza del lenguaje simbólico y su interés para la filosofía, y en concreto en su relación con la mediación, no reside en los aspectos estructurales que lo constituyen, sino en su relación con la realidad. Es decir, con el aspecto del lenguaje que la lingüística estructural deja fuera del análisis. “Hay entonces dos formas de dar cuenta del simbolismo; por aquello que lo constituye y por aquello que quiere decir.”⁵⁷ En ese sentido, la tarea de la filosofía empieza allí donde la ciencia agota sus posibilidades de explicación. La hermenéutica asume los hallazgos de la

⁵⁷ P. Ricoeur, *El problema del doble sentido*, *CI, II*, p. 87.

lingüística y continúa, a partir de ellos, la tarea de dilucidar la función ontológica del *decir* en los textos.

La vía del análisis y la vía de la síntesis no coinciden, no son equivalentes: por el camino del análisis se descubren los elementos de la significación que no tienen ya ninguna relación con las cosas dichas; por el camino de la síntesis se revela la función de la significación que es el *decir*, y finalmente el “mostrar”.⁵⁸

Ésta última es la función del lenguaje que interesa a la hermenéutica. Más allá de la constitución interna de la lengua y su sistema de relaciones internas se encuentra el vínculo entre el lenguaje y la realidad extralingüística. Mientras que la lingüística opera preferentemente con unidades de lenguaje inferiores a la frase, la hermenéutica encuentra su objeto de estudio fundamentalmente en unidades mayores del lenguaje, en el discurso, en el texto. El cambio de escala lleva consigo la posibilidad de reconocer las relaciones internas de una obra, de las secuencias mínimas con el todo y viceversa. La función mediación de los textos, la presencia de un sentido múltiple, tiene características propias y novedosas respecto de aquellas que comparecen en un análisis lingüístico ligado a una escala inferior del lenguaje.

Para el hermeneuta es el texto lo que tiene un sentido múltiple; el problema del sentido múltiple sólo se plantea en la consideración de un conjunto, donde están articulados acontecimientos,

⁵⁸ P. Ricoeur, El problema del doble sentido, *CI, II*, p. 72.

personajes, instituciones, realidades naturales o históricas; toda una economía(...).⁵⁹

El sentido múltiple, que Ricoeur define como “un cierto efecto de sentido, según el cual una expresión, de dimensiones variables, significando una cosa, significa al mismo tiempo *otra cosa*, sin dejar de significar la primera”⁶⁰, comparece en distintos niveles del lenguaje. En cada uno de esos niveles semánticos, el problema del doble sentido posee características propias. En el nivel hermenéutico, como ya se ha señalado, aparece una economía de conjunto que se hace patente en los textos, tomados como “conjuntos significantes de otro grado de complejidad de la frase”.⁶¹

En el nivel de la semántica lexical, la cuestión del doble sentido se manifiesta, sobre todo, en el fenómeno de la polisemia y las relaciones entre palabra y contexto; y por último, el nivel de la semántica estructural, en el que los efectos de sentido se esclarecen por medio del análisis del funcionamiento contextual hasta establecer, de un modo riguroso y metódico, los distintos grados de isotopía del discurso, que explican, desde un punto de vista meramente

⁵⁹ P. Ricoeur, “El problema del doble sentido”, *CI*, II, p. 73.

⁶⁰ P. Ricoeur, “El problema del doble sentido”, *CI*, II, p. 72.

⁶¹ P. Ricoeur, “El problema del doble sentido”, *CI*, II, p. 74.

formal – o estructural – los grados de ambigüedad presentes en un discurso determinado.⁶²

Ricoeur sostiene que, la hermenéutica filosófica asume los instrumentos de análisis de la ciencia del lenguaje, en un diálogo verdaderamente interdisciplinar, y completa la perspectiva lingüística. Mientras que la lingüística revela que “no hay misterio en el lenguaje; el simbolismo más poético, el más “sagrado” opera con las mismas variables sémicas que la palabra más banal del diccionario”⁶³; la hermenéutica corrige esta visión reducida afirmando un “misterio del lenguaje” que apunta a su expresividad, a su capacidad de rebelarse contra un inmanentismo del lenguaje como sistema, revelando su potencia de manifestar la equívocidad del ser.

En este sentido, Ricoeur distingue, a la vez que vincula necesariamente, la función de *innovación semántica* del lenguaje, de la que la ciencia del lenguaje da cuenta mediante una explicación de los mecanismos internos de la lengua que hacen posible la producción de un determinado efecto de sentido; con la función heurística del lenguaje. Es ésta última, la que la interesa a la hermenéutica con vistas a establecer función de mediación del lenguaje con respecto al mundo, los demás y el sí mismo.

La producción de sentido en cualquiera de los niveles del lenguaje en el que acontece el fenómeno del simbolismo con su estructura de doble sentido, no se reduce simplemente a una

⁶² Cf. P. Ricoeur, “El problema del doble sentido”, *CI*, II, p. 72 y ss.

⁶³ P. Ricoeur, “El problema del doble sentido”, *CI*, II, p. 88.

“expansión del lenguaje ‘interna’ al mismo”, sino que a su vez hay “un crecimiento de su poder de descubrimiento respecto de rasgos propiamente ‘inéditos’ de la realidad, de aspectos ‘inauditos’ del mundo”.⁶⁴ Al primer aspecto de expansión interna, Ricoeur lo llama *innovación semántica* o de sentido, mientras que al segundo, que refleja más bien el aspecto de invención o descubrimiento, se refiere como *función heurística* del símbolo.

Ambos fenómenos se producen a la vez; no hay, para este autor, separación entre la potencia innovadora de sentido en el lenguaje y la capacidad heurística de éste, independientemente del nivel en el que opere, ya sea en el conjunto de una obra, una frase o una palabra. En el decir, como ya se ha apuntado antes, hay para Ricoeur una manifestación ontológica irrenunciable que se hace presente en el nivel referencial del discurso.

Esta síntesis entre innovación semántica y función heurística se realiza desde una poética descriptiva, que viene a rescatar al lenguaje del confinamiento en el que se ve sumido, por necesidad de método, como objeto de la ciencia del lenguaje. No se trata, pues, de sustituir o ignorar las aportaciones de la lingüística, sino de complementar su visión con otra más amplia, que tome en cuenta la función heurística del lenguaje simbólico y la ponga de relieve. En este punto hay

⁶⁴ P. Ricoeur, “Poética y simbólica”, en *Educación y política. De la historia personal a la comunión de libertades.*, Ed. Docencia, Buenos Aires, 1984, p. 21. A partir de aquí se citará los títulos de los artículos junto con la abreviatura *EP* para identificar la fuente.

una complementariedad entre la ciencia del lenguaje y la filosofía del lenguaje como dos modos de acercarse al lenguaje, que difieren en cuanto al proyecto.

Mientras que la lingüística muestra cómo opera la innovación semántica en el interior del lenguaje, la hermenéutica filosófica construye el puente hacia el exterior de éste –hacia el mundo – a través del sujeto que *dice*. Para Ricoeur, la finalidad del proyecto hermenéutico está siempre ligada a la cuestión del *cogito* mediato, del lenguaje como mediación en la comprensión de sí, y es allí hacia donde se encamina al recorrer la vía larga de la mediación por el lenguaje.

Las grandes unidades de discurso que la poética describe hacen aparecer un dinamismo del lenguaje que reposa en su función principal, a saber, su función de mediación: mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y él mismo. La primera puede ser llamada referencia, la segunda diálogo y reflexión la tercera. (...) El lenguaje cambia simultáneamente nuestra visión del mundo, nuestro poder de comunicar y la comprensión que tenemos de nosotros mismos. La tarea de la poética en el campo del simbolismo consiste en describir la manera cómo éste, al producir sentido, acrecienta nuestra experiencia, es decir, la triple mediación de la referencia, el diálogo y la reflexión.⁶⁵

⁶⁵ P. Ricoeur, "Poética y simbólica", *EP*, p. 21-22.

Más adelante se retomará este triple dinamismo de la mediación por el lenguaje; ahora basta con dejarlo apuntado para continuar con el recorrido hacia la metáfora y el texto.

3.3.3. *Símbolo y metáfora*

Ya se ha apuntado que lo propio del símbolo reside en que éste muestra un sentido segundo alcanzado a través de un sentido primero. En una primera aproximación a la relación entre el pensamiento pre-crítico y el pensamiento filosófico, Ricoeur había apostado por el símbolo como nexo entre ambos. Esta relación se podría resumir en el conocido lema ricoeuriano “*el símbolo da qué pensar*”. En esta etapa, cuyas obras representativas serían *Finitud y culpabilidad* y los tres volúmenes de *El Conflicto de las interpretaciones*, Ricoeur había ceñido al símbolo el campo de investigación preferente para la hermenéutica. No obstante, tras profundizar en el estudio del símbolo y llegar a la confrontación con el estructuralismo, Ricoeur empieza a dar un giro en su planteamiento, por varios motivos.

En primer lugar surge un problema metodológico. La dispersión de disciplinas que se interesan por el símbolo (la crítica literaria, el psicoanálisis y la fenomenología de las religiones, entre otras) hace casi impracticable la tarea

hermenéutica que Ricoeur establecía al principio de sus investigaciones.⁶⁶

El símbolo, de ahí su riqueza, se asienta sobre una doble adscripción, por una parte a una realidad lingüística y por otra una realidad no-lingüística. Como se ha señalado en las páginas precedentes, dicha realidad puede ser muy variada, desde lo sagrado hasta las pulsiones del deseo, la voluntad de poder, la economía clases, por mencionar sólo una cuantas. Las distintas disciplinas que se ocupan del símbolo, presentan, por esta razón, diferencias de proyecto legítimas, que relacionan el elemento lingüístico con realidades diversas entre sí. No obstante, la dispersión y proliferación de disciplinas que se interesan por el símbolo representan un serio obstáculo metodológico para la hermenéutica: a fuerza de dialogar con un número creciente de disciplinas, la hermenéutica corre el riesgo de no llegar nunca a encontrarse con su objeto de estudio.

Por esta razón, Ricoeur renunciará poco a poco al símbolo como objeto preferente de la hermenéutica e irá desplazando su interés hacia los textos. En este giro metodológico, la metáfora será el gozne que articule la transición del símbolo al texto. Como señala V. Balaguer, “la razón del cambio de objeto de la hermenéutica desde el símbolo al texto que no era otra que la necesidad de ofrecer un ‘contexto apropiado’ para la interpretación del símbolo. (...) Originariamente el interés de Ricoeur por la metáfora viene de

⁶⁶ Uno de los requisitos de la reflexión hermenéutica que Ricoeur proponía era precisamente que incluyera los resultados de todas las disciplinas que procuran descifrar los signos del hombre. Véase, p. 131, nota n° 40.

considerar esta figura como un instrumento heurístico capaz de someter al símbolo a una descripción lingüística, de ahí que le asigne una función hermenéutica.”⁶⁷

Para continuar acercándose al horizonte de su investigación, la comprensión de sí, Ricoeur buscará un anclaje metodológico más seguro para el estudio de la mediación por el lenguaje. Para ello Ricoeur acudirá, como ha señalado D. Vela, “a la teoría y crítica literaria de base lingüística, así como a las ampliaciones que se llevan a cabo por la pragmática lingüística y la semántica extensional”.⁶⁸

Los símbolos –tomados por sí solos– pueden llegar a una sobrecarga de sentido que los haga inextricables. Ciertos símbolos, apunta el filósofo, “han tomado a su cargo tantos valores contradictorios que éstos tienden a neutralizarse”.⁶⁹ Los símbolos requieren de un *contexto* significativo que facilite una suerte de *explosión controlada* de la carga de sentido que llevan en su seno. La vida del símbolo posee una estructura en la que se puede establecer una gradación.

Ricoeur había ensayado esta interpretación a escala en *La simbólica del mal*, distinguiendo entre símbolos primarios, símbolos de segundo y tercer grado. Cada uno de estos estratos

⁶⁷ V. Balaguer, “La centralidad de la noción de texto en Paul Ricoeur”, en J. L. García Barrientos y E. Torres (coord.), *Comentarios de textos literarios hispánicos: homenaje a Miguel Ángel Garrido Gallardo*, Síntesis, Madrid, 1997, pp. 21-34.

⁶⁸ D. Vela, *Del símbolo a la hermenéutica. Paul Ricoeur (1950-1985)*, CSIC, Madrid, 2005, p. 98.

⁶⁹ P. Ricoeur, “El problema del doble sentido”, *CI*, II, p. 78.

de significación implica una absorción y una reinterpretación de los niveles anteriores, de modo que el símbolo se enriquece en el paso de un nivel al siguiente, hasta llegar a la posibilidad de elaborar un concepto en el que se decanta y se condensa todo el trabajo de esclarecimiento de significación de los símbolos, sin prescindir de ellos.⁷⁰ En ese trabajo de esclarecimiento Ricoeur comienza a entrever la importancia de la narración para acceder al corazón del símbolo.

Es notable que este simbolismo primario (el de la confesión del mal, designado antes como simbolismo estructurado) no nos sea accesible sino a través de un simbolismo de segundo grado, de naturaleza esencialmente narrativa, el de los mitos del Comienzo (origen) y del Fin.⁷¹

Si bien el mito es un tipo de relato con sus características propias, lo que interesa a Ricoeur no es tanto lo propio del mito, sino lo que aporta el mito en cuanto relato en la clarificación del sentido del símbolo. El relato pone en relación una serie de símbolos que forman parte de una economía significativa en el contexto de unas creencias iniciales (en el caso de la exégesis bíblica y los mitos) o una hipótesis interpretativa (en el caso de psicoanálisis). Hay un estrato simbólico, propio de la narración, que a Ricoeur le interesará llegar a dilucidar. No obstante, la peripecia hasta el relato, en esta vía larga, aún debe sortear la justificación metodológica y conceptual que le permita llegar

⁷⁰ Cf. P. Ricoeur, "Poética y simbólica", *EP*, pp. 26-27.

⁷¹ P. Ricoeur, "Poética y simbólica", *EP*, p. 27.

hasta el horizonte del texto. Esta peripecia tendrá lugar a través de la metáfora.

El estudio de la metáfora, a la que Ricoeur considera “el núcleo semántico del símbolo”⁷² le permitirá sortear las dificultades ya mencionadas en el estudio del símbolo. La metáfora pertenece –en principio– al campo de estudio de una sola disciplina (la retórica) y ofrece una “constitución de lenguaje homogénea”⁷³, es decir, no implica, como sucede con el símbolo, un desdoblamiento entre el nivel lingüístico y no-lingüístico que desvíe la atención del investigador hacia la diversidad de realidades a las que remiten los símbolos (lo sagrado, lo onírico, lo lírico, entre otros), con sus consiguientes ramificaciones.⁷⁴ La metáfora, en cambio, brinda la posibilidad de mantenerse en un solo nivel, el lingüístico, aunque también esto será matizado por el filósofo a medida en que se adentra en el estudio de la metáfora. En todo caso, como bien resume Vela, “si hemos pasado de una hermenéutica del símbolo a otra del texto ha sido por la necesidad de ofrecer al símbolo una base lingüística apropiada, y ésta será la metáfora.”⁷⁵

⁷² P. Ricoeur, “Poética y simbólica”, *EP*, p. 29.

⁷³ P. Ricoeur, “Palabra y símbolo”, en *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Prometeo, Buenos Aires, 2008, p. 22. A partir de ahora se citará los artículos junto con la abreviatura *HA* para identificar la fuente. Originalmente el artículo “*Parole et symbole*” fue publicado en *Revue des Sciences Religieuses*, 49 (1975).

⁷⁴ Ricoeur no pretende reducir el símbolo a metáfora, sino intentar otra vía distinta de la ya explorada en *La simbólica del mal*. Llegar al símbolo a través de la metáfora.

⁷⁵ D. Vela, *Del simbolismo a la hermenéutica*, CSIC, Madrid, 2005, p. 109.

3.3.4. Palabra y metáfora

En su artículo “El problema del doble sentido”, Ricoeur había explorado el fenómeno de la polisemia de la palabra al estudiar la pluralidad de sentidos en el nivel lexical. Allí aparecía la necesidad del contexto en orden a especificar el significado preciso de los términos que han experimentado, desde el punto de vista diacrónico, un enriquecimiento semántico dando lugar así al fenómeno de la polisemia. Las palabras pueden guardar distintos significados en un momento determinado de la evolución de una lengua, produciéndose en ellas una acumulación de sentido análogo a la acumulación de sentido experimentada por ciertos símbolos. Por otra parte, Ricoeur detecta que, con frecuencia, este enriquecimiento semántico de la palabra se realiza a través de una *fosilización* de las metáforas.

Las palabras, en cuanto signos, son permeables al sentido que una comunidad de hablantes les adscribe. El uso, tal como hiciera notar Wittgenstein en las *Investigaciones Filosóficas*, fija nuevas acepciones y las añade a otras previamente asentadas diacrónicamente. El problema interpretativo que plantea la polisemia es el de discernir cuál de las distintas acepciones que alberga una palabra es la que se actualiza en un contexto determinado. Una palabra aislada puede significar tanto que no signifique nada. (Por ejemplo: la palabra D-O-N puede ser el sustantivo regalo, la referencia a una cualidad natural o sobrenatural, un tratamiento distinguido o un nombre propio de varón). La manera de establecer el sentido preciso del término depende en gran medida del contexto que delimita las

posibles significaciones, al restringir el campo semántico en el que se encuentra.

Pero, aún en el caso de que se llegase a establecer el significado de un término de manera unívoca por el contexto, el resto de significaciones siguen estando latentes. Esta radical apertura del lenguaje, de la palabra, albergar una pluralidad de sentidos, es donde radica la posibilidad de su función simbólica.

El tratamiento retórico de la metáfora colocaba a esta figura en relación con la palabra, como un fenómeno de sustitución o transposición de sentido. Esta transposición consiste en adscribir una nueva significación a una palabra, distinta de su significación literal, entendiendo como "literal" cualquiera de sus significaciones potenciales previamente consignadas por el léxico.

La metáfora tendría así dos momentos en relación con la palabra: un momento de *innovación semántica*, en el caso de una metáfora de nueva creación, y un momento *conservación semántica*. En éste último, propiamente muere la metáfora y en su lugar aparece un nuevo sentido lexical, que pasa a inscribirse dentro del fenómeno de la polisemia. Una manera de incorporar nuevas significaciones a una palabra es precisamente por medio de una metáfora *feliz*, es decir, una transposición de sentido que por el repetido uso que de ella han hecho una comunidad de hablantes llega a quedar fijada, como una significación añadida en el diccionario. Si se puede hablar así, una metáfora feliz se autodestruye y al descomponerse se erige en acepción.

La tesis de Ricoeur respecto a la metáfora difiere del planteamiento retórico que, como se ha apuntado, sitúa el

fenómeno metafórico en el ámbito de la palabra. Para Ricoeur, la metáfora se entiende sólo en el contexto de la frase, como una predicación extravagante. Del mismo modo que en el fenómeno de la polisemia el contexto juega un papel fundamental con vistas a determinar el sentido de una palabra, la metáfora requiere, como mínimo, del contexto de una frase para suscitar un nuevo sentido en la palabra. La metáfora “emerge como resultado único y fugitivo de una cierta acción contextual.” Lo que sostendrá Ricoeur es que el lugar propio de la metáfora es, no ya la palabra que adquiere una sobre-significación, sino la frase entera, en la tensión originada entre dos términos en colisión. La propuesta es, tal como él lo enuncia,

el reemplazo de la teoría de la sustitución por una teoría propiamente semántica de la interacción entre campos semánticos, papel decisivo de la colisión semántica que va hasta el absurdo lógico, emisión de una partícula de sentido que permite hacer significativa la frase entera.⁷⁶

Desplazar el centro de atención de la palabra en la línea de la teoría aristotélica de la metáfora, a la frase, tal como lo plantean M. Black o M. Beardsley, facilitará que Ricoeur continúe su investigación en varios niveles hasta llegar a explicitar el vínculo entre la hermenéutica de la metáfora y de los textos, hasta llegar a una base común. A partir de este fundamento común a ambos, en el ámbito del discurso, Ricoeur podrá proseguir su investigación hacia el ámbito del texto y –en

⁷⁶ P. Ricoeur, “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, *HA*, p. 44.

último término– a “la secuencia acabada de discurso que puede ser considerada como un texto”⁷⁷, que Ricoeur designa como *obra*. La extensión de una obra es variable, puede ir desde la frase en el caso del aforismo hasta las obras completas de un autor determinado, un poema o una novela, entre otros.

Ricoeur afronta el problema del paso de la metáfora al texto, entre otros lugares, en su artículo “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”. Allí, el problema de la hermenéutica se plantea desde varios puntos de vista. Por una parte la cuestión metodológica: la distinción entre explicación y comprensión más allá de la división hegeliana, y posteriormente, diltheyana entre:

CIENCIAS DE LA NATURALEZA	OBJETIVIDAD	EXPLICACIÓN
CIENCIAS DEL ESPÍRITU	SUBJETIVIDAD	COMPRENSIÓN

Para Ricoeur la interpretación aúna ambos modos de inquirir a la realidad, tal como lo expresa en una conocida frase suya: “explicar más para comprender mejor”.

En el caso de la de innovación semántica que se da en la metáfora, el fenómeno se inscribe en el plano del sentido, y por tanto, desde un punto de vista epistemológico, del lado de la

⁷⁷ P. Ricoeur, “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, *HA*, p. 40.

explicación. No obstante, la interpretación de la metáfora queda incompleta si no se busca la comprensión de ésta en relación a un todo. La significación de la metáfora no sólo se circunscribe a la interacción entre campos semánticos dentro de la frase, tal como postula Ricoeur, sino que encuentra también una clave interpretativa en relación a una obra, por ejemplo, un poema. La apelación a la obra, pone en juego un segundo nivel, el de la referencia. Más allá de las relaciones inmanentes de sentido en una obra determinada, hay un aspecto intencional, que introduce al texto en el nivel de la referencia que engloba “la dirección intencional a un mundo y la dirección reflexiva hacia un sí mismo”.⁷⁸ A Ricoeur le interesa establecer cuáles son los aspectos de la explicación de la metáfora que puedan extenderse también para la explicación de un texto, y viceversa: cuáles aspectos de la comprensión de una obra dan nuevas luces para abordar mejor la comprensión de la metáfora.

No interesa en esta investigación hacer una descripción exhaustiva de las discusiones que Ricoeur entabla con numerosos autores para establecer estos vínculos. La bibliografía acerca de las teorías de la metáfora es interminable y los artículos que Ricoeur dedica a este problema muy numerosos. De hecho, *La metáfora viva* es una muestra espléndida de este esfuerzo del filósofo francés por fundamentar sus afirmaciones acerca de la metáfora, desde el punto de vista del sentido y la innovación semántica en un análisis inmanente al texto. Se volverá más adelante a los

⁷⁸ P. Ricoeur, “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, *HA*, p. 46.

estudios sobre la metáfora cuando se hable de las implicaciones ontológicas del enunciado metafórico y la cuestión de la referencia.

En su artículo “Palabra y símbolo”, Ricoeur pone en evidencia la continuidad entre símbolo y metáfora cuando dice que si bien el símbolo sobrepasa siempre la capacidad contenedora del concepto, pero, no deja de ser cierto símbolo también, que el concepto puede y debe dar testimonio de ese exceso de sentido dado por el símbolo. Entre el símbolo y el concepto no hay un puente, sino un rodeo, la metáfora. La metáfora comparte con el símbolo la estructura de doble sentido, pero también posee potencialidades propias que pueden ser de ayuda para la elaboración conceptual.

La teoría de la metáfora nos conduce a otro lugar; muestra mejor cómo gracias al acercamiento de dos campos semánticos hasta allí alejados, se dibujan nuevas posibilidades de articulación y de categorización de lo real. Lejos de estar en estado de enemistad con el pensar conceptual, la innovación semántica más bien marca su emergencia.⁷⁹

Como se ha dicho, el fenómeno de innovación semántica y la función heurística de la metáfora tienen para Ricoeur una eficacia inseparable, donde hay innovación semántica hay también una potencial redescipción de lo real. La emergencia de un nuevo sentido en el lenguaje apunta a una redescipción de la realidad extralingüística dando lugar al dinamismo de la

⁷⁹ P. Ricoeur, “Palabra y símbolo”, *HA*, p. 29.

interpretación en la que lenguaje, sujeto y mundo se ven afectados. En el plano del lenguaje, la palabra experimenta una dilatación de su significación convencional por el efecto que en ella produce la interacción con otra que mediante la relación predicativa hace surgir un sentido inédito a partir del sentido literal. El ensanchamiento de lo real, por otra parte, tal como reconocerá Ricoeur años después de haber tratado esta cuestión en la metáfora viva, está en relación directa con el sujeto que reconoce en la metáfora la correspondencia entre el sentido y la referencia real de éste, es decir, cuando percibe la semejanza, un aspecto hasta entonces desapercibido de la realidad que el lenguaje pone de manifiesto. El nexo fundamental entre sentido y referencia es el sujeto capaz de mirar esta realidad dilatada, lo explicita en el lenguaje haciendo posible la comunicación de esta experiencia. El círculo se cierra y se abre en un espiral en el marco de una poética de la lectura. En efecto, antes se decía que la innovación semántica conlleva un potencial redescipción de lo real. Esta potencia se actualiza en la creación, pero no se completa sino en la lectura, en el acto de reconstrucción de sentido y el reconocimiento de la adecuación de éste a la realidad. En este sentido, Ricoeur puede hablar de una verdad metafórica. Pero, a diferencia del juicio, esta poética se asienta en la imaginación, entendida al modo del esquematismo kantiano de la que Ricoeur había dado cuenta en *El hombre falible* y que aquí realiza la función central de síntesis como se ha descrito. Así lo afirma Ricoeur tanto de la metáfora, como más adelante del texto como se explicará más adelante.

Esta inteligibilidad tiene más relación con el esquematismo –y por consiguiente, con la imaginación productiva– que con la racionalidad lógica o legisladora.⁸⁰

Al cabo de sus estudios sobre la metáfora, Ricoeur se había decantado por las teorías que sitúan la metáfora como un fenómeno de la predicación, a diferencia de la mayoría de interpretaciones, enraizadas en la retórica clásica de origen aristotélico. El desplazamiento del interés de la palabra a la frase, al tomar la metáfora como una predicación extravagante, plantea una cuestión que retoma algunas de las inquietudes que quedaban abiertas después de la simbólica del mal. Ricoeur había visto, ya en esa obra, que los símbolos se mantenían y se reinterpretaban en una cadena de gradación simbólica, cuyo último y más refinado eslabón era el mito. La relación entre símbolo primario y mito, se podría trasladar ahora a la cuestión de la metáfora y el texto.

Si bien hay una innovación semántica que se produce en el enunciado metafórico que se puede explicar, también hay una ulterior comprensión de la metáfora en relación con la obra a la que pertenece, en un contexto local y que redundaría en su comprensión. El modo de proceder, habitualmente empleado en la hermenéutica de textos (el método comprensivo) examina la parte en relación a un todo. En este punto, el fenómeno de la innovación semántica cobra nuevos vuelos, al introducir en el campo de estudio textos más largos. No se trata sólo de considerar la obra a modo de contexto para comprender la

⁸⁰ P. Ricoeur, "Poética y simbólica", *EP*, p. 39.

metáfora, sino de ver si la producción de sentido, la función simbólica, tiene una continuidad en textos más amplios, de qué modo y con qué rasgos propios.

Como ha señalado Tomás Calvo⁸¹, no está del todo claro el que el paso de la hermenéutica del símbolo, a través de la metáfora, a la hermenéutica del texto sea propiamente un paso de continuidad. Calvo afirma que no, que hay más bien un salto entre el símbolo y el texto como objeto de la hermenéutica en los estudios de Ricoeur. El propio Ricoeur, en respuesta a la tesis de Calvo no lo niega ni lo refrenda⁸².

Lo que está claro es que ni el símbolo equivale exactamente a la metáfora, ni toda producción de sentido está ligada, necesariamente, a los modos del discurso que Ricoeur a tomado en cuenta en sus estudios. No obstante, el filósofo francés se aferra a los rasgos comunes entre símbolo, metáfora y relato para continuar sus indagaciones acerca de la función simbólica del discurso y su relación con la mediación en la comprensión de sí.

La poética ¿se identifica con la descripción del simbolismo? No, si consideramos la gran variedad de modos de discurso en los que se discierne una producción de sentido, sin que esta se reduzca a la innovación semántica característica del proceso metafórico. Sí, si estos otros modos del discurso presentan, con

⁸¹ Cf. T. Calvo, "Del símbolo al texto", en T. Calvo, R. Ávila, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, pp. 117-133.

⁸² Cf. P. Ricoeur, "Réponse à Tomás Calvo" en T. Calvo, R. Ávila, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, pp. 137-140.

todo, un dinamismo análogo al de la metáfora, el cual permite extender la noción de función simbólica más allá de los símbolos de tipo metafórico.⁸³

Este dinamismo análogo, del que habla Ricoeur, se encuentra en la noción aristotélica de *mythos* (trama/intriga). En el siguiente apartado se procurará introducir los rasgos del texto en los que Ricoeur encuentra dicha prolongación de la innovación semántica y la función simbólica que opera en la metáfora y algunas consecuencias de este cambio en su concepción de la hermenéutica del sí mismo.

3.3. La ampliación de la hermenéutica de la metáfora hacia la hermenéutica de los textos literarios.

Ya en la *Simbólica del mal*, Ricoeur había consignado brevemente algunos rasgos propios del relato que en interacción con los símbolos de primer y segundo grado despliegan la significación de éstos completando y desarrollando su potencia simbólica. En los estudios del de la década del 60 Ricoeur había puesto el acento en las particularidades del simbolismo religioso y los mitos. El marco de su investigación se cifraba en el interés por esclarecer algunas cuestiones sobre el mal y la culpa, que escapaban al

⁸³ P. Ricoeur, "Poética y simbólica", *EP*, p. 37.

análisis antropológico. El punto central era entonces el lenguaje de la confesión.

En la década de los 70, Ricoeur retomará esta cuestión con un objetivo más amplio en el horizonte de sus investigaciones. El progresivo abandono del interés por los símbolos en favor del estudio de la metáfora habría situado a Ricoeur nuevamente ante una necesidad de redefinición del objeto de la hermenéutica. Al situar el proceso metafórico en la interacción de campos semánticos en el marco de la frase, siguiendo a Max Black, Ricoeur irá trasladando el foco de atención del fenómeno de innovación de sentido de la palabra en el marco de la frase por una predicación extravagante, a la relación de la metáfora en el contexto de una obra, es decir como parte de textos más amplios que añaden algunas claves para la comprensión de la metáfora. Al ampliar la teoría de la sustitución, cuyo punto central era la palabra, e integrarla en una teoría de la interacción, cuyo dinamismo se centra en el enunciado, la discusión se abre a otro nivel del lenguaje, al plano del texto.

Ricoeur acomete esta tarea de ampliación de la hermenéutica en el contexto de la distinción entre explicación y comprensión (de la que Ricoeur tiene su propia teoría y que se abordará más adelante). En el paso de la hermenéutica de la metáfora a la hermenéutica del texto Ricoeur tampoco soslaya la problemática abierta en sus discusión con el estructuralismo.

El proceso de discernimiento de la función mediadora del lenguaje en la comprensión de sí mismo pasa por un esclarecimiento de las posturas del estructuralismo respecto del lenguaje, así como también de la división entre explicar y comprender propio de la tradición hermenéutica deudora de la

filosofía de Dilthey: la separación entre ciencias naturales y ciencias del espíritu, explicación y comprensión, objetividad y subjetividad.

El camino elegido por Ricoeur para conciliar estas divisiones, ya tradicionales en el pensamiento contemporáneo, toma como punto de partida varios postulados:

Asume la validez de los logros de la lingüística para erigirse como verdadera ciencia del lenguaje, con sus axiomas, método y definición de su objeto de estudio.

Reivindica la necesaria complementariedad de la visión filosófica del lenguaje que se ocupa de la apertura del ser y su manifestación en el lenguaje, el estudio del lenguaje por su finalidad que es el decir, así como la triple mediación que ejerce en la vida: entre el ser humano y el mundo, los seres humanos entre sí y el ser humano consigo mismo.

Propone una reestructuración de la división entre explicación y comprensión mediante un nuevo desarrollo de la teoría de la interpretación. (*)

Resalta las aporías del estructuralismo en su modo de concebir el lenguaje como un sistema cerrado de signos. La semántica así considerada, únicamente desde un punto de vista inmanente al sistema de la lengua, deja fuera la intención o referencia extralingüística, connatural al discurso.

Propone una revisión y desarrollo de la semántica a partir de la noción de *habla* establecida por Saussure, y asume la sustitución que hace Benveniste del término habla por el de discurso, que se apoya en la frase como nueva entidad del lenguaje. La lógica del lenguaje varía según se tome en cuenta

las distintas entidades del lenguaje: “El signo *difiere* del signo, el discurso se *refiere* al mundo”⁸⁴.

En esta semántica se retoma la referencia al sujeto y la antigua referencia del signo a las cosas, superando la reducción estructuralista que toma en cuenta únicamente la relación entre significante y significado por necesidad de método y la supresión de toda referencia al sujeto o a las cosas, por la misma razón.

La escisión dialéctica entre explicación y comprensión, de la que en cierto modo derivan las otras dos divisiones, se resuelven para Ricoeur en el ámbito de una poética de la lectura.

⁸⁴ P. Ricoeur, “Filosofía y lenguaje”, en *Historia y narrativa*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 49. El artículo se publicó originalmente como *Philosophie et langage*, *Revue Philosophique de la France et de l'étranger*, Presses Universitaires de France, CLXVIII, n°4, Paris, 1978, pp. 449-463.

CAPÍTULO IV

LA NOCIÓN DE TEXTUALIDAD Y LA MEDIACIÓN DEL TEXTO

A partir de la década del 70, Ricoeur irá mostrando un interés creciente por la noción de *textualidad*. Inicialmente, Ricoeur había propuesto el símbolo, con su estructura de doble sentido, como objeto preferente de la hermenéutica. La hermenéutica tendría la tarea de esclarecer los distintos estratos de significación del símbolo y construir a partir de éste una síntesis conceptual. Estos dos momentos de la hermenéutica, según la intención inicial del filósofo francés, tenían como finalidad la recuperación del símbolo para la filosofía. En concreto, en el contexto de la *Simbólica del mal*, la recuperación del símbolo como vía de entrada a aspectos centrales de la experiencia humana que permanecían inaccesibles para la argumentación filosófica puramente formal. Su propuesta hermenéutica era, por tanto, su manera de abrir la puerta del mundo simbólico para la filosofía, bajo la convicción que se expresa en su conocido adagio, “el símbolo da qué pensar”.

El estudio de la metáfora, tomada como un caso particular del símbolo, habría proporcionado a Ricoeur la posibilidad de ahondar en el estudio del lenguaje e incorporar al enfoque filosófico, los descubrimientos y aportaciones de la

ciencia del lenguaje y las disciplinas exegéticas, especialmente aquellas derivadas de la lingüística estructural.

Esta etapa dedicada a los estudios sobre la metáfora, que darían como resultado el magnífico estudio realizado en *La metáfora viva*, iría abriendo poco a poco el objetivo de la hermenéutica hacia el mundo del texto. Esta ampliación se sostiene sobre los descubrimientos que Ricoeur ha realizado a través de su diálogo con los filósofos anglosajones del lenguaje, así como con los lingüistas, cuyas aportaciones han servido de inspiración al filósofo francés¹, ya sea para asumirlas o rechazarlas, a la hora de ofrecer su propia propuesta acerca de la función simbólica del lenguaje y su manera de entender las posibles implicaciones ontológicas y hermenéuticas.

En este capítulo se procurará presentar los pilares teóricos de este nuevo enfoque, así como la noción de textualidad y sus implicaciones para la hermenéutica del sí mismo.

¹ En este sentido, hay que destacar especialmente las aportaciones de E. Benveniste. Su distinción entre el enfoque semiótico y semántico del lenguaje, así como la propuesta de redefinición de la división entre lengua y habla establecida por Saussure. En concreto, la noción de instancia de discurso, que Ricoeur toma de Benveniste, es un concepto clave para la investigación de Ricoeur que le permitirá establecer una continuidad entre sus estudios de la metáfora y los textos.

4.1. La teoría de la interpretación de Paul Ricoeur

Como se ha señalado en el capítulo anterior, la tarea de la hermenéutica esbozada en las obras tempranas del filósofo francés irán evolucionando de una hermenéutica del símbolo hacia una hermenéutica del texto. Antes de entrar en el estudio de la noción de textualidad, es importante explicitar las aportaciones de Ricoeur a la filosofía hermenéutica, y en concreto, su teoría de la interpretación, que se separa de la filosofía hermenéutica de Dilthey y su división radical entre explicar y comprender, en la que la explicación pertenece al mundo de las ciencias naturales y la comprensión, a las así llamadas, ciencias del espíritu. Según la distinción diltheyana, las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu no se diferencian por razón de su objeto, sino por la actitud y el método con el que lo interpelan. Mientras que las ciencias de la naturaleza, habían conseguido ya un sólido estatuto como ciencia², el estatuto gnoseológico de las ciencias del espíritu

² El método científico-positivo contaba con la fundamentación hecha por Kant en la *Crítica de la razón pura* y la legitimación que le conferían tanto sus resultados como el ritmo vertiginoso de sus avances. El intento de Dilthey consistirá, tal como lo expone J. Grondin, en ofrecer una fundamento psicológico para las ciencias del espíritu basado, no ya en una psicología explicativa, sino en una psicología comprensiva, capaz de dar cuenta de lo singular a partir de la totalidad. "Por psicología explicativa entendía una explicación puramente causal de los fenómenos psíquicos, que pretendía reducir la vida anímica a un número limitado de elementos claramente definidos, (...) el psicólogo explicativo trata de comprender las funciones anímicas por medio de la hipótesis de una cooperación de componentes simples. En opinión de Dilthey, tales hipótesis constructivas, propias a las ciencias de la naturaleza, nunca se pueden verificar de una manera segura en el ámbito de la psicología. En contra de este «constructivismo» de la psicología explicativa, introduce la idea de una psicología más bien

tenía aún pendiente su fundamentación, que será, por otra parte, lo que Dilthey se proponía llevar a cabo, sin que lograra efectivamente llevarlo a término, tal como lo expresa en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften*.

La objetividad del método mediante el cual las ciencias interpelan al mundo de la naturaleza, es correlativo a su acercamiento a él mediante una actitud explicativa que se apoya en el método científico-empírico. Mientras que las ciencias del espíritu se caracterizan por la actitud comprensiva del mundo de las vivencias y los hechos de conciencia.

Ricoeur rechazará esta división neta entre la explicación como algo específico de las ciencias naturales y la comprensión como lo propio de las ciencias del espíritu. Su propuesta, según él mismo afirma, será su singular aportación a la tradición de la filosofía hermenéutica en la que se inscribe su trabajo como pensador. Así lo expresa en su artículo *De l'interprétation*:

Entiendo por *comprensión* la capacidad de re-emprender en sí mismo el trabajo de estructuración del texto, y por *explicación* la operación de segundo grado inscrita en esta comprensión y consistente en la actualización de los códigos subyacentes a este

comprensiva, que parte del todo del contexto vital, tal como se da en la vivencia. En lugar de explicar los fenómenos anímicos, es decir, de reducirlos a elementos primarios psíquicos o incluso fisiológicos, sencillamente pretende describir la vida anímica en su coherencia estructural originaria o –puesto que aquí se debe comprender lo singular a partir de la totalidad– pretende «comprenderla». La idea conductora de Dilthey es que «explicamos la naturaleza y comprendemos la vida anímica». Cfr. J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica*, p. 128-136.

trabajo de estructuración que el lector acompaña. (...) Esta manera de responder a la primera tarea de la hermenéutica tiene la ventaja, insigne en mi opinión, de preservar el diálogo entre la filosofía y las ciencias humanas; diálogo que rompen, cada una a su manera, las dos formas de comprensión y explicación que yo rechazo. Tal sería mi primera aportación a la filosofía hermenéutica de la que procedo.³

Para Ricoeur, la división entre explicación y comprensión, tal como lo plantea Dilthey, no se sostiene si se toma en cuenta los desarrollos de la ciencia del lenguaje, especialmente a partir de las aportaciones de la lingüística estructural. El lenguaje cuenta con una ciencia explicativa, con una metodología, un sistema y un objeto definido que le confieren un estatus científico-empírico independiente del método de las ciencias naturales. De este modo, el binomio explicación-comprensión deja de estar en dependencia de las ciencias naturales, el uno, y las ciencias del espíritu este último; sino que ambos proceden del lado de las ciencias del espíritu, en concreto las que se ocupan del lenguaje como objeto de estudio según perspectivas distintas y complementarias.

La noción de «explicación», en efecto, ha sido desplazada: ya no es un término heredado de las ciencias de la naturaleza, sino de modelos propiamente lingüísticos. En cuanto a la noción de «interpretación», hay que señalar que ha sufrido profundas

³ P. Ricoeur, "Acerca de la interpretación", p. 32, op. Cit. En V. Balaguer, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, pp. 48-49. Cito esta vez la traducción de V. Balaguer que me parece más satisfactoria.

transformaciones en la hermenéutica contemporánea que la han distanciado de la noción psicológica de «comprensión» en el sentido en que la entendía Dilthey.⁴

La reelaboración de una teoría de la interpretación que corrige la visión de la hermenéutica heredada de Dilthey acerca de la distinción entre explicar y comprender es una de las claves para penetrar en el pensamiento de Ricoeur. La teoría de la interpretación ofrece el marco conceptual en el que Ricoeur desarrolla su propuesta hermenéutica. Es más, su teoría de la interpretación es el paradigma para una hermenéutica existencial. Por una parte, explicación y comprensión dejan de ser dos paradigmas enfrentados y pasan a ser dos momentos de la interpretación, en la que la explicación es una fase de la comprensión: explicar más es comprender mejor. Explicar y comprender son, respectivamente, los dos puntos sobre los que se despliega el arco hermenéutico. La noción de interpretación pivota sobre la noción de textualidad, cuyos rasgos de inteligibilidad se enmarcan en el concepto de discurso que Ricoeur define como “acontecimiento en forma de lenguaje”.

4.1.1. Explicar y comprender

Según la dicotomía establecida por Dilthey, explicación y comprensión son las actitudes propias y excluyentes de dos modos de conocer el mundo, el de las ciencias naturales y las ciencias del espíritu. La explicación se caracteriza por poseer un

⁴ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, en *Historia y narratividad*, p. 53

método objetivo, cuyos datos son susceptibles de ser matematizables, por la posibilidad de observación empírica de los fenómenos descritos (en la experimentación se puede además, repetir la experiencia y verificar aquello que se ha observado), y el uso de la lógica inductiva. Estas características permiten universalizar los conocimientos acerca de la realidad, sin que la subjetividad tenga apenas relevancia en el proceso de intelección y comunicación del conocimiento de los objetos, puesto que se trata de cosas externas a ella, cuyo modo de ser queda siempre fuera del alcance de su experiencia.

En el caso de la comprensión sucede justamente lo contrario. Tal como lo entiende Dilthey, la diferencia estriba en que el conocimiento de lo humano no es nunca radicalmente *extraño*. Hay una proximidad radical en el ámbito del espíritu y una cierta estructura permanente en las manifestaciones de la vida que pueden ser identificadas y comprendidas a partir de cierta afinidad que proviene de la experiencia misma de *ser-hombres*. Dilthey, en consonancia con Husserl, proponía como fundamento de esa semejanza el principio psíquico común y reconocible en todas las manifestaciones humanas, ya sean religiosas, filosóficas, culturales o sociales.⁵

⁵ En Dilthey la conexión interna o encadenamiento tiene el mismo valor que en Schleiermacher, que define la comprensión como la capacidad de colocarse en el lugar del otro. Sin embargo, Dilthey al hablar de manifestaciones de la vida, "formas que se exteriorizan en estructuras estables" da el paso al problema de la interpretación de esas manifestaciones fijadas. El elemento psicológico de la transferencia de sentido pasa a ser uno de los componentes de la comprensión, no el único, junto con el del significado de las huellas de la vida, que recoge la noción de intencionalidad desarrollada por la fenomenología. "Husserl establecía que el psiquismo

Para Ricoeur, lo fundamental será precisamente ese sector de la comprensión, que constituye el núcleo del trabajo hermenéutico, que es la interpretación; y en concreto la interpretación de textos, de los signos fijados por la escritura, que vienen a ser la extensión de una vida psíquica que ya no se puede captar en sus manifestaciones inmediatas, sino sólo a través de signos objetivados. La interpretación por tanto es una re-construcción (*Nachbilden*) o construcción posterior de la manifestación originaria de una subjetividad.

En la pareja comprender-interpretar, la comprensión proporciona el fundamento, a saber, el conocimiento mediante signos del psiquismo ajeno, mientras que la interpretación aporta el grado de objetivación, gracias a la fijación y a la conservación que la escritura confiere a dichos signos.⁶

Ricoeur, en la línea de desarrollo de una filosofía hermenéutica que se ocupa de la comprensión de sí a través de la mediación de textos literarios, se interesará sobre todo por la interpretación de las manifestaciones fijadas por la escritura, y

estaba caracterizado por la intencionalidad, que es la propiedad de referirse a un sentido que se puede identificar. Al propio psiquismo no se puede llegar, pero se puede captar aquello a lo que se dirige, el correlato objetivo e idéntico en el cual el psiquismo se manifiesta. Esta idea de la intencionalidad y del carácter idéntico del objeto intencional permitía así a Dilthey reforzar su concepto de estructura psíquica mediante la noción husserliana de significado". Cfr. P. Ricoeur, "La tarea de la hermenéutica desde Schliermacher y desde Dilthey", en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, p. 79.

⁶ P. Ricoeur, "¿Qué es un texto?", en *Historia y narratividad*, p. 65

en concreto, por aquellas que presentan una estructura de doble sentido, tal como se ha estudiado que es el caso del símbolo, la metáfora y ahora la unidad mayor de discurso, que es el texto. Pero antes de entrar en esa cuestión, es necesario continuar con la distinción entre los paradigmas de explicación y comprensión tal como los concibe Ricoeur.

Desde el punto de vista epistemológico, la explicación y la comprensión, entendidas en el mismo sentido que en Dilthey, pertenecen a ámbitos de conocimiento distintos. La interpretación, que en Dilthey es una especie del género más amplio de la comprensión, viene a ser la parte objetiva, no psicológica, del proceso de comprensión. Para Ricoeur, esta distribución de la explicación y la comprensión como divididos por una frontera infranqueable en el mapa del conocimiento, no es del todo legítima a partir de los hallazgos de la lingüística estructural. Para el filósofo francés, el lenguaje cuenta ya con una ciencia explicativa desarrollada a partir de la naturaleza misma del lenguaje. La oposición entre explicación y comprensión se traslada así a la oposición entre lengua y habla, entre estructura y acontecimiento, entre sentido y referencia. El modelo estructural da cuenta de un objeto homogéneo a partir de la distinción entre lengua (que abarca la estructura, el sistema del lenguaje), y habla.

Este comportamiento explicativo, a diferencia de lo que pensaba Dilthey, no se toma en prestado de ningún otro campo de conocimiento, ni de ningún otro modelo epistemológico distinto del lenguaje mismo. No es un modelo naturalista extendido ulteriormente a las ciencias del espíritu. La oposición naturaleza-espíritu, incluso, no desempeña aquí ningún papel.

Si hay préstamo, se produce en el interior mismo del campo, el de los signos.⁷

Este nuevo enfoque epistemológico descansa sobre el supuesto de que el análisis estructural se puede hacer extensivo a unidades mayores que la frase.⁸ Esta es la tarea que se propone una semántica estructural. Desde este punto de vista, explicar una narración es identificar sus unidades elementales (actantes y acciones) y poner de relieve las interacciones que encadenan entre sí a estas unidades; y también a éstas con el todo, es decir, poner de manifiesto “la estructura oculta de esos procesos de acciones encadenadas”.⁹ De este modo como señala Ricoeur, incluso cuando se intenta ver el relato desde el punto de vista de la comunicación narrativa, éste se convierte en “un discurso dirigido de un narrador a un destinatario. Pero, para el análisis estructural, ambos interlocutores sólo han de buscarse en el texto”.¹⁰ La supresión de toda referencia

⁷ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, en *Historia y narratividad*, p. 68

⁸ Acerca de las propuestas concretas de aplicación del análisis estructural a unidades mayores como los mitos, el relato o el folclore, véase las obras de C. Lévi Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958; R. Barthes, “Introducción al análisis estructural del relato”, en S. Niccolini (comp.), *El análisis estructural*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1977. Originalmente se publicó con el título “Introduction à l’analyse structurale des récits”, *Communications*, Paris n° 8, 1966; o J. Greimas, “Eléments pour une théorie de l’interprétation du récit mythique”, *Communications*, Paris, n° 8, 1966; entre otros. En castellano se puede ver también una compilación de textos fundamentales sobre este tema en R. Barthes y otros, *Análisis estructural del relato* (2ª ed.), Ediciones Coyoacán, México D.F., 1997.

⁹ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, en *Historia y narratividad*, p. 72.

¹⁰ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, en *Historia y narratividad*, p. 73

extralingüística, tanto respecto al mundo al que se refiere el texto, como a los interlocutores que puede éste encontrar fuera del ámbito intratextual, pone en entredicho el sentido de la interpretación misma de un texto; todo lo que se puede decir del texto queda del lado de la explicación, según el modo como lo plantea la lingüística.

La postura de Ricoeur será, como es habitual en su modo de proceder, una postura conciliadora, que asuma los postulados estructuralistas y sus hallazgos legítimos, pero que a la vez reconozca el lugar de la interpretación que para Ricoeur, se realiza fundamentalmente en la lectura. Trataré ahora de describir la propuesta de Ricoeur acerca de la interpretación y los conceptos principales en los que se sustenta.

4.1.2. Interpretar

El concepto de interpretación (*Auslegung*) es uno de los conceptos centrales dentro de la tradición de una filosofía hermenéutica -en la que se inscribe el filósofo francés- y también una de las claves de su propio pensamiento. El concepto de interpretación no se ciñe a una obra determinada, sino que en el curso de sus investigaciones ha sido motivo de continuas revisiones en artículos de distintas épocas. En un artículo de 1972, "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", Ricoeur analiza el concepto de interpretación como piedra clave de la tarea hermenéutica.

El concepto de interpretación es para Ricoeur, como anuncia el título del artículo, el problema central de la hermenéutica, pero cabe preguntarse, ¿en qué sentido la interpretación es problemática desde el punto de vista

ricoeuriano? El concepto de interpretación ha sido, desde los inicios de la hermenéutica moderna, uno de los conceptos fundamentales y, a la vez, menos unívocos dentro de esta tradición. Para Ricoeur la problematicidad de la interpretación radica, precisamente, en esta falta de definición del concepto, tanto en cuanto a su especificidad epistemológica, como su campo de aplicación. Ambas cuestiones se encuentran, para el autor francés, intrínsecamente relacionadas con el problema de la textualidad.

Para Schleiermacher, el problema de la interpretación era una vertiente de la comprensión, cuyo objetivo era –principalmente– reconstruir la intención de un autor, o incluso, como indica Grondin¹¹, comprender al autor mejor de lo que él se comprendía a sí mismo. Para Ricoeur, el interés de la interpretación se aleja de esa preocupación psicologista que apunta a la comunicación de subjetividades, para centrarse en la objetividad del texto. Lo fundamental para que haya necesidad de interpretación no es que haya una subjetividad subyacente a un texto, sino simple y llanamente que haya texto.

Hay un problema de interpretación porque hay textos, textos escritos, cuya autonomía crea dificultades específicas. Entendemos por autonomía la independencia del texto respecto de la intención del autor, de la situación de la obra o de la

¹¹ Cfr. J. Grondin, Introducción a la hermenéutica filosófica, pp. 108-116.

remisión a un lector original. (...) Con los textos escritos, el discurso debe hablar por sí mismo.¹²

De este modo Ricoeur plantea el campo de aplicación específica de la interpretación, que tiene lugar en la relación entre escritura y lectura. Esta situación, o lugar de la interpretación, conduce al segundo rasgo problemático de este concepto: su marco epistemológico. Para Ricoeur, como se ha mencionado antes, la oposición entre explicar e interpretar debe ser revisada. Para dilucidar los contornos del problema, Ricoeur tendrá en cuenta por una parte, la constitución de un nuevo concepto de explicación que no se ciñe al paradigma de las ciencias naturales, sino que proviene del propio ámbito del lenguaje; y las cuestiones provenientes de la relación entre escritura y lectura, por otra.

¿Qué es interpretar en el nuevo marco epistemológico propuesto por Ricoeur? La pregunta no tiene una respuesta sencilla. Para empezar, porque la respuesta que da Ricoeur toma en cuenta varios presupuestos que es necesario explicitar para llegar a entender qué es la interpretación.

En lo que se refiere a la contraposición entre explicación e interpretación, hay que volver sobre algunas cuestiones que ya se han mencionado en el capítulo anterior, en concreto sobre la doble dirección a la que apunta una obra literaria; por un lado, su sentido inmanente, y por otro, su referencia

¹² P. Ricoeur, "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", HA, p. 39.

extralingüística.¹³ Esta distinción entre sentido y referencia tiene una singular importancia en la definición de la interpretación como contrapartida de la explicación, según este nuevo paradigma. Hay que recordar que para Ricoeur, siguiendo la estela de la fenomenología, el lenguaje es siempre mediación e intención hacia algo fuera de sí mismo.

Para ésta [la fenomenología], el lenguaje no es un objeto sino una mediación. Es decir, es aquello por lo cual, y a través de lo cual nos dirigimos hacia la realidad (sea cual fuere). Consiste en decir algo sobre algo; por allí se escapa hacia lo que dice, se supera a sí mismo y se establece en un movimiento intencional de referencia.¹⁴

La explicación, según Ricoeur, cae del lado del dominio del sentido, de aquella parcela que compete a la lingüística, que tiene como ámbito propio el estudio de la lengua como sistema y las relaciones que se establecen dentro de éste en el marco de las unidades menores que la frase. La interpretación, en cambio, se relaciona con la indagación acerca de la referencia, a esa triple referencia al mundo, al otro y a sí mismo, que se establece en el marco de las unidades mayores que la frase.

¹³ En el artículo "La metáfora y el problema central de la hermenéutica" Ricoeur refiere la cuestión de la interpretación en relación con la metáfora. Más adelante esta preocupación se trasladará a textos más extensos. No obstante en dicho artículo Ricoeur adelanta la pertinencia de esta problemática en relación con obras literarias cuando afirma que, en cierto sentido, la metáfora puede ser considerada como una *obra en miniatura*.

¹⁴ P. Ricoeur, "La cuestión del sujeto: el desafío de la semiología", *CI, II*, pp. 154-155.

Si aplicamos entonces, la explicación al sentido, en tanto que plano inmanente de la obra, podemos reservar la interpretación para una suerte de investigación consagrada al *poder de una obra* de proyectar un mundo propio y de poner en movimiento el círculo hermenéutico que engloba en su espiral la aprehensión de estos mundos proyectados y el anticipo de la comprensión de sí en presencia de estos nuevos mundos.¹⁵

De modo que la interpretación consiste en encauzar esta suerte de punto de luz refractaria, que es la potencia de la obra de la que habla Ricoeur, que se propaga en distintas direcciones dentro del espiral del círculo hermenéutico.

En otro artículo de 1971, Ricoeur pone el énfasis en que, a diferencia de la comprensión –cuyo campo de aplicación se dirige al reconocimiento de una vida psíquica y una intencionalidad que subyace y se expresa en signos de diversa índole, la interpretación abarca un ámbito más limitado.

La *Auslegung* (interpretación, exégesis) implica algo más específico: sólo abarca una limitada categoría de signos: aquellos que quedan fijados por la escritura, incluyendo todos los tipos de documentos y monumentos que suponen una fijación similar a la escritura.¹⁶

¹⁵ P. Ricoeur, "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", *HA*, p. 46. La cursiva es de Ricoeur.

¹⁶ P. Ricoeur, "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto", *HA*, p.57. El artículo original fue publicado en inglés. "The model

Más adelante, Ricoeur afinará aún más su delimitación del campo de la interpretación al vincularla a la noción de texto y describirla finalmente como apropiación. Se procurará ir paso a paso mostrando estas nociones y el modo cómo se encuentran relacionadas.

En el artículo de 1986 “¿Qué es un texto?” Ricoeur señala que la noción de interpretación desde Dilthey se ha visto transformada por la hermenéutica moderna y que él mismo pretende llevar esa modificación aún más lejos. No obstante, antes de entrar en la descripción de su propuesta sobre la interpretación, Ricoeur estudia –como una noción preliminar y necesaria para entender mejor su modo de concebir la interpretación– la noción de texto.

Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura.¹⁷

En primer lugar cabría preguntarse a qué se refiere Ricoeur con el término *discurso*. El término no es arbitrario. Émile Benveniste en su *Problemas de lingüística general* (1966).

Uno de los problemas con los que se encuentra el enfoque de Ricoeur respecto a la división entre explicación e interpretación remite nuevamente a la discusión con los autores estructuralistas. Si bien la lingüística estructural se había ceñido en cuanto ciencia al sistema de la lengua bajo la categoría de estructura; las aplicaciones del análisis estructural no se habían

of the text. Meaningful action considered as a text”, *Social Research*, 38, 1971, pp. 529-562.

¹⁷ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, *HN*, p. 59

mantenido dentro de los límites del sistema cerrado de los signos, sino que también había dado sus frutos en el ámbito de la semántica y la interpretación de textos sin contar para ello con ninguna referencia extralingüística, siempre desde los postulados y los límites del método estructuralista.

En un nivel superior al de la fonología e incluso al del léxico, la lingüística estructural tratará siempre de encontrar el código finito de reglas que articula innumerables producciones discursivas, como el cuento, el mito, el relato, el poema, el ensayo, etc. Al tratar de llevar más allá de la frase la búsqueda de los inventarios finitos que regulan la generación infinita del discurso, la lingüística estructural preserva su axioma fundamental: la clausura que rige el trabajo del analista.¹⁸

¿Cómo refutar este modo de entender la interpretación sin acudir a una petición de principio, desde el corazón mismo del estructuralismo? A este problema llegará a responder Ricoeur a partir de una serie de conceptos que enseguida procuraré exponer, a través de los cuales Ricoeur señala y articula las diferencias entre lengua y habla de Saussure y a partir de allí estructura su propuesta sobre las características de la interpretación abriendo, por así decir, un camino entreverado con la vía de la lingüística y no paralelo a ella.

En este intento de Ricoeur por conciliar una semántica que contemple la relación del lenguaje con el mundo y el sujeto, sin por ello dejar de lado las enseñanzas valiosas de la

¹⁸ P. Ricoeur, "Filosofía y lenguaje", *HN*, p. 43.

lingüística estructural, ha sido fundamental la obra de Émile Benveniste¹⁹. Sin restar mérito al esfuerzo filosófico de Ricoeur, hay que decir que la obra de Benveniste y su propuesta acerca de la división entre semiótica y semántica así como la variación que introduce a la dicotomía entre lengua y habla establecida por Saussure, por la de lengua y discurso, es el fundamento teórico que permitirá luego a Ricoeur concebir de manera unitaria su propuesta acerca de la interpretación frente a la pretensión inmanentista del estructuralismo y hacer más sólido su propio proyecto hermenéutico.

En el Estudio III de *La metáfora viva*, titulado “Metáfora y semántica del discurso”, se exponen pormenorizadamente las principales aportaciones de Benveniste que Ricoeur incorporará a su teoría y se desarrolla por extenso las consecuencias que se derivan entre *las dos lingüísticas* que surgen de la distinción entre semiótica y semántica que hace el sanscritólogo francés. De ella se desprende no sólo una nueva división y caracterización del campo de aplicación y el modo de operar de

¹⁹ En “Metáfora y semántica del discurso” se menciona esta opción por la propuesta de Benveniste con estas palabras: “En Benveniste la elección del término discurso ya es significativa; la lingüística en la medida en que es ante todo lingüística de la lengua, tiende a hacer del habla un simple residuo de su análisis. Benveniste escoge el término discurso con preferencia al de habla para acentuar la consistencia de su objeto.” Y más adelante se dice: Benveniste aplica a estas dos lingüísticas los términos de «semiótica» y «semántica»; el signo es la unidad semiótica la frase, la semántica; estas unidades son de orden diferente; semiótica y semántica se aplican así a campos distintos y con una acepción restrictiva. Afirmar con Saussure que la lengua es un sistema de signos que caracteriza al lenguaje sólo en uno de sus aspectos y no en su realidad total.” P. Ricoeur, “Metáfora y semántica del discurso”, *MV*, pp. 95-97.

cada una, sino que además abre para Ricoeur la posibilidad de justificar, desde el punto de vista de las ciencias del lenguaje, el paso de la metáfora al texto, y apoyarse en esa base conceptual para continuar el edificio de su filosofía hermenéutica. Para Ricoeur, la tarea de la filosofía respecto del lenguaje es la de

volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tienden a distender, si no a abolir, el vínculo entre el signo y la cosa. A esta tarea principal se añaden otras dos complementarias: volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas, las estructuras y los códigos desvinculados de cualquier hablante, y finalmente, volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del hablante va unida a la de la dimensión intersubjetiva del lenguaje.²⁰

Cabe recordar aquí los principales motivos por los que Ricoeur había emprendido esta vía larga de diálogo con el

²⁰ P. Ricoeur, "Filosofía y lenguaje, *HN*, p. 41. Esta generalización que hace el filósofo francés respecto de la distensión entre signo y realidad habría que matizarla. No todas las escuelas dentro de la ciencia del lenguaje sostienen radicalmente esta división, si bien es cierto que una gran parte de ellas acogió la reducción saussuriana del signo a significado y significante, dejando de lado toda intencionalidad del signo hacia la realidad. Se refiere aquí Ricoeur a las Ciencias del Lenguaje de filiación estructuralista, que era, en ese momento, la corriente lingüística con más prestigio y su interlocutor por antonomasia.

estructuralismo. En primer lugar, como se ha señalado anteriormente, Ricoeur mantenía la convicción de que la filosofía hermenéutica, para ser tal hermenéutica, debía aceptar el reto de confrontar sus reflexiones con las de las ciencias que se ocupan, desde otras perspectivas, del mismo objeto de estudio. El símbolo, como cabe recordar, ofrecía no pocos problemas metodológicos para cumplir con este cometido por la cantidad de ciencias dispares, con su respectivas ramificaciones, que se ocupaban de un modo u otro del símbolo. Esta es la razón por la que Ricoeur habría comenzado la indagación acerca de la metáfora que, a la vez que mantenía la estructura de doble sentido que Ricoeur consideraba el núcleo de la riqueza del símbolo, le brindaba la posibilidad de centrar el diálogo con las ciencias que se ocupan del lenguaje (retórica, poética, crítica literaria y, sobre todo, la lingüística) y evitar la estéril dispersión a la que se veía abocado con el amplio espectro de lo simbólico.

Esta elección metodológica tiene su justificación, por otra parte, en la propia tradición de la hermenéutica, que había dado siempre una gran importancia a la exégesis como el arte reglado de la interpretación de textos.²¹ Ricoeur mantendrá, como se ha señalado, este nexo entre interpretación y escritura, sólo que con un planteamiento teórico distinto, más sofisticado y comprometido con el diálogo interdisciplinar. Si antes la exégesis era en cierto modo un arte auxiliar, yuxtapuesto a la tarea de la filosofía hermenéutica, en Ricoeur pasará a injertarse

²¹ Cfr. Sobre la relación histórica entre hermenéutica y exégesis, véase J. Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica*, pp. 41-44.

en el tronco de la hermenéutica. De esta manera, los frutos de dicha filosofía resultarían de una reflexión sobre el lenguaje que ha incorporado a su objeto, no sólo los resultados de una exégesis lingüística, sino también toda su riqueza conceptual una vez que se ha incorporado a la reflexión filosófica tras haberse confrontado con ella.

Todo el trabajo de Ricoeur sobre la metáfora –por ejemplo- conduce a un profundo conocimiento del lenguaje y sus posibilidades. Sólo desde ese conocimiento y siguiendo la estela de luz que ofrecen los teóricos de la lengua, el trabajo filosófico emprende la tarea que le es propia. Esta tarea es para Ricoeur, como ya se ha mencionado, la de mantener abierta la relación del lenguaje y los signos al mundo, al diálogo interpersonal y a la comprensión de sí mismo.

El principal reto que Ricoeur afronta en su diálogo con el estructuralismo es precisamente este, encontrar el vaso comunicante entre lenguaje, sujeto y mundo que los postulados de la lingüística estructural habían sellado. Los postulados de la lingüística entran en patente contradicción con la firme convicción ricoeuriana de que el lenguaje es fundamentalmente apertura al ser y manifestación de éste. De allí el empeño de Ricoeur por encontrar, en el seno mismo de la discusión entre los teóricos de la lingüística, una aproximación teórica que le permita a la vez:

1. Demostrar que los postulados de la lingüística estructural, que niegan el vínculo extralingüístico de los signos, no son válidos ni extrapolables a otros ámbitos del lenguaje más allá del sistema fonológico y léxico.

2. Aprovechar los hallazgos legítimos de esta ciencia que explica el lenguaje en orden a comprenderlo mejor.

3. Reelaborar el modo de entender la relación explicar-interpretar a partir de los paradigmas propios del lenguaje y definir los campos de aplicación de cada uno; tomando en consideración las exigencias intrínsecas de cada nivel del lenguaje: la semiótica para los signos y la semántica para la oración.

4. Poner en evidencia la articulación entre explicación e interpretación como dos pasos complementarios y no ya como dos maneras contrapuestas entre las que es necesario elegir.

4.2. La apertura hacia el texto en el marco del discurso

La tesis que Ricoeur mantiene, siguiendo los estudios de Benveniste, es que la oración, y las unidades mayores que la oración, poseen una entidad nueva, distinta de las unidades inferiores de las que procede, y como tal novedad tiene una estructura y una función distinta de la que se puede encontrar en ellas. Cabe decir, en otras palabras, que en este punto Ricoeur apela al adagio clásico de que lo mayor no procede de lo menor, no hay propiamente una continuidad entre las unidades menores del lenguaje tales como los signos y las unidades mayores como la oración o un texto más amplio. No rigen las mismas reglas para ambos, aunque las unidades mayores contengan e incluyan a las menores. Ricoeur asumirá el enfoque semántico de Benveniste y su noción de discurso, que se apoya en la frase como nueva entidad del lenguaje, para continuar su investigación acerca de la triple mediación del lenguaje. Para Ricoeur hay dos ciencias del lenguaje: la semiótica y la semántica.

Estas dos ciencias no solamente son distintas, sino que también reflejan un orden jerárquico. El objeto de la semiótica –el signo– es meramente virtual. Solamente la oración es real en tanto constituye el mismo acontecimiento del habla. Por eso no hay forma de pasar de la palabra, como signo léxico, a la oración mediante el simple recurso de extender la misma metodología a una entidad más compleja. La oración no es una palabra más grande o más compleja, es una nueva entidad. (...) Una oración es una totalidad irreductible a la suma de sus partes. Está hecha de palabras, pero no es una función derivativa de sus palabras. Una oración está hecha de signos, pero no es un signo en sí. Por lo tanto no hay ninguna progresión lineal del fonema al lexema y de ahí a la oración y a totalidades lingüísticas más grandes que la oración. Cada etapa requiere nuevas estructuras y una nueva descripción.²²

La lógica del lenguaje varía según se tome en cuenta las distintas entidades de éste. Para Ricoeur el salto fundamental entre la semiótica y la semántica radica en que, si bien para las relaciones entre signos lo fundamental es la relación de oposición y diferencia, en el discurso lo fundamental es la referencialidad, la mediación hacia algo fuera del lenguaje mismo: “el signo *difiere* del signo, el discurso se *refiere* al mundo”²³.

²² P. Ricoeur, “El lenguaje como discurso”, en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, México D.F., Siglo XXI, 1995, p. 21.

²³ P. Ricoeur, “Filosofía y lenguaje”, en *Historia y Narratividad*, Paidós, Barcelona, 1999, p. 49. El artículo se publicó originalmente como *Philosophie*

En esta semántica del discurso se retoma la referencia al sujeto y la antigua referencia del signo a las cosas, superando la reducción estructuralista que toma en cuenta únicamente la relación entre significante y significado por necesidad de método y la supresión de toda referencia al sujeto o a las cosas, por la misma razón.

4.2.1. Discurso vs habla: la aportación de E. Benveniste

Desde el punto de vista de una lingüística estructural, también el problema del doble sentido quedaba reducido, por medio del análisis del funcionamiento contextual, a una serie de posibilidades combinatorias de unidades sublexicales que no dicen nada más que relaciones de conjunción o disyunción. Todo efecto de sentido puede ser reducido a una serie limitada de correspondencias entre variantes de sentido y clases de contextos, que se pueden precisar con exactitud con el análisis de la isotopía del discurso. La "magia" del símbolo se desvanece ante nuestros ojos después de que el mago ha salido al escenario para explicar paso a paso los trucos con que nos ha deslumbrado anteriormente. ¿Se ha agotado con esta explicación todo el misterio del lenguaje?

Para Ricoeur la riqueza del lenguaje simbólico y su interés para la filosofía, y en concreto en su relación con la mediación, no reside en los aspectos estructurales que lo

et langage, Revue Philosophique de la France et de l'étranger, Presses Universitaires de France, CLXVIII, n°4, Paris, 1978, pp. 449-463.

constituyen, sino en su relación con la realidad. Es decir, con el aspecto del lenguaje que la lingüística estructural deja fuera del análisis: la función comunicativa del lenguaje. "Hay entonces dos formas de dar cuenta del simbolismo; por aquello que lo constituye y por aquello que quiere decir."²⁴

En ese sentido, la tarea de la filosofía empieza allí donde la ciencia del lenguaje agota sus posibilidades de explicación. La hermenéutica asume los hallazgos de la lingüística y continúa, a partir de ellos, la tarea de dilucidar la función ontológica del *decir* en los textos, en continuidad con una semántica y una pragmática del lenguaje. Esta ha sido, por otra parte, la línea que han seguido los filósofos del lenguaje de tradición anglosajona: Austin, Searle y también el segundo Wittgenstein.

La vía del análisis y la vía de la síntesis no coinciden, no son equivalentes: por el camino del análisis se descubren los elementos de la significación que no tienen ya ninguna relación con las cosas dichas; por el camino de la síntesis se revela la función de la significación que es el *decir*, y finalmente el "mostrar".²⁵

Este es el enfoque que Benveniste da a la semántica desde una perspectiva lingüística. Ésta, a diferencia del enfoque estructural, abre la posibilidad a un diálogo con la filosofía precisamente porque no cierra el estudio científico del lenguaje a unos postulados filosóficos que corta el vínculo del lenguaje

²⁴ P. Ricoeur, El problema del doble sentido, *CI, II*, p. 87.

²⁵ P. Ricoeur, El problema del doble sentido, *CI, II*, p. 72.

con la realidad, sino todo lo contrario: abre el diálogo entre ambas al dejar abierto en ambas direcciones.

En su artículo “La naturaleza de los pronombres”²⁶, Benveniste se plantea, a partir de un análisis de los pronombres personales yo-tú, la pertinencia de la clasificación tradicional que encuadra los pronombres personales, incluida la tercera persona, dentro de una misma categoría sintáctica. Para Benveniste,

los pronombres no constituyen una clase unitaria, sino especies diferentes según el modo de lenguaje del que sean signos. Los unos pertenecen a la sintaxis de la lengua, los otros son característicos de lo que llamaremos las "instancias de discurso", es decir, los actos discretos y cada vez únicos merced a los que la lengua se actualiza.²⁷

A partir de su análisis de las peculiaridades que presentan los pronombres yo-tú, Benveniste llega a la conclusión de que la comparecencia del sujeto de la enunciación, siempre que explícita o implícitamente aparezcan cualquiera de estos pronombres en un texto, no es algo externo al lenguaje, sino una exigencia interna de éste. Dicho de otro modo, la presencia del pronombre personal *yo* en cualquier

²⁶ E. Benveniste, “La nature des pronoms”, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris, 1966. A partir de ahora se citará la traducción al español con las siglas *PLG I. Problemas de lingüística general*, (19ª edición), Siglo XXI, México D.F., 1997, pp. 172-178. El artículo originalmente se publicó en AA.VV., *For Roman Jakobson*, Mouton & Co., La Haye, 1956.

²⁷ E. Benveniste, “La naturaleza de los pronombres”, *PLG I*, p. 172.

texto, efectúa la conversión del lenguaje, de sistema de signos a instancia de discurso. Esta conversión no requiere de una enunciación oral del discurso, del habla tal como lo propone Saussure, basta con que haya un “sujeto” representado por el pronombre para que haya un “ejercicio del lenguaje”, una apropiación individual y única del sistema de signos que tiene como sujeto un locutor, representado en su unicidad por el pronombre de primera persona, que actualiza la lengua dando lugar a una singular “instancia de discurso”, es decir, a un uso actualizado del lenguaje por parte de un emisor.

Así los indicadores yo-tú no pueden existir como signos virtuales, no existen sino en tanto que son actualizados en la instancia de discurso, donde marcan mediante cada una de sus propias instancias el proceso de apropiación por el locutor.²⁸

De este modo Benveniste introduce, a partir de las virtualidades del texto mismo, la noción de “instancia de discurso” que permite desplegar a partir de ella una serie de reflexiones acerca de las categorías del lenguaje y su relación con la realidad extralingüística. Considerar un texto como discurso introduce la posibilidad de relacionarlo con ciertas características del lenguaje susceptibles de ser abarcadas desde distintas aproximaciones coherentes con este marco conceptual que se complementan entre sí para entender mejor el fenómeno de la mediación textual y su relación con la comprensión de sí,

²⁸ E. Benveniste, “La naturaleza de los pronombres”, *PLG I*, p. 176.

siempre por la vía larga que el filósofo francés ha elegido como itinerario filosófico. Así lo especifica el propio Ricoeur:

Esas aproximaciones son la lingüística de la oración, que proporciona el título general de semántica; la fenomenología del sentido, procedente de la *Investigación lógica* de Husserl, y el tipo de “análisis lingüístico” que caracteriza la descripción del lenguaje ordinario hecha por la escuela filosófica angloamericana.²⁹

Dicho esto se puede concretar el modo como estas distintas perspectivas se aplican, se despliegan y se entrelazan en las reflexiones de Ricoeur acerca de los textos y cómo convergen a su vez en la propuesta ricoeuriana de la interpretación. Estas reflexiones serán importantes para entender su investigación acerca de la comprensión de sí mismo en la que se centrará su trabajo de los años ochenta y parte de la década de los noventa.

²⁹ P. Ricoeur, “El Lenguaje como discurso”, en *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, Siglo XXI, México D.F., 1995, p. 22. El origen de esta publicación es una serie de conferencias que Paul Ricoeur impartió en la Texas Christian University del 27 al 30 de noviembre de 1973. El texto es una versión ampliada de las conferencias impartidas entonces. Originalmente fueron publicadas como *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth, 1976.

4.3. Algunas nociones clave de la epistemología de la interpretación

Como hemos señalado, Ricoeur es el pensador de la vía larga, del diálogo interdisciplinar. Esto lleva consigo una paciente, minuciosa y no menos fructuosa reflexión sobre el lenguaje, en diálogo con las ciencias lingüísticas, hasta llegar al punto en que se pueda tratar de la mediación de los textos narrativos en la hermenéutica del sí.

Frente a los postulados epistemológicos del estructuralismo, Ricoeur presenta una opción con base en la parte de la lingüística que se ocupa de las unidades mayores que la frase, la semántica. Esta epistemología del discurso tiene como elementos fundamentales una serie de rasgos que permiten caracterizar a estas unidades por un parte, y distinguirlas de las unidades menores de las que se ocupa la semiología, por otra.

Para Ricoeur es importante distinguir el marco epistemológico de los dos tipos de lingüística: la semiótica y la semántica y establecer el alcance y los límites de ambas. El ámbito de la semántica es el discurso, y en él se encuentra la posibilidad del lenguaje como *decir*, más allá del *significar*, en el sentido estructuralista del término. A partir de estas dos lingüísticas se puede hablar de la estructura inmanente y autorreferencial del lenguaje, y la función trascendente, predicativa e intencional de éste.

Antes de haber dicho que en la descripción de los cimientos epistemológicos del lenguaje en tanto que discurso convergen tres perspectivas. La primera de ellas hace referencia tanto a la fenomenología del sentido de Husserl y a la distinción, ya clásica de Frege, entre sentido y referencia. La segunda toma la

noción de instancia de discurso de Benveniste para mostrar el contraste entre la noción de estructura utilizada en la lingüística estructural y la noción de acontecimiento. El discurso como acontecimiento a su vez abre una dialéctica entre acontecimiento y significación que entronca tanto con la distinción entre noesis-noema de Husserl como con la teoría de los actos de habla de Austin y Searle. Por último se describirán las diferencias que hay entre el habla y la escritura y las peculiaridades del discurso en su modalidad escrita, es decir, como texto, mediante las nociones de distanciamiento y apropiación. Respecto a esta última distinción, se dedicará un epígrafe aparte a la peculiar poética de la lectura que se deriva de esta manera de comprender la dinámica de interacción con el texto. Hecha esta introducción se puede proseguir con la explicación de estos conceptos.

4.3.1. Acontecimiento y significación

Como se ha señalado, Ricoeur reconoce en su diálogo con las ciencias del lenguaje dos lingüísticas distintas, una semiótica y otra semántica. Esta última se ocupa de unidades mayores que la oración, a la que Ricoeur llama también lingüística de la oración, sobre la que se apoya para construir su teoría del discurso, y más adelante su teoría del discurso como obra.

La realización del lenguaje como discurso toma un camino divergente respecto al del lenguaje en cuanto sistema. Las características del lenguaje como sistema pueden tomarse como válidas para una descripción parcial del lenguaje, aquella parcela del lenguaje que Saussure define como lengua y que se refiere a las unidades y relaciones del lenguaje en cuanto

sistema de signos, tomado sincrónicamente, como un sistema finito y limitado de relaciones inmanentes de oposición y diferencia. La lengua es un sistema virtual, atemporal en ese sentido, un código que constituye la condición de posibilidad del uso de una lengua. Esta estructura conceptual no descansa sobre ningún sujeto, ni se realiza temporalmente³⁰, es la descripción estructural del lenguaje al margen de su realización en y por los hablantes concretos. Tal es el lenguaje objeto de la lingüística estructural, de una lingüística del signo.

Pero el lenguaje no se agota en este nivel de descripción. Las unidades mayores que la oración presentan otros rasgos que pertenecen al campo de estudio de una lingüística semántica, tal como la ha descrito Benveniste. Lo característico del lenguaje, ya sea escrito o hablado, es que opera con unidades mayores que la oración y que tienen la estructura predicativa de la oración como unidad de referencia, es decir,

³⁰ Es precisamente el carácter efímero del habla, su carácter sucesivo, no perdurable lo que caracteriza la debilidad epistemológica del discurso. No obstante, Ricoeur argumenta a favor de ciertos rasgos del discurso como acontecimiento, que permiten soslayar esa aparente debilidad y darle un lugar prioritario, desde el punto de vista de las ciencias del lenguaje. Las aportaciones de Benveniste vuelven a ser aquí fundamentales para la investigación de Ricoeur. Benveniste, en efecto, había destacado la singularidad del acto discurso como algo que, a pesar de que su realización puede ser efímera y transitoria, el contenido proposicional de lo dicho no lo es. Los contenidos proposicionales, "lo dicho como tal" posee una identidad. "Puede ser identificado y re-identificado como «lo mismo» para que podamos decirlo una y otra vez o en otras palabras. Hasta podríamos decirlo en otra lengua, o traducirlo de una lengua a otra. A través de todas estas transformaciones conserva una identidad propia(...)". Cfr P. Ricoeur, "El lenguaje como discurso" en *T.I.*, 1995, p. 23 y ss.

presenta otros rasgos distintos, como contrapartida al sistema de la lengua. Dichos rasgos aparecen en cuanto el lenguaje se realiza como discurso.

El concepto de discurso, tal como lo define Ricoeur es "acontecimiento en forma de lenguaje"³¹. El acontecimiento, la realización actual del lenguaje, pertenece al plano del discurso y lo define como tal. La dialéctica entre acontecimiento y significación se abre en el seno del discurso. Para Ricoeur un axioma fundamental de la lingüística de la oración es que si "todo discurso se actualiza como un acontecimiento, se le comprende como sentido"³².

Para explicar esta dualidad de niveles que comparecen en el decir, Ricoeur acude también a la distinción husserliana de *noema-noesis* presente en la fenomenología del sentido.

El discurso hace manifiesta la intencionalidad misma del lenguaje, la relación en él del *noema* y la *noesis*. Si el lenguaje es un *meinen*, una referencia significativa, es precisamente en virtud de esta superación del acontecimiento en el significado.

³¹ P. Ricoeur, "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto", en *H.A.*, p. 58.

³² Ricoeur se refiere a este rasgo de distintas maneras en diferentes artículos: sentido, significado, significación. Es una cuestión de variaciones terminológicas que no alteran el concepto al que se refiere Ricoeur, es decir, a la carga significativa del contenido proposicional que el discurso pone en la realidad. "El sentido o significado designa aquí el contenido proposicional, que acabo de describir, como la síntesis de dos funciones: la identificación y la predicación". Cf. P. Ricoeur, "El lenguaje como discurso" en *T.I.*, 1995, p. 26.

Lo que interesa del discurso es la permanencia de una significación reconocible más allá de la realización efímera, transitoria del decir como acontecimiento. La superación del acontecimiento por el significado supera también la debilidad epistemológica del discurso en cuanto “transitorio”.

Ricoeur reconoce cuatro rasgos fundamentales que constituyen al discurso como acontecimiento del lenguaje. Cada una de estas características puede encontrar su contrapartida dentro de una consideración estructural del lenguaje, que ya se ha mencionado antes y no es necesario sobreabundar acerca de la argumentación frente al estructuralismo, pero también se puede considerar desde la dialéctica del acontecimiento y el sentido.

En cuanto acontecimiento, el lenguaje posee estos cuatro rasgos distintivos:

1. Se realiza temporalmente, con una referencia específica a un presente. (Lo que Benveniste define como instancia de discurso). Si bien este rasgo se realiza de diferente manera en el discurso oral y escrito. La escritura, no obstante, no fija el acontecimiento como tal, sino lo dicho, el sentido.

En el discurso, además, se recoge no sólo el sentido proposicional, sino también otras funciones del lenguaje que sólo aparecen en el nivel del discurso. Estas funciones son por una parte, las funciones singularizadora y predicativa y por otra aquellas que tienen lugar, como describe Austin, en los actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos del habla.

Por función singularizadora se entiende aquella por la que el lenguaje “designa siempre seres que existen (o de existencia neutralizada como en la ficción)”³³. La función predicativa en cambio “conciene a lo inexistente pues mira a lo universal”³⁴. Ambas funciones están ausentes en el nivel semiótico, pues el signo tiene un valor conceptual, y sólo admite un significado y un significante dentro de los valores conceptuales del sistema. En cambio, en el nivel discursivo, el lenguaje entronca con la realidad mediante la función identificadora y se expande hacia lo universal mediante la función predicativa. La conjunción de ambas se da en el discurso y da lugar, tal como lo señala Ricoeur,

A la polaridad esencial del lenguaje que, por una parte, se enraíza en individuos denominados, y por otra, predica cualidades, clases, relaciones y acciones que son en realidad universales. El lenguaje funciona apoyado en esta disimetría entre dos funciones.³⁵

En segundo lugar, se mencionaba que además del sentido proposicional, el discurso recoge los distintos niveles del acto de habla. Por “significación” se entiende también la fuerza ilocucionaria e incluso perlocucionaria que se dan en el acto de discurso. Los tres niveles admiten una codificación mediante paradigmas sintácticos específicos. En cada uno de

³³ P. Ricoeur, “El debate entre semántica y semiótica”, en *MV*, p. 100.

³⁴ P. Ricoeur, “El debate entre semántica y semiótica”, en *MV*, p. 100.

³⁵ P. Ricoeur, “El debate entre semántica y semiótica”, en *MV*, p. 100.

estos niveles el significado de la oración puede ser identificado y reidentificado como “el mismo” no sólo en el nivel de significación proposicional, sino también en los demás niveles.

2. El discurso remite a un sujeto que lo enuncia mediante indicadores textuales como los pronombres personales, demostrativos y adverbios. Este rasgo dota al discurso de un carácter esencialmente autorreferencial, en el sentido de que la referencia a un sujeto y una instancia de temporal en la que el discurso se realiza son inherentes a éste. “El acontecimiento es alguien que habla”.³⁶ Y se podría añadir, que habla en y desde un presente contextual. En este sentido, y a diferencia del sistema de la lengua, el discurso es indisoluble de un sujeto, ya sea real o ficcional, que enuncia el discurso.

3. El discurso remite a algo fuera de sí, indica aquello de lo que se habla, se dice algo de algo. En el discurso opera la función simbólica del lenguaje. Los signos están en función de la dimensión comunicativa, la finalidad del discurso es la posibilidad de expresar, describir, remitir a un mundo. Esta referencia, como se verá, puede ser real, descriptiva, verificable, o por el contrario puede ser el mundo entendido como “las referencias abiertas por los textos”.³⁷

Para mí, éste es el referente de toda literatura: no ya el *Umwelt* de las referencias ostensivas del diálogo, sino el *Welt*

³⁶ P. Ricoeur, “El lenguaje como discurso” en *T.I.*, 1995, p. 27.

³⁷ P. Ricoeur, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *H.A.*, p. 62.

proyectado por las referencias no ostensivas de todo texto que hemos leído, comprendido y amado.³⁸

4. El discurso se dirige a un interlocutor. En el discurso (salvo en el caso de un monólogo en el que no hay propiamente alteridad) se cumple la función comunicativa del lenguaje, trasladar un mensaje de un locutor a un receptor. Los elementos que acompañan al discurso en el caso del habla son distintos de los que comparecen en la escritura. Es precisamente esa diferencia la que constituye uno de los puntos centrales de la interpretación. Mientras que en el habla se cuenta con una situación ostensiva, los rasgos prosódicos y la presencia de los interlocutores, en la escritura desaparecen todos estos rasgos, así como la posibilidad del autor de rectificar su intención de decir. En el habla lo dicho y la intención del decir se solapan. En el caso de la escritura se separan. Sólo la fijación del discurso por la escritura puede salvar la distancia entre el autor del discurso y su interlocutor, si bien con la escritura la intención del autor queda desplazada a favor del texto. De esta cuestión se tratará ahora al hablar de sentido y referencia como características del discurso.

4.3.2. Sentido y referencia

Esta distinción –ya clásica en la filosofía del lenguaje– introducida en 1892 por Gottlob Frege en *Über Sinn und*

³⁸ P. Ricoeur, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *H.A.*, p. 62.

Bedeutung, sólo es pertinente en el ámbito del discurso. En efecto, “Únicamente en el nivel de la frase, tomada como un todo se puede distinguir lo que se dice y aquello sobre lo que se habla”.³⁹ El concepto de referencia, que pone de manifiesto la trascendencia del lenguaje, enfatiza –más si cabe– la diferencia y complementariedad de lo semiótico y lo semántico. Más allá de las relaciones intralingüísticas, cuando el lenguaje se realiza en acto, “éste se considera en su función de mediador entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el mundo, integrando por tanto al hombre en sociedad y garantizando la adecuación del lenguaje al mundo”.⁴⁰

La referencia tiene además una repetencia doble, por una parte a la realidad que indica y por otra al hablante que la expresa tal como se ha descrito antes al hablar de la autorreferencialidad del discurso. “El discurso nos remite a su hablante al mismo tiempo que se refiere al mundo. Esta correlación no es fortuita, puesto que es finalmente el hablante el que se refiere mundo al hablar”.⁴¹

Esta correlación indica además la prioridad de la condición ontológica al lenguaje y la función expresiva de éste. El lenguaje no constituye un mundo en sí mismo, sino que se constituye a partir de y con referencia a un mundo. “porque estamos en el mundo, porque nos vemos afectados por las situaciones y porque nos orientamos comprensivamente en

³⁹ P. Ricoeur, “El debate entre semántica y semiótica”, en *MV*, p. 103.

⁴⁰ P. Ricoeur, “El debate entre semántica y semiótica”, en *MV*, p. 104.

⁴¹ P. Ricoeur, “El lenguaje como discurso” en *T.I.*, 1995, p. 36.

estas situaciones, tenemos algo que decir, tenemos experiencia que traer al lenguaje".⁴²

La cuestión de la referencia es necesaria incluso cuando no hay un postulado de existencia que lo sustente, tal como sucede con la ficción. Aunque no se pueda verificar la referencia como existente, sí se puede, y es necesario, verificarla como singular e identificable, tal como sucede con los personajes, el tiempo, el espacio, las acciones, las relaciones que se describen en una obra literaria. El Quijote no es Sancho. La ficción también tiene una referencia singular no existente, o como lo llama Ricoeur, una identidad de *existencia neutralizada*.

4.3.3 *Distanciación y apropiación*

Por último, en el discurso tiene lugar un proceso de distanciamiento u objetivación que está en la base de toda expresión humana y que es también la condición de posibilidad de las ciencias humanas. Gadamer consideraba este distanciamiento como algo alienante, un precio que se debe pagar al método para alcanzar científicamente las realidades humanas, aunque sea a costa de diluir la originaria "participación por pertenencia" propia de la actitud de verdad.⁴³ La propuesta de Ricoeur se opone a esta dialéctica. El

⁴² P. Ricoeur, "El lenguaje como discurso" en *T.I.*, pp. 34-35.

⁴³ Cfr. P. Ricoeur, "La función hermenéutica del distanciamiento", en *T.A.*, p.95.

distanciamiento no es una característica impuesta por el método, sino una dinámica intrínseca al discurso.

El primer distanciamiento que se produce es precisamente el de la dialéctica entre acontecimiento y significado, “el del decir en lo dicho”⁴⁴. Este es para Ricoeur el distanciamiento primero, primitivo que tiene lugar en el lenguaje realizado como discurso, ya sea oral o escrito y que abre la posibilidad de los siguientes niveles de distanciamiento.

El segundo consiste en la objetivación del discurso mediante la escritura, o dicho de otra manera la inserción del discurso en el texto. Esta nueva objetivación conlleva algunas consecuencias. La primera es que gracias a la fijación por la escritura, el discurso *permanece*, queda a salvo de ser destruido. Esta permanencia sin embargo, tiene como contrapartida el alejamiento de todas las circunstancias propias del discurso como habla, ese es precisamente el prerrequisito de su permanencia.

Si bien es cierto que el discurso se distancia de la intención de autor, del tiempo desde el que se ha emitido el discurso, de las referencias ostensivas y la prosodia. Pero este distanciamiento produce simultáneamente una apertura. La multiplicación de interlocutores potenciales, la exhibición de las referencias no ostensivas en el texto, la autonomía del sentido del texto y la creación de una referencia en suspensión, la que ofrece el texto con el mundo que éste nos presenta y que es fruto de una *poiesis*.

⁴⁴ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *T.A.*, p.99.

El distanciamiento que se produce al pasar el discurso a la escritura se inscribe además en una problemática intermedia que es la del discurso como obra, y posteriormente como obra escrita. Las producciones literarias, en su origen no fueron escritas, y no obstante eran obras, discurso transformado en obra.

¿En qué consiste esta transformación? Ricoeur destaca tres elementos que se incorporan configurando el lenguaje como obra. Los elementos de una obra, tal como propone Ricoeur son “la composición, la pertenencia a un género, estilo individual.”⁴⁵

Una obra es una secuencia más larga que la oración, que suscita un problema nuevo de comprensión, relativo a la totalidad finita y cerrada que constituye la obra como tal. En segundo término, la obra está sometida a una forma de codificación que se aplica a la composición misma y que hace que el discurso sea una narración, un poema, un ensayo, etc. Esta codificación se conoce con el nombre de género literario (...). Finalmente una obra recibe una configuración única que la asimila a un individuo y que se llama estilo.⁴⁶

Estas características pertenecen a categorías propias de la producción, tal como el sustantivo obra indica. Una obra es el fruto de un obrar sobre el lenguaje, de una organización

⁴⁵ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *T.A.*, p.91.

⁴⁶ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *T.A.*, p.100-101.

específica de éste que tiene unos confines específicos como una totalidad acabada, que se inserta en una tradición expresiva delimitada e identificable como son los géneros, pero a la vez susceptible de mantener una individualidad. Ricoeur sólo menciona la individualidad que vincula el estilo con una manera de hacer de un individuo: el autor. “La categoría de autor es una categoría de la interpretación, en el sentido de que es contemporánea del significado de la obra como un todo.”⁴⁷

La cuestión del sujeto tiene connotaciones añadidas a las que se encuentran en el discurso. Mientras que en el discurso el sujeto es hablante, el yo de la instancia de discurso, en la obra es autor: quien imprime una determinada composición o estructura, enmarcado en una tradición expresiva o género, con una marca individual que impregna la obra entera. La interpretación, dirá Ricoeur, es “la contestación de este distanciamiento fundamental que constituye la objetivación del hombre en sus obras discursivas (...)”⁴⁸.

Esta distanciación, sin embargo, sólo es completa, desde el punto de vista de su interés para la interpretación, si se lo toma en referencia a su polo complementario. La escritura como distanciamiento tiene como contrapartida la apropiación por la lectura. Uno de los puntos fundamentales que ha permitido a la hermenéutica contemporánea avanzar más allá de los presupuestos de la hermenéutica romántica es precisamente la exclusión de la búsqueda de la intencionalidad del autor como

⁴⁷ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *T.A.*, p. 103.

⁴⁸ P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento”, en *T.A.*, p. 104.

finalidad primordial de la tarea del hermeneuta, y de la tarea de cualquier lector, en cierto sentido. La distanciaci3n por la escritura trae consigo, frente a la idea de alienaci3n de Gadamer, una consecuencia productiva, seg3n Ricoeur: la autonom3a semántica del texto.

Con el discurso escrito, la intenci3n del autor y el sentido del texto dejan de coincidir. Esta disociaci3n del sentido verbal del texto y la intenci3n mental del autor le da al concepto de inscripci3n su sentido decisivo, mäs allá de la mera fijaci3n del discurso oral previo. La inscripci3n se vuelve sin3nimo de la autonom3a semántica del texto. (...) Lo que el texto significa ahora importa mäs que lo que el autor quiso decir cuando lo escribi3. ⁴⁹

La autonom3a semántica del texto trae consigo una serie de rasgos nuevos, relevantes para la tarea de la hermenéutica. Por una parte, el texto, se separa del autor y su situaci3n ostensiva (en este sentido el contexto cultural puede incluirse, *mutatis mutandis*, dentro de dicha situaci3n) por una distancia espacio-temporal invencible⁵⁰. Pero, si bien la distanciaci3n

⁴⁹ P. Ricoeur, "Habla y escritura" en *T.I.*, pp. 42-43.

⁵⁰ La crítica mäs evidente que se le podr3a hacer a Ricoeur en su comparaci3n del discurso oral y el escrito o en sus análisis de las diferencias entre la situaci3n de hablar-escuchar y escribir-leer ser3a la de que no siempre en un diálogo lo que se dice tiene que ver necesariamente con la situaci3n ostensiva y no todo lo que se dice se verifica en ella. Pero lo principal en la teor3a de la interpretaci3n de Ricoeur no es tanto la ausencia de situaci3n ostensiva como la presencia de referencias no-ostensivas que permiten abrir-descubrir un mundo posible. Tamb3en en la situaci3n de diálogo pueden tener lugar estos descubrimientos (*lo que se dice* en un diálogo puede referirse

cierra el acceso a la situación ostensiva como referencia inmediata, abre a su vez la accesibilidad a una referencia mediata a través de aquello que el texto conserva. La autonomía semántica del texto ofrece un mundo no ostensivo, una referencia a un mundo de características distintas al que rodea la relación de diálogo en presencia de los interlocutores. No hay un mundo común que se comparta, no obstante, la escritura abre un nuevo espacio común al autor y al lector, el espacio abierto por el texto. Esta es además la condición, según Ricoeur de toda literatura, la supresión de lo ostensivo y lo descriptivo o verificable en general, que es lo propio del discurso científico y el uso ordinario del lenguaje. La literatura en cambio abre un mundo inédito,

donde toda referencia a la realidad dada puede ser suprimida. (...) Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no sólo ya en el nivel de los objetos

a situaciones o *mundos* que no se hacen presentes más que por la significación del discurso), pero son más volátiles, mantienen la inconsistencia del acontecimiento efímero, del flujo del tiempo, de la fragilidad de la memoria. El texto, la inscripción por la escritura, además de ofrecer una ampliación del horizonte por las referencias no-ostensivas, estabiliza la referencia de modo que está disponible para el lector, de modo análogo a la manera como se ofrece la situación ostensiva a un interlocutor.

manipulables, sino en el nivel que Husserl designada como *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo*.⁵¹

Por último debe tratarse el último punto, y no por ello menos relevante, de la dialéctica que se abre a partir de los textos fijados por la escritura, la dialéctica de la distanciaci3n y la apropiaci3n que se lleva a cabo en la correlaci3n entre escritura y la lectura. Por apropiaci3n, señaala Ricoeur,

quiero decir la contraparte de la autonomía semántica, la cual desprendió al texto de su escritor. Apropiar es hacer “propio” lo que era “extraño”. Debido a que existe la necesidad general de hacer nuestro lo que nos es extraño hay un problema general de distanciamiento. (...) La lectura es el pharmakon, el “remedio” por el cual el sentido del texto es “rescatado” de la separaci3n del distanciamiento y colocado en una nueva proximidad, proximidad que suprime y preserva la distancia cultural e incluye la otredad dentro de lo propio.⁵²

Ricoeur desglosa los distintos momentos de la distanciaci3n en el lenguaje no sólo para mostrar separadamente cómo opera en los distintos niveles dicho distanciamiento, sino también para acabar haciendo una crítica favorable al distanciamiento, a diferencia de Gadamer. Para Ricoeur, el distanciamiento es alienante, pero no en un sentido

⁵¹ P. Ricoeur, “La funci3n hermenéutica del distanciamiento”, en *T.A.*, pp. 106-107.

⁵² P. Ricoeur, “Habla y escritura” en *T.I.*, pp. 55-56.

negativo. Los progresivos distanciamientos que acontecen en el lenguaje en la medida en que éste se estructura como discurso-obra-escritura ciertamente tienen como consecuencia hacerlo ajeno: al código de la lengua, al lenguaje ordinario, a la situación de habla; no obstante ese alejamiento es la condición de posibilidad para que el discurso sea rescatado de su debilidad enguanto acontecimiento efímero, circunscrito a la situación inmediata del diálogo, a un contexto cultural, y a la intención de su autor. “En este sentido, la inscripción en signos exteriores, que al principio parecía enajenar el discurso, señala también la espiritualidad real del discurso.”⁵³

Esta espiritualidad de la que habla Ricoeur, es una manera de sortear la acusación de historicismo que recae sobre la hermenéutica. A través de la significación, que impone una distancia de la situación ostensiva y el contexto cultural en el que es proferido un discurso, también escapa de la cárcel de la circunscripción exclusiva a la intención del autor y al contexto inmediato.

Un texto no es primordialmente un mensaje dirigido a una capa específica de lectores y, en ese sentido, no es un segmento en una cadena histórica; en la medida en que es un texto constituye un tipo de objeto atemporal que, por así decirlo, ha cortado sus vínculos con todo desarrollo histórico. El acceso a la escritura implica esta superación del proceso histórico, la

⁵³ P. Ricoeur, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, *HA*, p. 61.

transferencia del discurso a una esfera de idealidad que permite una ampliación indefinida de la esfera de la comunicación.⁵⁴

Lo dicho en el texto pervive como *logos* abierto a la confrontación con un número indefinido de interlocutores a través de la lectura. Esta apertura del texto a la apropiación por otros conlleva también el poner en primera línea de discusión el problema hermenéutico. La cuestión de la interpretación está vinculada fundamentalmente al texto y sus rasgos en cuanto discurso fijado por la escritura, tal como ha descrito Ricoeur.

El texto se coloca así en el vértice de la dicotomía entre explicación y comprensión dentro del marco de la relación escribir-leer, que no se reduce simplemente a una variación de la relación hablar-escuchar. En ocasiones, la escritura sucede al discurso oral para preservarlo, pero no siempre es así. La mayor parte de los textos se han formado directamente como discurso escrito, pensado y dispuesto para ser leído. Uno de los aspectos fundamentales del querer decir, de la intención del discurso, es precisamente que sea significativo por sí mismo, que sea texto.

⁵⁴ P. Ricoeur, "Conclusión" en *T.I.*, p. 103. Ricoeur e esta cita se refiere a la crítica antihistoricista en el campo de la crítica literaria, tanto en Estados Unidos como en Europa. Para Ricoeur tanto el historicismo como las corrientes psicologizantes o sociologizantes de la interpretación textual se encuentran en el polo opuesto de su postura hermenéutica. Así lo recuerda en las conclusiones del seminario ofrecido en la Texas Christian University en el año 1973: "Debo admitir que yo tomo en consideración esta tendencia antihistoricista en mis propios esfuerzos y que estoy de acuerdo con su presuposición principal en lo que concierne a la objetividad del sentido en general." Cfr. *Ibidem*.

No cuestionamos la anterioridad psicológica o sociológica del habla respecto a la escritura. Sólo nos preguntamos si la aparición tardía de ésta última provocó un cambio radical en nuestra manera de relacionarnos con los enunciados de nuestro discurso. (...) Aquello que fijamos mediante la escritura es, por tanto, un discurso que podríamos haber pronunciado, pero que se escribe, precisamente porque no lo hemos hecho. La fijación de la escritura acontece en el mismo lugar que el habla, es decir, en el lugar en que ésta podría haber surgido.⁵⁵

La aparición de la escritura como menciona Ricoeur, y la sustitución de la oralidad por el discurso escrito, en efecto provoca un cambio en la manera de relacionarse con el discurso. La contrapartida de la escritura es la lectura. De la misma manera que en la elaboración del discurso como obra se pueden reconocer características de composición, pertenencia a un género o singularidad de estilo; en la lectura también se hacen presentes categorías propias de una *póiesis*. Ahora se procurará analizar estas propiedades de la lectura como contrapartida de la escritura dentro de la dialéctica peculiar de distanciamiento y apropiación que acontece en la relación escribir-leer. Esta relación, además, entronca con el problema central de esta investigación: la comprensión de sí.

⁵⁵ P. Ricoeur, "¿Qué es un texto?" en *HN*, p. 60.

4.4. La poética de la lectura y la comprensión de sí mismo

La quinta dimensión de la noción de texto que Ricoeur desarrolla en su artículo “La función hermenéutica del distanciamiento”, lleva por título *Comprenderse ante la obra*. En este epígrafe Ricoeur retoma el tema de la comprensión de sí mismo que está al inicio de su investigación sobre los símbolos y que motivara el largo camino, la vía larga, de confrontación con el psicoanálisis, el estructuralismo. Posteriormente su diálogo se extendería también a la teoría literaria, sobre todo para algunas cuestiones referidas a sus tesis sobre la metáfora, y posteriormente acerca de la narración. No puede olvidarse que el interés de Ricoeur por el lenguaje es siempre un interés desde la filosofía, y en concreto, en su caso, de una *hermenéutica filosófica*, que es la tradición de la que él se reconoce deudor y continuador.⁵⁶

En todo caso, todo el trabajo de Ricoeur por dialogar con las ciencias del lenguaje deriva del primigenio interés por la autocomprensión. La comprensión de sí de la que habla Ricoeur no es simplemente una actividad cognoscitiva como se han planteado las diversas corrientes de las denominada filosofía reflexiva, sino que arraiga en la condición ontológica del hombre como *ser-que-comprende* cuya pertenencia al mundo es anterior a cualquier apropiación objetiva de éste. Como sostiene Ricoeur con Heidegger,

⁵⁶ Véase sobre las fuentes filosóficas del pensamiento y la obra ricoeuriana: P. Ricoeur, “Acerca de la interpretación”, en *TA*, pp. 27-36.

el *Verstehen* tiene un significado ontológico. Es la respuesta de un ser arrojado en el mundo que se orienta en él proyectando sus posibilidades más propias. La interpretación, en el sentido técnico de la interpretación de los textos, sólo es el desarrollo, la explicitación, de este comprender ontológico, siempre solidario de un previo ser arrojado.⁵⁷

Para Ricoeur esta proyección se da fundamentalmente en el lenguaje y tiene como consecuencia epistemológica la necesidad de desentrañar el lenguaje para acometer la tarea de la autocomprensión. De ahí la importancia que Ricoeur otorga en su obra a la interpretación. La interpretación como tarea propia de la hermenéutica no tiene al texto como horizonte interpretativo, ni tampoco la comprensión de una subjetividad o una intención de autor escondida tras los textos. La tarea última de la hermenéutica es la de esclarecer la vía de la comprensión de sí mismo, tarea que requiere siempre la interpretación de los signos, símbolos y textos en los que la experiencia humana se proyecta.

Frente a una filosofía reflexiva idealista, o un idea del lenguaje como un sistema exclusivamente autorreferencial (*for its own sake*), Ricoeur sostiene que esas mediaciones –y por tanto la interpretación de estas – desemboca en las cosas, en los otros, en sí mismo. El lenguaje es una mediación trascendente, además de ser una mediación inevitable dada la condición del hombre como un ser que se proyecta en obras y que necesariamente debe interpretar esas obras para apropiarse de

⁵⁷ P. Ricoeur, "Acerca de la interpretación", en *TA*, p. 30.

sí mismo, de los otros, del mundo. El hombre, como lo define Ricoeur en su obra temprana *El hombre falible*, es intermediario de sí mismo. Y así lo refrenda años después cuando afirma que

No hay autocomprensión que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la autocomprensión coincide en última instancia con la interpretación aplicada a estos términos mediadores.⁵⁸

Y confirma el éxito de la empresa hermenéutica al aseverar que la vía de la mediación que se ha ido describiendo aquí, y que ha sido una constante en los temas y la finalidad de la investigación de Ricoeur, ha desbancado la falacia del *cogito* transparente de toda la tradición de las filosofía reflexiva:

(...) La consecuencia más importante es que se pone definitivamente punto final al ideal cartesiano, fichteano y, en parte también husserliano, de la transparencia del sujeto para sí mismo.

No obstante, todavía hay que andar una distancia considerable antes de poder decir con Ricoeur que se ha puesto un punto y final al ideal cartesiano. Queda por comprobar aún que la interpretación de las mediaciones, del modo que propone Paul Ricoeur consigue efectivamente alcanzar el horizonte deseado de la autocomprensión. Para ello aún hay que sortear algunas objeciones y posibles aporías que surgen del concepto de interpretación. Una de ellas es precisamente la

⁵⁸ P. Ricoeur, "Acerca de la interpretación", en *TA*, p. 30.

relación entre escritura y lectura. Si bien la inscripción del discurso en la escritura, tal como se ha descrito. La escritura pone en primer plano lo que Gadamer llama la *cosa del texto* y Ricoeur prefiere denominar el *mundo del texto*. Ambas denominaciones subrayan la autonomía semántica del texto que se ofrece como apertura-descubrimiento de un proyecto de mundo y una manera posible de orientarse en él.

Sin embargo es importante destacar que el discurso inscrito, codificado por la escritura, se constituye además como obra (*póiesis*). La constitución del discurso como obra, cabe recordar, es el paso intermedio entre el primer y el segundo grado de distanciamiento que Ricoeur analiza al considerar la dialéctica ente distanciamiento y apropiación. En el concepto de obra se entrelazan los aspectos del discurso que se han descrito en los epígrafes precedentes (acontecimiento y significación, sentido y referencia, distanciamiento y apropiación...) con otros que son propiamente categorías del trabajo y la producción.

Composición, pertenencia a un género, estilo individual, caracterizan al discurso como obra. La palabra misma, "obra", revela la índole de estas categorías nuevas; son categorías de la producción y del trabajo, imponer un forma a la materia, someter la producción a géneros, producir un individuo, son otras tantas maneras de considerar el lenguaje como un material a trabajar y formar, con lo cual, el discurso se convierte en el objeto de una *praxis* y de una *téchne*.⁵⁹

⁵⁹ P. Ricoeur, "La función hermenéutica del distanciamiento", en *TA*, p. 101. Más adelante dirá Ricoeur que la introducción de estas dos categorías en el

La presencia de estas categorías en el seno de la noción de *obra* tiene no poco interés para entender la tarea hermenéutica, por una parte, y lo que constituye el proceso de lectura e interpretación de una obra, por otra.

Respecto a la tarea de la hermenéutica, Ricoeur señala que su finalidad es doble: “reconstruir la dinámica interna del texto, y restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable.”⁶⁰ Se trata de aplicar el nuevo concepto de interpretación que propone Ricoeur, en la que la dialéctica explicar-comprender no son dos maneras opuestas de afrontar al interpretación del texto sino modos complementarios o momentos de la tarea hermenéutica.

Entiendo por comprensión la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por explicación la operación de segundo grado incorporada en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes en esta labor que el lector acompaña. Este combate en dos frentes contra una reducción de la comprensión a la intropatía y una reducción de la explicación a una combinatoria abstracta, me lleva a definir la interpretación mediante esta misma dialéctica

orden del discurso “la noción de obra aparece como una mediación práctica entre la irracionalidad del acontecimiento y la racionalidad del sentido”. Cfr op.cit. p. 102.

⁶⁰ P. Ricoeur, “Acerca de la interpretación”, en *TA*, p. 30.

de la comprensión y la explicación en el plano del *sentido* inmanente al texto.⁶¹

Al momento explicativo pertenece el poner de manifiesto aquellos aspectos de la obra que se inscriben bajo la categoría de trabajo y producción; es decir, la estructura o composición, los niveles jerárquicos de relaciones y dependencias de sus partes, las características que lo integran en un género, los rasgos de estilo. A este aspecto que Ricoeur denomina la “estática del texto” se añade el de la interpretación de la obra, que tiene un sentido más dinámico. La interpretación es una reconstrucción de la dinámica del texto en cuanto éste posee y produce un horizonte de sentido al que el texto mismo se encamina y orienta. La orientación, el apuntar un proyecto, es el acto mismo del texto.

La hermenéutica cumple la segunda parte de su cometido –restituir la capacidad de la obra de proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable – cuando interpreta un texto, es decir, “sigue la senda abierta por el texto, su pensamiento, es decir, se pone en camino hacia el oriente del texto.”⁶² De este modo explicar e interpretar no son dos polaridades enfrentadas sino el punto de partida y de llegada del arco hermenéutico.

Una vez que se ha descrito brevemente las implicaciones de las categorías de producción y trabajo para la tarea de la

⁶¹ P. Ricoeur, “Acerca de la interpretación”, en *TA*, p. 35.

⁶² P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, *HN*, p. 78.

hermenéutica, queda pendiente examinar cómo operan estas categorías en el acto de leer. La lectura es la actividad en la que el texto hace explosión, por así decir, y en la que se actualiza su significación y su proyección de un mundo, “el acto concreto en el que se cumple el destino del texto”.⁶³

Si la comprensión de sí pasa por la comprensión de los signos, símbolos y textos, es en la lectura donde dicha comprensión se lleva a cabo. Se podría decir que la apropiación por la lectura, como contrapartida del distanciamiento por la escritura, conlleva una doble apropiación: por una parte apropiación del texto, en sus sentidos estático y dinámico, pero también apropiación de uno mismo.

El acto de leer puede ejecutarse según dos modalidades según Ricoeur: se puede adoptar una actitud en la que el lector “actualice imaginativamente las referencias potenciales no ostensivas de un texto en una nueva situación”⁶⁴, o bien se puede suspender toda relación de referencia del texto hacia el mundo circundante.⁶⁵ Ambas actitudes son legítimas y son

⁶³ P. Ricoeur, “¿Qué es un texto?”, *HN*, p. 81.

⁶⁴ P. Ricoeur, “La explicación y la comprensión”, *TI*, p. 93.

⁶⁵ Aunque la denominación sea la misma no se debe confundir esta clase de suspensión de la referencia a la que aquí se refiere Ricoeur con la suspensión operada por las obras de ficción. En este caso, la suspensión es una actitud del lector, mientras que en el caso de la suspensión referencial operada por la ficción es el fruto de un pacto de lectura por el que se entiende que el discurso no tiene una intención descriptiva sino poética. La referencia al mundo se mantiene abierta, precisamente a través de la suspensión referencial de primer grado. Ricoeur había hablado de esta referencia en la metáfora al destacar la inseparable capacidad de innovación semántica y función heurística de los enunciados metafóricos. En el caso de la narración,

posibles precisamente por el tipo de abstracción o distanciamiento de la situación ostensiva y la intención del autor que se realiza por la escritura y la producción de una obra literaria.

La comprensión de sí por la apropiación de un texto y el mundo posible al que hace referencia, no se debe entender como asimilación del texto a los propios prejuicios o intención subjetiva de interpretación. El texto no depende de la subjetividad que actualiza su sentido. La apropiación de un texto mediante una lectura sesgada sería un apropiación indebida, una mala lectura, una ejecución fallida de la partitura.

Si la apropiación es la contra-partida del descubrimiento-apertura, entonces el papel de la subjetividad no debe ser descrito en términos de proyección. Preferiríamos decir que el lector se comprende a sí mismo frente al texto, frente al mundo de la obra. Comprenderse frente a..., frente a un mundo, es todo lo contrario a proyectarse uno mismo, sus propias creencias y sus propios prejuicios; es más bien dejar que la obra y su mundo amplíen el horizonte de la comprensión que tengo de mí mismo.⁶⁶

Ricoeur emplea el término aristotélico *mímesis*, para designar el mundo referencial de la obra: "por una parte expresa un mundo de acciones humanas que ya está allí (...) pero, por otra parte, *mímesis* no significa reduplicación de la realidad." Cfr. P. Ricoeur, "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", *HA*, p. 55.

⁶⁶ P. Ricoeur, "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", *HA*, p. 53.

Comprenderse ante la obra excluye tanto la idea de una comunicación de subjetividades (autor-lector) como la proyección de la subjetividad del lector en el proceso de apropiación que tiene lugar en la lectura.

Lejos de decir que un sujeto domina ya su propia forma de *ser-en-el-mundo* y la proyecta como el *a-priori* de su lectura, diríamos que la interpretación es el proceso por el cual el descubrimiento de nuevos modos de ser –o, si se prefiere a Wittgenstein a Heidegger, nuevas "formas de vida"– da al sujeto una nueva capacidad de conocerse a sí mismo. Si hay en algún punto proyecto y proyección, es la referencia de la obra la que es el proyecto de un mundo. El lector es en consecuencia engrandecido en su capacidad de proyectarse a sí mismo, recibiendo del texto mismo un nuevo modo de ser.⁶⁷

La comprensión de sí se lleva a cabo entonces a través de la exposición del yo al texto, dejando n cierto modo que sea el texto el que constituya al yo y no al contrario. Aún así, la aplicación del texto a la situación presente del lector no deja de ser problemática. El ensanchamiento del horizonte de comprensión no equivale a la comprensión de sí, sino exclusivamente una amplificación de su experiencia al apropiarse de las experiencias humanas depositadas en las obras literarias.

⁶⁷ P. Ricoeur, "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", *HA*, p. 53.

Es más, la problemática de la comprensión de sí es aún mayor ante la propuesta de suspensión del yo en la lectura que sugiere Ricoeur como contrapartida de la suspensión referencial del texto. En efecto, para Ricoeur la condición de la apropiación del texto como mundo posible es la supresión de la subjetividad como yo real:

de la misma manera que el mundo del texto sólo es real porque es ficticio, es necesario decir que la subjetividad del lector sólo aparece cuando se la pone en suspenso. (...) si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, también es una dimensión fundamental de la subjetividad del lector. Como lector, yo me encuentro perdiéndome. La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del ego. La metamorfosis del mundo, según el juego, es también la metamorfosis lúdica del ego.⁶⁸

De este modo Ricoeur acude nuevamente al esquematismo de la imaginación para resolver la cuestión de la comprensión. Lejos de describir el proceso de encuentro del yo consigo mismo mediante el contraste con el mundo del texto, Ricoeur soslaya la cuestión del reconocimiento y la reenvía a un juego de variaciones de un yo posible en la que la autocomprensión queda todavía aplazada por una suerte de juego del escondite. Mediante la supresión de la subjetividad del lector el texto se apropia del yo invitándolo a experimentar nuevas formas de vida o modos de ser-en-el-mundo, pero no

⁶⁸ P. Ricoeur, "La función hermenéutica del distanciamiento", en *TA*, p. 110.

dice nada acerca de la autocomprensión, de la apropiación que el yo hace de sí mismo.

Al hablar de la referencia metafórica Ricoeur acudía a la definición aristotélica de metáfora, al recordar que metaforizar bien es encontrar semejanzas inéditas que se dan en la realidad. En el caso de la comprensión de sí se podría decir algo similar. A través de la exposición del lector al mundo del texto se ensancha su experiencia con aquellas que le ofrece el texto mediante una referencia en suspensión. Sin embargo, la verdad de la semejanza entre la propia experiencia y aquellas que se presentan en las obras literarias no tiene comprobación posible salvo la plausibilidad de la interpretación que el yo haga de sí mismo respecto de las variantes imaginativas del ego que entre en juego.

A este respecto se puede aplicar a la subjetividad, aunque Ricoeur no lo dice, aquello que sí menciona respecto a la verificabilidad de las interpretaciones de un texto. Si bien el momento explicativo evita la situación de supremacía de una subjetividad que impone al texto una interpretación arbitraria, no asegura en ningún caso una interpretación verdadera. La plurivocidad de sentido que se abre en el texto da lugar también a una multiplicidad de lecturas e interpretaciones plausibles. Para Ricoeur no hay más que interpretaciones que son conjeturas sujetas a una validación, pero no a una verificación.⁶⁹

⁶⁹ Cfr. P. Ricoeur, "La metáfora y el problema central de la hermenéutica", *HA*, pp. 72 y ss.

Ricoeur deja abierta la posibilidad de interpretaciones diversas puesto que los sentidos del texto, al igual que sucede con los símbolos, están orientados hacia un horizonte de sentido, pero no son conclusivos, guardan siempre un carácter abierto a nuevas lecturas e interpretaciones. Esto no quiere decir que Ricoeur defienda que todas las interpretaciones sean equivalentes. Para Ricoeur en texto es “un campo limitado de interpretaciones posibles”.⁷⁰ Pero la interpretación tiene en este sentido un carácter conjetural, de modo que no se puede afirmar que una interpretación sea verdadera y otra falsa, pero sí se puede

En el acto de la lectura está implícito un tipo específico de parcialidad, y esta parcialidad confirma el carácter conjetural de la interpretación (...).⁷¹

⁷⁰ P. Ricoeur, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *H.A.*, p. 71.

⁷¹ P. Ricoeur, “El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto”, en *H.A.*, p. 72.

CAPÍTULO V

LA MEDIACIÓN DE LA NARRACIÓN

El objeto de la tarea hermenéutica defendida y desarrollada por Paul Ricoeur puede parecer, en cierta medida, heterogéneo si se mira la multiplicidad de itinerarios por los que marchan sus investigaciones. En las obras de Ricoeur hay temas que persisten como una melodía constante, hasta el punto de que podría decirse que muchos de sus estudios son variaciones sobre un mismo tema. La dialéctica entre explicar y comprender, la reflexión mediada por el lenguaje, el estatuto de la hermenéutica, son algunos de ellos. No obstante, no se debe perder de vista el árbol por mirar el bosque. Los numerosos escritos en los que Ricoeur se ocupa de diversas cuestiones acerca del lenguaje¹, no tienen como finalidad el lenguaje mismo, sino la comprensión de sí.²

¹ Ya se ha examinado en los capítulos precedentes algunas de las abundantes páginas que Ricoeur dedica al estudio de los símbolos y los mitos, el psicoanálisis, la confrontación con la lingüística estructural, el diálogo con

Si bien este objetivo último, la comprensión de sí, no se encuentra en los trabajos Ricoeur de forma reiterativa, sí que se mantiene como un *leitmotiv* en sordina a lo largo de sus obras, desde *Finitud y culpabilidad* hasta los tres volúmenes de *Tiempo y narración*. Balaguer corrobora esta opinión cuando señala en su estudio de la obra de Ricoeur que “el planteamiento de Ricoeur es filosófico, o, si se quiere, hermenéutico; el objetivo que se plantea es la comprensión de sí, no la metodología para la comprensión de los textos”³, aunque haya dedicado páginas de gran valor a esta tarea.

De ahí que el objetivo de este capítulo sea estudiar la teoría de la narración de Ricoeur desde la perspectiva de la mediación para la comprensión de sí. Tanto en el estudio de la

las distintas vertientes de la filosofía del lenguaje, sus estudios acerca de la metáfora y del texto.

² Acerca del objetivo de la empresa filosófica ricoeuriana y la originalidad de su planteamiento apunta T. Domingo Moratalla: “Podríamos llegar a decir que la originalidad y aportación de Ricoeur no está, como sin embargo él mismo ha señalado, en “injertar la hermenéutica en la fenomenología” –ni es el primero ni el único–, sino, quizás, el hacerlo desde la tradición reflexiva heredada de Nabert. Hay dos maneras de injertar la hermenéutica en la fenomenología: vía corta y vía larga. Ricoeur opta por lo segundo, su ontología, una ontología de la persona, es una ontología “diferida”, aplazada, aunque, eso sí, sea el objetivo *último* de su empresa filosófica. Su filosofía se ve animada por una comprensión del hombre en su ser, comprensión según la modalidad existencial del ser interpretado. “ Cfr. T. Domingo Moratalla, “La configuración de la filosofía de Paul Ricoeur”, en J. Masiá, T. Domingo, A. Ochaita, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998, pp. 148-149. (El énfasis y la cursiva son del autor.)

³ V. Balaguer, “Conclusiones”, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, p. 172.

metáfora como en el de la narración, opera una premisa fundamental en la comprensión ricoeuriana de los textos, ya sea en unidades de discurso menores que la frase (en el caso de la metáfora) o unidades mayores que la frase, como sucede con los textos. En ambos niveles, el concepto de innovación semántica es para Ricoeur fundamental para desarrollar su teoría acerca de la comprensión de sí y la mediación de los textos en el proceso de autocomprensión. Como se ha dicho en el capítulo dedicado a la metáfora, esta innovación se produce a través de una predicación extravagante que hace patente una semejanza inédita entre las realidades heterogéneas que pone en relación. El uso insólito, que altera la significación de la acepción corriente de un término a través de una atribución predicativa inusual, consigue que de la impertinencia literal emerja la pertinencia metafórica, la semejanza. Ricoeur prosigue en paralelo en el caso de la narración.⁴

⁴ Como recuerda en su estudio titulado como "El arte de la mediación", J. Masiá, "coinciden ambos fenómenos en la innovación semántica. También la metáfora requiere el contexto del poema o es un poema en miniatura. Aparece en el lenguaje lo inédito, la metáfora vive en la creatividad del discurso. En el relato, esa creatividad se muestra fingiendo una nueva congruencia en la puesta en intriga(...) hay tanto en el metaforizar como en el componer la intriga, una percepción de lo homogéneo y una síntesis de lo heterogéneo. En ambos casos, metáfora y relato, hay una complementariedad de explicación y comprensión. La comprensión rehace el momento creador, algo muy importante para el desarrollo de la hermenéutica. En segundo lugar, el poder de redescrición metafórica de la realidad (dejando en suspenso la referencia inmediata, para que aparezca una segunda referencia indirecta) va paralelo con el de la función mimética del relato. Esto nos lleva al fondo del problema filosófico de la verdad. Cesamos de limitarla a la coherencia lógica y a la verificación empírica y tomamos en serio la pretensión de verdad que va implicada en la acción

En los anteriores capítulos se ha procurado seguir de cerca la argumentación de Ricoeur en su confrontación y diálogo con las ciencias del lenguaje y la teoría literaria, así como su preocupación para un esclarecimiento de la tarea y objeto de la hermenéutica. El presente capítulo, en cambio, se encamina más bien hacia una descripción más esencial y sintética del lugar que ocupa la narración en cuanto mediación. Ahora o que interesa dilucidar no es tanto las aportaciones de Ricoeur a la teoría literaria, sino, tras haber hecho el recorrido conceptual que permite comprender el lugar de los textos como mediación en el pensamiento de Ricoeur, examinar los rasgos diferenciales que ofrece la narración. Para ello se expondrán algunas aclaraciones previas acerca del correlato acción-narración, después se estudiarán las cuestiones que atañen a la narración en sí y las aportaciones fundamentales de Ricoeur respecto a la narración como mediación entre el mundo de la obra literaria y el mundo del lector. Todo el capítulo está vertebrado según la estructura de la teoría de la triple *mimesis* expuesta por Ricoeur en *Tiempo y narración I*.

5.1. El correlato acción-narración

Es un hecho conocido las confluencias y trasvases que se han dado tradicionalmente entre las teorías de la acción y las

transfiguradora de la acción." Cfr. J. Masiá, T. Domingo, A. Ochaita, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Publicaciones de la Pontificia Universidad de Comillas, Madrid, 1998, p. 15.

teorías de la narración. Según el punto de vista que se adopte, ya sea el de la acción o el de la narración, las definiciones y aproximaciones a ambos conceptos varían notablemente.⁵ La evolución de las investigaciones de Ricoeur aborda la cuestión de la acción en *Lo voluntario y lo involuntario* (1950), pero a partir de allí, se abre una brecha en los temas frecuentados por el filósofo francés a favor de cuestiones relacionadas con el lenguaje, desde la *Simbólica del mal* (1960), hasta desembocar en sus estudios de la metáfora y la narración, siempre desde un punto de vista hermenéutico.

El enfoque de Ricoeur sobre la acción, salvo sus investigaciones iniciales en *Lo voluntario y lo involuntario*, toma los rasgos propios del texto como paradigma de interpretación de la acción. Son muy sugestivos los títulos de algunos de sus libros o artículos que así lo muestran⁶. La importancia del

⁵ Como señala J. A. García Landa, respecto a los conceptos de acción y narración la referencia a la *Poética* de Aristóteles es un punto de partida clásico tanto para filósofos como para estudiosos de la teoría literaria. En el caso de estos últimos comenta García-Landa: "Históricamente el punto de partida para el estudio que realizamos se encuentra en la poética de Aristóteles. (...) Sus comentaristas en siglos posteriores no mejoraron sensiblemente el enfoque original de Aristóteles, y en lo que toca al tema que nos ocupa, hay que esperar al siglo XX y a los formalistas rusos para encontrar pronunciamientos teóricos comparables a la poética en el terreno de la narratología." Cfr. J. A. García Landa, *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, p. 22 y ss.

⁶ Entre ellos véase, por ejemplo, sus libros: *El discurso de la acción*, *Del texto a la acción*, o un artículo emblemático cuyo título enuncia el paradigma que Ricoeur elige para iluminar su estudio de la acción: "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto". También en "Explicar y

lenguaje aparece en la obra de Ricoeur al constatar que hay al menos un ámbito de la acción humana, el de la culpa, que permanece ininteligible sin la ayuda de una semántica del símbolo, con su estructura de doble sentido, como camino para la comprensión de la acción culpable. Como también ha señalado Charles E. Reagan en su artículo “*Words and Deeds: The Semantics of action*”⁷, este es el primero de una serie de trabajos en los que Ricoeur delinea, cada vez con más precisión, su pensamiento acerca de los nexos entre texto y acción, desde distintas perspectivas. En obras posteriores a la *Simbólica del mal*, Ricoeur irá perfilado su pensamiento acerca de la compleja relación entre ambas categorías, desde la importancia de una *semántica del deseo* en sus estudios sobre Freud, hasta la teoría de la triple mimesis desarrollada en *Tiempo y narración*.⁸

comprender” dedica una parte del artículo al debate acerca de la teoría de la acción en el ámbito de la filosofía anglosajona y su posición al respecto.

⁷ Ch. E. Reagan, “Words and Deeds: The Semantics of action”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, pp. 331-345.

⁸ Ricoeur dedicó numerosos artículos sobre cuestiones relacionadas con la acción y la relación entre la hermenéutica y las ciencias sociales. Hay dos libros de recopilación de ensayos de los que no se tratará aquí puesto que exceden el ámbito de esta investigación, pero importante para quien esté interesado en un estudio pormenorizado de estos temas. Véase: D. Tiffenau (ed.), *La sémantique de l'action*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1977. La primera parte de *La sémantique de l'action* consiste en una contribución Paul Ricoeur que consta de cuatro capítulos bajo el título *Le discours de l'action*. Hay una traducción al español de la contribución de Ricoeur en ese libro, publicada como *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, 1981. También se publicó en inglés una recopilación y traducción de artículos sobre este tema, que ya habían sido publicados por Ricoeur en distintos lugares, en : J. B Thompson (ed.) with response by P. Ricoeur, *Hermeneutics*

Se podría resumir, de modo muy sintético, las principales tesis de Ricoeur acerca de la relación entre texto y acción del siguiente modo:

1. Ricoeur reconoce la prioridad de la acción sobre el texto, pero considera que los rasgos propios de la noción de texto⁹ podrían proveer un paradigma de estudio a la teoría de la acción y a las ciencias sociales, cuyo objeto de estudio son precisamente las acciones humanas, en la medida en que éstas pueden ser fijadas y elucidadas como si se tratara de un cuasi-texto.

2. La dialéctica entre explicar y comprender atraviesa el núcleo de ambos conceptos, en cuanto que ambos deben *ser interpretados*.¹⁰

3. Hay una conexión necesaria entre la narración y la estructura temporal de la experiencia humana.¹¹

and the Human Sciences. Essays on Language, Action and Interpretation, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

⁹ Los cuatro rasgos del texto que Ricoeur propone que se extienden por analogía a la acción se enuncian brevemente al comienzo de "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto", p. 58.

¹⁰ Sobre esto comenta Reagan: "One of the remarkable things about this analysis [se refiere al análisis de H. Von Wright sobre la acción entendida como causalidad en un sistema cerrado que da la primacía a la explicación sobre la comprensión al tratarse de la acción humana] is that the dichotomy between understanding and explanation was not mediated in different ways in the theory of action and the theory of the text. (...) Ricoeur claims that this is not accidental." Cfr. Ch. E. Reagan, "Words and Deeds: The Semantics of Action", en L. Hann (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, pp. 337-338.

¹¹ Ricoeur se ocupa en este punto de la relación entre acción y los dos tipos de narraciones que comparten esta conexión con la estructura temporal de la

4. Frente a la tradición anglosajona iniciada por Wittgenstein que propone la separación entre los juegos de lenguaje que se refieren a los acontecimientos que se producen en la naturaleza (causas) y a las acciones humanas (motivos), Ricoeur defiende la doble adscripción de la acción en cuanto causa y motivo.¹² “El hombre es, precisamente, quien pertenece a la vez al régimen de la causalidad y al de la motivación, es decir, de la explicación y de la comprensión”.¹³

5. La acción tiene prioridad ontológica sobre la narración, primero tenemos experiencia de la acción, y a partir de esa connaturalidad con la acción y su red conceptual, viene la imitación de ésta, que es lo que constituye el núcleo del *mythos*.

6. La narración, si bien es posterior a una precomprensión del mundo de la acción, se reinserta en esta comprensión en una constante dinámica circular: podemos comprender las historias porque tenemos una precomprensión de su estructura temporal y narrativa, el texto. Las historias se redirigen a su vez al mundo de la acción y lo transforman

experiencia, la narración histórica y la narración de ficción. Aquí se dejará a un lado las cuestiones relacionadas con la narración histórica puesto que no atañe directamente al curso de esta investigación. Sobre esto véase P. Ricoeur, “Explicar y comprender. Texto, acción, historia”, *HA*, pp. 81-99. También en relación con la Historia, véase: P. Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955 y *Sur l'histoire, la mémoire et l'oubli*, Seuil, Paris, 2000.

¹² Véase acerca de esta discusión el resumen del debate abierto, en el ámbito de la filosofía anglosajona, sobre la acción en O. Monguin, *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris, 1994, pp. 141-144.

¹³ P. Ricoeur, “Explicar y comprender”, *TA*, p. 159.

mediante una redescrición y clarificación del mundo, los demás y uno mismo.

A continuación se describirá los puntos de coincidencia entre acción y narración sobre los que Ricoeur se apoya para describir la acción en cuanto acción significativa y como estructura "textual". Los caracteres de legibilidad de la acción, como los llama Ricoeur¹⁴, son en su teoría de la narración, los anclajes fundamentales que vinculan, según esa conexión necesaria de la que se hablaba antes, la estructura de las acciones humanas con la estructura de la narración.

5.2. Caracteres de legibilidad de la acción

Como se ha señalado ya, para Ricoeur en la analogía entre texto y acción, el analogado principal es el texto. La acción de la que habla Ricoeur es la acción significativa, es decir, la acción como objeto de las ciencias sociales, a diferencia del enfoque que puede tener el estudio de la acción desde el punto de vista filosófico, ya sea desde la ética (*praxis*) o la estética, (*póiesis, techné*).¹⁵ Así define Ricoeur su perspectiva metodológica:

¹⁴ Cfr. P. Ricoeur, "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto", *HA*, p. 63.

¹⁵ La variedad de textos en los que Ricoeur se ha ocupado de la acción a lo largo de toda su obra, bajo distintos enfoques, no admite que aquí se trate de todos ellos sin desviarse del argumento principal de esta investigación. Una buena introducción a la filosofía de la acción en Ricoeur se puede ver en A. Martínez Sánchez, "La filosofía de la acción de Paul Ricoeur", *Isegoría*, 22, 2000, pp. 207-227.

Mi tesis es que la acción misma, la acción significativa, se puede convertir en objeto de ciencia sin perder su carácter de significatividad, gracias a un tipo de objetivación similar a la fijación que se produce en la escritura. (...) Del mismo modo que la fijación por la escritura se hace posible por una dialéctica de exteriorización intencional, inmanente al propio acto de discurso, una dialéctica semejante dentro del marco del proceso de transacción permite que el *significado* de la acción se desprenda del *acontecimiento* de la acción.¹⁶

Ahora bien, desde una perspectiva ontológica, el orden se subvierte; es la estructura que se encuentra previamente inscrita en la esfera de la acción la que permite comprender una narración.¹⁷ Primero se posee un precomprensión de la acción y después se puede imitar aquello que se ha comprendido

¹⁶ P. Ricoeur, "El modelo del texto: la acción significativa considerada como un texto", *HA*, pp. 63-64. La cursiva es de Ricoeur.

¹⁷ P. Vandavelde sugiere una interpretación fenomenológica de la correlación entre acción y narración en la que la correlación *noésis-noema* de Husserl funciona aquí como si la narración fuese el *noema* de aquello que ha sucedido. Aun así, no niega la implicación ontológica: "Narratives are thus not mere descriptions of something that would be otherwise available independently of description, but are ontological layers, part and parcel of the paste of actions and experiences. (...) Ricoeur, thus, tries to accommodate the two different requirements, coming from hermeneutics and phenomenology: on the hermeneutic side, narratives are an interpretive mediation, but, on the phenomenological side, they provide the meaning content or *noema* of what is so recounted." Véase: P. Vandavelde, "The Challenge of the 'such as it was'. Ricoeur's theory of narratives", en D. M. Kaplan (ed.), *Reading Ricoeur*, State Univeristy of New York Press, Albany, 2008, pp. 141 y ss.

previamente.¹⁸ Esta precomprensión, como explica Reagan, es triple: “antes de llegar a los textos, entendemos la red conceptual de la intención, el propósito, el motivo, el acto, la consecuencia, el esfuerzo, entre otros. En segundo lugar entendemos la naturaleza simbólica de muchas acciones y su realización en formas culturales e instituciones. Finalmente entendemos el carácter temporal de la acción.”¹⁹

Estas características de precomprensión son las que Ricoeur describe en su propio concepto, también tripartito, de *mímesis*, que toma de Aristóteles y lo reelabora y amplía. Aunque en el siguiente epígrafe se estudiará con más detenimiento la propuesta ricoeuriana de la triple *mímesis*, es pertinente describir aquí algunas cuestiones relacionadas con la acción que pertenecen a lo que Ricoeur denomina *Mímesis I*. Ricoeur había estudiado los caracteres de legibilidad de la acción a partir del paradigma del texto y en relación con él. En *Tiempo y narración*, esta perspectiva se amplía con la noción de narración y convoca algunas características propias de ésta que no están presentes en la sola noción de texto²⁰. A los caracteres

¹⁸ También señala Ricoeur que la acción es un referente para comprender toda una categoría de textos, en especial los textos históricos.

¹⁹ Ch. E. Reagan, “Words and Deeds: The Semantics of Action”, en L. E. Hahn (ed.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, p. 341.

²⁰ En la *Metáfora Viva* Ricoeur se refiere al texto, poema, metáfora, obra, pero retrasa el estudio detenido de las propiedades de la narración puesto que sería el tema de sus siguientes investigaciones. Como el propio Ricoeur reconoce, *La Metáfora Viva* y los tres volúmenes de *Tiempo y Narración* fueron concebidas como obras gemelas. (Cfr. P. Ricoeur, “Introducción”, *TN I*, p. 33.) En la obra de Ricoeur la noción de texto evoluciona y se completa hasta llegar finalmente a su vértice con la noción de narración: “(...) to remain

de legibilidad de la acción sobre los que ya se ha tratado en el capítulo precedente, se suman los que Ricoeur encuentra vinculados a la narración.

Hay que recordar, sin embargo, que, aunque desde el punto de vista epistemológico Ricoeur opta por tomar el paradigma del texto para una lectura de la acción, y desde el plano pragmático –e incluso ontológico– las características de la narración están incoadas en la acción. Ricoeur no toma ambos polos por separado, como dos polaridades estáticas sino como dos polos en continuo flujo dinámico. La relación entre acción y narración, y también entre vida y relato, es doble: una remite a la otra en una relación dinámica. Esto se verá más claro al llegar a la exposición completa de la teoría de la triple mimesis. Hay una circularidad que no se debe a un error de argumentación o una imposición del método, sino que manifiesta una situación fáctica: no se puede acceder a la vida en estado natural, la experiencia de la vida es siempre la de una vida insertada en una tradición.

Ricoeur es consciente del problema de la circularidad, así lo atestigua su respuesta a algunas objeciones presentadas por David Carr respecto a la relación entre vida y narración. Aquí se encuentran ya algunos trazos de lo que será la línea de

within the arena of the philosophy of language, I placed at the forefront the notion of text, considered the large unit of discourse. To be sure, the myth was itself in already a text in relation to the symbol. The poem was also a text in relation to the metaphor. The narrative would, a few years later, be the text *par excellence*." P. Ricoeur, *Intellectual Autobiography*, *LPh*, p. 29.

búsqueda de Ricoeur años más adelante, en lo que algunos han llamado su pasión por lo posible.

La vida en estado natural está más allá de nuestro alcance por la sencilla razón de que no nacemos en un mundo de niños, es más, como niños que aún no han aprendido a hablar, llegamos a un mundo ya colmado por las narrativas de nuestros predecesores. En consecuencia, como he dicho al describir la etapa de prefiguración a la que he llamado Mímesis I, toda acción se encuentra ya mediada simbólicamente; la literatura, en sentido amplio, que incluye tanto la historia como la ficción, tiende a reforzar un proceso de simbolización de la acción que se encuentra previamente en marcha. Es esta circularidad la que constituye, en mi opinión, el problema real. Se puede objetar, de hecho, que estoy obligado a incluir en la noción de prefiguración el resultado de una re-figuración previa, –porque, en efecto – para cada uno de nosotros, lo que pertenece a la prefiguración en nuestra vida, es el resultado de las distintas re-figuraciones que se han realizado en otras vidas, las de aquellos que nos han enseñado a nosotros. Este círculo, aún así, no es un círculo vicioso, porque hay, no obstante, una ampliación de significado, hay un progreso en la significación, desde aquello en que se encuentra incoado hasta su completa determinación.²¹

²¹ P. Ricoeur, "Discussion: Ricoeur on narrative", en D. Wood (ed.) *On Paul, Ricoeur Narrative and interpretation*, Routledge, London, 1991, pp.181-182. (Las cursivas son mías)

5.2.1 *La semántica de la acción*

En su artículo titulado “La red conceptual de la acción”, Ricoeur examina detenidamente los conceptos que pertenecen al campo semántico de la acción en el lenguaje ordinario. Para ello toma como guía autores contemporáneos cuyos trabajos se ocupan de la teoría de la acción y la filosofía del lenguaje como Anscombe, Austin, Danto, Hampshire, Wittgenstein, Melden, Peters y Geach, entre otros.²²

La red conceptual de la acción que describe el filósofo francés es distinta de la red conceptual que utilizamos para describir el movimiento físico (*kínesis*). A la red conceptual de la acción, a diferencia del solo movimiento, pertenecen conceptos como acción, pasión, intención, deseo, fin, medio, motivo, agente, consecuencia o resultado, circunstancia, entre otros.

Hablo de red conceptual más que de concepto de acción para subrayar el hecho de que el propio término acción, tomado en el sentido estricto de *lo que alguien hace*, obtiene su plena significación de los demás términos de toda la red. (...) En pocas palabras, estos términos u otros parecidos sobrevienen en respuesta a preguntas sobre el «qué», el «por qué», el «quién», el «cómo», el «con», o el «contra quién» de la acción. (...) En este sentido, todos los miembros están en una relación de intersignificación. Dominar la red conceptual en su conjunto, es

²² P. Ricoeur, “La red conceptual de la acción”, *DA*, pp. 29-71

tener la competencia de lo que se puede llamar la comprensión práctica.²³

Hay que recordar que ya en *El hombre falible* Ricoeur planteaba la necesidad de reflexionar a partir de una precomprensión, evitando cualquier tentativa de comenzar la reflexión filosófica sobre el ser humano desde un punto de partida absoluto.²⁴ En el caso de la reflexión sobre la acción, Ricoeur acude al mismo principio y como resultado de esa mirada a la experiencia cotidiana del actuar humano, ofrece una dilucidación filosófica de aquello que ya está presente en la espontaneidad de la vida. Cualquier acción lleva consigo una serie de implicaciones conceptuales y prácticas, actuar presupone comprender o saber llevar a cabo no sólo una acción aislada, sino toda la red conceptual que ésta involucra.

²³ P. Ricoeur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Cristiandad, Madrid, 1987, pp. 120-121. Originalmente se publicó como *Temps et récit. Tome I (L'ordre philosophique)*, Seuil, Paris, 1983. Aquí se utilizará la traducción al español y se citará con las abreviatura *TN I* en adelante.

²⁴ Ricoeur, en este sentido, se mantiene fiel a esa convicción al reivindicar el papel de la precomprensión de la acción como punto de partida tanto para una reflexión sobre la acción misma, como para una reflexión acerca de la narración. "(...) si el progreso del pensamiento, en una antropología filosófica, nunca consiste en ir de lo simple a lo complejo, sino que procede siempre en el interior de la totalidad misma, esto sólo puede constituir un progreso en la *dilucidación* filosófica de la perspectiva global. Es preciso, por consiguiente, que esta totalidad esté de antemano dada, de alguna manera, antes que la filosofía, en una precomprensión que se presta a la reflexión; es preciso, por consiguiente, que la filosofía proceda por una segunda dilucidación de una nebulosa de sentido que entraña en primer lugar un carácter no filosófico". Cfr. P. Ricoeur, *El hombre falible*, p. 24.

5.2.2. Estructura simbólica de la acción

El segundo lugar en el que la comprensión de la acción se encuentra en deuda con el lenguaje tiene que ver –como hace notar Balaguer– con que “la dimensión simbólica de la acción remite al carácter público y social de una acción, que, en el marco de una comunidad, tiene un sentido determinado”.²⁵ Al igual que los textos, las acciones pueden ser reconocidas como una y la misma, pueden ser reidentificadas en su contenido, más allá del momento o el *cuándo* se haya realizado como acontecimiento.²⁶ Esa significación del contenido de una acción depende en gran medida del simbolismo implícito que caracteriza a la acción. La inteligibilidad, y la potencialidad de la acción para ser narrada, dirá Ricoeur,

radica en los recursos simbólicos del campo práctico. (...) En efecto, si la acción puede ser narrada es porque ya está

²⁵ V. Balaguer, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, p. 111.

²⁶ P. Mukengebantu resalta también este aspecto: “De la sorte, l'action humaine, l'action sensée peut être lue et interprétée comme un texte. L'action humaine, en effet, comme le discours, est un événement passager comportant un sens; elle a un contenu propositionnel susceptible d'être identifié comme étant le même. Elle présente aussi des traits illocutionnaires comparables à ceux de l'acte du langage. De même également que le sens du discours est fixé par l'écriture, le sens de l'action humaine peut être fixé et ainsi objectivé dans la mesure où elle aura laissé sa trace sur le temps. L'action se libère de la sorte de l'agent et développe des conséquences propres : elle acquiert une dimension sociale.” Véase: P. Mukengebantu, “L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur”, *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 46, n° 2, 1990, p.215.

articulada en *signos, reglas, normas*; está desde siempre, *simbólicamente mediatizada*.²⁷

¿Qué significado tiene aquí lo simbólico? Ricoeur elude en este punto referirse a su propio modo de comprender lo simbólico como expresión de doble sentido, así como la acepción lógica de símbolo como notación. La acepción a la que Ricoeur acude es más bien deudora del modo de comprender lo simbólico desde la antropología cultural, en concreto a partir de las aportaciones de Clifford Geertz y Ernst Cassirer. De Geertz tomará especialmente su tratamiento de la acción desde el punto de vista de su significación pública y su carácter estructurado dentro de un conjunto.²⁸

Antes de ser texto, la mediación simbólica tiene una textura. Comprender un rito es situarlo en un ritual, éste en un culto, y, progresivamente, en el conjunto de convenciones, creencias e instituciones que forman la red simbólica de la cultura. Un sistema simbólico proporciona así un contexto de descripción para acciones particulares.²⁹

²⁷ P. Ricoeur, "La vida: un relato en busca de narrador", en *EP*, p.53. Y también, P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, p. 124.

²⁸ "Según Clifford Geertz, 'la cultura es pública porque la significación lo es.' Adopto con gusto esta primera caracterización, que muestra perfectamente que el simbolismo no está en la mente, no es una operación psicológica destinada a guiar la acción, sino una significación incorporada a la acción y descifráble gracias a ella por los demás actores del juego social". P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, pp. 124-125. Véase también, C. Geertz, *La interpretación de la cultura*, Gedisa, México, 1987, pp. 25-26

²⁹ P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, p. 125.

De Cassirer toma en cambio la idea de que la mediación simbólica impregna y articula toda experiencia³⁰. Las formas simbólicas y sus procesos de mediación son para Ricoeur inmanentes al plano práctico y de allí se desprenden a un segundo nivel autónomo. “En este sentido se podría hablar de un simbolismo implícito o inmanente por oposición a otro explícito y autónomo”.³¹

La estructura simbólica de la acción permite interpretar la acción dentro de un contexto de descripción que hace significativa la acción proporcionándole un contexto de inteligibilidad para la significación e interpretación de acciones particulares mediante unas reglas o normas que codifican no sólo el significado social de una conducta, sino también su valor moral en una jerarquía de valores determinada.

5.2.3. Estructura temporal de la acción

Por último, otro rasgo de legibilidad que hace recaer a la acción dentro del paradigma de legibilidad del texto es, como adelanta el título del epígrafe, el carácter temporal de la acción, su distensión en el tiempo. Ricoeur toma como punto de partida en su análisis las reflexiones sobre el tiempo de San

³⁰ Cfr. E. Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, III. *Fenomenología del reconocimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1976.

³¹ P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, p. 124. Sobre los procesos de mediación simbólica que caracteriza como autónomos o explícitos véase: P. Ricoeur, “La ideología y la utopía. Dos expresiones de lo imaginario social”, en *EP*, pp. 87-99.

Agustín en *Las Confesiones*, y recoge también las nociones aristotélicas de concordancia y discordancia que en la *Poética* se aplican a la configuración del *mythos*. En efecto, Agustín integra la triple dimensión del tiempo: pasado, presente y futuro, con la vivencia subjetiva del tiempo en su concepto de *distentio animi*. Agustín llega a la conclusión de que el presente es el tiempo único desde el cual se organiza y ordena la estructura de la vivencia del tiempo.

Al afirmar que no hay un tiempo futuro, un tiempo pasado y un tiempo presente, sino un triple presente –un presente de las cosas futuras, un presente de las cosas pasadas y un presente de las cosas presentes– Agustín nos ha encaminado hacia la investigación de la estructura temporal más primitiva de la acción. (...) Lo importante es el modo como la praxis cotidiana ordena uno con respecto al otro el presente del futuro, el presente del pasado y el presente del presente. Pues esta articulación práctica constituye el inductor más elemental de la narración.³²

La articulación temporal, intrínseca a la acción, es otro de los elementos que convierte a la narración en el correlato textual de la acción por antonomasia. Para Ricoeur, el género narrativo hace patente e inteligible la temporalidad de la experiencia humana.³³ Está claro que Ricoeur no persigue resolver las

³² P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, pp. 128-129.

³³ Como señala M. Maceiras, Ricoeur ha trabajado también la adecuación de otros géneros y lenguajes en los que “el enigma de la temporalidad” comparece bajo otro prisma y que resultan fecundos para arrojar alguna luz acerca de este fenómeno. “Tanto en la lírica como en la épica y en la

aporías del tiempo que deja la reflexión filosófica a través de una reflexión sobre la narración. Si la reflexión no alcanza el tiempo en la vivencia originaria del tiempo, tampoco llega al núcleo del fenómeno mediante una reflexión sobre la experiencia de la temporalidad refigurada en la narración. Sus expectativas, desde el punto de vista epistemológico, son claras:

Será constante la tesis de que la especulación sobre el tiempo es una cavilación inconclusiva a la que sólo responde la actividad

dramática, la refiguración del tiempo aparecerá bajo otras luces, sin que ellas agoten tampoco su enigma. Y Ricoeur señala, a su vez, otros géneros en los que lo narrativo y no narrativo se entrelazan, como sucede en la Biblia. Otros discursos y lenguajes, como el lenguaje religioso esclarecen vivencias distintas de la temporalidad. Todos esos lenguajes debieran ser explorados". Cfr. M. Maceiras, "Presentación de la edición española de *Tiempo y narración I*", en P. Ricoeur, *TNI*, p. 30. Esta exploración del lenguaje como vía de apropiación del ser en su pluralidad de manifestaciones continúa la línea de investigación iniciada por Ricoeur en *La simbólica del mal*. En el caso de *Tiempo y narración*, hay un paralelismo con las tesis sostenidas en el conjunto de *Finitud y culpabilidad*, a saber: hay vivencias humanas que se resisten a la descripción conceptual propia de la filosofía. La vía de la reflexión se revela aporética al tratar de dar cuenta de ciertos fenómenos. La vía indirecta de la hermenéutica es entonces la vía preferente para esclarecer aspectos del ser que se ofrece en el lenguaje, tal es el caso del mal y la culpa, inaccesibles a través de una reflexión antropológica como la que se realiza en *El hombre falible* y que se resuelve a través del estudio de los símbolos y los mitos de origen y caída en la *Simbólica del mal*. Así ocurre también con el fenómeno del tiempo en los estudios que conforman los tres volúmenes de *Tiempo y narración*. El propio Ricoeur postula esta tesis en la introducción a esta trilogía: "La función referencial de la trama (*mythos*) reside precisamente en la capacidad que tiene la ficción de re-figurar esta experiencia temporal víctima de las aporías de la reflexión filosófica". Cfr. P. Ricoeur, *TNI*, p. 36.

narrativa. No porque ésta resuelva por suplencia las aporías, si las resuelve, es en el sentido poético, no teórico.³⁴

San Agustín pone de relieve que, en la vida, (no así en la narración, al menos en los géneros que analiza Aristóteles en su *Poética*) la discordancia prima sobre la concordancia. En la argumentación de San Agustín acerca de la vivencia del tiempo, el deseo de entender el tiempo desde la perspectiva de la concordancia queda continuamente insatisfecho por el predominio de la discordancia.³⁵ Para Aristóteles una trama bien construida consigue dar una organización unitaria, coherente y completa a un conjunto de datos dispersos y heterogéneos. Es decir, produce un tipo de configuración en el que la concordancia predomina sobre la discordancia. Este orden no comparece así en el plano vivencial de la acción. El predominio de la concordancia es el resultado de una *póiesis* que encamina hacia la unidad lo heterogéneo, a través una unidad de intención mantenida a lo largo del proceso de configuración de la trama.

³⁴ P. Ricoeur, *TNI*, p. 45.

³⁵ Así lo expresa en *Las Confesiones*, al final de su investigación sobre el tiempo: "Si existiese un espíritu de ciencia y presciencia tan capaz que conociese todo el pasado y el futuro como yo conozco una canción de las más populares, este espíritu suscitaría la admiración y como un sagrado terror, puesto que no se le escaparía nada de cuanto ha sucedido o va a suceder en el correr de los siglos, lo mismo que a mí, al ejecutar esta canción, no se me escapa nada de lo que he cantado al principio ni de lo que me queda hasta el final". San Agustín, *Las Confesiones*, BAC, Madrid, 1997, (4ªed), p. 413.

Algunos autores han criticado esta aplicación del orden de la narración al plano de la acción. Así L. O. Mink, R. Barthes y otros autores post-estructuralistas, siguiendo la estela de Nietzsche, sugieren que la acción en la vida carece de orden o sentido, y que es precisamente el afán de imprimir un orden en el caos de la vivencia lo que salva a la acción del desorden, de la ausencia de inteligibilidad y sentido a través del relato. No porque el orden se encuentre incoado en la acción, sino porque el relato al ordenarlo ficticiamente le impone una naturaleza extraña, la que es propia de la narración. En resumen, ordenamos las vivencias como relatos para darles un orden del que en sí mismas carecen, para huir del sinsentido disfrazándolo de orden.³⁶

Al contrario, Ricoeur entiende que estos componentes del relato pueden imitar la acción humana precisamente porque la acción contiene potencialmente los elementos que el relato

³⁶ D. Carr ha resumido las posturas post-estructuralistas que defienden la tesis contraria a Ricoeur respecto a la vinculación entre narración y acción, o entre relato y vida (ya sea relato de ficción o relato histórico). "Ricoeur's is a fairly benign and approving view. He believes that fictional and historical narratives enlarge reality, expanding the notion of ourselves and of what is possible. Their mimesis is not imitative but creative of reality. Hayden White seems by contrast to hold a darker more suspicious view –one which he shares with Barthes and post-structuralists such as Foucault and Deleuze. Narrative not only constitutes an escape, consolation, or diversion from reality; at worst it is an opiate– a distortion imposed from without as an instrument of power and manipulation. In either case narrative is a cultural, literary artifact at odds with the real." Cfr. D. Carr, "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity", *History and Theory*, Vol. 25, n°2, 1986, pp. 117-119. También sobre esta discusión véase: D. Carr, Ch. Taylor, P. Ricoeur, "Discussion: Ricoeur on Narrative", en D. Wood (ed.) *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge, London, 1991, pp. 160-162.

configura, no ya a la manera de la vivencia, sino a la manera de la narración.³⁷ El hecho de que una reflexión acerca del tiempo no concluya satisfactoriamente, no quiere decir que no exista en el plano de la acción una estructura temporal inteligible. Lo que señala Ricoeur es que el discurso filosófico no es idóneo para desentrañar el enigma de la temporalidad, que escapa a la inteligencia especulativa, pero en cambio se deja asumir por una inteligencia narrativa.

Para el estudio de la relación entre acción y narración Ricoeur ofrece dos acercamientos complementarios: uno ontológico y otro epistemológico. En primer lugar, Ricoeur afirma que la vida humana posee una estructura pre-narrativa cuyos rasgos se han descrito como los caracteres de legibilidad de la acción. Esta caracterización de la vida sirve de fundamento y justificación a la propuesta de utilizar los paradigmas propios de la interpretación de textos para interpretar la acción, sin violentar la estructura propia de ésta, aunque, como el propio Ricoeur reconoce: toda interpretación conlleva algo de violencia.³⁸ La tarea de la hermenéutica al investigar la narración se encamina a explicitar, la estructura análoga que comparten acción y narración. La acusación de que las categorías narrativas o textuales se extrapolan sin justificación a las categorías de la acción es refutada a medias

³⁷ “Pero pese a la ruptura que crea, la literatura será siempre incomprendible si no viniese a configurar lo que aparece ya en la acción humana”. Cfr. P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, p. 134. Aparece aquí también, en otro ámbito, la dialéctica del distanciamiento y apropiación.

³⁸ Cfr. P. Ricoeur, Discussion: Ricoeur on Narrative, en D. Wood, *Narrative and Interpretation*, p. 180.

por Ricoeur: “pese al abismo que parece abrirse entre ambos polos, la narración y el tiempo se jerarquizan simultánea y mutuamente.”³⁹ Que la acción narrada y la acción vivida no sean idénticas no quiere decir que no haya entre ellas una estrecha conexión, como se ha mostrado en el análisis ricoeuriano de los caracteres de legibilidad de la acción. Ahora se procurará ampliar ese análisis desde una perspectiva más amplia.

5.3. La estructura pre-narrativa de la vida y la vida narrada.

Aquí se plantearán algunas cuestiones que se refieren a la estructura pre-narrativa de la vida, no sólo en cuanto a la relación entre acción y narración, sino que se procurará ampliar el enfoque también a las categorías vida-relato, a la relación entre vivir y contar tal como aparece también en algunos textos de Ricoeur.

La importante y densa trilogía de Ricoeur, *Tiempo y narración*, en las que aborda cuestiones de crítica literaria, fenomenología del tiempo, filosofía de la historia, entre otros temas, además de dialogar con autores que van desde Aristóteles, San Agustín, Kant, Husserl, Heidegger, Proust o Braudel, por mencionar algunos. De todas estas cuestiones, aquí sólo se tratará de la teoría de la narración de Ricoeur y — en concreto— en aquello que tenga relación con los aspectos

³⁹ P. Ricoeur, *Tiempo y narración I*, p. 165.

más relevantes en cuanto al papel mediador de la narración. Se pondrá, por tanto, entre paréntesis la discusión acerca de la filosofía de la historia para centrar la investigación en lo que respecta a la ficción y en concreto el papel mediador de este tipo de narraciones en la comprensión de sí mismo. Si antes se ha considerado el correlato acción-narración, ahora se procurará resaltar algunos argumentos del filósofo francés respecto a la relación entre narración y vida.

Tiempo y narración constituye un esfuerzo que apunta hacia la conquista de varias metas. Una de las tesis sostenidas por Ricoeur, en concreto en los dos primeros volúmenes de la trilogía, consiste en que el carácter narrativo es una cualidad esencial a ambos tipos de discurso: el de la historia y el de la ficción. Sobre el presupuesto de que el ser se expresa en el lenguaje, Ricoeur sostiene que hay formas de lenguaje que expresan de un modo específico un rasgo preferencial de la existencia. En el caso del discurso narrativo, la tesis de Ricoeur es que –tomando algunos conceptos del Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas*– la forma de vida que se halla detrás del discurso narrativo en cuanto juego de lenguaje es precisamente la condición histórica, temporal de la vida humana. En efecto, dirá Ricoeur,

tomo la temporalidad como aquella estructura de la existencia que se pone en contacto con el lenguaje en la narración y la narración como la estructura del lenguaje que tiene la

temporalidad como referente supremo. La relación entre ambas es, por tanto, recíproca.⁴⁰

Que algunos de los tipos de discurso de la Historia y la Literatura compartan entre sí un carácter narrativo no los hace indiferenciables, como se puede suponer. Uno de los puntos en que se distinguen es el tipo de referencia al que uno y otro discurso apuntan. Según Scholles y Kellog, el discurso narrativo tiene dos vertientes complementarias en cuanto se refiere a su pretensión referencial: la vertiente empírica en la que se situaría la Historia, y la vertiente de ficción, cuya referencialidad es el mundo real, el mundo de la acción, en cuanto mimesis, no en cuanto reflejo de lo sucedido.⁴¹

La relación entre historias y vidas es un lugar común de la experiencia y el lenguaje ordinario. La historia de una vida se identifica con la vida, o el tiempo de la vida que va desde el nacimiento hasta la muerte. Para Ricoeur, la diferencia entre la vida auténticamente humana y la vida puramente biológica reside precisamente en la conciencia del vivir, en el sentido socrático de que una vida que no es examinada no merece ser vivida. Para Sócrates la máxima del conócete a ti mismo es un

⁴⁰ Paul Ricoeur, "Narrative Time", *Critical Inquiry*, 7/1, *On Narrative* (1980), pp. 169-190. Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/1343181>

⁴¹ La distinción terminológica entre vertiente empírica y de ficción de las modalidades de discurso narrativo la toma Ricoeur de Scholes y Kellog en *The Nature of Narrative*, si bien más adelante el propio Ricoeur rechazará esta dicotomía. Para Ricoeur lo decisivo es la "convergencia de las distintas formas del discurso narrativo mediante las que se lleva al lenguaje nuestra historicidad fundamental". Cfr. P. Ricoeur, "Para una teoría del discurso narrativo", en *HN*, p.135.

requerimiento de la vida justa. Para Ricoeur ese conocimiento requiere un tipo peculiar de examen, una vida examinada es una vida interpretada, contada para ser conocida.

Hay que cuestionar la falsa evidencia según la cual la vida se vive y no se narra. (...) Lo que hay que cuestionar es la ecuación demasiado simple entre la vida y lo vivido. Una vida no es sino un fenómeno biológico hasta tanto no sea interpretada. Y en la interpretación, la ficción desempeña un papel mediador considerable.⁴²

Para Ricoeur el punto de la encrucijada en el que convergen relato y vida se encuentra en la lectura. Si bien, como se ha mostrado antes, hay una correlación previa, una tendencia del relato hacia la vida y de la vida hacia el relato, no es sino a través de la lectura donde esa tendencia potencial se actualiza. Los puntos de anclaje, como los llama Ricoeur, del relato en la vida son aquellos que se han descrito como *Mímesis I*.

La cualidad pre-narrativa de la vida lleva en sí una silenciosa pretensión de llegar a ser narrada. Parafraseando la conocida obra de Pirandello *Siete personajes en busca de autor*, las personas, la vida de las personas, lleva consigo una posible historia en busca de narrador en virtud de la cualidad pre-narrativa de la experiencia humana que Ricoeur denomina también como *historia potencial*.

⁴² P. Ricoeur, "La vida: un relato en busca de narrador", *EP*, p.52.

Gracias a esta cualidad tenemos derecho a hablar de la vida como una historia en estado naciente y, en consecuencia, de la vida como una actividad y una pasión en búsqueda de relato. (...) ¿No estamos inclinados acaso a ver en tal encadenamiento de episodios de nuestra vida historias que aún no fueron narradas, historia que requieren ser contadas, historias que ofrecen puntos de anclaje al relato?⁴³

Ricoeur toma como ejemplo dos situaciones paradigmáticas: el caso del psicoanálisis y el de los procedimientos jurídicos por los cuales una persona se encuentra enredada en una trama de acciones y acontecimientos que debe ser expuesta, estructurada de forma convincente e inteligible por un *narrador*. En ambos casos, lo que emerge de la reconstrucción de una historia es una parte de la identidad personal del sujeto en cuestión. En el psicoanálisis la búsqueda de esa historia se hace desde dos instancias, el protagonista y el narrador, quien las ha vivido y quien las estructura como relato, a partir de los fragmentos que le proporciona quien ha vivido esa experiencia.

También en el caso del juicio se cuenta con al menos dos instancias, quienes han vivido en primera persona los acontecimientos como testigos o han sido los agentes de la acciones cuya responsabilidad se debe esclarecer y quienes se esfuerzan por reconstruir y ordenar de forma inteligible una serie de acontecimientos y acciones enredadas —por utilizar un término que usa el filósofo francés— de modo que reaparezcan

⁴³ P. Ricoeur, "La vida: un relato en busca de narrador", *EP*, p. 54

de un modo inteligible y verdadero. En el caso del psicoanálisis, dirá Ricoeur,

esta interpretación narrativa de la teoría psicoanalítica implica que la historia de una vida procede de historias no contadas y reprimidas hacia historias efectivas, de las cuales el sujeto puede hacerse cargo y considerar como constitutivas de su identidad personal. La búsqueda de esta identidad personal asegura la continuidad entre la historia potencial o virtual y la historia expresa cuya responsabilidad asumimos.⁴⁴

La transformación que sufre el sujeto al transformar la historia virtual en una historia expresa es precisamente la conciencia acerca de la propia identidad, de aquello que nos constituye en cuanto agentes y protagonistas de la propia vida que se puede resumir en la expresión “hacerse cargo” y que puede verse desde una doble perspectiva. En primer lugar, la de ser *consciente* —traer a la conciencia, sacar a la luz— y en segundo término a la de ser *responsable*, que hace alusión a un plano moral en el que al ser consciente se añade el de ponderar el valor o calidad de las actuaciones que constituyen su identidad y ofrecer una respuesta libre a partir de esta valoración, ya sea para mantener una continuidad si la valoración es positiva o un cambio si es negativa.⁴⁵

⁴⁴ P. Ricoeur, “La vida: un relato en busca de narrador”, *EP*, p. 55

⁴⁵ Ricoeur hace pie en el pasaje 38a de *La apología de Sócrates*, de Platón. Allí el filósofo griego pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: “que una vida carente de examen no es vida digna para un hombre”. Ricoeur recoge la invitación socrática a dilucidar acerca uno mismo y propone el examen como un medio imprescindible para vivir una vida auténticamente humana. El

La referencialidad a la que alude Ricoeur no es una referencia de tipo empírico en un sentido verificacionista. La referencialidad de la ficción señala, por una parte, una referencialidad extralingüística en contraposición con el inmanentismo lingüístico de las corrientes estructuralistas⁴⁶, y por otra, un tipo de referencia indirecta y productiva. Ahora se explicará a qué se refieren estos términos.

Ricoeur ya había trabajado en anteriores investigaciones el concepto de referencia indirecta o desdoblada, en el símbolo y la metáfora.⁴⁷ Esta referencialidad está presente también en las narraciones. En las obras narrativas la referencia se establece en

adjetivo *examinada* del griego (αν-εξεταστος, ος, ον) que menciona Ricoeur, no es muy frecuente y aparece específicamente asociado, en el *Dictionnaire Grec- Français* de A. Bailly, con el texto de la *Apología de Sócrates*. La traducción es “non examiné, non scruté. (...) qui ne recherche pas.” La comprensión de sí, por tanto no es una posibilidad entre otras para alcanzar una vida digna, sino el paso obligado para llegar a ella. Cfr. A. Bailly, *Dictionnaire Grec- Français*, Hachette, Paris, 1950, p. 154. Véase también los comentarios al pasaje citado en: Platón, *Apología de Sócrates* ; traducción, análisis y notas de Alejandro G. Vigo, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998.

⁴⁶ En este caso Ricoeur se apoya en la obra de N. Goodman, *Languages of Art. An Approach to a Theory of Symbols*, en la que el autor aplica la referencialidad extralingüística, el referirse a algo a “todas las formas simbólicas, verbales o no, así como a las aplicaciones metafísicas o literales de la predicación, como la función denotativa y su contrapartida, la función ejemplificadora”. Dentro de este nuevo marco, constituido por una semiótica o una simbólica general (...) puede ponerse de relieve y analizarse cierto paralelismo entre ambas pretensiones referenciales, sin considerar su asimetría epistemológica respecto a su pretensión de verdad”. Cfr. P. Ricoeur, “Para una teoría del discurso narrativo”, en *HN*, p.135-136.

⁴⁷ Cfr. P. Ricoeur, *La metáfora viva*, pp. 292-293.

la medida en que se suprime la descripción primaria propia del lenguaje ordinario, en tanto se desvincula de toda conexión directa con el mundo. La ficción no pretende recoger ninguna situación fáctica: lo que se escribe no describe nada verificable, aunque su punto de partida sea siempre el territorio conocido del mundo y la experiencia humana. La supresión de la función descriptiva abre la puerta a la redescipción de segundo grado que opera la ficción. Para Ricoeur, tanto el lenguaje ordinario como la narrativa empírica (tal como se ha denominado a la Historia) proceden por descripción, según una vinculación con el mundo que la narrativa de ficción no pretende establecer. La redescipción del mundo tiene que ver con la segunda cualidad de la referencia a la que se aludía antes, un tipo de referencia productiva o creativa.⁴⁸

En este punto conviene mencionar la función de la imaginación en las distintas modalidades de referencia. Ricoeur distingue entre dos funciones de la imaginación: una reproductiva o reduplicativa y otra productiva o creativa. En el primer caso, la imagen se entiende como una copia o imagen mental de una realidad previamente dada, pero ausente. Toda novedad o creatividad, desde este punto de vista, proviene de la asociación libre de imágenes –o representaciones de realidades– que sólo se hacen presentes al modo de la imagen y

⁴⁸ Véase sobre esto la argumentación de Ricoeur acerca del poder de “significar las cosas en acto” que se atribuye a la poesía y en general a lo que Ricoeur denomina la *mimesis lírica*. Cfr. P. Ricoeur, “Metáfora y discurso filosófico”, *MV*, pp. 405 y ss.

no en la realidad. Ésta última es lo que habitualmente se designa como fantasía.⁴⁹

La imaginación productiva o creativa –propia de la ficción poética– no reproduce una realidad ausente, ni asocia de manera libre algunos retazos de percepciones previas, sino que reorganiza poéticamente la realidad, presenta una realidad posible e inédita que proporciona un paradigma novedoso acerca de la realidad conocida.

La ficción plantea el problema de la irrealidad, que es completamente distinto del de la mera ausencia. Mientras que el vacío que produce la ausencia sólo se refiere a los posibles modos de darse la misma cosa, el de lo irreal corresponde al referente de la ficción. (...) pues la ficción no se refiere a la realidad de un modo reproductivo, como si ésta fuera algo

⁴⁹ Como paradigma de esta modalidad de la imaginación Ricoeur recuerda dos ejemplos clásicos y recurrentes de la teoría de la imaginación en la filosofía: el centauro y la quimera. También la imaginación histórica participa de la imaginación representativa en tanto que a través de la narración pretende introducir una realidad dada bajo el modo narrativo de descripción. “La historia es un artefacto literario Y al mismo tiempo, una representación de la realidad. Consiste en un artefacto literario en la medida en que, al igual que los textos de la literatura, tiende a asumir un sistema autosuficiente de símbolos. Pero consiste también en una representación de la realidad, en la medida en que pretende que el mundo que describe –que es desde el punto de vista de la realidad, el «mundo de la obra»– equivalga a los acontecimientos efectivos del mundo «real.” Cfr. P. Ricoeur, “Para una teoría del discurso narrativo”, *HN*, p. 138-141. Véase también P. Ricoeur, “The Function of Fiction in Shaping Reality”, *Man and World*, vol. 12, n° 2, junio 1979, pp. 123-128.

dato previamente, sino que hace referencia a ella de un modo productivo, es decir, la establece.⁵⁰

Este modo de establecer la realidad es un modo cognitivo, es decir, proporciona una clave de interpretación que puede llegar a configurar un modo de percibir la realidad hasta el punto de reelaborarla cognitivamente, a la manera de los iconos estéticos, los modelos epistemológicos y científicos, o las utopías políticas.⁵¹ La pregunta que suscita esta descripción de la imaginación productiva y el modo como se establece la referencialidad en la ficción es la cuestión de la verdad. Si bien, tanto la historia como la ficción se refieren a la acción humana, el tipo de adecuación veritativa que establecen uno y otro respecto de la realidad es diferente. La historia se asemeja al modelo de verificación de las ciencias, en cuanto su pretensión referencial admite este tipo de confirmación. Queda pendiente plantear cómo se puede hablar de verdad en la ficción según su propio tipo de referencialidad.

⁵⁰ P. Ricoeur, "Para una teoría del discurso narrativo", HN, pp. 141-142.

⁵¹ Acerca de la fuerza de la ficción para remodelar la realidad, Ricoeur se refiere tanto a la verdad teórica como práctica. "(...) is not necessarily bound to aesthetics. It is not even bound to cognition, to the extent that fictions also "remake" human action or praxis as the practical fictions which are called ideologies and utopias. " P. Ricoeur, "The function of fiction in shaping reality", *Man and World: an International Philosophical Review* Pittsburgh, I.P.R. Associates, n° 3, vol. 12, 1979, pp. 123-141.

5.3.1. *El concepto de verdad en la ficción heurística*

Este es un punto neurálgico en la obra de Ricoeur acerca de la capacidad heurística de la ficción. Lo que está en juego son los conceptos de verdad, realidad y mundo. La tesis fuerte del filósofo francés es que la ficción tiene la capacidad de reestructurar verdaderamente el mundo y la realidad no sólo desde un punto de vista cognoscitivo, sino existencial. Si bien el discurso poético no establece la realidad (en sentido fuerte), sí la redscribe ampliando así el espacio de lo real conocido.⁵² Si lo que propone la ficción es adecuado a la realidad o mundo (en cuanto referente real del mundo de la obra) se puede hablar de verdad poética, o –siguiendo literalmente a Ricoeur en su Estudio VII de *La metáfora viva*– de verdad metafórica.

La función poética, como señala el filósofo francés, se distingue de la retórica en que esta última se ocupa del discurso por sí mismo y por la función persuasiva de éste. La función poética en cambio,

trata de redescubrir la realidad por el camino de la ficción heurística. (...) Podemos aventurarnos a hablar de verdad

⁵² En el conocido ejemplo de Frege “el lucero del alba es el lucero vespertino” sobre sentido y referencia, se establece la referencia: Venus, y sus distintos modos de darse: brillando al amanecer o en el atardecer. El sentido no establece que Venus sea Venus, de un modo tautológico, sino que descubre la referencia (el objeto) y sus modos de darse (el sentido o el nombre). Al relacionar A=B se amplía el conocimiento de A a través de B. En ese sentido, se puede decir con Ricoeur que la ficción establece la realidad, no porque establezca la realidad de Venus, sino que establece de un modo más rico el contenido de esa realidad. Cfr. G. Frege, “Sobre sentido y referencia” en *Estudios sobre semántica*, Ariel, Barcelona, 1971, p. 49 y ss.

metafórica para designar la intención «realista» que se vincula al poder de redescrición del lenguaje poético.⁵³

Esta intención realista del lenguaje metafórico descansa sobre la doble posibilidad de uso del verbo *ser* en su modalidad relacional o existencial. La teoría de la tensión⁵⁴, elaborada por Ricoeur a lo largo de los primeros seis estudios que componen *La metáfora viva*, había puesto el énfasis en la función relacional. Al hablar de verdad metafórica, Ricoeur amplía su análisis del verbo *ser*, de su función relacional, a su función existencial. Como explica Manuel Maceiras en el prólogo a la edición española de *Tiempo y narración*, en la metáfora se libera la tensión, no marcada gramaticalmente,

“entre un «es» y un «no es» o «es como» que el «es» implica, tomando el verbo *es* no como determinación, sino como equivalencia. Cuando el poeta dice, por ejemplo, que «la naturaleza es un templo cuyos que vivientes pilares...» la cópula «es» no es solamente relacional sino que redscribe lo

⁵³ P. Ricoeur, “Metáfora y referencia”, *MV*, pp. 325-326.

⁵⁴ Acerca de la teoría la tensión, Ricoeur destaca tres aplicaciones: 1) Tensión en el enunciado: entre dato y vehículo, entre foco y marco, entre sujeto principal y secundario, entre sujeto y predicado, 2) tensión entre dos interpretaciones: la literal que la impertinencia semántica deshace, y la metafórica que crea sentido con el no-sentido; 3) tensión en la función relacional de la cópula: entre la identidad y la diferencia en el juego de la semejanza. Cfr. P. Ricoeur, “Metáfora y referencia”, *MV*, p. 326.

que es y afirma que es de tal modo. Y en el «es» se implica el «no es» de cualquier otro modo.⁵⁵

La paradoja es que la verdad expresada en la metáfora – *por y en*– la tensión entre sentido primario y secundario, se destruye en la medida en que se destruye la tensión y se analizan ambos sentidos por separado. La verdad metafórica no acontece fuera de la tensión. Sólo en ese movimiento entre literalidad y sentido segundo es compatible la falsedad literal del enunciado en un sentido descriptivo con la arbitrariedad de la polisemia y la multiplicidad de interpretaciones del sentido figurado, cuando éste se toma por sí solo.⁵⁶ De allí el juego que se establece entre el «es» y el «no es», en el “ser como en algún aspecto”, pero no igual. El “ser como” afirma la identidad en la diferencia y niega a su vez la comparación con otra realidad que no sea aquella con la que se establece la comparación para que emerja la semejanza. Por eso cada metáfora viva puede ampliar el horizonte de descripción de la realidad, cada

⁵⁵ M. Maceiras, “Presentación de la edición española de *Tiempo y narración*”, en P. Ricoeur, *TNI*, pp. 25 y ss.

⁵⁶ Se puede recordar aquí la importancia del contexto para decidir la acepción adecuada de una palabra, la insuficiencia de la sola palabra fuera de contexto para saber la acepción unívoca de su significado. Lo mismo sucede con los símbolos. En este contexto, Ricoeur retoma el problema en el caso de la metáfora dentro de la teoría de la tensión, frente a la teoría de la sustitución. El sentido segundo sólo se puede interpretar adecuadamente en relación con la referencia literal, y de ambos emerge una tercera instancia, la que produce la metáfora, un descubrimiento de una semejanza inédita y adecuada que redescubre la realidad iluminando un aspecto antes insospechado.

metáfora viva apunta una novedad. Como escribe Mauricio Beuchot, sobre la teoría ricoeuriana de la verdad metafórica:

Ricoeur, aprovecha la noción de «ver como» de Wittgenstein. Ver una cosa como otra aunque no lo sea. El error categorial abre la posibilidad de una nueva visión. La referencia según Goodman tiene un doble modo: descripción y ejemplificación, y la metáfora, está más en la línea de esta última. Es «verdadera» en la medida en que es apropiada, en la medida en que añade la conveniencia a la novedad, la evidencia a la sorpresa. Tiene además un carácter heurístico: la metáfora «inventa» en el doble sentido de la palabra latina, de crear lo que descubre y descubrir lo que crea.⁵⁷

⁵⁷ M. Beuchot, "Perspectivas futuras de la retórica en su conexión con la hermenéutica", *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 12, UNED, Madrid, 2000, pp. 565. Una de las preguntas que surgen ante este modo de enfocar el "error categorial", como menciona Beuchot, es la siguiente: ¿En qué se diferencia y cómo se distingue una impertinencia semántica adecuada de una que no lo es? Dicho de otro modo: ¿Cómo distinguir si una metáfora o una narración crea un nuevo espacio adecuado a la realidad, o por el contrario, lo vela o lo desvirtúa? Este problema habrá que afrontarlo desde una estética de la recepción o una ética de la lectura y de la creación artística. Pero, filosóficamente, al plantear el error categorial o la impertinencia semántica como apertura de un nuevo orden, habría que explicitar cómo salvar el escollo de la mala metáfora que no consigue efectivamente crear un nuevo orden adecuado a la realidad, ya sea por ignorancia o error al "metaforizar" por usar este verbo como hace Aristóteles; o por deseo expreso de manipulación. No hay que olvidar, como señala Ricoeur, el poder de las metáforas para moldear el pensamiento, en especial las metáforas muertas, aquellas que ya no son sometidas a crítica puesto que no se percibe ya la transgresión inicial, el error categorial, la impertinencia semántica: la sorpresa.

El error categorial del que habla Beuchot siguiendo a G. Ryle, que viene a ser lo mismo que Ricoeur ha descrito como impertinencia semántica, no es un error sin más, es una transgresión de un orden en vistas a generar uno nuevo. “el error categorial es sólo el reverso de la lógica del descubrimiento”⁵⁸.

La tensión que se mantiene en el seno de la verdad metafórica impide que el sentido figurado se independice por completo de la referencia y se disparen las posibilidades de interpretación hacia el ámbito de la equivocidad por una ruptura con la referencia. “Tal cosa” es como “esto” y no de otra manera. La verdad metafórica aparece siempre en la tensión entre literalidad y sentido figurado, no en la ruptura entre ambos, no por la vía del análisis, sino de la síntesis. La disociación entre sentido y referencia, entre equivocidad y univocidad dan lugar a la preponderancia de una lógica verificacionista o bien a una retórica de las figuras que destruyen el acceso a la verdad mostrada en la metáfora. El descubrimiento de la semejanza en lo distinto, la ampliación del conocimiento *en* y *por* la tensión entre sentido primario y secundario, es un tercer ámbito que surge de entrambos, el ámbito propio de la verdad metafórica.

Como se ha señalado antes al hablar de las aporías del tiempo, Ricoeur no preconiza la sustitución de la filosofía por la poética, ni las identifica. La labor de la poética, su virtud o fuerza, radica en facilitar vías de acceso al pensamiento

⁵⁸ M. Beuchot, “Perspectivas futuras de la retórica en su conexión con la hermenéutica”, pp. 564.

filosófico, “da qué pensar”. La ficción heurística, ya sea en la metáfora o en la narración, facilita la conceptualización de una verdad esbozada al modo de la poética.

El discurso especulativo puede ser facilitado por el discurso poético, pero lo que de él se adquiere no es todavía el concepto, sino una sollicitación del concepto. Es, pues, necesario, un paso al concepto siguiendo la trayectoria del campo referencial desconocido de la enunciación metafórica, en cuyo origen debemos reconocer una vehemencia ontológica.⁵⁹

El pensamiento especulativo basa su trabajo en la dinámica de la enunciación metafórica y lo ordena según su propio espacio de sentido. Su réplica sólo es posible porque la *distanciación*, constitutiva de la instancia crítica, es contemporánea de la experiencia de pertenencia, abierta o recuperada por el discurso poético, y porque el discurso poético, en cuanto texto y obra, prefigura la *distanciación* que el pensamiento especulativo lleva a su más alto grado de reflexión. “El pensamiento especulativo apoya su trabajo sobre el dinamismo de la enunciación metafórica orientándola hacia un dominio de sentido que es propio del pensar por conceptos”.⁶⁰

Finalmente, el desdoblamiento de la referencia y la redescipción de la realidad, sometida a las variaciones

⁵⁹ M. Maceiras, “Presentación de la edición española de *Tiempo y narración*”, en, P. Ricoeur, *TNI*, p. 26.

⁶⁰ M. Maceiras, “Presentación de la edición española de *Tiempo y narración*”, en, P. Ricoeur, *TNI*, p. 27

imaginativas de la ficción, aparecen como figuras específicas de distanciamiento, cuando estas figuras son reflejadas y rearticuladas por el discurso especulativo. Lo que así es dado «a pensar» por la verdad «tensional» de la poesía es la dialéctica más originaria y más disimulada: la que reina entre la experiencia de pertenencia en su conjunto y el poder de distanciamiento que abre el espacio de pensamiento especulativo.

El acceso a la verdad a partir del enunciado metafórico tiene para Ricoeur su fundamento en la analogía del ser.⁶¹ La metáfora contiene una tensión entre el sentido literal y un sentido segundo que descubre “lo que es” en “lo que no es”. Si bien hace falta un ulterior trabajo especulativo para llegar a una verdad conceptual a partir de lo que la metáfora presenta, la metáfora posee una “vehemencia ontológica”, según la expresión de Ricoeur, que pretende llegar a la realidad y descubrir en ella un aspecto inédito. De este modo la metáfora poética presenta al pensamiento especulativo “algo que pensar”. De modo que la verdad metafórica no articula

⁶¹ Acerca de la relación entre metafóricidad y analogía del ser véase el estudio ricoeuriano de la relación entre metáfora, analogía y metafísica de la participación. No es éste el lugar para estudiar la metafísica subyacente a la filosofía del lenguaje de Ricoeur, puesto que sería en sí mismo un tema de investigación, aunque se procura tomar nota de las diversas fuentes de las que Ricoeur toma los conceptos metafísicos más relevantes para su propia filosofía. Esta claro que la analogía del ser, y el concepto de participación, tienen una especial relevancia a la hora de fundamentar su filosofía del lenguaje y su concepto de interpretación. Véase además: M. Beuchot, *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación* (2ª ed.), Itaca, México, 2000; P. Gilbert, “Paul Ricoeur: Reflexión, ontología y acción” en *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, U. Iberoamericana, México, 1996, pp. 123-176.

directamente realidad y pensamiento, sino que constituye una valiosa mediación imaginativa que el pensamiento especulativo puede desarrollar según sus propios modos.

Tal como señala Ricoeur, no hay en la metafísica platónica una poética solapada, la metafísica platónica (véase el mito de la caverna, o el símil del sol y el Bien) no depende de sus metáforas, sino al contrario, éstas son adecuadas para articular sus conceptos filosóficos, “no prejuzgan la metafísica platónica, sino que su vigencia reside en la elección que de ellas hace el discurso especulativo”.⁶²

Pero aquí interesa ir más allá del análisis de los enunciados metafóricos y estudiar con Ricoeur aquellos elementos propiamente narrativos que también establecen una mediación relevante en la articulación entre pensamiento y vida, entre descubrimiento e invención. Ya se ha hablado aquí acerca de la condición pre-narrativa de la vida y la afinidad entre narración y vida. Para Ricoeur, uno de los elementos esenciales de la narración es el tiempo y la manera en que la narración lo hace inteligible: allí donde la filosofía encuentra aporías y dificultades, la narración lo presenta mediante una “imitación creadora de la experiencia temporal viva mediante el rodeo de la trama”⁶³.

⁶² M. Maceiras, “Presentación de la edición española de *Tiempo y narración*”, en P. Ricoeur, *TNI*, p. 26. Sobre la relación entre metáforas poéticas y metáforas metafísicas véase el interesante análisis que hace Paul Ricoeur sobre las metáforas más utilizadas, y con mayor rendimiento, en la historia de la filosofía: el sol (*Helios*), el suelo o fundamento (*Grund*), la luz (*lumen*), etc... P. Ricoeur, “Meta-fórico y Meta-físico”, en *MV*, pp. 372 y ss.

⁶³ P. Ricoeur, “La construcción de la trama”, *TNI*, p. 83.

5.4. La función mediadora de la composición narrativa

La introducción que hace el propio Ricoeur a su trilogía *Tiempo y narración* es una espléndida síntesis de sus objetivos filosóficos. Tanto en la *Metáfora viva* como en *Tiempo y narración*, el filósofo francés prosigue con su interés por el acceso poético, ya sea por medio de la metáfora o de las narraciones, a ciertos ámbitos de la experiencia humana que el discurso poético hace más inteligibles.

Mientras que la redescrición metafórica predomina en el campo de los valores sensoriales, pasivos, estéticos y axiológicos, que hacen del mundo una realidad habitable, la función mimética de las narraciones se manifiesta preferentemente en el campo de la acción y sus valores temporales.⁶⁴

Los ámbitos preferentes de inteligibilidad que ofrece la narración quedan así definidos: la inteligencia poética procura una mejor comprensión de la experiencia del tiempo y – estrechamente ligada a ésta– la comprensión de la acción y los valores relacionados con la acción. Lo propio de la narración es el ámbito del obrar y padecer humanos, de acción y de vida, tal como señala Aristóteles cuando describe la acción como el *qué* de la tragedia⁶⁵.

⁶⁴ P. Ricoeur, "Introducción", *TNI*, p. 35.

⁶⁵ En la *Poética* (1450a) Aristóteles enumera las partes de la tragedia. Como señala Ricoeur repetidamente no debe entenderse esta partición como un

La narración y la metáfora comparten el privilegio de producir una innovación semántica⁶⁶, tomando este término en sentido amplio. Como dice Ricoeur, estos modos de discurso realizan su función innovadora en ámbitos diversos de la experiencia humana. A través de la narración se produce una comprensión práctica de la acción y del tiempo. En lo que atañe

elencos de las partes de un poema, sino de los elementos que conforman el arte de componerlo. (Cfr. P. Ricoeur, *TNI*, p. 86.) Aristóteles enumera seis partes constitutivas de la tragedia: el argumento, los caracteres, la elocución, la manera de pensar, el espectáculo y la composición musical. No todas las partes tienen igual importancia en el arte de la composición. Aristóteles señala que “el elemento más importante de todos es la trama de los hechos; pues la tragedia es imitación no de personas, sino de acción y de vida, y la felicidad y la infelicidad están en la acción, y el objetivo es un tipo de acción, no la calidad [de los caracteres]. Y los personajes son tales o cuales según el carácter; pero según las acciones son felices o lo contrario”. Aristóteles, *Poética*, VI, 1450a. Véase también sobre la relación entre felicidad y virtudes en el pensamiento del mismo autor: Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, I, 1097b-22-1099a-26.

⁶⁶ Tanto el ámbito de la metáfora como el de la narración comparten también la “vehemencia ontológica” que Ricoeur reclama en *La metáfora viva* para todo lenguaje poético. *Póiesis*, en el sentido que se ha descrito: como acción re-configurante de la realidad. De modo que, por innovación semántica, se traspasa el límite del lenguaje y la esfera del sentido, alcanzando así también el ámbito de la referencia. “La imaginación creadora que actúa en el proceso metafórico es así capaz de producir nuevas especies lógicas por asimilación predicativa, a pesar de la resistencia de las categorizaciones usuales del lenguaje. Pues bien, la trama de la narración es comparable a esta asimilación predicativa: ella «toma juntos» e integra en una historia total y completa los acontecimientos múltiples y dispersos, y así esquematiza la significación inteligible que se atribuye a la narración tomada como un todo. (...) La función mimética de la narración plantea un problema exactamente paralelo al de la referencia metafórica. Incluso no es más que una aplicación particular de ésta última a la esfera del obrar humano. La trama, dice Aristóteles, es la *mímesis* de una acción.” P. Ricoeur, “Introducción”, *TNI*, pp.34-35.

a la acción, ésta comprensión se produce de dos maneras: en primer lugar, en el proceso mismo de componer una trama e imitar las acciones de los hombres –que atañe fundamentalmente al poeta–, y en segundo lugar, en la refiguración de la comprensión práctica de la acción que se realiza en el receptor de la obra. Ambas descansan en lo que Ricoeur describe como el binomio *mythos-mímesis*, del que se tratará enseguida.

5.4.1. *La interpretación ricoeuriana de mythos y mímesis*

En efecto, lo que Aristóteles entiende por *mythos* es la construcción de la trama, la actividad misma de disponer los hechos en la trama, no como una estructura sino como una operación dinámica. Del mismo modo, la noción de *mímesis*: la traducción del concepto no es imitación o representación, sino “la actividad mimética, el proceso activo de imitar o representar”.⁶⁷ De modo que la acción es lo que se construye mediante la actividad mimética y es además la finalidad del *mythos*. Hay una correlación entre *mímesis* y *mythos*: la imitación de la acción se realiza a través de la puesta en intriga, de la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama; pero a su vez, es la imitación de la acción la que produce la disposición de los hechos.

Por otra parte, en lo que se refiere a la comprensión práctica de la experiencia temporal, la narración presenta las acciones en la trama según el criterio de coherencia interna de la acción: mientras que en la vida los acontecimientos se

⁶⁷ P. Ricoeur, *TNI*, p. 86.

ordenan en una sucesión cronológica (por un criterio de contigüidad), en la trama se ordenan según una sucesión causal, necesaria o, al menos, verosímil que se rige por la disposición de los hechos.

Desde el punto de vista de Ricoeur, la trama ofrece un modelo de *concordancia discordante* que proporciona una inteligibilidad *poética* de la experiencia del tiempo. En la vivencia fenomenológica del tiempo, la discordancia (*distentio*) prima sobre la concordancia (*intentio*). Las acciones que forman parte de la totalidad de la vida se encuentran dispersas y extendidas en el tiempo (pasado, presente y futuro) y su unidad depende del espíritu, que aglutina esta experiencia dispersa, en la intención presente de los tres tiempos (pasado, presente y futuro) como memoria, vivencia y proyecto.

El arte de componer consiste en mostrar concordante esta discordancia: el "uno a causa (*dia*) del otro" prevalece sobre el "uno después (*meta*) del otro"(52a, 18-22). Es en la vida donde lo discordante destruye la concordancia, no en el arte trágico.

El espíritu dinamiza la unidad del tiempo: "lo que espera (*expectat*) por medio de lo que atiende, pasa (*transeat*) a lo que recuerda".⁶⁸ Esta actividad del espíritu se encuentra transida siempre por la pasividad, (*affectio*) de la sucesión incesante entre los tres tiempos. Es el espíritu el que hace pasar *en presente* lo futuro a lo pasado y este "hacer pasar es también pasar"⁶⁹.

⁶⁸ P. Ricoeur, *TNI*, p. 64. Ricoeur cita este pasaje de San Agustín, *Las Confesiones*, XI, 28-37.

⁶⁹ P. Ricoeur, *TNI*, p. 64.

Cuanto más se atiende a la presencia, más se extiende la *affectio* y se distiende el espíritu en la sucesión. En la vivencia del tiempo el contraste entre presencia y sucesión nunca cesa. Esa es la discordancia propia de la vivencia existencial del tiempo: “el contraste mismo entre tres tensiones”. Y dado que es el espíritu el que mide la sucesión y la realiza, es el espíritu el que se distiende en una acción que se extiende. “No habría futuro que disminuye ni pasado que aumenta sin el «espíritu, que es quien lo realiza.»”⁷⁰

En cambio, en la composición poética la vivencia del tiempo se invierte. El primado de la concordancia sobre la discordancia se realiza gracias a que, en la composición poética, la disposición de los hechos (*mythos*) no se configura según el paradigma de la sucesión temporal contigua o cronológica, sino que inserta un orden creado (*inventio*) en la acción, que no atiende al tiempo cronológico, sino a la coherencia interna de las acciones. Es decir, los momentos relevantes de la sucesión cronológica se disciernen por subordinación al encadenamiento de las acciones. Ciertas secuencias temporales se cargan de significación, se intensifican o desaparecen según lo pida la acción que se narra⁷¹.

⁷⁰ P. Ricoeur, *TNI*, p. 64. La cita que Ricoeur trae a su texto corresponde a S. Agustín, *Las confesiones*, XI, 28-37.

⁷¹ “El carácter de necesidad se aplica a acontecimientos que la trama hace contiguos. Los tiempos vacíos no entran en cuenta. No se pregunta por lo que el héroe hizo entre dos acontecimientos que en la vida estarían separados: en *Edipo Rey*, observa Else-, el mensajero vuelve en el instante preciso en que la intriga requiere su presencia: «ni antes, ni después»”. P. Ricoeur, *TNI*, pp. 96-97.

De modo que el *mythos* “subraya, en primer lugar la concordancia. Y esta concordancia se caracteriza por tres rasgos: plenitud, totalidad y extensión apropiada”.⁷² Como se verá, esta concordancia no excluye por completo la discordancia, sino que la subordina a la concordancia mediante ciertos recursos de la composición poética.

La propuesta de Ricoeur para una teoría de la narración toma como punto de partida las investigaciones de Aristóteles en la *Poética*.⁷³ Su objetivo en *Tiempo y narración* es estudiar y ampliar los conceptos de *mythos* y *mímesis* –que Aristóteles estudia dentro de los géneros de la epopeya, la tragedia y la

⁷² P. Ricoeur, *TNI*, p. 95.

⁷³ El reto de Ricoeur en este punto será extraer una teoría de la narración a partir del análisis aristotélico de la tragedia. Como ha señalado Balaguer, esta posibilidad es viable puesto que Aristóteles apunta a que lo principal del análisis de la tragedia no es el *modo* en el que imita, sino el *qué* de la imitación; es decir: la acción (*mímesis praxeos*). (Cfr. V. Balaguer, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, p. 95.) Ricoeur explicita el objetivo al inicio de su investigación: “saber si el paradigma del orden característico de la tragedia es susceptible de extensión y de transformación hasta el punto de poder aplicarse al conjunto del campo narrativo”. P. Ricoeur, *TNI*, p. 94. Además del diálogo con el texto de Aristóteles, Ricoeur se reconoce en deuda con algunos de los principales comentaristas de la *Poética*, contemporáneos de Ricoeur. En particular: G. F. Else, *Aristotle's Poetics: The Argument*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1957; Aristotle, «*Poetics*», Introduction, Commentary and Appendixes by D. W. Lucas, Oxford, Oxford University Press, 1968; L. Golden - O. B. Hardison, *Aristotle's Poetics. A Translation and Commentary for Students of Literature*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1968; J. Redfield, *Nature and Culture in the Illiad. The Tragedy of Hector*, Chicago, University of Chicago Press, 1975.

comedia– hasta conseguir una teoría general de la narración, independiente de los géneros narrativos de que se trate⁷⁴.

Aquí se presentará aquellos rasgos de la teoría de la narración de Ricoeur en lo que atañe más estrechamente al tema de esta investigación. De modo que no se ofrecerá una descripción general de las aportaciones ricoeurianas a la teoría narrativa o la crítica literaria, sino que se limitará a describir aquellos aspectos que conciernen a la narración en cuanto mediación para la comprensión de sí. No está de más subrayar que, tratándose de Ricoeur, esta descripción no puede sino reflejar su manera de entrar en los temas mediante la vía larga del rodeo por el lenguaje y el diálogo con algunas disciplinas que coinciden con su objeto inmediato de estudio.

5.4.2. *Los rasgos de inteligibilidad de la narración*

Para Ricoeur, de los aspectos más interesantes de la noción de trama (*mythos*) es su *inteligibilidad* y la peculiar forma de comprensión correlativa a ella. En su artículo *On Interpretation*, Ricoeur subraya que,

⁷⁴ Como es sabido, en su teoría general de la narración, Ricoeur incluye no sólo los relatos de ficción en sus distintos géneros, sino que también introduce los relatos históricos que pertenecen a la Historiografía. El criterio de inclusión o exclusión, como se ve, no se fundamenta en el tipo de referencia que sostiene los relatos, ya sean hechos acontecidos o ficticios, sino en el modo de configurar el relato. Sobre la relación entre narración e historia véase: L. Ordóñez Díaz, "Historia, literatura y narración", *Historia Crítica*, n° 36, Bogotá, 2008, pp. 194-222; J. Aurell, "Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente", *Rilce*, n° 20/1, 2004, pp. 1-16.

la trama es una unidad inteligible que aglutina circunstancias, fines y medios, iniciativas y consecuencias no deseadas. De acuerdo con una expresión tomada de Louis Mink, es el acto de “tomar junto” —de com-poner esos ingredientes de la acción humana, que en la experiencia ordinaria, permanecen heterogéneos y discordantes. A partir del carácter inteligible de la trama se sigue que, la habilidad de seguir una historia, constituye un tipo de comprensión muy sofisticado.⁷⁵

Además, como se ha mencionado antes, la correlación entre *mimesis* y *mythos* se encuentra vinculado de un modo muy fructíferas al ámbito de la comprensión práctica de la acción humana. Las narraciones reinterpretan la realidad de un modo inteligible, sintético y dan lugar a un nuevo modo de comprender el mundo, los demás y a sí mismo.

⁷⁵ P. Ricoeur, “On Interpretation”, en Alan Montefiore (ed.), *Philosophy in France Today*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, p. 178. (La traducción es mía). Este tipo de comprensión, la capacidad de seguir una historia (*followability*), Ricoeur lo toma de W. B. Gallie en *Philosophy and the Historical Understanding*, New York, 1964. Que la historia pueda ser seguida, involucra una serie de procesos complejos que surgen en la composición narrativa y se corresponden con la inteligencia poética de la que ya se ha hablado. “Following a story is a very complex operation, guided by our expectations concerning the outcome of the story, expectations that we adjust as the story moves along, until it coincides with the conclusion.”, (P. Ricoeur, *Life in Quest of Narrative*”, en D. Wood, *On Paul Ricoeur, Narrative and Interpretation*, Routledge, London, 1991. Sobre las aportaciones de Gallie véase, I. Muñoz Delaunoy, “Comprensión histórica: el narrativismo psicologista de W. B. Gallie y A. R. Louch”, *Pensamiento Crítico. Revista electrónica de Historia*, n°4, nov. 2004, pp. 14-24.

Mediante la síntesis que ofrece la *misse en intrigue* en que consiste la trama, provee la posibilidad de *ver* las acciones con un orden y una completud que escapa al ángulo de visión en la vida efectiva. Esta visión, siempre finita y situada espacio temporalmente en un punto, se amplía gracias a la síntesis que ofrece la composición poética. En ella, las acciones aparecen completas y ordenadas según un principio, un medio y un fin. Los caracteres aparecen situados en circunstancias que, como en la vida, están sometidas a reveses, cambios y encuentros inesperados que los modifican⁷⁶ y empujan a llevar a cabo nuevas acciones que pueden engrandecerlos o empobrecerlos, hacerlos mejores o peores⁷⁷, llevarlos a la felicidad o la

⁷⁶ Como ha sugerido J. Redfield, en este punto la poética y la ética convergen: “La ética, en efecto, sólo trata de la felicidad en forma potencial: considera sus condiciones (sus virtudes); pero el vínculo entre las virtudes y las circunstancias de la felicidad sigue siendo aleatorio. Al construir sus tramas, el poeta hace inteligible este vínculo contingente. De ahí la aparente paradoja: «la ficción versa sobre la dicha y desdicha irreales, pero en su actualidad» (J. Redfield, *Nature and Culture in the Illiad. The tragedy of Hector*, p. 63) Es a ese precio como narrar «enseña» sobre la dicha y sobre la *vida*, nombrada en la definición de la tragedia: «representación, no de personas sino de acción, de vida y de felicidad (la infelicidad reside también en la acción)» (*Poética*, 50a, 17-18)”. P. Ricoeur, *TNI*, p. 108, nota 35. Merece la pena citar otro párrafo de la obra de Redfield sobre esta cuestión. “We should not, however, confuse the kind of knowledge gained from fiction with the kind of knowledge gained from ethics. On the contrary: the two complement each other. Ethics investigates the causes of happiness in us; the subject matter of ethics is the virtues. (...) Yet, Ethics as a science, extends no further than a description of the capacities. Fiction, on the other hand, imitates the actual functioning of the virtues in action.” J. Redfield, *Nature and Culture in the Illiad. The Tragedy of Hector*, p. 62. Véase también Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1098b, 33-99a7).

⁷⁷ Aunque Ricoeur no trata el tema de la relación entre la ética y la poética en *Mímesis I*, sí que señala más adelante que el punto de vista moral es parte de

desdicha. La trama de una historia, en pocas palabras, propone una visión de la vida y las acciones humanas desde una perspectiva de totalidad, que en el tiempo de la vida no se alcanza, sino, paradójicamente, con el fin de ésta, es decir, con la muerte. Cuando el narrador ya no puede enunciar la totalidad llevada a término.⁷⁸

Este punto entronca con el tema de la finitud en la antropología filosófica ricoeuriana esbozada en *El hombre falible*. Aquí se ve de una manera palmaria la necesidad de mediación entre la visión finita de la perspectiva temporal y el horizonte universal de las acciones. La narración supera la perspectiva de la finitud a través de la síntesis entre lo particular y lo universal que tiene lugar la dinámica interna del *mythos*.

¿En qué consiste la finitud del recibir? Consiste en la limitación perspectivista de la percepción; hace que toda visión de... sea un *punto de vista* sobre... Pero no observo directamente sino reflexivamente ese carácter inherente a toda visión. Por consiguiente, debo descubrir la finitud de *mi* punto de vista *sobre* un aspecto de la aparición, en tanto que correlato intencional del recibir. Este aspecto del aparecer que remite a

la pre-comprensión de la acción. ¿Mejores o peores que qué?, se pregunta Ricoeur. Mejores o peores que lo que se entiende previamente como bueno o malo, mejor o peor. También en este punto lo que se presente como acciones buenas o malas, como personajes mejores o peores, se sujetan a la regla de verosimilitud y aceptabilidad de la que habla Ricoeur, "las calificaciones éticas vienen de lo real". Cfr. P. Ricoeur, *TNI*, p. 108.

⁷⁸ Cfr. P. Ricoeur, "Life in the quest of Narrative", en D. Wood, (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and interpretation*, p.32.

mi punto de vista es esa propiedad insuperable, invencible, que el objeto percibido posee para manifestarse unilateralmente desde alguno de sus lados; no percibo nunca más que una cara y luego otra; y el objeto nunca es sino la supuesta unidad de flujo de estas siluetas. Con el objeto por tanto, me doy cuenta del carácter perspectivista de la percepción: esta reside en la inadecuación misma de lo percibido; es decir, en esa propiedad fundamental consistente en que el sentido esbozado siempre se pueda invalidar o confirmar, y que pueda revelarse distinto del que yo suponía. Es el análisis intencional de esta inadecuación la que me hace regresar desde el objeto hacia mí como centro finito de perspectiva.⁷⁹

Aquí Ricoeur trata fundamentalmente de la perspectiva espacial, sus consecuencias en la percepción, y la necesidad del análisis intencional para ir más allá de la perspectiva parcial del yo que percibe y del objeto percibido. No obstante, Ricoeur alude también a la sucesión y el carácter temporal de la acción de percibir: “El carácter supuesto y precario del sentido me invita a descomponer reflexivamente la unidad buscada en el flujo de las siluetas donde se esboza esta unidad. Entonces el objeto mismo se deshilacha en perfiles distintos, en el «y después...y después...» del aparecer del objeto.”⁸⁰ Tras el largo rodeo del lenguaje el análisis fenomenológico sobre la perspectiva y el juego entre perspectiva, mediación y reflexión alcanza un punto de anclaje: la narración.

⁷⁹ P. Ricoeur, “El hombre falible”, *FC*, pp. 38-39.

⁸⁰ P. Ricoeur, “El hombre falible”, *FC*, pp. 39.

Si se relacionan estas reflexiones tempranas de Ricoeur sobre el estatuto del hombre como intermediario, con sus investigaciones más tardías acerca de la mediación de la narración en la comprensión de la acción y la experiencia del tiempo, se puede ver la unidad del pensamiento de Ricoeur en este punto. Se puede decir que la configuración de la trama, la síntesis que elabora, media entre el flujo temporal, lo elusivo de las acciones, las circunstancias y accidentes, esbozando una unidad que, sin su mediación, no se deja percibir como totalidad.

En este sentido, también se puede aplicar las observaciones ricoeurianas sobre la perspectiva espacial, a la perspectiva temporal: “el sentido esbozado siempre se podrá invalidar, confirmar o revelarse distinto de lo que yo suponía.” Esto es precisamente lo que realiza la mediación narrativa respecto de la experiencia del tiempo y la comprensión de la acción. La mediación de la trama abre la puerta de un mundo (*as if*) que amplía la perspectiva de nuestra experiencia finita, perspectivista y limitada de la vida. Abre la posibilidad de contrastar la vida con vidas posibles, pero vidas en acción. Eso es precisamente lo que presenta la *póiseis*: acciones posibles en su actualidad dinámica.

5.4.3. La refiguración de la experiencia del tiempo a través de la narración

El *mythos*, se realiza efectuando una recreación poética de la acción, es decir, mediante la *mímesis*. Ricoeur dentro del amplio comentario a la *Poética* de Aristóteles que lleva a cabo en *Tiempo y narración*, desarrolla un corolario implícito de la teoría aristotélica de la *mímesis*. Junto con esto, Ricoeur procura

desarrollar las consecuencias del modelo aristotélico acerca de la experiencia del tiempo en la narración, que la *Poética* no se trata explícitamente. Como ya se ha dicho, para el pensador francés la trama (*mythos*) es un medio privilegiado para recomponer la experiencia temporal confusa.

En la *Poética*, a diferencia de la *Retórica*, la cuestión del efecto del discurso en quien lo recibe no ocupa un lugar preeminente dentro de la investigación. Para Ricoeur, esto constituye una interrupción en el desarrollo que el concepto mismo de *mímesis* exige. Aquí Ricoeur aplica su principio fundamental de que discurso y vida son una continuidad reinterpretativa. La aportación fundamental de Ricoeur es precisamente el desarrollo de la noción de *mímesis*, no sólo en lo que compete a la configuración del texto y su estructura interna, sino su despliegue hasta entroncar con el mundo real. Este encuentro es doble. Por una parte, como ya se ha explicado, éste hunde sus raíces en una pre-comprensión de la acción que Ricoeur denomina *Mímesis I*, y por otra, la acción del texto más allá de la ficción, en el entrecruzamiento del mundo del texto y el mundo del lector, que es *Mímesis III*, de la que se tratará en el siguiente epígrafe.

Por ahora, se describirá brevemente el contenido de lo que Ricoeur llama *Mímesis II* que es, en palabras de Balaguer, “el mundo del texto tal como ha quedado dispuesto en sistema por el autor, y que está a la espera de ser refigurado por el lector”.⁸¹ La división ricoeuriana de la teoría de la *mímesis* en

⁸¹ V. Balaguer, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, p. 101.

tres partes no pretende ser una partición cronológica de procesos sucesivos; es más bien un análisis tripartito de aspectos que se dan simultáneamente. Al participar del sentido dinámico de la *póiesis*, al hablar de *mythos* y *mímesis*, se habla de una operación simultánea y compleja, cuyos rasgos se pueden caracterizar teóricamente por separado. Sobre *Mímesis II*, dice Ricoeur,

Al situar *Mímesis II* entre una fase anterior y una posterior de la *mímesis*, no sólo trato de localizarla y enmarcarla. Quiero comprender mejor su función de mediación entre el antes y el después de la configuración. *Mímesis II* ocupa una posición intermedia sólo porque tiene una función de mediación.⁸²

Al comienzo de su descripción de *Mímesis II*, Ricoeur se preocupa de establecer una distinción terminológica que aquí también se tendrá en cuenta.⁸³ Con *Mímesis II*, dirá Ricoeur, “se abre el reino del *como si*.” La cuestión del *como si* tiene su

⁸² P. Ricoeur, *TNI*, p. 135.

⁸³ P. Ricoeur, *TNI*, p. 134. Ricoeur evita utilizar aquí el término ficción para soslayar los equívocos que pueden surgir entre dos acepciones del término ficción. “La primera, como *sinónimo* de composición narrativa, que no denota el problema de la referencialidad y la pretensión de verdad que marca la diferencia entre relato de ficción y relato histórico”, sino únicamente “los caracteres estructurales comunes a los dos tipos de narración”. La segunda, “como *antónimo* de la pretensión de la narración histórica de constituir una narración verdadera”. P. Ricoeur, *TNI*, p.134. (Las cursivas son mías.) El término ficción queda reservado para los relatos de ficción según la segunda acepción, aquella que *no* tiene una pretensión referencial «verdadera» (configurar los hechos tal como se dieron...). Para hablar de la primera acepción, Ricoeur utiliza el término composición o configuración, según la definición aristotélica de *mythos*.

importancia, que se verá con más claridad cuando se trate de la interacción entre el mundo del texto y el mundo del lector. El reino del *como si...*, como ya se ha mencionado al tratar de la imaginación, no es ni mera copia, ni asociación libre de imágenes conocidas y ausentes. Es un mundo en el que se hace patente la dialéctica ente lo posible y lo efectivo, lo universal y lo particular. El reino de la ficción que describe Ricoeur, el reino del como si... hace inteligible lo universal, no al modo de la filosofía, sino al modo de la ficción: es el universal poético.

Pero, si no se trata de los universales de los filósofos, ¿qué pueden ser estos universales 'poéticos'? Que son universales, no hay ninguna duda, puesto que se puede caracterizarlos por la doble oposición de lo posible a lo efectivo, de lo general a lo particular. El primer binomio se ilustra, como se sabe, por la conocida oposición entre la poesía y la historia, como hace Herodoto: «Pues el historiador y el poeta no se diferencian por decir las cosas en verso o en prosa (sería posible versificar las obras de Herodoto, y no serían menos Historia en verso que en prosa); la diferencia está en que uno dice lo que ha sucedido y el otro lo que podría suceder; por eso la poesía es más filosófica y elevada que la historia; pues la poesía dice más bien lo general, y la historia, lo particular»⁸⁴

La narración lleva a cabo esta operación de *decir lo que podría suceder* mediante la configuración de los hechos según la medida de la verosimilitud o la necesidad que establece la trama, teniendo en cuenta también –cómo no- las cualidades de

⁸⁴ P. Ricoeur, *TNI*, p. 98. Cfr. la cita en Aristóteles, *Poética*, 51b, 1-7

los caracteres y la coherencia interna de las acciones que se llevan a cabo. Lo universalizable es la trama, la conexión verosímil o necesaria que se plasma en la configuración de los hechos:

la trama es la que debe ser típica. (...) la universalidad que comporta la trama proviene de su ordenación; esta constituye su plenitud y su totalidad. Los universales engendrados por la trama no son ideas platónicas. Son universales próximos a la sabiduría práctica; por tanto, a la ética y a la política. La trama engendra tales universales cuando la estructura de la acción descansa en el vínculo interno a la acción y no en accidentes externos. La conexión interna es el inicio de la universalización. (...) Componer la trama es ya hacer surgir lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o verosímil de lo episódico.⁸⁵

A este tipo de universal poético que surge en la composición de la trama, se corresponde también una inteligencia poética que reconoce en ella lo universal, lo verosímil, lo necesario y lo distingue de aquello que en la trama es episódico, accidental o particular. De esta inteligencia participan de modo distinto pero complementario el poeta y el lector. Es el poeta, el que inventa y configura, quien imprime esta inteligibilidad en la trama mediante la *póiesis* (hacedor de intriga/imitador de acción; eso es el poeta, dirá Ricoeur). Pero es también el lector quien encuentra estos rasgos en la trama y relaciona el universal de la trama con lo particular de su vida y

⁸⁵ P. Ricoeur, *TNI*, pp. 99-100.

sus acciones.⁸⁶ Mientras que el poeta hace surgir lo universal en la trama que configura, el lector hace surgir el universal que se halla en la acción de la que participa según la configuración de los hechos. El placer de la invención, en sus dos acepciones (encuentro y creación) reposa sobre el re-conocimiento de lo universal en lo particular, en el mundo propuesto por la obra. Esa universalidad que surge en la trama, que hace surgir el poeta mediante la creación y configuración de la trama, tiene su anclaje en lo concreto, en la particularidad de caracteres, circunstancias, giros inesperados. Esos universales son los que el lector competente detecta en la obra y es capaz de verificarlos en la obra y también en peculiaridad de los acontecimientos, personas, circunstancias, giros, reveses e interrelaciones concretas de la vida real.⁸⁷

⁸⁶ “Se trata de una inteligibilidad apropiada al campo de la *praxis* y no de la *theoria*, próxima, pues, a la *phronesis*, que es la inteligencia de la acción. (...) Que se trata sin duda de inteligencia, Aristóteles nos lo advierte desde el capítulo IV, donde establece por vía genética sus conceptos directivos. ¿Por qué -se pregunta- nos gusta mirar las imágenes de cosas en sí mismas repugnantes -animales innobles o cadáveres-? «La razón es que aprender agrada mucho no sólo a los filósofos, sino a los demás hombres (...) En efecto, si disfrutan viendo las imágenes es porque al contemplarlas, aprenden y deducen qué es cada cosa, como cuando se dice, éste es aquél» (48b, 12-17). Aprender, deducir, reconocer la forma: éste es el esqueleto inteligible del placer de la imitación o de la representación.” P. Ricoeur, *TNI*, pp. 97-98.

⁸⁷ El poeta español de la generación del 27, Luis Cernuda, escribió algunos versos muy sugerentes sobre la parte de misterio que se cierne sobre el quehacer poético y la escurridiza realidad de la *inventio*. Aquí se plasma la interrelación efectiva entre precomprensión, configuración y refiguración. En su poema “Dostoievsky y la hermosura física” recogida en la antología *La realidad y el deseo* nos dice: *Dostoievsky no puede ya decirnos/ si inventó a Falalei o lo encontró en la vida,/Si inventó la hermosura o supo verla./Pero el mérito igual*

Lo característico de *Mímesis II* es su función de mediación que proviene del “carácter dinámico de la operación de configuración”. Todo lo que se diga respecto de los distintos rasgos de la construcción de la trama, por tanto, se refiere a operaciones, no a estructuras o sistemas.⁸⁸

La principal mediación que se lleva a cabo en *Mímesis II* es el paso de la *pre-comprensión* de la acción y la temporalidad a la *pos-comprensión* de éstas tras un cambio en el orden en que ambos rasgos se despliegan en la configuración de la trama, a diferencia del orden en que transcurren estos fenómenos en la experiencia viva. La función de mediación que realiza la operación de configuración se verifica en el texto, pero su alcance es extra-textual. La mediación es una mediación integradora. Ricoeur encuentra otros tres tipos de mediación que son rasgos fundamentales del acto configurante y mediador de la trama: La mediación entre historia y acontecimiento, es decir, entre las partes de la historia y la totalidad de la historia; la mediación que se realiza mediante una síntesis unitaria a partir de elementos heterogéneos y síntesis de elementos temporales discordantes en unidad temporal. Ahora se explicará brevemente a qué se refiere cada una de estas funciones.

La intriga, la operación de configuración establece la relación entre los acontecimientos individuales y el todo de la historia. Por una parte los acontecimientos son tales, en cuanto

en ambos casos. Cfr. L. Cernuda, *Poesía Completa I*, Madrid, Siruela, 1993, p. 493.

⁸⁸ Cfr. P. Ricoeur, *TNI*, p. 135.

colaboran en el despliegue de la trama e inversamente, la disposición de los hechos extrae una trama –mediante la configuración– a partir de hechos inconexos entre sí, al margen de la trama.

Respecto a la síntesis de factores heterogéneos, Ricoeur se refiere al modo como la trama toma la multiplicidad de factores, agentes, motivos, circunstancias, personajes, encuentros, relaciones, etc., de por sí heterogéneos y dispares (*discordancia*) y los aúna por medio de la trama transformando lo heterogéneo, no en homogéneo, pero sí en unitario, según la unidad de sentido de las acciones en la trama (*concordancia*).

Finalmente, la mediación temporal. También en lo que pertenece a la experiencia temporal, la operación de configuración media entre dos planos temporales y los combina de tal modo que consigue que la historia sea un continuo episódico y dramático en la que el sentido del final dota de unidad al todo. Dentro de la obra se encuentra un tiempo que imita al tiempo humano cronológico, sucesivo, irreversible, unidireccional; pero también se encuentra una configuración dramática, una unidad temporal que respecta ciertos aspectos cronológicos, pero los dispone dentro de la totalidad de la obra de tal manera que favorecen y posibilitan una unidad mayor, la del tiempo dramático.

El acto de construcción de la trama combina en proporciones variables dos dimensiones temporales: una cronológica y una no cronológica. La primera constituye la dimensión episódica de la narración: caracteriza la historia como hecha de acontecimientos. La segunda es la dimensión configurante propiamente dicha: por ella, la trama transforma los

acontecimientos *en* historia. (...) De esta variedad de acontecimientos consigue la unidad de la totalidad temporal.⁸⁹

Merece la pena extenderse algo más en la explicación de la configuración temporal, por el interés que reviste para el tema de esta investigación y porque es una de las aportaciones originales de Ricoeur en su comentario a la *Poética*.⁹⁰

Esta tercera función mediadora de la operación de configuración responde directamente a la paradoja agustiniana de la *intentio-distentio*. ¿Cómo? Se ha dicho que el acto configurante incluye dos planos de temporalidad: uno episódico y otro configurante. El avance de la trama en episodios sucesivos en los que las acciones avanzan hacia un final y su desenlace imitan el tiempo humano en cuanto tiene de unidireccional e irreversible. El desarrollo de las acciones mismas se ven *coaccionadas* por su vinculación con un orden externo, lineal.⁹¹

⁸⁹ P. Ricoeur, *TNI*, p. 137.

⁹⁰ "Me propongo seguidamente deslindar esta actividad configuradora de las coacciones restrictivas que el paradigma de la tragedia impone al concepto de construcción de la trama en Aristóteles. Quiero, además, *completar* el modelo por medio de un *análisis de sus estructuras temporales*. Sabemos que la *Poética* no habla para nada de este análisis." P. Ricoeur, *TNI*, p. 135. (Las cursivas son mías).

⁹¹ "El «entonces-y-entonces», por el que respondemos a la pregunta «¿y luego?», sugiere que las fases de la acción están en una relación de exterioridad. Además, los episodios constituyen una serie abierta de acontecimientos que permite añadir al «entonces-y-entonces» un «y así sucesivamente». P. Ricoeur, *TNI*, p. 138.

En cambio, la temporalidad que introduce en la trama la operación de configuración, a través de los elementos peculiares que la constituyen como *concordancia discordante*, inserta una novedad temporal que es exclusiva de la trama. Junto con la temporalidad episódica –atravesándola– el acto configurante reestructura y abre una nueva vinculación con la experiencia del tiempo. Aunque Ricoeur no lo menciona explícitamente, esta posibilidad descansa sobre los elementos que Aristóteles enumera caracterizándolos como aquellos que producen la concordancia en la trama, estos son: totalidad (*holos*), extensión (*horos*) y plenitud (*teleios*).⁹²

La dimensión configurante hace posible la reversibilidad del tiempo de varias maneras. Una trama es una unidad temporal completa, una totalidad con significado pleno, y no sólo una sucesión de acontecimientos. Esta síntesis que surge de la configuración es

el correlato del acto de reunir los acontecimientos y hace que la historia se deje seguir. Merced a este acto reflexivo, toda la trama puede traducirse en un pensamiento, que no es otro que

⁹² P. Ricoeur, *TNI*, pp. 95-97. Cfr. también con Aristóteles, *Poética*, (50b, 23-25) El hecho de que la historia tenga una *extensión*, y por tanto un límite (*horos*), permite que ésta sea una totalidad *abarcable*. No es sólo una historia inteligible, sino que además es posible retenerla en la memoria en la medida en que se desarrolla, retenerla como *en camino hacia* y poseerla como un todo finalizado, tanto extensivamente, como en cuanto plenitud cumplida. El carácter de totalidad hace alusión en la *Poética* a la concatenación lógica entre las partes según el orden que introduce el *mythos*. La totalidad implica que haya un principio, un medio y un fin, y que haya una coherencia lógica entre las tres partes.

su punta o su tema. Pero nos equivocaríamos si considerásemos este pensamiento como atemporal.⁹³

El acto poético crea una mediación entre el tiempo como tránsito y como duración.⁹⁴ Por otra parte, el hecho de que la trama tenga un final no sólo permite ver la historia como totalidad, sino que además, permite redirigir el movimiento de la comprensión en dos direcciones, una que sigue la evolución de la historia (*followability*)⁹⁵ y otra que reexamina mediante una involución de la historia, o permite volver a seguir la historia, haciendo un alto en los episodios, permitiendo una mejor comprensión de ésta. La involución del *seguir la historia* permite

⁹³ P. Ricoeur, *TNI*, p. 139. Véase también; D. M. Kaplan, *Ricoeur' Critical Theory*, State University of New York, Albany, 2003, pp. 52-53.

⁹⁴ Cfr. M. J-R., Kenzo, *Dialectic of Sedimentation and Innovation. Paul Ricoeur on Creativity After the Subject*, Peter Lang, New York, p. 134. Véase también, P. Ricoeur, "Life in the Quest of Narrative", en D. Wood, (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, pp. 21-24.

⁹⁵ En su artículo "Para una teoría del discurso narrativo" Ricoeur describe el proceso de *seguir una historia*: "Una historia describe una serie de acciones y de experiencias llevadas a cabo por algunos personajes reales o imaginarios. (...) El hecho de seguir una historia consiste en comprender las acciones, los pensamientos y los sentimientos sucesivos que se desarrollan en una dirección concreta (*directedness*). (...) El desarrollo de la historia nos impulsa a continuar, y respondemos a dicho impulso mediante expectativas que se refieren al comienzo y al final de todo el proceso. En ese sentido, el final es el polo magnético que orienta todo el proceso. Pero el final de una narración no puede ser deducido ni predicho.(...) Por ello hay que seguir la historia hasta su conclusión. Más que ser previsible, un final ha de ser aceptable. Al mirar hacia atrás, a los episodios que desembocan en esa conclusión, hemos de poder decir que ese final precisaba que sucedieran esos acontecimientos y que las acciones se encadenaran de ese modo". Cfr. P. Ricoeur, "Para una teoría del discurso narrativo", *HN*, pp. 92-93.

esclarecer la conexión de los acontecimientos con el todo y viceversa.

La inversión de la lectura del tiempo, en sentido contrario a su orden natural se hace posible. A diferencia de lo que sucede en la experiencia vital, en que las acciones y sus consecuencias siempre se sitúan *in medias res*, en la trama se puede reexaminar las acciones desde el final, a partir del desenlace, desde el punto desde el cual el horizonte completo del despliegue de la acción se percibe de un solo golpe de vista.⁹⁶

Finalmente el filósofo francés toma en cuenta otros rasgos complementarios del *acto configurante*⁹⁷ que están también vinculados con la temporalidad en la narración.

El primer rasgo es lo que Ricoeur llama esquematismo, en relación con la función sintética de la narración y el papel

⁹⁶ Se le ha criticado a Ricoeur que esta teoría de la narración no se puede extender a la novela moderna y post-moderna en la que los finales abiertos y la decronologización del relato, así como la primacía del personaje sobre la trama son los rasgos predominantes. Él mismo lo reconoce y trata de salvar estas críticas en varios lugares de *Tiempo y narración II*. Véase por ejemplo, pp. 22, 35-36, 48, 53. No obstante, también Ricoeur toma en cuenta esta posibilidad como parte del fenómeno de innovación y sedimentación que describe al final de su explicación de *Mímesis II*. En efecto, romper con la tradición requiere ser parte de ella. No hay cisma sin una previa unión.

⁹⁷ Ricoeur toma la expresión *configurational act* de L. O. Mink en "The Autonomy of Historical Understanding", *History and Theory*, Vol. 5, No. 1, 1966), pp. 24-47. [<http://www.jstor.org/stable/2504434>] Pero para Ricoeur, a diferencia de Mink, esta expresión no se aplica exclusivamente a la comprensión histórica, sino a todo el campo de la inteligencia narrativa. Cf. P. Ricoeur, *TNI*, p. 137, nota 17.

fundamental que la imaginación creadora tiene en la realización de esta síntesis en el acto de “tomar juntos”, del que ya se ha tratado. Por ahora basta con recordar que esta función de la imaginación tiene para Ricoeur una función trascendental, en sentido kantiano. “La imaginación creadora no sólo no existe sin regla, sino que constituye la matriz generadora de las reglas”⁹⁸.

Relacionado con el esquematismo y las reglas de la imaginación creadora, Ricoeur menciona un segundo rasgo del acto configurante que es la *tradicionalidad*. Las reglas de la imaginación no son reglas puras, al modo de las categorías, sino que se encuentran arraigadas también en el ámbito de una tradición⁹⁹. Dentro de una tradición narrativa se conjuga la dialéctica entre sedimentación e innovación; por una parte están las reglas o paradigmas que se han asentado como los rasgos fundamentales para la construcción de una trama, y por otra, la desviación consciente de los paradigmas establecidos.

Ambos rasgos se despliegan en tres planos paradigmáticos diversos: el nivel formal o de principios de la construcción de una trama, el nivel de los géneros y el nivel de las producciones concretas, es decir, las obras singulares. Toda innovación supone un paradigma anterior, que a su vez ha sido en su momento algo innovador. La imaginación creadora,

⁹⁸ P. Ricoeur, *TNI*, p. 140.

⁹⁹ “Entendemos por ésta no la transmisión inerte de un depósito ya muerto, sino la transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse constantemente por el retorno a los momentos más creadores del hacer poético”. P. Ricoeur, *TNI*, p. 141.

señala Ricoeur, no crea de la nada, se relaciona también con el tiempo en cuanto que es parte de una historia en la que innovación y sedimentación se complementan. La innovación también se rige por reglas, no abandona por completo todo paradigma de la tradición narrativa, aunque su relación con ella pueda variar. Nótese además, que cuando Ricoeur habla de tradición narrativa, no se le escapa la riqueza que contiene esa expresión. De hecho, al desarrollar el concepto de identidad narrativa, Ricoeur volverá a acudir a los conceptos de tradicionalidad y la dialéctica innovación-sedimentación para explicar la dinámica de una identidad narrativa. Este tema se estudiará en el próximo capítulo, pero antes debe tratarse la última cuestión referente a la teoría ricoeuriana de la triple mimesis: el cruce entre el mundo del texto y el mundo del lector y la refiguración de la realidad por medio de la ficción. Lo que Ricoeur describe como *mimesis III*.

5.5. La refiguración de la realidad mediante la ficción

El tercer momento de la mimesis es la culminación de la dinámica mediadora entre la pre-comprensión de la acción y la experiencia del tiempo que se lleva a cabo por la configuración narrativa descrita como *Mimesis II*. En palabras de Ricoeur “la narración tiene su pleno sentido cuando es restituida al tiempo del obrar y padecer en la *Mimesis III*”.¹⁰⁰ Esta restitución se realiza al final del recorrido del texto, es decir en el oyente o el lector. Se podría decir que la vehemencia ontológica del

¹⁰⁰ P. Ricoeur, *TNI*, p. 144.

lenguaje, tiene dos direcciones: el mundo del que habla y el mundo al que habla.

Es en la lectura o la escucha de la historia narrada, o mejor dicho, en la comprensión que efectúa el destinatario de la narración, donde se completa la operación de configuración iniciada en la producción del texto. En efecto, la *síntesis de lo heterogéneo* y la *configuración de la trama*, con su dialéctica de *concordancia discordante*, hacen explícitos poéticamente aquellos rasgos de la acción que se encuentran ya en marcha en el estadio pre-narrativo que se ha descrito como *Mímesis I*. La lectura ofrece el espacio de intersección entre el mundo del lector y el mundo del texto (*as if*). El acto de leer marca la transición de *Mímesis II* a *Mímesis III*.

Si este acto puede considerarse como el vector de la aptitud de la trama para modelizar la experiencia, es porque recobra y concluye el acto configurante, del que se ha subrayado también el parentesco con el juicio que «comprende» –que «toma juntos» lo diverso de la acción en la unidad de la trama.¹⁰¹

Del mismo modo que Ricoeur caracterizaba la vida como una “historia potencial” en espera de ser narrada, las tramas

¹⁰¹ P. Ricoeur, *TNI*, p. 151. Esta aptitud de la trama para modelizar la experiencia no coincide con el concepto de *catarsis* Aristotélica, aunque lo incluya. Lo fundamental de la re-figuración que tiene lugar no se remite sólo a las emociones, sino a todo el complejo mundo de la acción descrito en *Mímesis I*: la red conceptual, la estructura simbólica y la estructura temporal de la acción.

son también, en cierto modo, un acto de juicio (tomar juntos) y una producción de la imaginación creadora a la espera de ser concluidos más allá del texto. “Este acto es obra conjunta del texto y de su lector, igual que Aristóteles decía que la sensación es obra común de lo sentido y del que siente”.¹⁰²

En efecto, es en el acto de leer donde operan simultáneamente varios de los rasgos que Ricoeur ha destacado desde la perspectiva de la con-figuración del lado del autor y que vuelven a aparecer desde el punto de vista de la re-figuración por el lector. Es el momento de la *apropiación*¹⁰³. Esta apropiación no es un acto meramente pasivo. La aportación del lector en el acto de lectura, completa y cierra el círculo de la *mímesis*; que, como señala Ricoeur, es un círculo que vuelve a abrirse permanentemente a partir de un nuevo enriquecimiento.

¹⁰² P. Ricoeur, *TNI*, p. 152.

¹⁰³ El concepto de apropiación desarrollado por Ricoeur es un punto clave de su teoría de la interpretación y también para comprender mejor su teoría de la triple mimesis. La apropiación de la que habla Ricoeur se aleja de la tradición de las filosofías del sujeto, en las que la comprensión de un texto consiste en la proyección del yo en el texto, o con la hermenéutica del romanticismo en la que la comprensión consiste en la empatía con la intención del autor. Aquí la apropiación tiene como guía al texto y el mundo que éste propone, con las consecuencias amplificadoras de la experiencia que esto tiene en el sujeto. En su ensayo, “*Appropriation*”, Ricoeur deja claro lo que él entiende como apropiación: “To understand is not to project oneself into the text; it is to receive an enlarged self from the apprehension of proposed worlds which are the genuine object of interpretation”. Cfr. P. Ricoeur, “*Appropriation*”, *HHS*, pp. 182-183.

Estos rasgos compartidos, que Ricoeur destaca en *Mímesis III* son el esquematismo de la imaginación creadora y los paradigmas propios de la tradición literaria en la que, poeta y lector se encuentran culturalmente asentados. “Imaginación y tradición son, de entrada, categorías de la *interacción* entre la operatividad de la escritura y la de la lectura”¹⁰⁴.

Ricoeur establece en ese sentido una distinción entre texto y obra que no aparece en sus escritos anteriores. “El texto sólo se hace obra en la interacción entre texto y receptor”¹⁰⁵. Ahora se describirá cómo acontece este cierre de la obra en el lector mediante la actualización e interacción de los rasgos antes mencionados.

5.5.1. Esquematismo, imaginación y tradición

La interacción entre texto y lector da lugar a un tipo de comprensión que Ricoeur denomina re-figuración. El lector, apoyado en su pre-comprensión de la acción y del mundo se deja sin embargo llevar por el texto para abrirse al horizonte que éste le presenta. Esta apertura tiene al propio texto como guía o instructor para adentrarse en la trama. Pero, como ya se ha dicho, hay una *interacción* entre el texto y el lector. Éste último aporta también su pericia en la comprensión y connaturalidad con los paradigmas recibidos que puede reconocer en el texto. Los paradigmas, por así decir, forman

¹⁰⁴ P. Ricoeur, *TNI*, p. 151.

¹⁰⁵ P. Ricoeur, *TNI*, p. 152.

parte del bagaje del lector, de su competencia y constituyen una avanzadilla del acto de lectura creando una expectativa respecto al texto. El lector espera reconocer las reglas formales, genéricas y específicas que el autor ha hecho operativas en el acto de configurante de la trama.¹⁰⁶ Por otra parte, el lector se ve impelido a completar las zonas de la trama que en la configuración han quedado apenas delineadas para que sea el lector quien complete el cuadro. Así, señala Ricoeur,

La obra escrita es un esbozo para la lectura; el texto en efecto, entraña vacíos, lagunas, zonas de indeterminación, e incluso, como en el *Ulises* de Joyce, desafía la capacidad del lector para configurar él mismo la obra que el autor parece querer desfigurar con malicioso regocijo. En este caso extremo, es el lector, casi abandonado por la obra, el que lleva sobre sus hombros el peso de la construcción de la trama.¹⁰⁷

La participación del lector admite grados en la refiguración de la trama, tal como se puede constatar en esta cita

¹⁰⁶ Estos paradigmas están presentes no sólo como continuidad de una tradición sino también como una desviación reglada. La innovación admite grados, pero descansa siempre en la tradición, aunque sólo sea para negarla.

¹⁰⁷ P. Ricoeur, *TNI*, p. 152. La idea de que el lector es quien completa la obra tiene su apoyo en las investigaciones de Roman Ingarden sobre la estética de la recepción, así como de la teoría de la lectura de Wolfgang Iser. Sobre estos temas véase, R. Ingarden, *Cognition of the literary work of art*, Chicago, Northwestern University Press, 1980 pp. 37-41; W. Iser, *The act of Reading, a theory of aesthetics response*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1980; H. R. Jauss, *Experiencia estética y hermenéutica literaria : ensayos en el campo de la experiencia estética*, Madrid, Taurus, 1986, H. R. Jauss, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, 1978.

de Ricoeur. La imaginación creadora del autor interactúa con la del lector en el texto dando paso a que la actividad del lector sea más o menos pasiva en la lectura e interpretación de la obra. En este sentido, no cabe duda de que la re-figuración llevada a cabo en el acto de lectura empieza en la con-figuración propuesta por el autor y su mayor o menor cumplimiento descansa en la capacidad del lector de reconocer en ella las huellas de los paradigmas de la tradición, las desviaciones, además de acoger –según su capacidad y competencia– el horizonte que abre la ficción (*as if*).

5.5.2. *La refiguración en el acto de lectura*

Es en este punto donde el mundo del texto y el mundo del lector se cruzan. Lo que la obra comunica no es sólo un juego formal de configuración y refiguración de la trama sino que proporciona un *horizonte*. El horizonte desplegado en el texto es correlativo al mundo real. Hay un contenido intencional en la escritura que apunta más allá del sentido del texto, hacia la referencia. El lenguaje, también en las obras narrativas, como en las obras literarias en general y en los actos de discurso, remiten al mundo realizando una función de *atestación ontológica*.

El acontecimiento completo no sólo consiste en que alguien tome la palabra y se dirija a un interlocutor; también que desee llevar al lenguaje y compartir con otro una nueva experiencia,

que, a su vez, tiene al mundo por horizonte. Referencia y horizonte son correlativos, como lo son la forma y el fondo.¹⁰⁸

Es más, la fusión de ambos horizontes, por utilizar el lenguaje de Gadamer, conlleva una ampliación de la experiencia del mundo gracias a la especial comprensión que se lleva a cabo en la lectura de las narraciones de ficción. Más allá del lenguaje descriptivo se levanta el horizonte universal de la trama que acrecienta nuestra experiencia particular, universalizándola, entretejiendo ambas experiencias –vital y ficcional– en el acervo de las experiencias personales. Para mí, dice Ricoeur,

el mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones, que, de un simple entorno (*Umwelt*) hacen un mundo (*Welt*). En efecto a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia.¹⁰⁹

Desde un punto de vista antropológico, se podría decir, que la narración ofrece a la perspectiva finita la posibilidad de ampliar los puntos de vista que en la experiencia vital están sujetos al entorno (*Umwelt*). El lenguaje, tanto descriptivo como poético, es una escalera hacia la infinitud, un camino excelso para la comprensión de realidades humanas presentes en el

¹⁰⁸ P. Ricoeur, *TNI*, p. 153.

¹⁰⁹ P. Ricoeur, *TNI*, p. 157

horizonte de la humanidad, pero a las que vitalmente se puede no tener acceso. Las obras literarias pueden producir un ascenso cualitativo de la experiencia, ofrecer el Mundo (*Welt*).

Por otra parte, el modo como las obras literarias ofrecen esta posibilidad, es distinta del lenguaje descriptivo. El horizonte que el texto abre no es una mera copia de la realidad, sino una *mímesis praxeos*, al modo como lo puede presentar la narración, esto es desde una perspectiva intensificada de la realidad.

Las obras literarias sólo pintan la realidad agrandándola con todas las significaciones que ellas mismas deben a sus virtudes de abreviación, de saturación y de culminación, asombrosamente ilustradas por la construcción de la trama.¹¹⁰

Ricoeur hace suyo el concepto de *ampliación icónica* de Françoise Dagonet en *Écriture et iconographie*. Según Dagonet, el lenguaje icónico no ofrece una imagen atenuada de la realidad, sino que más bien, por su modo de operar, puede ofrecer una visión intensificada de lo real. Frente a la tesis platónica que se propone en el *Fedro* acerca de la pobreza ontológica de los iconos (*eikon*)¹¹¹, Ricoeur afirma que toda ficción, ya sea pictórica o literaria, ofrece una amplificación de lo real.

¹¹⁰ P. Ricoeur, *TNI*, p. 157

¹¹¹ Para Platón la iconicidad no tiene un potencial revelador de la realidad, sino al contrario se considera un sucedáneo atenuado, que debilita la imagen de lo real. Cfr. Platón, *Fedro*, 274e-277e.

En el caso de la narración, ésta amplifica la acción humana y su experiencia temporal y procura una comprensión densa de la *praxis* al presentarla según los rasgos propios de la configuración de la trama. Y esta ampliación, aunque conlleva cierta violencia sobre lo real, no supone una ruptura o alejamiento. “La acción humana puede ser sobre-significada porque ya es pre-significada por todas las modalidades de su articulación simbólica”.¹¹² En concreto en la narración, esta ampliación icónica opera sobre los rasgos de la acción descritos en *Mímesis I*.

La trama, tal como la hemos definido ya –síntesis de lo heterogéneo–, ordena muy especialmente la intersignificación ente proyecto, circunstancias y azar. La obra narrativa es una invitación a *ver* nuestra *praxis como...*, está ordenada por tal o tal trama articulada en nuestra literatura. Respecto a la simbolización interna a la acción, se puede decir con exactitud que ella es re-simbolizada o des-simbolizada –o re-simbolizada por des-simbolización– gracias al esquematismo unas veces convertido en tradición y otras subvertido por la historicidad de los paradigmas. En último término, es el tiempo de la acción el que realmente es refigurado por su representación.¹¹³

El interés de Ricoeur por las aporías del tiempo y la refiguración de la experiencia temporal le ha llevado a dedicar

¹¹² P. Ricoeur, *TNI*, p. 157.

¹¹³ P. Ricoeur, *TNI*, p. 161.

gran parte de la segunda y tercera parte de *Tiempo y narración*. Seguir esta argumentación, sin embargo, excede a los límites de este estudio. Una vez que se ha descrito el modo como Ricoeur establece la mediación narrativa y su teoría de la triple mimesis se continuará en el siguiente capítulo con las cuestiones que atañen propiamente a la re-figuración de la identidad por mediación del lenguaje y el concepto de identidad narrativa elaborado por Ricoeur tras el largo rodeo del lenguaje hacia el horizonte de la comprensión de sí.

CAPÍTULO VI

LA IDENTIDAD NARRATIVA Y LA NOCIÓN DE IDENTIDAD EN PAUL RICOEUR

Las tesis desarrolladas por Paul Ricoeur en los tres volúmenes de *Tiempo y narración* responden a un interés filosófico que se abre como un abanico de tres hojas: las aporías del tiempo y la solución poética a dichas aporías, que a su vez, se divide en dos modos –distintos y complementarios– de afrontar la poética del tiempo: la narración histórica y la narración de ficción.

Tanto la historia como la literatura ofrecen lo que Ricoeur ha llamado una solución poética a las aporías del tiempo. La principal diferencia entre estos dos modos narrativos de dar cuenta del tiempo es su pretensión referencial. Mientras que la historia tiene como objetivo volver al presentar acontecimientos que fueron reales, la literatura brega con acontecimientos irreales que, no obstante, remiten a la realidad según una referencia de segundo grado, como se ha visto en los capítulos 4 y 5.

Tras el estudio de la teoría de la triple mimesis puede afirmarse que el concepto de referencia en la narración de

ficción se nutre de la pre-comprensión del mundo, los demás y de sí mismo. Esta fuente, a su vez, presupone una ontología de la pertenencia, una comprensión del lenguaje como expresión de las diversas manifestaciones del ser y de la cualidad pre-narrativa de la vida, tal como lo expresa Ricoeur en su explicación de *Mímesis I*. Por otra parte, el concepto de referencia desemboca en la realidad a partir de la lectura, del entrecruzamiento entre el mundo del texto y el mundo del lector.

En el tercer volumen de *Tiempo y narración*, Ricoeur opta por abandonar el término *referencia*, desarrollado en sus estudios VII y VIII de la *Metáfora viva*, por el de *refiguración* e incluso en algunos momentos por el gadameriano concepto de *aplicación*, atendiendo precisamente a esta segunda forma de conexión entre la narración de ficción y la realidad.

La función de representancia o lugartenencia tiene su paralelo en la función de la ficción que podemos indicar al mismo tiempo como *relevante* y *transformadora* respecto a la práctica cotidiana; relevante en el sentido de que presenta aspectos ocultos; pero ya dibujados en el centro de nuestra experiencia de praxis; transformadora, en el sentido de una vida examinada así es una vida cambiada, otra vida. El punto pues en que la noción de referencia ya no funciona, y menos aún el de la redescipción. El punto en que para significar algo como una referencia productora en el sentido en que Kant habla de imaginación productora, la problemática de la refiguración debe liberarse definitivamente del vocabulario de la referencia. (...) Distanciándonos del vocabulario de la referencia, adoptamos el de aplicación, recibido de la tradición hermenéutica y revalorizado por H. G. Gadamer en *Verdad y*

método.(...) Pero el problema de la *aplicación* -al que llamo en otro lugar apropiación- está muy lejos de constituir un problema simple. (...) En efecto sólo por la mediación de la lectura, la obra literaria obtiene la significancia completa, que sería para la ficción lo que la representancia a la historia.¹

Se volverá más adelante, al hablar de la intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector, sobre el paralelismo que Ricoeur establece entre la noción de representancia -que pertenece a la Historia- y la noción de significancia que pertenece en cambio al ámbito de la ficción.

Ya se ha señalado que los objetivos de los estudios compendiados en *Tiempo y narración* son variados, aunque no divergentes. Los puntos de convergencia entre las dos formas narrativas de discurso (la historia y la ficción) son continuos. No obstante, aquí sólo se atenderá a aquellos puntos que tratan de la refiguración de la realidad por la ficción. El objetivo será rastrear la argumentación ricoeuriana sobre la refiguración o aplicación, no ya del mundo a través de las narraciones de ficción, sino en concreto de la identidad personal y su aportación a la comprensión de la identidad como *identidad narrativa*.

¹ P. Ricoeur, *TN III*, pp. 865-866

6. 1. Las variaciones imaginativas del yo

Ricoeur utiliza el concepto de *variación imaginativa* en diversos lugares de su obra.² El análisis de las variaciones imaginativas del tiempo ocupa un capítulo entero de *Tiempo y narración III*, en el que Ricoeur caracteriza la ficción como “una reserva de variaciones imaginativas aplicadas a la temática del tiempo fenomenológico y a sus aporías”.³ Pero aquí nos interesa este concepto en lo que se refiere a la identidad narrativa, a las variaciones imaginativas del *ego* como efecto de la lectura.

Para Ricoeur, la diferencia entre la vida vivida y la historia contada puede superarse, en parte, por la apropiación de las intrigas e historias que se reciben de la propia cultura.

Es así como, mediante *variaciones imaginativas* sobre nuestro propio *ego*, intentamos una comprensión narrativa de nosotros mismos, la única que escapa a la alternativa aparente entre cambio puro e identidad absoluta. Entre ambos queda la *identidad narrativa*. Permítaseme decir como conclusión que aquello que llamamos *sujeto* nunca está dado desde el principio.⁴

² P. Ricoeur, “La función hermenéutica del distanciamiento” en *TA*, pp. 109-110; “La vida un relato en busca de narrador”, *EP*, pp. 57-58; “La narración de ficción y las variaciones imaginativas sobre el tiempo”, en *TN III*, pp. 817-836.

³ P. Ricoeur, *TN III*, p. 819.

⁴ P. Ricoeur, *EP*, pp. 57-58. Las cursivas son de Ricoeur.

Esta idea del conocimiento del yo a través de la comparación con personajes de ficción tiene su origen en la idea del historiógrafo Hayden White de que “no podemos conocer lo efectivo (*the actual*) más que contrastándolo o comparándolo con lo imaginable.”⁵ El yo efectivo se conoce por contraste o comparación con los posibles modos de ser creados por la ficción. Las acciones y peripecias o los rasgos de carácter de un personaje remiten por contraste a la propia vida. Y se puede “probar así los diferentes papeles asumidos por los personajes favoritos de las historias que más nos gustan.”⁶

En el capítulo anterior se ponía de relieve la capacidad creadora de la imaginación del lector, que se pone en juego gracias a las lagunas que deja el autor de una narración. En el caso de la refiguración del yo, que se lleva a cabo en la lectura, se está ante otro ejemplo de cómo el lector pone en marcha los recursos de la imaginación productora, llevando su propia identidad más allá de los límites de lo efectivo, hacia las potencialidades que se abren a partir de esa actualidad y la actualidad irreal de lo ficticio.

Sin duda, hay que ir más lejos aún: de la misma manera que el mundo del texto sólo es real porque es ficticio, es necesario decir que la subjetividad del lector sólo aparece cuando se la pone en suspenso, cuando es irrealizada, puesta en potencia. Dicho de otra manera, si la ficción es una dimensión fundamental de la referencia del texto, también es una

⁵ H. White, *The Writing of History*, p. 52. Citado en P. Ricoeur, *TN III*, p. 860.

⁶ P. Ricoeur, *EP*, p. 57.

dimensión fundamental de la subjetividad del lector. Como lector sólo me encuentro perdiéndome. La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del ego. La metamorfosis del mundo, según el juego, es también la metamorfosis lúdica del ego. Si esto es así, el concepto mismo de apropiación exige una crítica interna, en la medida en que su sentido resulta dirigido contra el *Verfremdung*. En efecto, la metamorfosis del ego de la cual acabo de hablar implica un momento de distanciamiento hasta en la relación de uno consigo mismo; la comprensión es entonces tanto desapropiación como apropiación.⁷

Las variaciones imaginativas del yo, así como las variaciones imaginativas del tiempo, sólo tienen sentido en la medida en que la ficción ofrece un espacio de supresión de la realidad. Si bien, y esto es fundamental, como el mismo Ricoeur reconoce “no hay discurso tan ficticio que no se conecte con la realidad”⁸, la ficción provee de una referencia segunda a costa de anular una referencia de primer grado. Es esa referencia segunda, el mundo del texto, la que abre las puertas a una multiplicidad de “propuestas de mundo” y de posibilidades del yo; o lo que en términos heideggerianos se denomina la proyección de los posibles más propios⁹. Estos “posibles” son

⁷ P. Ricoeur, *TA*, pp. 109-110. *Verfremdung*, en este contexto, puede traducirse como distanciamiento.

⁸ P. Ricoeur, *TA*, pp. 107.

⁹ Como se puede constatar, Ricoeur utiliza distintos términos para referirse al “sí” que sería la traducción literal de *self*. En ocasiones se refiere a subjetividad, ego o yo sin ocuparse de distinguir o definir las variantes terminológicas con las que se refiere al sujeto. Aquí me limito a reflejar el pensamiento de Ricoeur sin entrar en el debate acerca de la carga filosófica

precisamente los que se introducen gracias a la referencia de segundo grado. No tienen propiamente un referente real. En esto difieren la narración histórica y las narraciones de ficción, mientras que la narración de la historia tiene como referente algo que ha sucedido, la ficción opera con variaciones imaginativas que no tienen un compromiso con una referencia dada.¹⁰

Mediante la ficción, mediante la poesía, se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de ser-en-el-mundo; ficción y poesía se dirigen al ser, no ya bajo la modalidad del ser-dado, sino bajo la modalidad del poder-ser. Por eso mismo la realidad cotidiana es metamorfoseada gracias a lo que se podría llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera en lo real.¹¹

La comprensión de sí mismo es una comprensión que se abre en y a partir del mundo del texto. Como se mencionaba antes, el yo del que habla Ricoeur no es una subjetividad cerrada, sino una subjetividad que se construye de un modo

que cada uno de estos términos conlleva, pues el propio Ricoeur omite estas distinciones en las obras anteriores a *Sí mismo como otro*. En el análisis de la identidad que se tratará en el siguiente epígrafe habrá ocasión para estudiar los términos por los que Ricoeur se decantará para expresar la realidad del sujeto.

¹⁰ La ficción, no obstante, mantiene otro tipo de compromisos éticos, estos aparecen en los términos en los que se establece el pacto de lectura y la relación que el lector establece con lo que Ricoeur llama, siguiendo a W. Booth, el narrador digno o indigno de confianza. Sobre esto véase, P. Ricoeur, "Mundo del texto, mundo del lector", *TN III*, pp. 872-877.

¹¹ P. Ricoeur, *TA*, p. 108.

análogo a como se construye la dialéctica de la sedimentación y la innovación, tal como se postula en *Mímesis III* para toda tradición. Toda precomprensión narrativa parte de una interpretación previa, de narraciones entre las que nos encontramos, pero al llegar al momento de la refiguración, esas narraciones son siempre rectificadas por una nueva interpretación que constituye una cadena ilimitada de nuevas lecturas que alimentan consecutivamente la identidad narrativa de un individuo o una comunidad.

Comprender es comprenderse ante el texto. No imponer al texto la capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto. (...) La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el *sí (self)* es constituido por la *cosa (matter)* del texto.¹²

La comprensión de sí toma forma en el entrecruzamiento del mundo del texto y el mundo del lector. A esta cuestión le ha dedicado Ricoeur uno de los capítulos de *Tiempo y narración III* además de volver a él en distintos momentos de su investigación sobre otro entrecruzamiento fundamental para Ricoeur: el de la ficción y la historia.

Ahora se tratará de examinar estas cuestiones una a una para obtener una visión panorámica de la lectura como punto de encuentro entre el mundo del lector y el mundo de la obra,

¹² P. Ricoeur, *TA*, p. 109.

así como la dinámica de la refiguración a la luz de estos elementos.

6. 2. El mundo del texto y el mundo del lector

Como se ha dicho en la introducción, el término “referencia” es cuestionado por Ricoeur tras los análisis del relato histórico desarrollado en la trilogía de *Tiempo y narración*. En efecto, Ricoeur deja clara la disimetría entre la referencia de la historia al pasado real y la referencia de la ficción al mundo abierto por la propia obra cuyo estatuto es la irrealidad: “Entre realidad del pasado e irrealidad de la ficción la disimetría es total”.¹³

La divergencia entre historia y ficción se concreta en la intencionalidad de la referencia. Mientras que ambas se encuadran de modo similar en cuanto a la configuración de una trama (aunque también en este aspecto la historia se ve impelida a ceñirse a las pruebas documentales para configurar su relato, mientras que la ficción está exenta, en principio, de esta ligazón a *lo que ha sucedido*) la intencionalidad poética y la intencionalidad histórica son radicalmente distintas. Del mismo modo que Ricoeur en su análisis del tiempo de la historia hace una crítica al concepto ingenuo de “pasado real”¹⁴, la crítica al concepto ingenuo de irrealidad no se hace menos urgente en lo que se refiere a la ficción.

¹³ P. Ricoeur, *TN III*, p. 864.

¹⁴ Sobre la crítica al concepto de “pasado real” véase V. Balaguer, *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, pp. 155-163.

Si bien Ricoeur ya había tratado someramente acerca de la refiguración tanto en *Tiempo y narración I* como en otros artículos relacionados con el distanciamiento y la apropiación en la escritura, es en *Tiempo y narración III* donde afronta la cuestión de la refiguración o aplicación en el acto de lectura con todos los matices pertinentes. En el caso de la narración, a diferencia de lo que se había dicho de la metáfora, el paso del *ver-como* al *ser-como*, requiere una confrontación: entre el mundo desplegado por el texto y el mundo del lector. Y esta confrontación sólo se da a través de la mediación de la lectura.

Una reflexión más precisa sobre la noción de mundo del texto y una caracterización más exacta de su estatuto de trascendencia en la inmanencia, me han convencido de que el paso de la configuración a la refiguración exigía la confrontación entre dos mundos, el de ficción y el mundo real del lector. El fenómeno de la lectura se convertía así en el mediador necesario de la refiguración.

En el artículo “Mundo del texto y mundo del lector”, Ricoeur afronta de lleno la cuestión central de la lectura en un recorrido que va desde la revisión de diversas teorías de la lectura, la poética, la retórica, la fenomenología y la estética de la recepción. Como es habitual en Ricoeur, antes de sacar sus propias conclusiones acerca de la refiguración por el lector y la mediación de la lectura, procede a indagar las distintas teorías acerca de la lectura que puedan ser relevantes para su investigación.

Si bien lo que está propiamente en juego es la relación que se establece entre el texto y el lector, Ricoeur no renuncia a hacer comparecer también al autor en la lectura. No se trata de volver a una hermenéutica de la genialidad del autor, sino del

hecho de que en todo momento el lector es consciente de que el mundo que tiene delante ha sido compuesto por alguien cuya voz se disimula mediante diversas técnicas narrativas y estrategias retóricas. La presencia o ausencia del narrador en el texto es un disfraz del autor implicado.

La cuestión del autor implicado tiene su importancia puesto que el lector establece en la lectura un pacto de confianza con él. Ricoeur reconoce un “derecho desorbitado que el lector concede al autor” y que requiere incluso un examen de lo que los críticos llaman el narrador digno de confianza y el narrador indigno de ésta. En el pacto de lectura hay una responsabilidad que recae tanto en el autor como en el lector de la obra. En efecto, antes de entrar de lleno en el texto se da por supuesto el nexo entre el autor y la obra, al que Ricoeur, llama *estilo*. Para el filósofo francés, la propuesta de Gilles Gaston Granger¹⁵ que considera el estilo como “la adecuación entre la singularidad de la solución constituida por la propia obra, y la singularidad de la coyuntura de crisis, tal como el pensador o el artista la ha aprendido.”¹⁶ se ajusta bien al tipo de relación entre autor y obra que deja a un lado las cuestiones de la introspección psicológica o del genio del autor en la obra, pero a su vez no las ignora hasta el punto de negar la presencia del autor a través del narrador, los personajes, las distintas perspectivas y valoraciones del mundo que presenta, así como la configuración misma de la historia.

¹⁵ Véase G. G. Granger, *Essai d'une Philosophie du Style*, Armand Colin, Paris, 1968.

¹⁶ P. Ricoeur, *TN III*, p. 871

Para Ricoeur el pacto de lectura y la cuestión de la confianza es fundamental, puesto que ya que se reconoce que en toda obra el autor utiliza una estrategia de persuasión, propia de la retórica de ficción, es la confianza la que rectifica la distorsión o la violencia que la estrategia esconde. Hasta tal punto es crucial que Ricoeur llega a afirmar que:

La cuestión de la *reliability* es al relato de ficción lo que la prueba documental a la historiografía. Precisamente por el hecho de que el novelista no dispone de prueba material que aportar, pide al lector que le conceda, no sólo el derecho de saber lo que narra o muestra, sino también sugerir una apreciación, una estimación, una evaluación de sus personajes principales.¹⁷

El pacto de lectura implica una responsabilidad tanto del autor como del lector. Cuanto más digno de confianza se revela el autor, la respuesta del lector es menos forzada, puesto que sabe de antemano el grado de vigilancia que necesita en su viaje por la historia que le presentan, tanto menor cuanto mayor grado de confianza inspire el autor. Y al revés, cuanto menos digno de confianza sea el autor, más responsabilidad recae en el lector, en su capacidad de respuesta. Cuanta mayor claridad y capacidad de libertad deja un autor a su lector, mayor grado de confianza, y por el contrario, cuanto más coacción en la estrategia del autor para condicionar y conducir la respuesta del lector, menos confiable resulta el autor. Hasta llegar al caso

¹⁷ Cfr. P. Ricoeur, *TN III*, p. 872.

límite de ruptura del pacto, hay grados de complejidad que no se trata de clasificar exhaustivamente aquí.

Baste con apuntar una idea que Ricoeur recoge de Wayne Booth respecto a la influencia y responsabilidad del autor a través de sus obras:

Cuando se erigen las acciones humanas en obras de arte, la forma asumida no puede dissociarse de las significaciones humanas, incluidos los juicios morales, que están implícitos desde el momento que actúan seres humanos. (...) El autor hace a sus lectores. Si los hace mal, es decir, si sólo espera, con toda integridad, al lector ocasional cuyas percepciones y normas casualmente coinciden con las suyas, entonces su concepto debe ser noble, aunque quizá tengamos que perdonarle por su mal oficio. Pero, si los hace bien, es decir, si les hace ver lo que nunca han visto antes, los introduce en un nuevo orden de percepción y de experiencia, encuentra su recompensa precisamente en estos lectores que ha creado.¹⁸

Sólo desde un pacto de lectura en la que tanto el autor como el lector se reconocen como vinculados activamente por la obra y cumplen ambos su función de mostrar un mundo y de abrirse a un mundo, la literatura cumple una función de mediación en la comprensión de sí y del mundo. De lo contrario, como señala Ricoeur, el fenómeno de la lectura se convierte en una pelea entre el autor implicado, normalmente

¹⁸ W. Booth, *The Rethoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago, 1961, pp. 397-398. (La traducción es mía.)

en la forma del narrador, y el lector, que lejos de abrirse al horizonte del texto, se protege de él replegándose sobre sí mismo, sin que medie crecimiento alguno en la comprensión de sí o del horizonte del texto. El conflicto rompe la mediación.

Si bien aquí no es posible extenderse en el aspecto ético de la lectura, es importante dejarlo apuntado puesto que la valoración moral de las acciones que se presenta en la ficción de una trama influye en la comprensión de sí mismo y en la ulterior repercusión que ese ensanchamiento de la experiencia tiene en la praxis.¹⁹ Para Ricoeur, la refiguración propiamente acaba y se reabre cuando se cierra el círculo de la triple mimesis, no sólo en el ensanchamiento de la experiencia imaginada, sino en el propio comportamiento de quien comprende el mundo y se comprende de un modo distinto en y con la lectura. El término final del movimiento de refiguración es la vida, la praxis modificada por la ficción.

En síntesis, el movimiento de refiguración es complejo, de estructura dialéctica múltiple. La aplicación de la lectura o como dice Ricoeur “la proyección de un mundo de ficción consiste en un proceso creador complejo” en el que entran en juego varias instancias: la libertad creadora del autor con sus limitaciones, el texto mismo en cuyo seno se inscribe la ambigüedad de la determinación y la libertad y, por último, la libertad del lector junto con sus límites, asimismo. Por una parte, como se ha dicho, está el papel creador del autor en la

¹⁹ Sobre cuestiones acerca de la ética de la lectura véase, W. Booth, *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley, 1988.

figura del autor implicado y sus estrategias de persuasión. Ricoeur contrasta la libertad del autor de ficción con los condicionamientos a los que debe plegarse el autor de narraciones históricas, puesto que éste debe ceñirse a las pruebas documentales. No obstante, dirá Ricoeur, la ficción también tiene un anclaje sutil, que no viene del exterior sino del interior:

la ficción está trabada por aquello mismo que ella proyecta fuera de sí. (...) la libertad de las variaciones imaginativas es comunicada sólo al revestirse del poder vinculante de una visión del mundo.²⁰

Por otra parte, Ricoeur señala que ante la presencia de una retórica orquestada como estrategia de persuasión en el texto, el lector cobra también protagonismo en la respuesta a ese movimiento de persuasión al que le invitan el autor y el texto. Este punto es crucial en lo que se refiere a la comprensión de sí mismo. Del mismo modo que hay un autor implicado, hay un *lector implicado*. Es en este sentido como Ricoeur analiza la implicación del lector en el acto de leer. El lector es quien cierra la obra como una *aisthesis*, en el sentido amplio del término griego. Aparece así una estética de la lectura cuyo tema principal es

la exploración de las múltiples maneras con que una obra, al actuar sobre un lector, lo *modifica*. Este ser afectado tiene esto de notable: que combina una pasividad y una actividad que

²⁰ P. Ricoeur, *TN III*, p. 898.

permiten designar como *recepción* del texto la propia *acción* de leer.²¹

Como se ha comentado ya, el lector concreta y completa el mundo y las acciones que encuentra en el texto. Lo que el texto ofrece es siempre incompleto. Aquí entra en juego la libertad creadora del lector frente al texto, aunque no se reduce a esto solamente. El lector establece un diálogo con el texto, en una dinámica en que las expectativas del lector interactúan con las expectativas que el texto fomenta. A la pasividad del lector que se sumerge en un mundo -y en una visión peculiar del mundo propuesta por el texto-, responde el propio lector con un distanciamiento que le lleva a contrastar aquello con sus propias opiniones y convicciones. "La buena distancia respecto a la obra es aquella en que la ilusión se hace, alternativamente, irresistible e insostenible."²²

Este distanciamiento se produce en dos movimientos que Ricoeur toma y asume de la propuesta de H. R. Jauss. Por un lado, de la *aisthesis*, y por otro de la *catharsis*.²³ El efecto de la

²¹ P. Ricoeur, *TN III*, p. 880.

²² P. Ricoeur, *TN III*, p. 884.

²³ Así define H. R. Jauss estos términos en su *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung* (1972) : "Aisthesis designa la experiencia estética fundamental de que una obra de arte puede renovar la percepción de las cosas, embotada por la costumbre, de donde se sigue que el conocimiento intuitivo, en virtud de la *aisthesis*, se opone con pleno derecho a la tradicional primacía del conocimiento conceptual. *Catharsis* designa la experiencia estética fundamental de que el contemplador, en la recepción del arte, puede ser liberado de la parcialidad de los intereses vitales prácticos mediante la satisfacción estética y ser conducido asimismo hacia una identificación

experiencia estética tiene como efecto el goce y la transformación a través de la elevación por el éxtasis que se produce en el contraste entre el arte y lo cotidiano. En el caso de Ricoeur se trata específicamente del arte literario.

La propia *aisthesis* es ella misma reveladora y transformadora. La experiencia estética recibe este poder del contraste que establece de inicio con la experiencia cotidiana, que «refractaria» a cualquier cosa distinta de ella misma, se afirma como capaz de transfigurar lo cotidiano y transgredir las normas admitidas. Antes que cualquier distanciamiento reflejo, la comprensión estética en cuanto tal, parece realmente ser aplicación. Lo atestigua la gama de efectos que despliega (la experiencia estética puesta en la lectura, verifica directamente el aforismo de Erasmo: *lectio transit in mores*”.²⁴

De manera que un primer ensanchamiento del horizonte del lector en la lectura de un texto proviene de la experiencia estética en sí misma. Pero, lo que sostiene Ricoeur, y es un lugar común en la estética de la recepción, es que el éxtasis estético no se queda en una pura contemplación, en un instante fugaz en el que la comparación entre el brillo de lo que presenta el arte frente a la deslucida apariencia de lo cotidiano. Ricoeur menciona una gama de efectos²⁵ que se despliegan a partir de la

comunicativa u orientadora de la acción.” H. R. Jauss, *Pequeña apología de la experiencia estética*, Paidós, Barcelona, 2002, pp. 42-43.

²⁴ P. Ricoeur, *TN III*, p. 895.

²⁵ Entre los efectos que Ricoeur señala están “ desde la seducción y la ilusión perseguidas por la literatura popular, pasando por la mitigación de l sufrimiento y la estatización de la experiencia del pasado, hasta la

experiencia estética y que acaban por recalar en el ámbito de la costumbre, es decir en la praxis transformada. En este sentido, Ricoeur no explicita el modo en que se opera la transformación, simplemente identifica el momento del éxtasis estético con el momento de la aplicación o apropiación, dando por sentado que tras producirse el *éxtasis* estético, el efecto se produce inmediatamente. El segundo ámbito, el de la *catharsis*, está más relacionado con el efecto moral que deja tras de sí la lectura de una obra.

Se proponen, mediante la obra, valoraciones nuevas, normas inéditas, que atacan o socavan las costumbre corrientes. (...) Pero la *catharsis* tiene este efecto moral sólo porque, ante todo, exhibe el poder de clarificación, de examen, de instrucción ejercida por la obra merced al distanciamiento de nuestros propios afectos. (...) La *aisthesis* libera al lector de lo cotidiano; la *catharsis* lo hace libre para nuevas valoraciones de la realidad, que tomará forma en la relectura.²⁶

Es interesante analizar los elementos que Ricoeur menciona en este párrafo. Tanto en el fenómeno de la *aisthesis* como el de la *catharsis*, la dialéctica del distanciamiento y la apropiación ocupa un lugar fundamental en el paso de la configuración a la refiguración. Un primer distanciamiento que Ricoeur llama "suspensión" da lugar a la aceptación de la propuesta de la obra: en cuanto al mundo que presenta, los

subversión y la utopía, características de muchas obras contemporáneas. " Cfr. P. Ricoeur, *TN III*, p. 895.

²⁶ P. Ricoeur, *TN III*, p. 896.

personajes, las acciones que se narran, la voz narrativa que lleva la voz cantante (que puede ser el narrador digno o no de confianza) y la valoración que se hace de todo ese microcosmos que se abre en el texto. Tras esta apropiación en la que el lector ha suprimido toda referencia a lo cotidiano y real y se ha entregado al mundo del texto, se vuelve a un nuevo distanciamiento que contrasta aquello que comunica la obra, con las propias experiencias y valoraciones, ensanchando así lo cotidiano, ofreciéndole un contraste con la irrealidad de la ficción, que no por ser irreal deja de presentar un mundo posible, un yo posible.

Finalmente, Ricoeur identifica otro problema en cuando a la refiguración por la lectura. Dentro de la estética de la recepción hay dos tendencias, que en el análisis de Ricoeur se encuentran representadas por la estética de Roman Ingarden, por una parte y la de Hans Robert Jauss, por otra. Ingarden en sus estudios pone el acento en la recepción por parte de un lector individual, mientras que Jauss se interesa más bien por la recepción pública de una obra.²⁷

Ambos puntos de vista son relevantes y complementarios al hablar de la refiguración, puesto que el lector se encuentra inmerso, tanto en su experiencia individual de lo cotidiano como en la experiencia colectiva o pública de

²⁷ Como bien indica Ricoeur, el primer enfoque sería el de una psicología fenomenológica del acto de lectura y su recepción, mientras que en el segundo caso se trataría más bien de una historia de los efectos, como parte de una historia de la literatura. Sobre esto véase, H. Jauss, *Kleine Apologie der ästhetischen Erfahrung*, UVK Universitätsverlag, Konstanz, 1972; R. Ingarden, *Der Akt des Lesens, Theorie ästhetischer Wirkung*, Munich, Wilhem Fink, 1976.

una tradición de lectores, tanto contemporáneos como predecesores.

La acogida de lo que Gadamer gusta llamar la “cosa del texto” sólo es sustraída a la pura subjetividad del acto de lectura si se inscribe en una cadena de lecturas, que da una dimensión histórica a esta recepción y esta acogida.²⁸

De este modo Ricoeur incorpora también a la dialéctica de la lectura, el mismo movimiento de innovación y sedimentación presente en su análisis de las obras de ficción literaria. La intervención del autor, el texto y el lector en la dinámica de la refiguración hacen patente la complejidad de lo que la frase gadameriana “fusión de horizontes” implica.

Lo fundamental respecto a lo que aporta la ficción es que, como sugiere Kenzo, “mediante la ficción los seres humanos pueden desencarcelar las posibilidades escondidas de la vida real y abrir además el mundo de las posibilidades”.²⁹

De este modo, el sujeto que lee y actúa, el hombre real, configura su manera de comprender el mundo y a sí mismo, a través de sus experiencias personales, de las experiencias que ha hecho suyas por medio de las lecturas, de experiencias irreales a las que ha concedido un valor concreto. El ensanchamiento de su experiencia se ha nutrido de los mundos presentados por los textos a los que se ha expuesto, los juicios

²⁸ P. Ricoeur, *TN III*, p. 899.

²⁹ M. Kenzo, *Dialectic of Sedimentation and Innovation. Paul Ricoeur on Creativity After the Subject*, Peter Lang, N.Y., 2009, p. 151.

propios que ha llevado a cabo a partir de sus lecturas y los juicios que otros, en la tradición, le han transmitido acerca de las grandes obras fundamentales para su cultura.

El hombre real por tanto, configura su comprensión de sí mismo de una manera dinámica. Pero Ricoeur va más allá en esta línea. No es simplemente que la mediación de las narraciones colaboren en la configuración de la comprensión de sí mismo, sino que la identidad es en sí misma una categoría práctica.

Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: *¿quién* ha hecho esta acción?, *¿Quién* es su agente, su autor? (...) La respuesta sólo puede ser narrativa. Responder a la pregunta "*¿quién?*", como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. Por lo tanto la propia identidad del *quién* no es más que una identidad narrativa.³⁰

De un modo análogo a lo que Ricoeur proponía en el ámbito de su investigación sobre el tiempo, en el que la poética aportaba una solución práctica a las aporías filosóficas del tiempo, ahora dirige una propuesta análoga sobre las aporías no menos acuciantes de la identidad.³¹

³⁰ P. Ricoeur, "Conclusiones", *TN III*, p. 997.

³¹ Cfr. P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, p. 146.

6.3. El problema de la identidad según Paul Ricoeur

Los estudios que componen *Sí mismo como otro* abordan la problemática de la hermenéutica del sí desde tres perspectivas distintas y complementarias, todas encaminadas a responder la pregunta fundamental ¿quién? desde una triple perspectiva: desde la filosofía del lenguaje (en una doble vertiente semántica y pragmática), la teoría narrativa y la ética. Finalmente, en el décimo estudio, Ricoeur afrontará las cuestiones relativas a la ontología que subyace a sus propuestas.

Fiel a su filosofía de la mediación y el rodeo por el análisis del lenguaje, Ricoeur entabla un diálogo con la tradición anglosajona de la filosofía del lenguaje y la filosofía de la acción.³² Ambas corrientes, a través de sus métodos particulares, procuran responder a la pregunta por el *quién* que interesa fundamentalmente al filósofo francés. A Ricoeur le interesa indagar acerca de los resultados y posibilidades de estos análisis y constatar el alcance de sus repuestas. A partir del conocimiento de las posibilidades y límites de los distintos métodos de análisis semántico y pragmático del lenguaje y de la

³² Los principales autores con los que Ricoeur entabla el diálogo son fundamentalmente P. Strawson y su obra *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1974. Además, en el análisis de la filosofía de la acción y los actos del discurso Ricoeur dialoga con autores como D. Davidson, *Essays on Action and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980; E. Anscombe, *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1979; así como autores clásicos sobre la cuestión de los actos de habla como J. Austin y J. Searle, entre otros.

acción, Ricoeur podrá abordar la cuestión de la identidad en el punto en que la dejó al final de *Tiempo y narración III*.

En realidad es a la pregunta quién a la que retorna el impulso. Pregunta que se divide en dos cuestiones gemelas: ¿de quién hablamos cuando designamos según el modo referencial a la persona como distinta de las cosas? Y ¿quién habla designándose a sí mismo como locutor (que dirige la palabra a un interlocutor).³³

Para Ricoeur este diálogo con las distintas tradiciones de la filosofía analítica es (como ha sido en toda su andadura en su diálogo con el estructuralismo, el psicoanálisis, la poética y la teoría narrativa, entre otras) una necesidad de la hermenéutica que niega la inmediatez del *cogito* y adopta un estilo indirecto de reflexión.

El recurso al análisis, en el sentido dado a este término por la filosofía analítica, es el precio que hay que pagar por una hermenéutica caracterizada por el estatuto indirecto de la posición del sí. Por este primer rasgo la hermenéutica aparece como una filosofía del rodeo³⁴.

Así mismo, en su diálogo con algunos destacados representantes de la filosofía de la acción, Ricoeur vuelve a la misma pregunta: ¿quién es el agente de los actos de discurso? Acción y discurso se entreveran al tomar la locución como una

³³ P. Ricoeur, *SMO*, p. xxx.

³⁴ P. Ricoeur, *SMO*, p. xxix.

acción y, un paso más allá, se encontrará el problema del análisis de la acción como tal. La pregunta se repite: ¿Quién es el agente al que se adscribe la acción?

La filosofía del lenguaje, desde el punto de vista de la semántica, estudia los distintos elementos del lenguaje que permiten identificar algo, como los operadores de individualización: descripciones definidas, nombre propios o indicadores del tipo pronombres personales del singular, deícticos que incluyen adverbios de tiempo, de lugar y adjetivos demostrativos e –incluso– los tiempos verbales.

En este trayecto de la referencia identificante encontramos por primera vez a la persona, en un sentido muy pobre del término, que distingue globalmente esta entidad de los cuerpos físicos. Identificar, en este estadio elemental, no es aún identificarse a sí mismo, sino identificar «algo».

En esta identificación de la persona como «algo», Ricoeur toma principalmente las tesis de Strawson acerca de los particulares de base. Estos se determinan por la pertenencia de los individuos a un único esquema espaciotemporal y por tanto, lo que permite designar a un particular de base es el cuerpo físico. Para Ricoeur, este tipo de estrategia sólo tiene en cuenta la identidad ídem, mientras que el sí mismo, la ipseidad, queda ocultada en el análisis.

Siguiendo la tesis de Strawson se encuentra una característica en las personas y es que, son los únicos particulares de base a los que conviene dos tipos de predicados: físicos y mentales. Dos tipos de predicados pueden ser atribuidos al mismo objeto (*to the very same thing*). En todo caso, la noción de persona a la que llega este análisis es una persona

en general, una persona anónima, a la que se puede referir como un *self*, sí mismo u otro. Pero, en cambio, tiene la ventaja de distanciarse de cualquier dualismo mente/cuerpo, puesto que ambos tipos de predicados se atribuyen al mismo referente.

Lo mismo sucede con el enfoque pragmático. Al pasar de la cuestión de lo que se enuncia a la enunciación misma y la situación de interlocución, se pasa de la tercera persona de la semántica al yo-tú de la pragmática. Aquí Ricoeur buscará la manera de casar la teoría de la referencia significativa y la de la enunciación reflexiva para decidir acerca de la asimilación entre el yo sujeto de enunciación y la persona, particular de base. El siguiente paso lleva a considerar los actos del discurso como acciones y, a partir de allí, la cuestión del sí como agente.³⁵

En esta discusión, Ricoeur volverá una y otra vez a denunciar la ausencia del quién en los planteamientos de la filosofía de la acción, cuyo particular interés se centra en la discusión sobre causas y motivos o acción y acontecimiento. Pero a Ricoeur lo que le interesa de nuevo es

³⁵ En los estudios del primero al cuarto, Ricoeur intentará esclarecer la posición del sí, tal como se deriva de los estudios del lenguaje, los actos de discurso y el análisis de la acción. Esta es la primera parte de la terna que Ricoeur propone estudiar en el conjunto de Sí mismo como otro: describir, narrar, prescribir. Si bien cada uno de estos estudios podría tomarse por separado, Ricoeur introduce este ritmo ternario con un fin didáctico, por una parte, y también, por el interés que tiene en señalar cómo la narración y el concepto de identidad narrativa tienen “una función de transición y de enlace entre la descripción que prevalece en las filosofías analíticas de la acción, y la prescripción que designa con un término genérico todas las determinaciones de la acción a partir de los predicados «bueno» y «obligatorio».” P. Ricoeur, *SMO*, xxxiii.

¿qué enseña la acción acerca de su agente? ¿En qué medida esta eventual enseñanza contribuye a precisar la diferencia entre *ipse* e *ídem*?³⁶.

La semántica de la acción se limita a analizar y describir los discursos mediante los cuales los hombres dicen lo que hacen, describen su hacer. De este modo, desde ese punto de vista, el agente queda todavía lejos de tener un contenido específico, en cuanto a su identidad personal se refiere.³⁷ La semántica de la acción prioriza las pregunta acerca del ¿qué? y ¿por qué? de la acción más que el *quién*. El *quién* se resuelve con un nombre propio, o una referencia identificante, y allí se acaba toda investigación por el *quién*. Aunque el agente está presente en el análisis semántico de la acción de distintas maneras, no deja de ser un agente anónimo, que cede protagonismo a las otras dos preguntas que hemos mencionado antes y que engloban la discusión clásica acerca de causas, motivos, intenciones.

³⁶ P. Ricoeur, *SMO*, p. 37.

³⁷ El propio Ricoeur reconoce de antemano al introducir el tercer estudio de *Sí mismo como otro* las limitaciones de este tipo de análisis. Entre otras esta limitación concierne a "la estrechez del campo de los ejemplos a los que se aplica el concepto de acción. Se tratará ciertamente de cadenas de acciones, principalmente con ocasión del análisis del razonamiento práctico, pero dejaremos de lado el principio unificador que hace de estas cadenas de acciones esas *unidades prácticas de rango superior* que, en un posterior estudio, llamaremos *prácticas*. Ahora bien, esta segunda limitación tiene consecuencias importantes: al no hablar de las prácticas dignas de este nombre –técnicas, oficios, artes, juegos–, tampoco tendremos en cuenta los procedimientos de jerarquización entre prácticas que autorizan a hablar de la unidad narrativa de una vida." P. Ricoeur, *SMO*, p. 38

La tenacidad con que Ricoeur repite la pregunta por el quién al entablar una discusión con las distintas tradiciones filosóficas que se ha mencionado y la constante ausencia de una respuesta satisfactoria vuelve a llevar a Ricoeur al terreno de la narración. En los estudios 5 y 6 de *Sí mismo como otro*, Ricoeur retoma el concepto de identidad narrativa, que había sido introducido en las conclusiones de *Tiempo y narración III*, en el marco de las aporías de la temporalidad, como una respuesta poética a dichas aporías.³⁸

Al final de un largo viaje por el relato histórico y por el de ficción, me he preguntado si existía una estructura de la experiencia capaz de integrar las dos grandes clases de relatos. Formulé entonces la hipótesis de que la identidad narrativa, sea

³⁸ En los estudios realizados en *Tiempo y narración III* se han hecho patentes las aporías sobre el tiempo tras el análisis de las propuestas de Aristóteles, S. Agustín, Husserl, Heidegger y Hegel. Para Ricoeur, de todos estos análisis se derivan aporías acerca de la articulación del tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico que se agudizan cuanto más se afina el análisis. La propuesta ricoeuriana habla de un tercer tiempo que ofrece volver a unir ambos polos “gracias a la invención de un tercer tiempo construido sobre la misma línea de fractura cuyo trazado lo ha descubierto la aporética” (Cf. P. Ricoeur, TN III, p. 996). Este tercer tiempo, fruto de la actividad mimética, es una respuesta desde la poética de la narración. En el concepto amplio de narración se incluyen tanto la Historia como el relato de ficción, de hecho, el tercer tiempo del que habla Ricoeur es encarnado por una dialéctica entre historia y ficción. Para Ricoeur la poética de la narración no ofrecería una respuesta adecuada a las aporías del tiempo si no fuese porque del entrecruzamiento entre historia y ficción, de la dialéctica entre ambos, no surgiese un tercer término: “la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa”. (Cf. P. Ricoeur, TN III, p. 997.)

de una persona o de una comunidad, sería el lugar buscado de este quiasmo entre historia y ficción.³⁹

Ricoeur retomará el concepto de identidad narrativa como el tema central de su investigación, no ya para encontrar el quiasmo entre historia y ficción, sino como tema central de estudio, como camino para encontrar la respuesta a la pregunta sobre el *quién*. ¿Se pueden solventar las aporías de la identidad personal a partir del concepto de identidad narrativa? Las primeras aproximaciones a la cuestión de la identidad desde la teoría del lenguaje y de la acción, sólo han aportado soluciones parciales y, siempre, desde un punto de vista reducido, en el sentido de que, una proposición o una acción puntual, no dejan de ser muestras excesivamente fragmentarias para una pregunta de largo aliento, como es la pregunta por el *quién* que se autodesigna, habla y actúa. El marco narrativo introduce la posibilidad de tomar en cuenta el tiempo tanto en las acciones como en la configuración del agente.

La laguna más importante que presentan nuestros estudios anteriores ante un análisis retrospectivo, concierne evidentemente a la dimensión temporal tanto del sí como de la propia acción. Ni la definición de la persona en la perspectiva de la referencia identificante, ni la del agente en el ámbito de la semántica de la acción, que, presuntamente enriquece la primera aproximación, han tenido en cuenta que la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia. (...) Así pues no es sólo una

³⁹ P. Ricoeur, *SMO*, p. 107, en nota al pie.

dimensión importante entre otras, la que se ha omitido, sino toda una problemática, la de la identidad personal, que sólo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia humana.⁴⁰

6.3.1. *Identidad - ídem.*

Fiel a su modo de estudiar los fenómenos desde una perspectiva lingüística, Ricoeur empieza a abordar la cuestión de la identidad a través de una aclaración terminológica. El problema de la identidad, las aporías que suscita, tienen su origen, en opinión de Ricoeur, en una confusión terminológica entre las distintas acepciones de la palabra "identidad". Ricoeur distingue dos sentidos de identidad, provenientes del *idem* o el *ipse* latinos.⁴¹

Esta confusión se hace más patente en idiomas como el francés, el italiano o el castellano en los que el término "mismo" se utiliza como sinónimo tanto para referirse a aquello que es idéntico o igual, como para referirse a la identidad personal que significa propio, la propia identidad: sí-mismo o *soi même*, *se-stesso*. Las variantes en inglés y alemán ofrecen menos posibilidades de confusión, *self* o *selfhood* o *Selbst* o *Selbstheit* –

⁴⁰ P. Ricoeur, *SMO*, pp. 106-107.

⁴¹ "My thesis is that many of the difficulties that obscure the question of personal identity result from failing to distinguish between these two senses of the term identity." P. Ricoeur, "Narrative Identity", en D. Wood, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, p. 189.

para la identidad *ipse-* y *same-sameness* o *Gleich-Gleichheit* para el adjetivo que significa idéntico o semejante (*ídem*).⁴²

Ambos sentidos de la identidad, la ipseidad y la mismidad en la terminología ricoeuriana, forman una dialéctica que da lugar al fenómeno complejo de la identidad en la que se articulan la permanencia de un núcleo invariable (mismidad) con otro aspecto que introduce un elemento fundamental de la identidad personal: su carácter temporal y, por ende, variable, cambiante (ipseidad).

Si bien Ricoeur señala aquí ambos sentidos de identidad en relación dialéctica, la relación entre ambos conceptos no es tan nítida como aparece a primera vista. El problema de la identidad no es meramente lingüístico, aunque en este nivel aparezcan confusiones que se deban tener en consideración. La cuestión que plantea Ricoeur es que ambos polos de la identidad, lo mismo y el sí mismo, se solapan dando lugar a perplejidades insalvables a la hora de pensar la identidad. Ricoeur retoma desde su teoría de la identidad narrativa el antiguo problema filosófico de la identidad y la diferencia, tan presente, por otra parte, en el discurso filosófico posmoderno⁴³.

⁴² Para evitar esta confusión, Ricoeur acuña como términos filosóficos los dos sentidos de identidad sustantivizando el adjetivo *ídem* y el pronombre *ipse*: ipseidad y mismidad. Cf., P. Ricoeur, *SMO*, p. XII-XIII.

⁴³ El tema de la identidad y la diferencia es una constante en el pensamiento francés contemporáneo, así como en la filosofía analítica angloamericana. Ricoeur elige preferentemente como interlocutores a los representantes de la filosofía analítica, con los que dialoga en el primero y el segundo estudio de *Sí mismo como otro*. Véase como ejemplo del pensamiento continental las obras de G. Deleuze, *Diferencia y repetición* (1968), E. Levinas, *El pensamiento*

La identidad en cuanto mismidad hace posible la reidentificación de algo como lo mismo. En este sentido, la identidad numérica señala en cierto modo la unicidad universal de un concepto que se individualiza indefinidamente, aunque siempre lo reconozcamos como "lo mismo". La identidad cualitativa en cambio se refiere a la semejanza entre dos o más cosas, una semejanza tal que puede hacer sustituibles lo uno por lo otro. A estas dos se añade la identidad en el sentido de continuidad ininterrumpida. Aquí ya se introduce, en el mismo concepto, el factor de tiempo.

No es baladí la necesidad de acudir a la continuidad en el desarrollo como marca de identidad, precisamente cuando la apariencia es más diferencia que similitud, como sucede con el roble y su semilla, o el hombre en la niñez y en la vejez. De hecho, uno de los ejemplos a los que Ricoeur acude con frecuencia es el código genético de los seres vivos, como una estructura permanente que organiza un sistema combinatorio. Un hombre es el mismo desde el punto inicial hasta el punto final de su desarrollo. Pero estas acepciones de identidad, no responden a la pregunta fundamental por la identidad del sí mismo. ¿Quién soy? La permanencia en el tiempo, al modo de la sustancia, puede responder a la pregunta ¿qué soy? Un

del Afuera (1966), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad* (1961), J. Derrida, *La escritura y la diferencia* (1967). Para un acercamiento crítico, F. Inciarte (L. Flamarique, ed.), *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 83-97, 207-219. Y del mismo Inciarte, "Sobre la fugacidad. Anaxágoras y Aristóteles, Quevedo y Rilke", en *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, (L. Flamarique, ed.) Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 89-111.

hombre. Pero carece de respuesta a la pregunta concreta, cargada de sentido, sobre quién soy. *Quién es ese hombre que soy.*

Como señala Ricoeur, la diferencia entre la identidad *idem* y la identidad *ipse* es no sólo gramatical, o lógica o epistemológica, sino ontológica.⁴⁴

SENTIDOS DERIVADOS DE ÍDEM				
Sinónimo		Descripción	Antónimo/contrario	
Unicidad (Reidentificación de lo mismo.)	En sentido numérico:	La múltiple ocurrencia de una cosa designada por un mismo nombre invariable no constituyen muchas cosas, sino una.	Pluralidad	
Similitud/similar	Apariencia/Igualdad sustituible	X y Y usan el mismo traje. La similitud es tal que pueden ser sustituibles.	Diferencia	
T	Continuidad	Desarrollo/	Continuidad	Discontinuidad

⁴⁴ Cf. P. Ricoeur, "Narrative Identity", D. Wood (ed.), *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, p. 191.

I E M P O	Continuidad	Lo mismo en distintos estadios.	ininterrumpida en el desarrollo de un ser.	Discontinuidad
	Sustancia	Substratum Identidad- qué.	Permanencia en el tiempo, <i>lo que</i> permanece bajo el cambio.	Accidente
	Identidad personal "Self"	Identidad- quién.	Permanencia del <i>quién</i> en el cambio.	Diversidad

Al introducirse la noción de tiempo en la relación de identidad, surgen nuevos problemas. Aquello que permanece en el tiempo, en el cambio, aquello que la tradición filosófica desde Aristóteles hasta Kant ha llamado sustancia. Y he aquí donde nuevamente la cuestión de la permanencia en el tiempo se hace problemática: ¿qué es aquello que permanece en el tiempo cuando hablamos de una persona? ¿Su sustancia? No estamos aquí ya ante la pregunta por *qué* permanece, sino, *quién* permanece en el tiempo. La extensión del significado entre la identidad qué y la identidad quién es la misma, pero no su repuesta.⁴⁵

⁴⁵ Como comenta D. Pellauer, cuando la cuestión toca el terreno de la ontología, Ricoeur no ofrece una solución detallada, sino, acaso aproximaciones, líneas de fondo sin detenerse a dar una explicación acabada de la solución ontológica a la cuestión de la dialéctica de la identidad. "The first step is to see that the question 'who?' involves something other than a thing in general, a person. This is someone who can designate him- or herself in speaking and acting.(...) It involves the questions of what it means

6.3.2. *Identidad - ipse*

En este punto, donde se pregunta por la permanencia del sí mismo (*the self*) se entrecruza esa otra acepción de identidad que señala Ricoeur y que es la otra cara de la moneda, es decir, aquello que es variable, temporal, cambiante en la identidad, pero que sigue perteneciendo sin embargo a un quién. Este segundo sentido de lo idéntico, el *ipse* latino significa *propio* (*proper, Eigen*) y su contrario no es *diferente/ diverso*; sino *otro, extraño*. La relación entre estas dos acepciones de la identidad son problemáticas y forman parte de un fenómeno más complejo: la identidad personal. Al contrario de lo que se entiende por identidad, el sí mismo, su *ipseidad* (*selfhood*) no es permanente, así lo afirma Ricoeur:

Nuestra tesis constante será que la identidad, en sentido de *ipse*, no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. Y esto aun cuando la ipseidad aportase modalidades propias de identidad, como lo atestiguará el análisis de la promesa. (...) Consideraré a partir

to be an agent and to be historical, but also that of the unity of this historical agent. Ricoeur is somewhat hesitant here; as usual, he proceeds very cautiously in taking up ontology. What he will suggest, however, is that through a kind of overstatement we can speak of analogical unity to convey the reality of the agential self. This use of language will not refer to some substance, but rather draw upon the metaphysics of potentiality and actuality." D. Pellauer, *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London, 2007, pp. 91-92.

de ahora la mismidad como sinónimo de la *identidad-idem* y le opondré a la ipseidad por referencia a la *identidad-ipse*.⁴⁶

Al final de *Tiempo y narración III*, donde Ricoeur introduce su concepto de identidad narrativa,

El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y la ficción, es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su identidad narrativa. (...) En efecto, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones.⁴⁷

Ante la permanencia en el tiempo y el cambio, sin una mediación o una unidad analógica –como menciona Pellauer– la identidad personal es en sí mismo un concepto aporético. Para Ricoeur, la aporía consiste en que

la reflexión trata de alcanzar una noción de identidad que mezcla los dos sentidos del término: la identidad del sí mismo y la identidad de lo semejante. Ahora bien, ¿cómo podría el ser humano seguir siendo sumamente parecido si no existiera en él

⁴⁶ P. Ricoeur, *SMO*, p. XIII.

⁴⁷ P. Ricoeur, *TN III*, pp. 997-998.

un núcleo inmutable que eludiese el cambio temporal? Sin embargo, la experiencia humana contradice por completo esta inmutabilidad del núcleo personal. En la experiencia interior, nada elude el cambio. La antinomia parece inevitable e insoluble al mismo tiempo. (...) No sabemos muy bien qué regla aplicar a la hora de pensar la mezcla de permanencia y no-permanencia que parece implicar la conexión de una vida.⁴⁸

Ricoeur propone un cambio de categorías para pensar la unidad entre inmutabilidad y cambio. Las categorías más adecuadas para pensar los rasgos de permanencia y cambio en la unidad de una vida son categorías narrativas.

Pero antes de adentrarse en el concepto mismo de identidad narrativa como categoría de mediación en la comprensión del sí mismo, queda pendiente ahondar un poco más en la dialéctica entre el *ídem* y el *ipse*. Para Ricoeur, ambos modos de permanecer en el tiempo llegan a solaparse en algunas experiencias humanas, mientras que en otras se alejan dejando ver las diferencias entre los dos tipos de identidad. Ricoeur opta, en este punto, por mostrar indirectamente esta dialéctica en dos ejemplos que él considera descriptivos y emblemáticos; esto es, el fenómeno del carácter y la promesa⁴⁹.

⁴⁸ P. Ricoeur, "La identidad narrativa", en *HN*, pp. 217-218.

⁴⁹ "Cuando hablamos de nosotros mismos, dos modelos de permanencia en el tiempo están, de hecho, a nuestra disposición, y ambos pueden ser resumidos en dos expresiones que son a la vez descriptivas y emblemáticas: el carácter y el mantener la palabra dada." P. Ricoeur; "Self as ipse", en *Freedom and Interpretation. The Oxford Amnesty Lectures 1992*, B. Johnson (ed.), Nueva York, BasicBooks, p. 105.

6.4. Carácter

El tema del carácter no es nuevo en la filosofía ricoeuriana. Aparece ya en su obra *Lo voluntario y lo involuntario*⁵⁰ y posteriormente en *Finitud y culpabilidad*⁵¹. Pero en *Sí mismo como otro*, Ricoeur revisa las cualidades quasi-estáticas del carácter tal como lo había descrito en sus obras iniciales. Efectivamente, en *Finitud y culpabilidad*, el carácter es inmutable y heredado⁵². Si hubiese que explicarlo con un ejemplo, sería una lente cuya apertura queda solidificada al contacto con la luz, de modo que sólo puede captar las imágenes del mundo que ese ángulo le permite y nada más. Para Ricoeur el carácter es la limitación, la exposición finita de cada uno, a la infinitud de valores que hay en la realidad. De ser así, no habría dificultad alguna en adscribir el carácter a la categoría de la identidad-*ídem*.

No obstante, en *Sí mismo como otro* esta manera de concebir el carácter se modificará al relativizar el estatuto del carácter como un elemento inmutable. Ricoeur desplaza la cuestión del carácter del contexto inicial de *Finitud y culpabilidad* en el que el carácter se define como “una problemática de la perspectiva y de la apertura, como el polo finito de la

⁵⁰ P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier, 1988, pp. 333-349.

⁵¹ P. Ricoeur, FC, pp. 68-82.

⁵² Véase sobre la cuestión del carácter el capítulo 2 de este estudio, pp. 68-78.

existencia"⁵³, a la problemática de la identidad, en la que el carácter se define como una disposición adquirida.

Con esta noción se deja, en fin, tematizar por sí misma la dimensión *temporal* del carácter. El carácter, diría hoy, designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona. En este aspecto, el carácter puede constituir el punto límite en el que la problemática del *ipse* se vuelve indiscernible con aquella del *ídem* y en el que uno se ve inclinado a no distinguir la una de la otra. Es importante cuestionarse acerca de la dimensión temporal de la disposición, que volverá a situar al carácter en la senda de la narrativización de la identidad personal.⁵⁴

Según Ricoeur, el carácter se constituye por ciertas disposiciones duraderas, que persisten a través de los cambios que experimenta una persona y permiten reconocerla como la misma en virtud de la reidentificación de dichas disposiciones. Pero cuando Ricoeur habla de disposiciones *duraderas*, no duda en calificarlas asimismo de *adquiridas*. De este modo, se descubre en la noción de carácter su temporalidad intrínseca.

Nuevamente cobra importancia la dialéctica de la sedimentación y la innovación, ya estudiados en el contexto del capítulo 5. La constitución temporal de la disposición participa de esta dialéctica. Las disposiciones se construyen, o mejor dicho, se adquieren hasta que se consolidan y pasan a

⁵³ P. Ricoeur, *SMO*, p. 115.

⁵⁴ P. Ricoeur, *SMO*, p. 115.

considerarse ya como adquirida, sedimentada y fijada como un rasgo de carácter, que junto con otros conforman el carácter como conjunto de dichas disposiciones.

A la noción de disposición se vincula la de costumbre, con su doble valencia de costumbre que, según se dice, estamos contrayendo y de costumbre ya adquirida. Así pues, estos dos rasgos tienen un significado temporal evidente: la costumbre proporciona una historia al carácter; pero es una historia en la que la sedimentación tiende a recubrir y, en último término, a abolir la innovación que la ha precedido.⁵⁵

Ricoeur establece una identificación de los rasgos adquiridos con el tipo de permanencia en el tiempo que corresponde al *ídem*, mientras que la innovación, la costumbre en su momento dinámico de adquisición pertenece a la esfera del *ipse*. También aquí Ricoeur toma un concepto que ya se había tematizado en el contexto de la vinculación entre el mundo del texto y el mundo del lector: la del reconocimiento en las variaciones imaginativas del yo. Para la constitución del *ipse* es fundamental la alteridad, ya sea en forma de interacción con otros, o en la interacción con personajes de ficción. Además de estar vinculada a la noción de costumbre, la noción de disposición está también vinculada a la de *identificaciones adquiridas*. Con esto se refiere a aquellos rasgos que se internalizan hasta hacerlos propios, hasta que llegan a formar parte del *ídem* tras el proceso de innovación y sedimentación ya

⁵⁵ P. Ricoeur, *SMO*, pp. 115-116.

mencionados.⁵⁶ De este modo, Ricoeur establece un nuevo rasgo del *ipse*; la de su profunda conexión con la alteridad. En el momento de innovación, de inicio de la identificación con un rasgo de carácter, unas normas o valores, la alteridad conserva su carácter de “otro”, mientras que al final la alteridad asumida, pierde precisamente su característica de alteridad, para pasar a ser un rasgo definitorio del *ipse*, que a su vez, tras el proceso de adquisición, o como lo describe Ricoeur, de sedimentación, pasa al polo estable del carácter, es decir, al *ídem*.

En gran parte, la identidad de una persona, de una comunidad, está hecha de estas *identificaciones-con* valores, normas ideales, modelos, héroes en los que la persona, la comunidad se reconocen.⁵⁷

⁵⁶ Ricoeur no menciona la similitud de sus teorías con las nociones clásicas de virtud, hábito y segunda naturaleza. La novedad de la teoría ricoeuriana, en este sentido, se encuentra en la continua analogía entre las categorías narrativas de tradición, innovación y sedimentación; así como la importancia de las variaciones imaginativas del yo y el entrecruzamiento del mundo del texto y el mundo del lector para explicar la identidad personal. No se debe olvidar que para Ricoeur la estructura pre-narrativa de la vida es uno de sus supuestos fuertes. Sin embargo, el aplicar estas nociones a la explicación de la identidad personal teniendo en cuenta la condición histórica del hombre, no demuestra su hipótesis. Simplemente destaca la afinidad de estas nociones como aptas para dar una explicación plausible de la dialéctica de la identidad. Acerca de la unidad narrativa de una vida véase también el enfoque de Alsdair MacIntyre, “*The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of Tradition*”, en Lewis P. Hinchman, *Memory, Identity, Community: the Idea of Narrative in the Human Sciences*, Albany, State University of New York Press, 1997, pp. 241-263.

⁵⁷ P. Ricoeur, *SMO*, p. 116.

Ricoeur describe el fenómeno de la formación del carácter a partir de disposiciones e identificaciones adquiridas. El carácter representa para Ricoeur una “adherencia del qué al quién (...) El carácter es el qué del quién.” A partir de los conceptos que utiliza para explicar la dialéctica de la tradición, Ricoeur describe la identidad como una historia contraída, en el sentido de adquisición y afección. Lo importante de entender el carácter de este modo es que la distinción entre *ipse* e *ídem* permanece, y que conlleva una condición temporal, histórica en el sentido narrativo: la historia de la adquisición de disposiciones e identificaciones que se sedimentan.

Es comprensible que el polo estable del carácter pueda revestir una dimensión narrativa, como vemos en los usos del término carácter que lo identifican con el personaje de una historia narrada, lo que la sedimentación ha contraído, la narración puede volver a desplegarlo.⁵⁸

6.4.1. La promesa

Al hablar de ejemplos descriptivos y emblemáticos de la dialéctica de la ipseidad y la mismidad, Ricoeur propone la promesa, el mantener la palabra dada, como la manifestación más expresiva de la identidad como ipseidad. Como él mismo señala, no es lo mismo la *continuidad* del carácter que la *constancia* en la amistad. La continuidad en el tiempo es uno de

⁵⁸ P. Ricoeur, *SMO*, p. 117.

los rasgos de permanencia de la identidad *ídem*, mientras que la constancia trae a la luz otro tipo de permanencia en el tiempo que el filósofo francés asocia a la *ipseidad*.

La continuidad en el tiempo de lo mismo, dijimos, es una cosa; el mantenimiento de sí, la constancia, a pesar de los cambios en creencias y disposiciones, otra bien distinta. Ahora podemos añadir que la promesa constituye una de las expresiones más altas de la estima de sí y el respeto por sí mismo, hasta el punto que no mantener la palabra dada significa traicionar la propia capacidad de actuar según las pautas de comportamiento de uno mismo. Asimismo, romper una promesa equivale a la traición de la confianza que el otro ha puesto en que seré fiel a mi compromiso.⁵⁹

Para Ricoeur, la posible ruptura a la palabra dada introduce una disyuntiva entre el *ídem* y el *ipse*. Cabe la posibilidad de una separación entre el *qué* y el *quién*. A través de este fenómeno es más fácil identificar el momento de la no coincidencia entre el *ipse* y el *ídem* y, por tanto, de hacer más patente su diferencia. En este caso, en lugar de un recubrimiento del *ipse* por el *ídem*, como sucedía con el fenómeno del carácter, el *ipse* se percibe de modo más claro. En el caso del mantenimiento del sí mismo la permanencia se construye sobre los cambios en las emociones, los deseos y las creencias. Estos cambios, se podría decir, dejan al sí mismo, la ipseidad, sin la ayuda de la mismidad; y a pesar de perder la

⁵⁹ P. Ricoeur; "Self as Ipse", en *Freedom and Interpretation. The Oxford Amnesty Lectures 1992*, B. Johnson (ed.), Basicbooks, Nueva York, pp. 118-119.

asistencia del ídem, el sí mismo construye un tipo de permanencia diversa de la que se ha analizado al tratar del carácter. Es más, al tratar esta cuestión, Ricoeur menciona la posibilidad de que las disposiciones fluctúen e incluso contradigan aquello que se considera un rasgo en el que se reconoce a una persona. Inclusive menciona la posibilidad de evaluar las disposiciones o rasgos según sean consideradas propias o impropias de un carácter hasta el punto de que dan lugar a expresiones comunes como “no es el mismo”, “está irreconocible” o “está fuera de sí”.⁶⁰

Ricoeur, en todo caso, considera ambos ejemplos de los polos de la identidad en relación dialéctica⁶¹. Estos dos modos de permanecer en el tiempo siguen, por así decir, siendo polos en cierto sentido inconexos. Ya se ha explicado que tanto el carácter como la promesa son ejemplos emblemáticos de los dos modelos de permanencia, pero sería un equívoco deducir que

⁶⁰ Cfr. P. Ricoeur, *SMO*, p. 117.

⁶¹ Es muy relevante recordar aquí a qué se refiere Ricoeur con el término *dialéctica*. El comentario de Charles E. Reagan acerca del significado de este término en la filosofía de Paul Ricoeur es muy esclarecedor. “Where others see only dichotomies, Ricoeur sees dialectics. But, his dialectics never result in a “lazy eclecticism”, or mere combination of elements from both poles, but rather in a “reading through” from one pole to the other in order to show their interdependence. His dialectical analyses do not result in a Hegelian “third term” that surpasses the dialectical pole and renders them useless. His “third term” (...) can only be understood at the very heart of the dialectic and as completely implying both poles of the dialectic. This is a constant and essential element in his philosophical method.” Ch. Reagan, “Personal Identity”, *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, R. A. Cohen y J. L. Marsh (eds.), Albany, NY, State University of New York Press, 2007, p. 30.

carácter equivale a mismidad y promesa a ipseidad. También sería un error interpretar a Ricoeur como si la mismidad se equiparara exclusivamente al ¿qué soy?, mientras que la ipseidad fuese la respuesta exclusiva al ¿quién soy?, aunque en ciertos pasajes, quizá por una intención didáctica más que conceptual, diera la impresión de que es así.

No quiero limitarme a oponer pura y simplemente la mismidad e ipseidad, como si la mismidad correspondiera a la cuestión *qué* y la ipseidad a la cuestión *quién*. En un sentido la cuestión *qué* es interna a la cuestión *quién*. ¿Puedo plantear la cuestión «¿Quién soy yo?» sin preguntarme sobre *lo que* yo soy? La dialéctica de la mismidad y de la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona.⁶²

Este punto será precisamente donde el concepto de identidad narrativa constituye una posibilidad de transformar la aporía en dialéctica fecunda. El recurso que la teoría narrativa pone al servicio de la resolución de las aporías de la identidad y que sirve de conector entre ambos polos tiene que ver con la idea desarrollada en *Tiempo y narración III* a partir de la idea de unidad narrativa como *síntesis de lo heterogéneo*.

Ahora se expondrá brevemente qué es la identidad narrativa para Ricoeur y cómo establece un modelo de comprensión para la dialéctica de la identidad, cuya especificidad radica en la comprensión del cambio y la

⁶² P. Ricoeur, "Aproximación a la persona", en *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid, 1993, p. 121.

permanencia como unidad temporal y su aportación a la constitución de la identidad personal.⁶³

6.5. La identidad narrativa

Al hablar de identidad narrativa, Ricoeur no pretende agotar todas las posibles aporías de la identidad personal y la constitución del sí, sino aquellas que puedan rebatir la crítica de Locke, Hume, Nietzsche o Parfit⁶⁴ que reducen la identidad a

⁶³ En su artículo "Aproximación a la persona", Ricoeur describe cuatro etapas de lo que se podría considerar una fenomenología hermenéutica de la persona: "lenguaje, acción, narración, vida ética. Sería mejor decir, por otra parte, *hombre hablante, hombre agente* (añadiría *hombre sufriente*), *hombre narrador* y personaje de su narración de vida, y por último, *hombre responsable*." En cierto modo, la narración acoge y despliega los cuatro órdenes de los que habla Ricoeur. En este sentido, la narración se constituye como la estructura mediadora más fecunda para la comprensión del hombre completo. Y aunque, como el mismo Ricoeur señala, "no es que todo sea lenguaje, pero nada en la experiencia, accede al sentido sino con la condición de ser llevado al lenguaje." Cfr. P. Ricoeur, *Amor y justicia*, pp. 106 y 111.

⁶⁴ Cada uno de estos autores defienden la engañosa ilusión del sujeto, ya sea porque se diluye en un conjunto de voliciones, emociones y estados que artificialmente se consideran como algo unitario, por una ilusión sustancialista. En el caso de Parfit, la identidad se revela indecible en una serie de casos límite que describe, casos que responden a contextos propios de la ciencia ficción. Parfit sostiene que la identidad, puesto que es indecible en muchos casos, no tiene importancia, es una cuestión vacía, o en todo caso secundaria (*a supplementary fact*). Lo que realmente tiene un interés filosófico son las experiencias y acontecimientos, que pueden describirse de una forma impersonal: "The fact of personal identity through time consists only in taking account of certain particular facts which can be described without presupposing personal identity and without explicitly supposing that the experiences in the life of this person are possessed by them or without even explicitly supposing that this person exists. One can describe this facts in an impersonal maner." D. Parfit, *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984, p. 210. A la tesis de Parfit, Ricoeur responde

una mera ilusión, o las filosofías del sujeto que reivindican en cambio un *cogito* auto-fundado, estático y abstracto, a la manera de Descartes o Husserl.⁶⁵ Su intención, como ya se ha mencionado antes, es encontrar una dialéctica que esclarezca lo que a primera vista podría parecer una aporía.

El concepto de identidad narrativa, como ya se ha dicho, es fruto de las investigaciones hechas por Ricoeur en la trilogía *Tiempo y narración*. Me parece relevante reproducir aquí esta cita de las conclusiones de *Tiempo y narración III*, larga pero crucial para comprender este concepto y la evolución que experimenta desde que Ricoeur lo menciona en esta obra y como la desarrolla en *Sí mismo como otro*.

(...) la diferencia entre *ídem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad sustancial o formal y la identidad narrativa. La *ipseidad* puede sustraerse al dilema de lo Mismo y de lo Otro

con otra tesis contraria: "The Self, I will, claim, simply does not belong to the category of events and facts". P. Ricoeur, "Narrative Identity", en D. Wood, *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, p. 193. Véase también K. Atkins, "Personal Identity and the Importance of One's Own Body: A Response to Derek Parfit", *International Journal of Philosophical Studies*, 8, 3, 2001, pp. 329 – 349.

⁶⁵ Así lo entiende Ricoeur: "¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que también imagina o que siente" (Descartes, *Meditaciones metafísicas*, AT, t. IX, p. 22.). Esta enumeración plantea la cuestión de la identidad del sujeto, pero en un sentido totalmente opuesto a la identidad narrativa de una persona concreta. No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, a-histórica del «yo» en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un «mismo» que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* es instantáneo." P. Ricoeur, *SMO*, p. xviii.

en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica fruto de la composición poética de un texto narrativo. El sí-mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas. A diferencia de la identidad abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio, la mutabilidad en la cohesión de una vida. Entonces el sujeto aparece constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida.⁶⁶

En esta obra, la identidad narrativa es un concepto mediador en la dialéctica entre historia y ficción, mientras que en *Sí mismo como otro* toma un sentido distinto. Como se puede ver en la cita anterior, llama la atención que inicialmente Ricoeur identificara de un modo absoluto la ipseidad a lo variable, mientras que la mismidad se equipara a un tipo de identidad sustancial.

El concepto de identidad narrativa que Ricoeur presenta en *Sí mismo como otro* aporta otros matices. Lo primero es que los dos polos de la identidad son correlativos, es decir, el polo de la mismidad incorpora aspectos de la ipseidad, mientras que la ipseidad casi llega a diluirse sin el apoyo de la mismidad. El concepto de identidad narrativa viene a ser como la corriente que mantiene unidos y en dinámica relación los polos del *ídem* y del *ipse*. Una vez que se ha establecido la equivocidad del término identidad, Ricoeur plantea el modo como en la identidad personal se conjugan los dos tipos de permanencia en

⁶⁶ P. Ricoeur, TN III, p. 998.

el tiempo. Para Ricoeur, la manera en que esta interacción se hace inteligible es aplicando a la identidad las categorías propias de la narración que ya había explorado en *Tiempo y narración*, dando lugar a una unidad superior a la identidad *ipse* y la identidad *ídem* que las incluye y las hace operativas. Esto es la identidad narrativa.

Ricoeur no ofrece propiamente una definición de este concepto, lo más que se acerca a una definición es que “la identidad narrativa es la clase de identidad que los seres humanos adquieren a través de la mediación de la función narrativa.”⁶⁷ De modo que traslada la cuestión a ¿qué entiende por función narrativa? Esta mediación de la función narrativa se muestra aplicada a la dialéctica entre acción y personaje, en relación con el concepto de unidad de una vida (*Zusammenhang des Lebens*); y en la dialéctica derivada de ésta, lo que Ricoeur llama la dialéctica del personaje. Ahora se explicará ambas para comprender el concepto de identidad narrativa. El propósito de estos epígrafes es el de destacar la contribución de la categoría de narración en el largo rodeo por el lenguaje que Ricoeur propusiera como método para la comprensión de sí.⁶⁸

⁶⁷ P. Ricoeur, “Narrative Identity”, en D. Wood, *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, p. 188.

⁶⁸ El concepto de identidad narrativa abre también para Ricoeur la puerta a la discusión ética. En este sentido, la narración es el nexos entre la fase de descripción compendiada en los estudios 1-4 y los estudios acerca de la prescripción que contienen los capítulos 7-9. Aquí no se va a ahondar en la problemática moral y ética que tiene su punto de partida en el concepto de identidad narrativa, puesto que excede los límites de este estudio. Sobre la vertiente ética del pensamiento ricoeuriano véase: R. Cohen y J. Marsh, *Ricoeur as Another: The Ethics of Subjectivity*, pp. 109-233; T. P. Kemp, “Toward

6.5.1. *La unidad de una vida*

La pregunta por el quién que ha sido el hilo conductor de los estudios de *Sí mismo como otro* procura dar una respuesta más allá de la designación de un sujeto por un nombre propio o una referencia única mediante el uso de deícticos. La investigación va encaminada también a buscar la continuidad de un agente al que se le pueden atribuir acciones individuales. Lo que se busca es, como ya se ha destacado en otro momento,

¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa.⁶⁹

Y la respuesta narrativa toma en cuenta fundamentalmente tres aspectos: la correlación entre la trama y los acontecimientos, la correlación entre la trama y el personaje, y finalmente, la unidad temporal y de sentido que atraviesa al personaje: la configuración de los hechos y los acontecimientos. Para Ricoeur, al igual que para Aristóteles, la configuración de los hechos en la trama dota a los acontecimientos, incluso aquellos que parecerían menos relevantes o incluso contradictorios o azarosos, de una necesidad derivada de su

a Narrative on Ethics: a Bridge between Ethics and the Narrative Reflection of Ricoeur”, *Philosophy & Social Criticism*, 1988, 14, pp. 179-201; P. Ricoeur, “Ethics and Human Capability: A Response”, in J. Wall, W. Schweiker, and D. Hall (eds.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, New York, 2002.

⁶⁹ P. Ricoeur, *TN III*, p. 997.

propia unidad configuradora. Del mismo modo, los hechos que tienen lugar en la trama van configurando al personaje, de modo que los tres –personaje, trama y acción– se hacen correlativos e imprimen un cierto tipo de necesidad al relato: una necesidad de tipo narrativo.

M. F. Begué señala la importancia de la narración para diferenciar las distintas categorías de un acontecimiento como simple ocurrencia física, accidente o acción iniciada por la libre iniciativa del personaje. También permite discernir entre acontecimientos que se integran en el sentido precedente de las acciones que vienen sucediendo o su carácter de ruptura. Esta posibilidad de hacer comprensible el acontecimiento es fundamental, puesto que el relato permite “comprender las dos caras de un acontecimiento en busca de sentido. O bien el acontecimiento se asimila al sentido vigente hasta el punto de borrarse como tal, o bien genera su propio sentido que desplaza el orden anterior y funda uno nuevo.”⁷⁰ La inteligencia narrativa hace fecundos los acontecimientos incorporándolos a un orden que no los violenta subsumiéndolos a un orden previamente dado, sino que abre la posibilidad de que sean narrativamente fecundos, es decir, que mantengan su carácter de discordancia y la posibilidad de que se conviertan en acontecimientos fundadores de un nuevo orden.

Mientras que, en un modelo de tipo causal, acontecimiento y ocurrencia permanecen indiscernibles, el acontecimiento

⁷⁰ M. F. Begué, *La poética del sí mismo*, p. 247. Véase sobre la discusión sobre acontecimiento y sentido, en esta misma obra, pp. 245-250.

narrativo es definido por su relación con la operación misma de configuración; participa de la estructura inestable de concordancia discordante característica de la propia trama; es fuente de discordancia en cuanto que surge, y fuente de concordancia, en cuanto que hace avanzar la historia.⁷¹

Respecto a la cuestión del carácter del personaje, éste se configura según las acciones que realiza o las reacciones (también hay un componente pasivo importante) que despliega ante los acontecimientos inesperados, encuentros y cambios de fortuna. El personaje cuenta con unas cualidades que lo identifican y que, en cierto modo, disponen y despliegan algunas posibilidades de actuación, mientras que reducen otras. A la vez, los acontecimientos pueden incidir en la configuración del carácter del personaje, que como menciona Ricoeur nunca son independientes del desarrollo de la historia:

En efecto, es en la historia narrada, con sus caracteres de unidad, de articulación interna y de totalidad, conferidos por la operación de construcción de la trama, donde el personaje conserva, a lo largo de toda la historia, una identidad correlativa a la historia misma.⁷²

De modo que historia, en el sentido de narración o relato, e identidad son elementos inseparables en la configuración del carácter o del personaje. A la vez, la configuración de la trama, precede a las acciones y al personaje, no sin que por ello, le

⁷¹ P. Ricoeur, *SMO*, p. 140.

⁷² P. Ricoeur, *SMO*, p. 142.

niegue una capacidad de iniciativa y libertad que impediría afirmar que la historia determina al personaje, sino que lo moldea. Esta descripción del contexto y elementos de una narración, no dejan de ser una mimesis adecuada de lo que es la vida humana.⁷³

Así, intento explicar las diversas mediaciones que la trama realiza –entre la diversidad de acontecimientos y la unidad temporal de la historia narrada; entre los componentes inconexos de la acción, intenciones, causas, casualidades, y el encadenamiento de la historia; finalmente entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal–, mediaciones que, en definitiva, pueden trastocar la cronología hasta el punto de abolirla. Estas múltiples dialécticas no hacen más que enunciar la oposición, ya presente en el modelo trágico según Aristóteles, entre la dispersión episódica del relato y el poder de unificación desplegado por el acto configurador que es la *póiesis* misma.

El problema entre mismidad e ipseidad, entre permanencia invariable en el tiempo y variabilidad y cambio se

⁷³ Este juego de espejos entre acción y *mimesis práxeos*, que Ricoeur ha tratado en profundidad al describir lo que él entiende por *Mimesis I*, vuelve a presentarse aquí en otros términos. Sus análisis de las teorías narrativas de Aristóteles, Propp y Greimas pretenden encontrar una confirmación, científica, racionalizada, de algo que intuitivamente conocemos: “En *Tiempo y narración II*, he procurado subrayar la filiación de sentido entre la inteligencia narrativa, inmanente a la competencia del espectador, del oyente o del lector, y la racionalidad narratológica que considero derivada de la primera. Este problema de preminencia no me concierne aquí. Busco, más bien, en la narratología una confirmación de la precomprensión que tenemos, en el plano de la inteligencia narrativa, de la coordinación entre trama y personaje.” P. Ricoeur, *SMO*, p. 142.

resuelven mediante la función narrativa en varios sentidos: “narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo, desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista”. Las categorías narrativas aglutinan la permanencia y la identidad temporal de principio a fin de un personaje. Gracias a la noción de concordancia discordante, las variaciones, cambios y trastornos de lo que se podría considerar la identidad ídem, son absorbidos por el tipo de permanencia que mantiene la unidad de la historia y el personaje en tensión hasta el final de la narración. Final desde el cual toda la diversidad se incorpora a la unidad del relato. Es la trama la que media entre permanencia y cambio. Es en y a través de las acciones que se dan en la trama como se constituye el carácter de los personajes. Es en este continuo juego entre unidad de trama y diversidad de acontecimientos como se construye una síntesis de lo heterogéneo, que constituye simultáneamente la identidad de la historia y la identidad narrativa del personaje.⁷⁴

No obstante, hay algunas cuestiones que no encajan del todo en la analogía entre narración y vida. En especial, llama la atención la carga –excesiva desde mi punto de vista– que recibe el personaje en la vida real. Mientras que en las narraciones la configuración de la trama reparte su peso entre varios puntos de apoyo (autor, narrador y personajes, e incluso el lector), en la historia de una vida, los tres recaen sobre la misma persona: es cada uno, sí mismo, quien establece las concordancias, protagoniza las acciones, dota de sentido a la trama e incorpora

⁷⁴ Cfr. P. Ricoeur, “*Narrative Identity*”, en D. Wood, *On Paul Ricoeur: Narrative and Interpretation*, Routledge, London, 1991, p. 195.

las eventualidades e interacciones con otros a su propia identidad, según va actuando y padeciendo en el tiempo. Incluso es además quien ha de actuar como intérprete de sí mismo.⁷⁵

⁷⁵ En los capítulos que tratan acerca de la constitución del sí como responsable en relación con las categorías de lo bueno y lo obligatorio, Ricoeur trae a discusión el tema de la conciencia. No es objeto de este estudio dar cuenta de las categorías éticas que se desarrollan allí. Sin embargo, es interesante notar que la carga del discernimiento de la buena o mala conciencia se añade a la lista que se ha mencionado antes. Ricoeur señala que la ipseidad y el fenómeno de la conciencia implica la categoría de la alteridad, la responsabilidad ante otro, aunque no termina de apostar por la identidad de este Otro que puede exigirme ser-responsable: “¿Si otro no contase conmigo, sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme?”. El mantenimiento de la palabra dada se apoya, o bien en la lealtad debida a la institución del lenguaje, o en la expectativa del otro. Ahora bien, Ricoeur deja sin establecer unívocamente esta alteridad. “Me permitiré subrayar – dice en el párrafo final de *Sí mismo como otro*– la necesidad de mantener cierta equívocidad en el plano puramente filosófico del estatuto del Otro (...) Quizá el filósofo, en cuanto filósofo, debe confesar que no sabe y no puede decir si este Otro, fuente de la conminación, es otro al que yo pueda contemplar o que pueda mirarme, o son mis antepasados de los que no existe representación –tan constitutiva de mí mismo es mi deuda respecto a ellos –, o Dios –Dios vivo, Dios ausente –, o un lugar vacío. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene.” P. Ricoeur, *SMO*, p. 397. Esta afirmación excluye otros caminos filosóficos que no cierran las puertas a la investigación que desemboca de la Ontología en la Teología Natural y que ha caracterizado la tradición filosófica occidental hasta Kant. Habría que reprocharle a Ricoeur, en cierto modo, que su afirmación excluye aquello que su metodología filosófica ha querido excluir del discurso filosófico. En este punto Ricoeur recuerda al primer Wittgenstein: “De lo que no se puede hablar, es mejor callar”. Ricoeur trata en otros escritos teológicos la cuestión de la identidad incorporando categorías propias de la fe bíblica, como el concepto de vocación o llamada. No obstante, desde el punto de vista de la teología natural, hay conceptos como el de creación o providencia que serían de gran interés para la investigación sobre la identidad narrativa. Estas líneas de desarrollo quedan aquí apuntadas, para una posible investigación

6.5.2. *La identidad personal como dialéctica del personaje*

Para Ricoeur la dialéctica ipseidad y mismidad se muestra también en otra dialéctica que aflora a partir de la correlación entre acción y personaje. Esta es quizá la que incide más cerca del núcleo configurativo de la identidad personal, puesto que es una dialéctica *interna* al personaje.

La dialéctica consiste en que, según la línea de concordancia, el personaje saca su singularidad de la unidad de su vida considerada como la totalidad temporal que lo distingue de cualquier otro. Según la línea de discordancia, esta totalidad temporal está amenazada por el efecto de ruptura de los acontecimientos imprevisibles que le van señalando (encuentros, accidentes, etc.); la síntesis concordante-discordante hace que la contingencia del acontecimiento contribuya a la necesidad en cierto sentido retroactiva de la historia de una vida, con la que se iguala la identidad del personaje.⁷⁶

En este punto, Ricoeur vuelve a recordar la interacción y la diferencia entre la vida vivida y las historias narradas. Como ya lo había señalado al hablar de la precomprensión narrativa de la vida, en la vida se da un continuo confundirse e imbricarse de los dos tipos de identidad de los que se ha

ulterior, no ya en Ricoeur, pero sí tomando sus aportaciones como punto de partida.

⁷⁶ P. Ricoeur, *SMO*, p. 147.

hablado, la mismidad y la ipseidad, y sus modos de manifestarse en el carácter y el mantenimiento de sí. Análogamente a lo que se ha dicho en el capítulo anterior acerca de la red conceptual de la acción y las aportaciones de la narración para una mejor inteligibilidad de dichas categorías, las narraciones aportan, según Ricoeur, una amplísima gama de variaciones imaginativas de la dinámica de la identidad. Para Ricoeur la literatura constituye “un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento en las que el relato pone a prueba los recursos de variación de la identidad narrativa”.⁷⁷

En la tradición literaria se verifica el paradigma aristotélico en el que el personaje es un carácter que se mantiene a lo largo de la novela, poniendo en primer plano la identidad *ipse*, pero también hay otras variantes en las que esta modalidad se trastoca. Ricoeur pone como ejemplo de esto la novela de formación inglesa, en la que el personaje deja de estar subordinado a la acción y es más bien la trama la que se subordina al personaje. En este caso, para Ricoeur, es la ipseidad la que queda puesta de relieve. Incluso, hay casos en los que se enlazan la pérdida de identidad del personaje con la pérdida de configuración del relato, como es el caso de *El hombre sin atributos*, de Robert Musil. En este caso, Ricoeur sostiene que “la descomposición de la forma narrativa, paralela a la pérdida de identidad del personaje, hace superar los límites del relato y lleva la obra literaria no lejos del ensayo.”⁷⁸ Así mismo, la obra literaria, que no es nunca éticamente neutra,

⁷⁷ P. Ricoeur, *SMO*, p. 148.

⁷⁸ P. Ricoeur, *SMO*, p. 149.

despliega una serie de variaciones acerca de las valoraciones morales de las acciones y las cualidades de los personajes. En las narraciones literarias, “el juicio moral no es abolido; más bien es sometido a las variaciones imaginativas propias de la ficción.”⁷⁹

Como se ha visto, el concepto de variaciones imaginativas que ya se ha estudiado en este capítulo, vuelve a cobrar protagonismo en relación al concepto de la identidad narrativa.⁸⁰ Si bien se ha estudiado muchas de las afinidades y nociones implicadas tanto en la problemática de la identidad como en la narración, no deja de haber disimetrías que ponen en evidencia la distancia entre relato de ficción e historia de una vida. Ricoeur reconoce estas lagunas: la equivocidad de la noción de autor (somos autores de sentido, pero sólo co-autores en cuanto a la existencia), que ya se ha mencionado antes. Por otra parte, el comienzo y el fin narrativo que no se corresponde con un principio y un final absoluto y que, sin embargo, cierran el círculo de una totalidad de configuración que no acontece en la vida. Por último, el hecho de que las historias singulares están entretejidas con historias de otros.

Mientras que cada novela despliega un mundo del texto que le es propio, sin que pueda, la mayoría de las veces, relacionar las tramas, en cierto sentido inconmensurables, de varias obras,

⁷⁹ P. Ricoeur, *SMO*, p. 167.

⁸⁰ Ricoeur no desarrolla en *Sí mismo como otro* la posibilidad de relacionar las nociones de «identificación adquirida» y «apropiación por la lectura». Esta es otra posibilidad fecunda para la investigación sobre la identidad narrativa.

(...) las historias vividas de unos se imbrican en las historias de los demás.⁸¹

No obstante, a pesar de las disimetrías y lagunas, es innegable que muchos de los conceptos desarrollados por Paul Ricoeur para ampliar la inteligibilidad del sí y de su identidad narrativa son aplicables. En ningún momento se ha defendido que la narración sea un correlato exacto de la vida, ni que los conceptos apoyados en las ciencias del lenguaje y las teorías narrativas fuese como una especie de fenomenología paralela. En todo momento, Ricoeur ha defendido que el rodeo por el lenguaje amplía y hace fecunda la inteligibilidad de ciertos fenómenos inasequibles a la inmediatez de la reflexión. La narración, por tanto, tal como ha afirmado Ricoeur, no deja de ser una solución complementaria, una solución poética a las aporías del tiempo y la identidad.

⁸¹ P. Ricoeur, *SMO*, p. 163.

CONCLUSIONES

Al terminar los estudios realizados para esta tesis doctoral es conveniente hacer un resumen de las cuestiones más relevantes que se han analizado en estas páginas y ofrecer también las conclusiones más significativas a las que se ha llegado.

Los capítulos se han estructurado de modo que se pueda observar la evolución del concepto de mediación en el pensamiento de Paul Ricoeur, desde su visión antropológica inicial que caracteriza al hombre como intermediario así como sus teorías y análisis acerca de la mediación del lenguaje en el proceso de reflexión sobre sí mismo, entendido como interpretación. Estos estudios abarcan desde sus iniciales intuiciones acerca del papel del lenguaje simbólico en el proceso de comprensión de sí mismo hasta sus aportaciones respecto a la hermenéutica del sí mismo y la configuración de la identidad y la comprensión misma del concepto de identidad a partir de categorías narrativas. Así mismo, se ha procurado recoger el vasto diálogo que el filósofo francés ha mantenido con diversas corrientes filosóficas, lingüísticas y literarias del

siglo XX. Este amplio y fecundo diálogo hace que la obra de Paul Ricoeur se entienda mejor como un mosaico, en el que las contribuciones de otros pensadores llegan a incorporarse a su visión global, sin que suponga un menoscabo para reconocer la originalidad de las aportaciones del propio Ricoeur.

El segundo capítulo se ha centrado en el estudio de las cuestiones más relevantes acerca de la mediación en la temprana obra de Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, con especial énfasis en las reflexiones llevadas a cabo por el filósofo francés en *L'homme falible*. En este capítulo se describen, a modo de preludio, algunos conceptos que resultan fundamentales para comprender las siguientes etapas del pensamiento ricoeuriano. Esto es: su comprensión del hombre bajo las categorías de finitud, infinitud y mediación; el esfuerzo por comprender las mediaciones que el hombre opera en cada uno de los distintos niveles: intelectual, volitivo y afectivo, mediante el recurso a una variación del método trascendental kantiano. Así mismo, se explica la decisión metodológica que caracterizará toda la obra de Ricoeur: la inserción del lenguaje simbólico en el discurso filosófico como vía indirecta para alcanzar una inteligibilidad adecuada de lo que Ricoeur llama el *pathos* de la realidad humana y manifestación a través del *mythos*. También se aborda las críticas de Ricoeur a las filosofías del cógito y su propuesta filosófica para la comprensión de sí mismo como una tarea hermenéutica, a través de la mediación de los símbolos como punto de partida para la reflexión.

En el tercer capítulo se analiza, en primer lugar, la consideración filosófica del símbolo en el pensamiento de Paul Ricoeur, las distintas etapas metodológicas que el filósofo

francés toma en consideración para insertar el pensamiento simbólico en una filosofía hermenéutica. En el estudio del símbolo se distingue la importancia y las diferencias entre símbolos primarios y símbolos de segundo grado y las aportaciones de cada uno. Así mismo se pone de relieve las primeras intuiciones ricoeurianas acerca de la importancia de la tensión histórico-narrativa aportada por los mitos en cuanto narraciones. En segundo lugar, se da cuenta de las cuestiones metodológicas que Ricoeur plantea respecto de la interpretación, especialmente en contraste con las teorías de la interpretación presentes en Freud y Hegel. Estas cuestiones atañen directamente a la propuesta de una filosofía hermenéutica, así como al diálogo de esta con otras ciencias de la interpretación en las que el lenguaje es el punto de convergencia. En este capítulo también se da cuenta del cambio de perspectiva que Ricoeur introduce en sus estudios del símbolo hacia la metáfora, las razones metodológicas que lo empujan a dar este giro y las implicaciones que introduce la metáfora en el horizonte de su investigación, especialmente la cuestión de la referencialidad de la metáfora a la realidad su función heurística. Por último, se destaca también algunas reflexiones de Ricoeur acerca de la conciencia de sí como interpretación en cuanto categoría existencial, no sólo gnoseológica; y la necesidad de tomar las obras, acciones, e instituciones producidas por el hombre como vía mediata para la comprensión de sí.

El capítulo cuarto se dedica a describir otra etapa del pensamiento ricoeuriano, en el que el protagonismo pasa de la

metáfora al texto. En esta nueva etapa se introduce más ampliamente la discusión acerca de la teoría de la interpretación de Ricoeur, frente a las aportaciones de Dilthey, Schleiermacher y Gadamer, y su modo de comprender el arco hermenéutico que va de la explicación a la comprensión en el nivel textual. Aquí se pone de relieve también la postura conciliadora de Ricoeur respecto a la relación entre semiótica y semántica, en especial a través de la distinción entre lengua y habla. Especial importancia tiene en este capítulo subrayar las aportaciones de E. Benveniste y su concepto de instancia de discurso, que Ricoeur hace suyas para retomar la cuestión de la referencialidad extralingüística del discurso y las referencias ostensivas que se conservan en el texto y que dan lugar a la posibilidad de la comunicación a partir de éste. Por último, este capítulo se ocupa de algunos rasgos que serán claves para Ricoeur en lo que se refiere a la comprensión de sí a través de los textos. Esto es la cuestión del sentido y la referencia en los textos, es decir, en el discurso escrito, los conceptos correlativos de distanciamiento y apropiación, y la lectura como polo complementario a la escritura. También se analizan los rasgos del texto que servirán como modelo de legibilidad de la acción. Estos conceptos permitirán a Ricoeur ahondar en la comprensión de sí de un modo más sistemático, contando con unos instrumentos conceptuales firmes, fruto de sus indagaciones acerca de la hermenéutica y el diálogo con las ciencias del lenguaje –con especial énfasis en las aportaciones y límites del estructuralismo– la poética y la retórica. Se trata de un capítulo en el que se expone un conjunto de logros teóricos que harán posible seguir esa vía larga elegida por Ricoeur para llegar hasta el núcleo de su teoría de la identidad narrativa.

El quinto capítulo desarrolla dos pasos más a partir de los estudios sobre el texto. En primer lugar, como un lugar de paso necesario, se trata del correlato entre texto y acción, tomando en cuenta la elección metodológica de Ricoeur en la que el texto se convierte en modelo de legibilidad de la acción. Los conceptos correlativos entre texto y acción (la red semántica de la acción, su estructura temporal y simbólica) permiten poner de manifiesto otras dos estructuras correlativas: narración y vida. Este nuevo binomio conceptual abrirá las puertas de la investigación acerca de la mediación de la narración en la comprensión de sí. En segundo lugar, este capítulo se adentra en la investigación ricoeuriana sobre la narración y su teoría la triple mimesis desde la perspectiva de la mediación narrativa para la comprensión de sí. No se trata de una descripción de la teoría de la triple mimesis, sino de un análisis de los puntos fundamentales que en ella sirven como prolongómeno de la teoría de la identidad narrativa, esto es: los rasgos de inteligibilidad propios de la narración, la interpretación ricoeuriana de los conceptos aristotélicos de *mythos* y *mimesis* y, sobre todo, los efectos de la narración en la reconfiguración de la identidad del lector. Tanto en el quinto capítulo como en el sexto, se ha procurado también establecer algunos nexos entre las obras tempranas de Ricoeur y los conceptos desarrollados en los años 80.

En el sexto y último capítulo se trata directamente las cuestiones relacionadas con el concepto de identidad tal como lo desarrolla Paul Ricoeur en las conclusiones de *Tiempo y narración III* y en su magnífico libro *Sí mismo como otro*. El principal objetivo de este estudio se dirige a esclarecer las conclusiones que el autor, tras una larga travesía a través de sus

estudios sobre la mediación del lenguaje de la comprensión de sí, aporta a este tema difícil y ya clásico en la historia de la filosofía. En primer lugar se ha tomado la cuestión de las variaciones imaginativas, término que Ricoeur acuña para explicar el papel de la imaginación productora en el acto de lectura, donde convergen en un mismo fenómeno el lector, el texto, el autor y el mundo real en un juego de contrastes tras el cual, según Ricoeur, el texto llega a abrir la posibilidad de transformar el modo de interpretar la realidad, a los demás y a uno mismo. Sin entrar de lleno en la ética, se apuntan algunas cuestiones que quedan abiertas a este respecto tanto desde el punto de vista del autor como desde el lado del lector. Tras esta introducción en el tema de la refiguración, finalmente se entra en la cuestión de la identidad y en concreto en la noción de identidad narrativa. Para ello se describe los análisis ricoeurianos de la distinción entre identidad-ídem e identidad-ipse y como la relación dialéctica entre ambas acepciones se resuelve con el concepto de identidad narrativa. Se ha puesto especial énfasis en relacionar el concepto inicial de carácter tal como se expone en *Finitud y culpabilidad* con las variaciones que Ricoeur introduce tras su estudio de la poética de Aristóteles y su propia teoría de la identidad personal como una analogía del personaje.

Al terminar esta tesis sobre la mediación del lenguaje en la comprensión de sí, según Paul Ricoeur, la primera conclusión que salta a la vista es que un estudio de estas características queda siempre inconcluso. Es ahora, tras varios años de lectura atenta y reflexión escrita, cuando podría empezar a releer a Ricoeur y a algunos de sus comentaristas, para poder, como el propio Ricoeur diría, explicarlo más para comprenderlo mejor.

El principal objetivo de esta investigación ha sido revisar y entresacar de entre la abundantísima producción intelectual de Ricoeur, el itinerario conceptual del filósofo francés en lo que atañe a un concepto transversal a toda su obra: la función de mediación del lenguaje. Esta idea, que recorre toda la obra ricoeuriana desde principio de los años 60 hasta principios de los 90, tiene como trasfondo el empeño de mostrar, lo que es para Ricoeur el error fundamental de las llamadas filosofías del *cogito* o de la inmediatez: la convicción de que la conciencia de sí es fruto de un acto perfecto, no mediado por el tiempo ni el lenguaje. Expondré ahora brevemente las principales conclusiones alcanzadas al final de esta investigación:

1. Una de las conclusiones a la que he podido llegar tras estos años de estudio es que hay una coherencia indiscutible entre el Ricoeur de *Finitud y culpabilidad*, y el Ricoeur de *Tiempo y narración y Sí mismo como otro*. El fenomenólogo y el hermeneuta, a pesar de los cambios metodológicos que ha elegido, por razón de la necesidad del objeto de su investigación, mantiene una cohesión conceptual a lo largo de toda su obra, digna de ser realizada. Es más, la definición del hombre como intermediario en *El hombre falible*, marcará el enfoque de la filosofía ricoeuriana de un modo indeleble. Su antropología de la mediación se mantendrá prácticamente intacta, siempre enriquecida con sus posteriores hallazgos, a pesar de que Ricoeur no volvería a retomar este tema directamente en ninguna de sus obras posteriores. Sí lo ha hecho de un modo fragmentario o episódico, por ejemplo en su modo de concebir el carácter, la estima de sí, o de ensanchar la

definición de hombre desmenuzando esa intermediariedad fundamental en conceptos más concretos como el de hombre-hablante, hombre-agente y sufriente, hombre-narrador y hombre-responsable.

2. Ricoeur, sin entrar directamente en la discusión teórica acerca de la división clásica entre *mythos* y *logos*, ha propuesto una revisión práctica de ésta, mediante la inclusión del lenguaje mítico y simbólico en la filosofía. A partir de sus propuestas en *La simbólica del mal* Ricoeur ya no dejará de tomar muy en serio el lenguaje poético como una fuente principal de su quehacer filosófico. Si el hombre es intermediario –y por tanto intérprete de sí mismo del mundo y del otro, es fundamental purificar filosóficamente, tal como propone Ricoeur, las creencias que en forma de mitos renovados, ideologías y utopías que ofrecen un marco conceptual de interpretación a los hombres de todos los tiempos. Tal sería la tarea de una filosofía hermenéutica que, como le gusta decir a Ricoeur, no elude la convicción y el compromiso. En ese sentido, la ética, la filosofía política, la filosofía del lenguaje y de la acción tienen un horizonte de responsabilidad inmenso, más allá del horizonte puramente académico. Una de las tesis más fecundas que se encuentra en el trabajo ricoeuriano es su interpretación de Aristóteles cuando dice que “el ser se dice de muchas maneras”. Ricoeur, partiendo de la base de que el hombre mismo sólo se comprende a sí mismo y accede al mundo y a los otros con y en el lenguaje, pone de relieve que no todo tipo de discurso revela el ser de la misma manera. Esta afirmación es el fundamento de sus aproximaciones poéticas a ciertas realidades como la temporalidad, la culpa o la identidad que, llevadas al discurso filosófico terminan siendo aporéticas. Esta interpretación de la

sentencia aristotélica es más fecunda y seria de lo que aparece a primera vista. La interpretación ricoeuriana abre un vasto campo de investigación respecto de los tipos de discurso y su adecuación a las distintas realidades que son *llevadas al lenguaje*.

3. Los hallazgos de Ricoeur se deben en gran parte a su fecundo diálogo con diversas corrientes filosóficas y distintas ciencias sociales. La fidelidad y paciencia de Ricoeur al abrazar las consecuencias que traería su elección metodológica de la vía larga, dejan un legado importante para la filosofía actual: ha puesto de relieve la necesidad del diálogo con otras ciencias y un modelo práctico de investigación interdisciplinar. En sus estudios sobre el texto y la confrontación con el estructuralismo, Ricoeur debe no poco a las aportaciones de Emile Benveniste, en especial su concepto de instancia de discurso. Gracias a los hallazgos de Benveniste, Ricoeur puede rebatir las tesis inmanentistas de la lengua como sistema, y proseguir su investigación acerca de los efectos y referencias extralingüísticas del discurso. El concurso de las teorías semióticas, semánticas y pragmáticas de las que Ricoeur se sirve para adelantar su investigación filosóficas, su teoría sobre la mediación del lenguaje en la comprensión de sí mismo, o bien habría sido inviable, o, por lo menos, carecería de un fundamento teórico firme.

4. Otra de las contribuciones importantes de Ricoeur, desde mi punto de vista, para la elucidación del problema de la comprensión de sí, ha sido la rehabilitación del papel de la imaginación en la filosofía. La imaginación ha sido una potencia relegada por la filosofía moderna. Ricoeur, tomando prestada el concepto de imaginación trascendental de Kant, ha

desarrollado una teoría de la imaginación que resulta imprescindible en su indagación acerca de la comprensión de sí mismo. Tanto la relevancia de la imaginación productora o creadora desde el punto de vista del autor y el lector, como su concepto de variaciones imaginativas. Por desgracia, este concepto, a mi modo de ver, tremendamente fecundo, no llega a ser tematizado por Ricoeur hasta sus últimas consecuencias. Las variaciones imaginativas del yo son el punto central de la imbricación entre el mundo del texto y el mundo del lector. Entre realidad y ficción. Este hallazgo promete ser un suelo fértil para la investigación convergente entre ciencias tan dispares a primera vista como la psicología, la estética, la hermenéutica e incluso la neurociencia. Ricoeur, en el conjunto de su obra, propone una rehabilitación de la imaginación que puede y debe ser una línea de investigación primordial para el desarrollo de la problemática de la identidad.

5. La adopción de categorías literarias para explicar y comprender el problema de la identidad resultan un paso adelante en la comprensión de la clásica aporía entre identidad y diferencia. Ricoeur deja apuntada la senda, pero no resuelve, a mi modo de ver, la aporía. La identidad *idem* e *ipse* como corazón de la dialéctica de la identidad narrativa queda esbozada, pero no definida en una síntesis filosófica como la desarrollada, por ejemplo, al final de *la Simbólica del mal* y el concepto de servo arbitrio. Si bien la analogía con categorías literarias, queda pendiente una ontología de la *persona* (término que Ricoeur prefiere en algunos de sus escritos al término *sí mismo*, aunque finalmente optaría por este último). La correlación entre personaje y trama presenta, poéticamente, una libertad actualizada según la configuración del *mythos*. Este

modelo de libertad realizada en el tiempo es la riqueza mayor de la narración.

Sin embargo, en lo que atañe a la comprensión de sí, estas potencialidades que ofrece la narración deben establecerse comparativamente con la realidad del sí mismo. Ricoeur da por supuesto este proceso de comparación sin tematizarlo más allá de las variaciones imaginativas. Cabría preguntar al autor por el conocimiento de sí mismo que ya se supone para establecer la comparación con el mundo que ofrece el texto. Esta es quizá la ausencia más relevante en la larga explicación de Ricoeur para comprender mejor el conocimiento de sí mismo.

BIBLIOGRAFÍA

La presente bibliografía se ha organizado en dos partes. La primera, destinada a las obras de Ricoeur, reúne según un orden cronológico sus publicaciones consultadas y expresamente citadas. El año que consta al principio en negrita corresponde al año de publicación original junto al título en francés o en inglés, si es el caso. Debajo aparecen los datos de las traducciones utilizadas ya sea en castellano o en inglés. Para una bibliografía completa de Ricoeur puede consultarse la exhaustiva obra de Frans D. Vansina, *Paul Ricoeur, bibliographie primaire et secondaire, 1935-2008*, Peeters, Leuven, 2008.

En la segunda parte se reúnen por orden alfabético de autores toda la bibliografía secundaria consultada y expresamente citada en el cuerpo del texto y en las notas a pie de página.

1. Bibliografía primaria

1960 *Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I., L'homme faillible, et II., La symbolique du mal.* Aubier, Paris.

Finitud y culpabilidad, Trotta, Madrid, 2004.

1963 *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier, Paris.

1964 *Histoire et vérité*, Seuil, Paris.

1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris.

1969 *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris.

El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica, I. Hermenéutica y psicoanálisis, II. Hermenéutica y estructuralismo, III. Introducción a la simbólica del mal, La Aurora, Buenos Aires, 1975.

1975 *La métaphore vive*, Seuil, Paris.

La metáfora viva, Ediciones Cristiandad, Madrid, 2001.

1976 *Interpretation Theory : Discourse and the Surplus of Meaning*, Texas Christian University Press, Fort Worth, TX.

Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido, Siglo XXI-México, México, 1999.

- 1978 *The Philosophy of Paul Ricoeur. An Anthology of His Work.* Charles Reagan, (ed.), Beacon Press, Boston.
- 1979 "The Function of Fiction in Shaping Reality", *Man and World: An International Philosophical Review*, vol. 12, nº 3, pp. 123-141.
- 1980 "Narrative Time", *Critical Inquiry*, vol. 7, nº 1, *On Narrative*, pp. 169-190.
- 1981 *Hermeneutics and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge.
Corrientes de la investigación en las ciencias sociales, Tecnos, Madrid, 1982.
- 1981 *El discurso de la acción*, Pilar Calvo, (ed.), Cátedra, Madrid.
- 1983 *Temps et récit, I.*, Seuil, Paris.
Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico, Siglo XXI-México, México, 1995.
- 1984 *Temps et récit, II.*, Seuil, Paris.

Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción, Siglo XXI-México, México, 1995.

1984 *Educación y política*, Editorial Docencia, Buenos Aires.

1985 *Temps et récit, III.*, Seuil, Paris.

Tiempo y narración III. El tiempo narrado, Siglo XXI-México, México, 1996.

1986 *Du texte à l'action*, Seuil, Paris.

Del texto a la acción, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2001.

1990 *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris.

Oneself as Another, University of Chicago Press, Chicago, 1992.

Sí mismo como otro, Siglo XXI- España, Madrid, 1996.

1990 *Amour et justice*, Mohr, Tübingen.

Amor y justicia, Caparrós, Madrid, 1993.

1992 *La función narrativa y el tiempo*, Editorial Almagesto, Buenos Aires.

- 1993 "Self as Ipse", en, *Freedom and Interpretation*, Barbara Johnson (ed.), Basic Books, New York.
- 1995 *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Esprit, Paris.
"Intellectual Autobiography" *The Philosophy of Paul Ricoeur*, L.E. Hahn (ed.), Open Court, Chicago, IL, 1995.
- 1995 *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Esprit, Paris.
Crítica y convicción, Síntesis, Madrid, 2003.
- 1997 Aranzueque, G., "Entrevista con Paul Ricoeur", *Revista de Occidente*, nº 198, pp.15-122.
- 1999 *Historia y narratividad*, Editorial Paidós, Barcelona.
- 1999 *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- 2000 *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Seuil, Paris.

La memoria, la historia, el olvido, Trotta, Madrid, 2003.

2002 “Ethics and Human Capability: A Response”, en J. Wall, W. Schweiker y D. Hall, (eds.), *Paul Ricoeur and Contemporary Moral Thought*, Routledge, New York, pp. 279-291.

2008 *Hermenéutica y acción*, Prometeo, Buenos Aires.

2. Bibliografía secundaria

AGUSTÍN, SAN, *Las Confesiones*, BAC, Madrid, 1997.

ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1979.

ARISTÓTELES, *Metafísica*, Espasa, Madrid, 1999

— *Poética*, Alianza, Madrid, 2004.

— “Sobre la interpretación”, *Tratados de Lógica (Órganon) II*, Gredos, Madrid, 1988.

- AURELL, J., "Los efectos del giro lingüístico en la historiografía reciente", *Rilce*, n° 20-1, 2004, pp. 1-16.
- BALAGUER, V., *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, Eunsa, Barañáin, 2002.
- BARTHES, R. (et al.), *Análisis estructural del relato* (2ª ed.), Ediciones Coyoacán, México D.F., 1997.
- BEGUÉ, M. F., *Paul Ricoeur. La poética del sí-mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2002.
- BENVENISTE, E., *Problemas de lingüística general*, (19ª edición), Siglo XXI, México D.F., 1997.
- BEUCHOT, M., "Perspectivas futuras de la retórica en su conexión con la hermenéutica", *Éndoxa: Series Filosóficas*, n° 12-2, UNED, Madrid, 2000, pp. 561-580.
— *Tratado de hermenéutica analógica: hacia un nuevo modelo de interpretación* (2ª ed.), Itaca, México, 2000.
- BOOTH, W., *The Rethoric of Fiction*, University of Chicago Press, Chicago, 1961.

— *The Company We Keep. An Ethics of Fiction*, University of California Press, Berkeley, 1988.

CARR, D., "Narrative and the Real World: An Argument for Continuity", *History and Theory*, vol. 25, n° 2, 1986, pp. 117-131.

COHEN, R. A. Y MARSH J. L. (EDS.), *Ricoeur as Another. The Ethics of Subjectivity*, State University of New York Press, Albany, NY, 2007.

DAVIDSON, D., *Essays on Action and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

DERRIDA, J., *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris, 1967.

DESCARTES, R., *Ouvres de Descartes*, vol. 7., "Meditations de Prima Philosophia", Librairie Philosophique, Paris, 1964.

— *Discurso del método y meditaciones metafísicas*, Tecnos, Madrid, 2002.

DOSSE, F., *Paul Ricoeur: Les senses d'une vie*, La Découverte, Paris, 1997.

FREGE, G., "Sobre sentido y significado" en *Estudios lógico-semánticos*, Tecnos, Madrid, 1974, pp. 31-52.

GARCÍA LANDA, J. A., *Acción, relato, discurso. Estructura de la ficción narrativa*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998.

GEERTZ, C., *La interpretación de la cultura*, Gedisa, México, 1987.

GIANNINI, H., "Hermenéutica de los símbolos y reflexión. Homenaje a Paul Ricoeur", *Jornada de Homenaje a Paul Ricoeur*, Centro de Estudios de Ética Aplicada, Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, 27 de septiembre de 2005. Accesible en:
<<http://www.cedea.uchile.cl/Documentos/homenaje%20a%20paul%20ricoeur.pdf>> [Consulta: 17 de enero de 2008].

GILBERT, P., "Paul Ricoeur: Reflexión, ontología y acción", en *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, Universidad Iberoamericana, México, 1996, pp. 123-176.

GREIMAS, J., "Eléments pour une théorie de l'interprétation du récit mytique", *Communications*, París, n° 8, 1966, pp. 28-59.

GOODMAN, N., *Los lenguajes del arte. Aproximación a la teoría de los símbolos*, Seix Barral, Barcelona, 1976.

GRANGER, G. G., *Essai d'une philosophie du style*, Armand Colin, Paris, 1968.

GRONDIN, J., *Introducción a la hermenéutica filosófica*, Herder, Barcelona, 1999

HAHN, L. E., (ED.), *The Philosophy of Paul Ricoeur*, Open Court, Chicago, 1995.

INCIARTE, F., "Sobre la fugacidad. Anaxágoras y Aristóteles, Quevedo y Rilke", en *Imágenes, palabras, signos. Sobre arte y filosofía*, L. Flamarique, (ed.) Eunsa, Pamplona, 2004, pp. 89-111.

— *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*, L. Flamarique, (ed.), Eunsa, Pamplona, 2004.

INGARDEN, R., *Der Akt des Lesens, Theorie ästhetischer Wirkung*, Munich, Wilhem Fink, 1976.

JAUSS, H. R., *Pequeña apología de la experiencia estética*, Paidós, Barcelona, 2002.

KANT, E., *Crítica de la razón pura*, Tecnos, Madrid, 2002.

KAPLAN, D. M. (ED.), *Reading Ricoeur*, State Univeristy of New York Press, Albany, NY, 2008.

KEARNEY, R., *On Paul Ricoeur. The Owl of Minerva*, Ashgate, Aldershot, UK, 2004.

KEMP, T. P., "Toward a Narrative on Ethics: a Bridge between Ethics and the Narrative Reflection of Ricoeur", *Philosophy & Social Criticism*, 1988, vol. 14, pp. 179-201.

KENZO, M., *Dialectic of Sedimentation and Innovation. Paul Ricoeur on Creativity After the Subject*, Peter Lang, NewYork, 2009.

LEVINAS, E., *Diferencia y repetición*, Júcar, Madrid, 1988.

LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie structurale*, Plon, Paris, 1958.

MACINTYRE, A., "The Virtues, the Unity of a Human Life and the Concept of Tradition", en L. P. Hinchman (ed.), *Memory, Identity, Community: the Idea of Narrative in the*

Human Sciences, State University of New York Press, Albany, NY, 1997, pp. 241-263.

MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A., "La filosofía de la acción de Paul Ricoeur", *Isegoría*, vol. 22, 2000, pp. 207-227.

— "Recepción de Paul Ricoeur en español: bibliografía en castellano", *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, n° 127, 2005, pp. 73-98.

MASIÁ, J., DOMINGO MORATALLA, T., OCHAITA, A., *Lecturas de Paul Ricoeur*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 1998.

MONGUIN, O., *Paul Ricoeur*, Seuil, Paris, 1994.

MUKENGEANTU, P., "L'unité de l'oeuvre philosophique de Paul Ricoeur", *Laval Théologique et Philosophique*, vol. 46, n° 2, 1990, pp. 209-222.

NICCOLINI, S. (COMP.), *El análisis estructural*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1977.

ORDÓÑEZ DÍAZ, L., "Historia, literatura y narración", *Historia Crítica*, n° 36, 2008, pp. 194-222.

- PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Clarendon Press, Oxford, 1984.
- PASCAL, B., *Pensees II, Oeuvres de Blaise Pascal XIII*, Leon Brunschvicg, (ed.), Nendeln, Kraus Reprint, 1976.
- PELLAUER, D., *Ricoeur: A Guide for the Perplexed*, Continuum, London, 2007.
- PEÑA VIAL, J., *La poética del tiempo. Ética y estética de la narración.*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2002.
- *El mal para Paul Ricoeur*, Cuadernos de Anuario Filosófico, nº 211, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2009.
- PLATÓN, *Diálogos IV, República*, Gredos, Madrid, 1986.
- REAGAN, CH. Y STEWART, D. (EDS.), *The Philosophy of Paul Ricoeur : An Anthology of his Work*, Beacon Press, Boston, MA, 1978.
- REAGAN, CH., *Paul Ricoeur: His Life and His Work*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

STERN, W., *Psicología general desde el punto de vista personalístico*, Paidós, Buenos Aires, 1967.

STRASSER, S., *Das Gemüt. Grundgedanken zu einer phänomenologischen Philosophie und Theorie des menschlichen Gefühlslebens*, Herder, Freiburg, 1956.

STRAWSON, P., *Individuals: an Essay in Descriptive Metaphysics*, Methuen, London, 1974.

TIFFENAU, D. (ED.), *La sémantique de l'action*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris, 1977.

VALDÉS, M. J. (COORD.), *Con Paul Ricoeur: indagaciones hermenéuticas*, Azul, Barcelona, 2000

VANSINA, F. D., *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire (1935-2008)*, Leuven University Press, Leuven, 2008.

VELA, D., *Del símbolo a la hermenéutica. Paul Ricoeur (1950-1985)*, CSIC, Madrid, 2005.

VERNANT, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1991.

WOOD, D. (ED.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*,
Routledge, London, 1991.