



UNIVERSIDAD DE MURCIA
ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

LA LIBERTAD COMO NECESIDAD COMPRENDIDA
EN EL CENTRO DE LA ANTROPOLOGÍA HERMENÉUTICA
DE PAUL RICOEUR

Antonio Francisco Amo Polo
2020

*A Sofía, para que tengas razones para elegir el amor
y la alegría*

PRÓLOGO.....	9
INTRODUCCIÓN.....	13
1. El transcurso de la obra de Paul Ricoeur	13
2. Nota biográfica	19
3. Influencias	21
I. EXPOSICIÓN PRELIMINAR DE LOS ANTECEDENTES EN TOMÁS DE AQUINO.....	25
Consideración particular de los actos voluntarios	28
II. LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO	37
1. Consideraciones generales	37
1.1. Metodología.....	37
1.2. Presupuestos	42
1.3. Extensión de la fenomenología a la voluntad.....	45
2. Motivación y elección.....	50

2.1. Hacia una delimitación de los motivos	51
2.2. El momento de la elección	59
3. Poder y esfuerzo	63
3.1. La docilidad y el esfuerzo.....	63
3.2. Los poderes.....	65
3.3. El esfuerzo	71
4. Necesidad y consentimiento.....	73
4.1. El involuntario absoluto	73
4.2. El consentimiento.....	78
5. Conclusiones.....	80
III. LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD	85
1. Los límites de la teoría analítico-descriptiva de la acción	85
1.1. Consideraciones semánticas	85
1.2. Del acontecimiento impersonal a la adscripción de la acción	88

2. La identidad narrativa	94
3. Narración y experiencia del tiempo	103
3.1. Lectura agustiniana	103
3.2. El tiempo en la mimesis: Aristóteles y sus posibles ampliaciones hermenéuticas	105
4. Salud y narración	117
5. Conclusiones.....	127
IV. LA IDENTIDAD EN EL ÁMBITO DE LA ÉTICA	133
1. La trama narrativa del ethos	133
2. Distintas formas de aparición del otro en el plano ético de la ipseidad....	138
3. La formalización como proceso de articulación deontológica: los límites de la propuesta kantiana.....	147
4. La deriva procedimentalista rawlsiana.....	154
5. La conflictividad.....	158
6. La ideología	167

7. El papel de la memoria y el olvido	180
7.1 Los límites de la memoria individual.....	186
7.2 Temporalidad, historia y olvido.....	193
8. El perdón	203
8.1 El perdón en las instituciones	206
9. Conclusiones.....	216
 V. LA RESTITUCIÓN DEL SÍ MISMO A TRAVÉS DE LOS TRES NIVELES DEL RECONOCIMIENTO.....	 223
1. Identificación.....	224
2. Reconocerse a sí mismo	228
3. Reconocimiento mutuo	238
4. Donación y reciprocidad	251
5. Conclusiones.....	257
 VI. CONFIRMACIÓN DE NUESTRA HIPÓTESIS.....	 263
 BIBLIOGRAFÍA.....	 265

Obras de Paul Ricoeur:	265
Monografías	268
Bibliografía complementaria.....	274

PRÓLOGO

El trabajo de una tesis doctoral supone la culminación del recorrido formativo en la especialidad de la que se trate y también el inicio de una trayectoria nueva en nuestra carrera profesional. En el caso concreto de nuestra especialidad, entendemos que en este trabajo cristaliza una preocupación filosófica que, de algún modo, se ha ido desarrollando no sólo en los años de formación anteriores, en nuestro caso también en el desempeño de nuestra labor como profesores de filosofía en los institutos de educación secundaria. De modo que me siento en parte obligado a tratar de transmitir las razones que encuentro en mi trayectoria que me han llevado al desarrollo de la temática elegida.

El modo más general en que podemos expresar el ánimo que ha guiado nuestra investigación, consistiría en manifestar que nuestra intención ha sido expresar el devenir de la reflexión de Paul Ricoeur, para depurar sus puntos fuertes y extraer el jugo de una antropología que, partiendo de la libertad como centro esencial de lo humano, pueda elaborarse como sustento que permita pensar lo propio de una vida plenamente humana.

El centro de nuestras indagaciones lo constituyen los asuntos de la voluntad; la identidad; y el mantenimiento del sí mismo en el centro de la personalidad, lo cual, para nuestro autor, creemos que acertadamente, se expresa en la forma de un reconocimiento en tres niveles que se lleva a cabo en el despliegue de la personalidad en el mundo. En el centro de estos asuntos hemos encontrado siempre el presupuesto irrenunciable de un ser encarnado y situado en el mundo, que para decir quién es fielmente debe contar su historia, una historia de la que no recuerda el comienzo y de la que desconoce el final, una historia, por ello, distinta tanto de la de los historiadores, como de las de la literatura, y que, sin embargo, se parece a ambas. La tranquilidad de ese ser, nos atrevemos a decir que su felicidad, entendida como sosiego de la existencia, tiene que

ver con reconocerse en lo que hace y lo que dice, reconocerse a sí mismo en cómo se dice y reconocerse en su relación con los otros y a través de los otros.

Con respecto a la voluntad encontramos que en cada ámbito, general o particular, en el que se manifiesta, aparece unida a aquello que no depende de mí, aquello involuntario que me condiciona pero que es, al mismo tiempo, lo que me hace posible. La libertad consistiría en una apropiación de esa condición a través de la reflexión. Este es el sentido de la necesidad comprendida al que hacemos referencia en el título de la tesis. Decimos reflexión en un sentido amplio, más bien es un ponerse a comprender lo propio de la vida, cómo somos y quiénes somos, cómo soy y quién soy. El vehículo de esta comprensión liberadora es una dialéctica de lo necesario y lo voluntario y, desde un punto de vista mayor que abarca la obra de Ricoeur considerada globalmente, una dialéctica del acontecimiento y la persona.

En cuanto a la identidad, encontraremos en la narración el mejor modelo de identidad humana. En ella se reconoce un modelo de identidad dinámica que recoge la integración mutua de lo idéntico y lo diverso. Es una identidad que permanece en sí en tanto que se construye a través de los distintos momentos de lo nuevo. Respeta nuestra libertad porque da cabida a la iniciativa sin renunciar a la permanencia, y respeta la dimensión cualitativa del tiempo sin evadirse de la condición puramente cronológica. Vemos, además, que este modelo narrativo funciona al nivel de una antropología filosófica y, también, en el nivel de una psicología que entiende la salud mental como coherencia y fortaleza.

A estos asuntos hemos añadido el examen que lleva a cabo Ricoeur sobre la asunción de nuestra realidad histórica, y la articulación, a la que la vida nos obliga, de la memoria y el olvido. Esta condición corrobora un pulso filosófico constante que es el que hemos intentado desgranar con nuestro trabajo. Este pulso constituye la esencia de la filosofía de nuestro autor, que sitúa al hombre en la fragilidad de lo real y de la carne,

pero que renuncia a concebir la existencia sin la esperanza de la plenitud, sin la confianza en aquello que de todo es lo más humano: la libertad. Tus actos no te condenan definitivamente y no te determinan para siempre. Aquí el instante del perdón es el instante de la vida que puede renacer, porque nos es dada la oportunidad de un gesto nuevo, distinto. Distinto significa no atado a las leyes que traducen en una previsibilidad férrea las tentativas causalistas que huyen de la espontaneidad de la conciencia.

Al final de nuestro trabajo, en el asunto del reconocimiento de sí mismo y el reconocimiento mutuo, hemos encontrado una defensa de la creatividad y el amor como condiciones de una existencia reconocida como libre, comprendida como libre, que no puede ser al margen de un reconocimiento interpersonal, y que se ve debilitada sin la fortaleza de la autoafirmación y la estima de sí.

Nuestra **hipótesis de trabajo** se ha mantenido inalterada durante todo el recorrido. La filosofía de Ricoeur es reconocible, principalmente, como una defensa de la libertad, y hace de la condición libre aquello que constituye el valor de lo humano. En este sentido, podríamos decir que su filosofía es uno de los rostros más destacados del humanismo de la segunda mitad del siglo XX. Consideramos que nuestro trabajo supone una confirmación progresiva de esta hipótesis y, al mismo tiempo, hemos tratado de extraer las notas más importantes de la reflexión, sobre todo en lo que tiene que ver con el aporte que hace al fortalecimiento de la persona. Ricoeur es uno de esos filósofos grandes en el que reconocemos una sabiduría práctica y vital, un maestro que nos enseña a vivir mejor, sin renunciar a la enjundia ontológica. De hecho, creemos que su filosofía nos ha llevado al suelo de una elección primera y allí nos ha mostrado que es mejor elegir la alegría.

Durante estos años me ha acompañado un recuerdo de las clases de filosofía en la Universidad de Granada. Una mañana soleada, quizás de abril, atendía entusiasmado

a la lección del profesor Luis Sáez Rueda en una asignatura titulada, si no recuerdo mal, *Crisis del sujeto*. El profesor hablaba de Foucault y de la disolución de la subjetividad y la libertad en un campo reticular de fuerzas subyacentes, tratando de llegar a la esencia del postestructuralismo. En un momento dado detuvo su explicación y, mirándome fijamente, preguntó cuál era mi opinión al respecto. A esa edad, en plena dinámica de revuelta interna contra cierta ingenuidad de la conciencia, resulta muy atractiva la idea del desvelamiento de una lucha de fuerzas que funciona a un nivel magmático y cuya identificación ofrece el beneficio de un desenmascaramiento de intereses primeros, de los que la defensa de opciones vitales es subsidiaria. Sin embargo, hacía poco tiempo que había dado con una cita de la cual, por mucho que me empeñe, no consigo recordar el autor. La cita decía algo así como “no hagamos en filosofía como si dudásemos de lo que estamos seguros en nuestros corazones”. Así que contesté sinceramente: yo me siento responsable. El profesor preguntó entonces si la responsabilidad a la que aludía se parecía más a la que se puede encontrar en la filosofía de Heidegger o en la de Ricoeur. Este trabajo me ha servido, a un nivel personal, para corroborarme en la respuesta a esa cuestión que a mí me pareció crucial. Paul Ricoeur no renuncia a los hallazgos potentes de la filosofía de Heidegger en torno a la estructura existencial de la vida del Da-sein, pero nos salva de la seriedad y pesadez que implica el ser-para-la-muerte, manteniendo toda la densidad del mundo y de la vida.

Tengo que agradecer al profesor Urbano Ferrer, aparte de su trabajo y apoyo constante, el haber acertado con la respuesta a mi primer requerimiento. En un primer momento expliqué al profesor que mi inquietud, a la hora de desarrollar un trabajo de investigación, tenía que ir ligado, así lo sentía, a las posibilidades que la reflexión filosófica ofrece al fortalecimiento de la personalidad. Ahora sé que acertamos al concentrarnos en la obra de Ricoeur. El rendimiento de su trabajo filosófico, al menos el que nosotros hemos extraído, efectivamente es el de un fortalecimiento del sí, mediante una reflexión sobre su realidad personal a través de sus tres principales dimensiones: la libertad, la identidad y el amor.

INTRODUCCIÓN

1. El transcurso de la obra de Paul Ricoeur

Una vista global de la obra de Ricoeur debe atender al ocurrir de esta obra como diálogo en dos niveles diferenciados. Por un lado, el proceso de construcción, como el propio Ricoeur ha señalado en bastantes ocasiones, tiene la forma del diálogo en la medida en que cada obra trata de responder a una pregunta o de colmar una ausencia presentes en una obra precedente: “como si fuera una ley de desarrollo para mi propia investigación el que la solución presumida de un problema engendre un reto que suscite una aporía nueva”¹, esto hace que se pueda agarrar el hilo, o mejor los hilos, de su labor filosófica.

En este sentido, se podría tomar como ejemplo su filosofía de la voluntad, que es la que en el presente trabajo nos va a ocuparen primer lugar, para mostrar cómo cada obra se construye sobre un requerimiento de la anterior. Así, *Le volontaire et l'involontaire* reclama una ontología que la prolongue y se haga cargo de un sujeto dueño de sí y a la vez encarnado: el intento de esta ontología, que Ricoeur llama de la desproporción, se encuentra en *L'homme faillible*. Además, la filosofía de la voluntad parece fragmentaria si sólo se tienen en cuenta las estructuras formales de una voluntad general y demanda una reflexión sobre la mala voluntad, para lo cual es necesaria una meditación sobre los símbolos presentes en las grandes culturas que han instruido a la

¹ RICOEUR, P. “Auto-comprensión et histoire”, *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Calvo Martínez, T. y Ávila Crespo (Eds.) (Anthropos:Barcelona) 1991, p. 20.

conciencia occidental: en esta meditación consiste la *Symbolique du mal*, que supone la eclosión de la hermenéutica en el pensamiento de Ricoeur.

Esta nueva dimensión tendrá un desarrollo destacado en *Histoire et vérité* y *Temps et récit*, donde la realidad histórica quedará definida a través de su configuración narrativa, preparando así la reflexión en torno al modelo narrativo como modelo privilegiado de aproximación a la identidad personal.

En cualquier caso, este momento necesitaba del aporte que suponen las consideraciones sobre la innovación semántica en *La métaphore vive*. Aquí su proyecto de una poética de la voluntad acaba solidificando, en realidad, como una poética del lenguaje, que sustentará la idea que hemos recogido en distintas partes de nuestro trabajo, según la cual la aproximación a lo humano a partir de los modos de contar y de contar-se indica que su comprensión debe mantenerse en una dinámica de ampliación constante del sentido, por lo que se debe prestar atención no sólo a la narración, sino también al diálogo.

Nosotros creemos que la cuestión que suscita las reflexiones más gruesas que siguen en la obra de Ricoeur, y que se deriva de las anteriores investigaciones, es la que tiene que ver con el sujeto de la voluntad. La obra principal aquí es *Soi-même comme un autre*, que comienza con una distinción capital entre *mismidad* e *ipseidad*, y a la que nosotros prestamos atención, sobre todo, desde la perspectiva de establecer una reflexión sobre la identidad personal que integre el momento de espontaneidad de la voluntad, asunto crucial en la defensa de la libertad como clave de comprensión de lo humano. A partir de aquí se volverán recurrentes los análisis sobre la memoria y la promesa, particularmente la primera en *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Para nosotros se trata, ante todo, de experiencias que pueden funcionar como indicadores de la necesaria clarificación de la identidad a partir de esa distinción entre *mismidad* e *ipseidad*.

El movimiento que sigue en la obra de nuestro autor forma parte de este diálogo, según el cual podemos entender el transcurso de su pensamiento, porque la identidad

entendida como *ipseidad* pone en juego una dialéctica complementaria a la de la *ipseidad-mismidad*, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí, que indica una alteridad que no es meramente de comparación, sino que puede ser constitutiva de la ipseidad misma. De este modo, sí mismo como otro quiere decir sí mismo en cuanto otro. Esta alteridad incorporada como dimensión propia introduce el problema del reconocimiento, con los tres momentos o niveles del reconocer: como anhelo de superación de la fragilidad del conocimiento; reconocer-se como fortaleza de la estima-de-sí y sentido de la identidad personal; y reconocimiento mutuo como posibilidad de una relación con los otros no necesariamente mediatizada por el cálculo de intereses. La obra de referencia para todo ello es *Parcours de la reconnaissance*.

El otro nivel en el que la obra de Ricoeur se da a la vista como diálogo corresponde al papel conciliador que él asigna a su labor filosófica:

“Si tengo tanto empeño en poner el acento sobre esta estructura polémica de las influencias que yo he sufrido a la vez que elegido, es porque veo en ello el origen de un estilo que permaneció constantemente a lo largo de mi desarrollo: me encuentro siempre combatiendo en dos frentes o reconciliando adversarios recalcitrantes al diálogo.”²

Evidentemente estos frentes para su reconciliación variarán conforme a los cambios en el paisaje filosófico y al propio transcurrir del pensamiento de Ricoeur, existencialismo y racionalismo; estructuralismo y filosofía del sujeto; pulsión reductiva de la filosofía del lenguaje y puesta en valor de lo vivido; filosofía analítica y hermenéutica; deconstrucción y argumentación; articulación contractualista de la idea de justicia y reconocimiento a través de la donación.

Otra cuestión que afecta a la consideración global de la obra de Ricoeur es la de si para comprenderla en su conjunto debemos remitirnos a una sistematicidad, aunque

²Oc. p. 10.

sea sin síntesis final, o a una fragmentariedad. El propio autor nos da la clave para esta comprensión en la idea de *systematicité brisée* (sistematicidad quebrada), que parece indicar una fragmentariedad nutrienda que no renuncia a ser recompuesta al nivel de la superficie. “Mi trayectoria se inscribe en el corto término y en los límites estrechos de una obra individual, en el mismo trasfondo en el que el sistema y el fragmento se enfrentan. (...) yo me comprendo mejor a partir del segundo que del primero”³.

Esta cuestión afecta al asunto de las divisiones en su obra. Aquí no faltan las propuestas para ver una unidad sistemática tomando como eje fundamental la libertad, el lenguaje u otros. Nosotros seguimos el planteamiento de Marcelino Agís⁴ y el del propio Ricoeur⁵, que establece una división no traumática, basada en la propia obra de Ricoeur y que no renuncia a una articulación global de conjunto.

En esta división habría que empezar hablando de su Filosofía de la voluntad, la cual constituye el umbral de esta investigación, en la que Ricoeur lleva a cabo tanto una reflexión en el plano de una eidética de la voluntad en *Le volontaire et le involontaire*, como un planteamiento de las condiciones empíricas que hacen posible su comprensión en *Finitude et culpabilité*. En la segunda parte de esta última, *La symbolique du mal*, es donde se encuentra Ricoeur con la necesaria mediación del símbolo, debido a la constatación del carácter histórico de la mala voluntad. La falta y la culpabilidad no se muestran en su sentido propio a la reflexión eidética, ya que son inseparables de su acontecer mítico-simbólico. “He aquí que ahora lo histórico entraba en el campo

³Oc. p. 11.

⁴AGÍS, M. *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur* (Universidade de Santiago de Compostela) 1995.

⁵Oc. “Auto-compréhension et histoire”.

reflexivo, cambiando a la vez el sentido de lo trascendental y de lo empírico...”⁶. Nace entonces el motivo para buscar a otros interlocutores. En este caso será la obra de Freud y sus repercusiones para la filosofía y la hermenéutica.

En *De l'interprétation –Essai sur Freud* Ricoeur descubre el conflicto entre una versión amplificadora del símbolo, atenta al exceso de sentido que el símbolo alberga dentro de sí para llevarlo a su plenitud, y una versión reductora presente en el discurso de Freud a través del recurso de lo latente. Este conflicto es en realidad el conflicto entre una hermenéutica amplificadora y una hermenéutica de la «sospecha», en la que se encuentran, además de Freud, Feuerbach, Marx y Nietzsche. El conflicto de hermenéuticas lleva a trascender los límites de una simbología determinada —la del mal en este caso— y da lugar a otra fase en la que la cuestión ya no estaba limitada a un análisis simbólico concreto, “sino abierta a la estructura simbólica en tanto que estructura de lenguaje específica”⁷.

Ricoeur se reconoce entonces inserto en el llamado «giro lingüístico» de la filosofía, que ocurre en él como paso de una fenomenología existencial a una hermenéutica explícita. Sin embargo, este paso, a pesar de suponer una transformación que va más allá de la mera adición, no debe ser entendido como una ruptura con la tradición reflexiva a la que pertenece la obra de Husserl. Más bien, “los nuevos conflictos abiertos por la perspectiva hermenéutica iban a afianzarme en la convicción de la filiación reflexiva y fenomenológica de la hermenéutica”⁸. Al final se trata, igualmente, de la necesidad de desvelación del sentido del ser, solo que la anterioridad

⁶ Oc. p. 14.

⁷ Oc. p. 16.

⁸ Oc. p. 17.

de la incomprensión, que se muestra en la confesión de opacidad para sí misma de la conciencia, exige un gran rodeo a través del signo. Esta es la vía larga de la hermenéutica.

Ahora bien, este giro lingüístico, vehiculado por el reconocimiento de la inserción del símbolo en la dinámica general del lenguaje, debía poner a nuestro autor ante una de las tradiciones en las que con más vigor y afán combativo había ocurrido el cambio: «los herederos del positivismo», la filosofía analítica. En *Du texte à l'action* la labor de Ricoeur vuelve a ser la de la mediación, en este caso entre la tradición heredera de la hermenéutica romántica y el neopositivismo. Cada una de las escuelas se empeña en la separación entre comprensión y explicación, mientras que para Ricoeur esta separación no tiene sentido, en tanto que “explicar más es comprender mejor”⁹, ya que la explicación debe ser entendida como el desarrollo analítico de la comprensión, que a su vez anticipa y envuelve la explicación.

Esta dialéctica de la comprensión/explicación atraviesa los tres lugares en los que en adelante se desarrollará la labor filosófica de Ricoeur. Se trata de la teoría del texto, la teoría de la acción y la teoría de la historia. En estos tres lugares el problema que se suscita es el problema de la creatividad, inserto no sólo en el seno del lenguaje sino también en el de la acción. Es el problema al que nuestro filósofo reconoce enfrentarse tanto en *Métaphore vive* como en *Temps et récit*, en donde se descubre la capacidad creadora del lenguaje como capacidad para transformar la realidad humana. El lenguaje literario manifiesta en el texto una fuerza centrípeta –en tanto que esta se opone a la tendencia centrífuga, que también posee el lenguaje, de escapar del mundo y exiliarse en su soledad gloriosa–, capaz de descubrir y transformar la realidad en la medida en que se aleja de la función descriptiva del lenguaje ordinario.

⁹Oc. p. 20.

No es el lugar para una clarificación de los resultados que Ricoeur obtiene al examinar la capacidad transformadora del lenguaje. Nos limitaremos, para terminar con esta consideración general de su obra, a exponer cómo el problema de la creatividad aparece también en el seno de la acción. En este caso el problema aparecerá como el de la posibilidad de articular un modelo de interpretación del momento teleológico de la acción: la intención, el fin, etc., sin por ello renunciar a recoger los elementos sistémicos de toda intervención intencional en el curso de mundo.

2. Nota biográfica

Paul Ricoeur nace en Balance (Francia) el 27 de Febrero de 1913. Su madre, Florentine, murió a los pocos meses de su nacimiento y su padre desaparece en la Gran Guerra cuando Ricoeur tiene apenas dos años. Desde entonces, junto a su hermana Alice, vivirá con su tía y sus abuelos paternos en Rennes, en un ambiente profundamente cristiano. En casa de estos abuelos protestantes las lecturas de la Biblia son algo cotidiano.

En 1935 se licencia en filosofía, después de haber cursado estudios en la universidad de Rennes y en la Sorbonne. Justamente en París entabla amistad con Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier y se dedica a la enseñanza de la filosofía en el Liceo de Saint Briene et Colmar.

En 1939 Ricoeur es puesto al mando de una unidad militar del ejército francés durante la invasión alemana. Sin embargo, esta unidad pronto cae en manos enemigas y nuestro joven filósofo y sus compañeros deben pasar el resto de la guerra en un campo de detención bajo el control del gobierno de Vichy. En su encierro coincide con Michel Dufrenne, junto al cual participa en la organización de una especie de institución educativa. Las clases llegaron a ser de tal rigor que el centro fue avalado por el gobierno para expedir títulos con valor universitario. En el campo para prisioneros Ricoeur también emprende la que será la primera traducción al francés de *Ideas I* de Husserl y

escribe junto a Paul Dufrenne *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence*, que se publicará una vez terminada la guerra en 1947:el mismo año en el que se publica su primera obra en solitario sobre Gabriel Marcel y Karl Jaspers.

En 1950 consigue el Doctorat-ès-Letres con dos tesis, como era habitual, una menor consistente en la traducción y las notas de *Ideen I* y otra mayor sobre la Filosofía de la Voluntad que se publicará ese mismo año bajo el título *Le volontaire et le involontaire*. A partir de esta época lo encontramos como profesor de Historia de la Filosofía en la Universidad de Estrasburgo (1948-56) y ocupando la Cátedra de Filosofía de la Universidad de la Sorbona (1956-66). En 1966 acepta incorporarse a la recién creada Universidad de París X-Nanterre y es nombrado Decano de la Facultad de Ciencias Humanas, desde donde debe hacer frente a la crisis del Mayo del 68. Al mismo tiempo iban apareciendo sus publicaciones: *Histoire et vérité* (1955); *Finitude et culpabilité* (1960); *De l'Interprétation –Essai sur Freud–* (1965); *Le Conflit des Interprétations –Essais d'herméneutique–* (1969); *La Métaphore vive* (1975); *Temps et Récit* (1983-85); *Du texte à l'action –Essais d'Herméneutique II–* (1986); *Soi-même comme un autre* (1990); *L'idéologie et l'utopie* (1997); *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000); entre otros.

A partir de los años sesenta Paul Ricoeur es requerido en las más prestigiosas Universidades del mundo. Su Cátedra de Filosofía en la Universidad de Chicago data de principios de la década de los setenta, y en ella enseña hasta 1990. En esta Universidad convive con pensadores como Paul Tillich o Mircea Eliade.

Paul Ricoeur murió el 20 de Mayo de 2005 en su casa de Châtenay-Malabry, al oeste de París, en donde su familia vive en comunidad junto a otras familias desde 1957.

3. Influencias

Consideramos justificada la redacción de este apartado por el reconocimiento que se da de ellas en el propio autor y por la fuerza con la que se manifiestan al comienzo de la andadura filosófica de Paul Ricoeur:

“(…) acerca de las influencias que reconozco sobre mí, estoy agradecido por haber sido, desde el principio, solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas: de un lado, Gabriel Marcel con la añadidura de Emmanuel Mounier, y de otro, Edmund Husserl. De un lado, la búsqueda existencialista, con sus temas de la encarnación, del compromiso, del diálogo de la invocación; del otro, la exigencia reflexiva con su preocupación de exigencia intelectual, sus análisis rigurosos, sus articulaciones complejas del campo fenoménico, a la luz de la racionalidad cartesiana y kantiana. No es solamente que yo lamente haber sido confrontado desde el principio de mi itinerario a solicitudes distintas, e incluso divergentes, sino que reconozco deber a esta polaridad inicial de influencias el dinamismo propulsor de toda mi obra”¹⁰.

En el ámbito de las tendencias globales que dominan el pensar de Paul Ricoeur habrá que hacer referencia entonces a la “búsqueda existencialista” y a la “exigencia reflexiva”, de suerte que al comienzo de su andadura, en su filosofía de la voluntad, está la síntesis entre ambas tendencias. Un ejemplo de esta síntesis lo había encontrado Ricoeur en la fenomenología de la percepción de Merleau-Ponty, la cual supone un punto de referencia para nuestro autor, que trata de llevar al terreno de las decisiones y las motivaciones el análisis fenomenológico. Ahora bien, pone cuidado en que no por ello traicione al yo de la decisión, reconociéndolo como sujeto encarnado y admitiendo que el vínculo entre el querer y el cuerpo no es accesible a la atención intelectual, sino que necesita que participemos activamente de nuestra encarnación como misterio.

Doble filiación, por tanto, desde el comienzo: a la filosofía francesa de la carne y a la rigurosidad de los análisis fenomenológicos y la actitud reflexiva de la que son

¹⁰ Oc. p. 10.

herencia estos últimos. Ambas se mantendrán presentes a lo largo del pensamiento de Ricoeur. Ya hemos señalado más arriba cómo el propio autor reconoce la matriz reflexiva de su hermenéutica. En cuanto a la “búsqueda existencialista”, ésta tensiona toda su producción filosófica en la referencia continua a la necesidad de comprender al sujeto como dado sobre un lecho de ser del cual habrá que hacerse cargo¹¹.

En cuanto a la “añadidura de Emmanuel Mounier”, más allá de las confluencias biográficas, el propio Ricoeur hace referencia a una fidelidad crítica hacia la idea de persona, que lo sitúa más allá del personalismo como movimiento filosófico. En *Meurt le personnalisme, revient la personne...*, publicado en la revista *Esprit* con motivo de su cincuentenario, Ricoeur se refiere a la persona como el concepto “superviviente y resucitado”, capaz de mantener el tipo allí donde han sucumbido la «conciencia», el «sujeto» y el «yo».

Ahora bien, plantea una reconsideración del concepto con la intención de que éste escape a las limitaciones del –ismo personalista. Se trata de entender a la persona como alguien que está en el foco de una actitud vital a la que le pueden corresponder distintas concreciones categoriales según los distintos quehaceres filosóficos. En cualquier caso, el rasgo distintivo de la “actitud-persona” es el encontrarse en crisis, desplazada y sin lugar en el universo. Sin embargo, en la crisis se da la experiencia del límite de lo que tolero, que se me da en forma de convicción, generadora esta última del compromiso con el que puedo “discernir un orden de valores capaz de convocarme”. En este sentido, para Ricoeur el término persona sigue dando la talla para constituirse en el referente de los problemas filosóficos más actuales.

¹¹ A esta tensión se refiere Navarro Cordón como la “Matriz ontológica” del pensamiento de Ricoeur en “Existencia y Libertad: Sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur” en Oc. *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*.

Aparte de estas influencias que funcionan como impulso dinámico de su filosofía podemos remarcar algunas referencias constantes a lo largo de toda su obra. Nos ha parecido necesario comenzar con una breve consideración sobre la concepción de la voluntad de Tomás de Aquino, ya que Ricoeur asume el aparato terminológico del Aquinate, y esto es relevante por la importancia que creemos que tienen en toda la filosofía de nuestro autor los lugares a los que arriba la reflexión sobre lo voluntario. Para nosotros el hallazgo principal es que hay alguna dimensión de la voluntad que resiste a cualquier intento de reducción naturalista. Esto será el sustento de toda la búsqueda de una personalidad y de una relación con los otros no vehiculada por la relación de causa-efecto.

Otra presencia destacable es la de Aristóteles, a quien Ricoeur recurre normalmente como fuente fundamental de las problemáticas que examina, y al que debe el recurso a una sabiduría fronética que surge en el relato y muestra un excelente rendimiento en el ámbito de la relación política.

También debemos hacer referencia al convencimiento que hay en Ricoeur del poder de configuración del pensamiento de Martin Heidegger con respecto a la estructura propia de la existencia. Ricoeur prefiere los planteamientos de Heidegger cuando ha de remitir sus reflexiones a un lecho de ser para el hombre que es el del ser-en-el-mundo, aunque matiza el tono dramático que adquiere la proyección de ese ser hacia la muerte. A esta dimensión existencial habría que añadir una confianza tensa en la relación entre percepción y realidad que remite en varios momentos a Merleau-Ponty.

Lévinas aparece representando la posibilidad de una relación con el otro inserta en una dinámica de bondad originaria para todo intento de constitución ontológica. La figura más destacada que Ricoeur extrae de esta dinámica es la del maestro de justicia, que contrapone a la figura del juez en el examen de la imputación, la cual, para nuestro autor, cumple un papel fundamental en la constitución de una identidad responsable.

Freud y el psicoanálisis son leídos a favor de la importancia de la palabra y el relato en la configuración de la personalidad fuerte y saludable. Pero como ocurre con Marx y Nietzsche, hay que buscar una salida a la pulsión reductora del sentido que hay en ellos. Frente a los análisis de estos tres “maestros de la sospecha”, calificativo acuñado por el propio Ricoeur, hay que empeñarse en una constante ampliación, que se mantenga fiel a la inagotable capacidad de prosperar continuamente de la reflexión.

La constancia de Kant tiene que ver con el *factum* del sentimiento ético, pero tratando de superar su formalismo, incluso cuando cristaliza en un formalismo procedimental como el de Rawls o Habermas. Este formalismo parece ciego a la conflictividad, que surge en las decisiones en las que la norma se muestra impotente para dar una respuesta con la que pueda sentirme del todo comprometido.

Si tuviéramos que señalar un autor con el que Ricoeur se muestra menos tenso, es decir, más dispuesto a leer sin matices importantes, ese sería Hannah Arendt. De ella aprovecha, casi diríamos plenamente, el enriquecimiento de las significaciones del vivir-juntos y la consideración de la acción en el seno de la organización social.

Otras lecturas que lleva a cabo nuestro autor –más allá de las numerosas referencias en su obra–, pero que podemos considerar más circunstanciales en función de la temática de la que se trate, son las de Davidson, Bergson, MacIntyre o Alex Honneth. No obstante, ya se debe adivinar que no se trata de una obra construida al margen o frente a la labor filosófica entendida como una empresa colectiva, sino más bien nos queda el sabor de una filosofía abierta a una colaboración y diálogos constantes, en la que sobresale el cuidado y la atención con la que Ricoeur responde a las sugerencias que encuentra en otros, clásicos y contemporáneos.

I. EXPOSICIÓN PRELIMINAR DE LOS ANTECEDENTES EN TOMÁS DE AQUINO

El estudio clásico del acto voluntario, al que necesariamente debemos remitirnos antes de llevar a cabo la exposición de las consideraciones de Ricoeur, es el de Tomás de Aquino¹², el cual se dedica en exclusividad al asunto en la *Suma Teológica* en el *Tratado de los actos humanos* (I-II q.6-q.21). Allí se mantiene la consideración general de la voluntad como una de las potencias que, junto al entendimiento, constituyen el acto libre.

Entonces, no debemos confundir acción libre con acción voluntaria, ya que para que esta última sea considerada al mismo tiempo libre debe ir acompañada de la deliberación. Voluntad y entendimiento se implican mutuamente constituyendo la materia y la forma de la libertad respectivamente. De tal manera que, mientras el entendimiento aporta el sentido, la voluntad supone su manifestación efectiva. La libertad coincide con el acto voluntario perfecto, que sólo se da en los entes racionales, ya que estos son los únicos cuya acción procede de un principio intrínseco, al darse en ellos el conocimiento perfecto del fin de la acción y de los medios que a él conducen:

“Los que tienen conocimiento del fin se dice que se mueven a sí mismos, porque en ellos existe el principio, no sólo para obrar, sino también para obrar por un fin. Y, por lo mismo, viniendo ambas cosas, el obrar y el obrar por un fin, de un principio intrínseco, sus movimientos y sus actos se llaman voluntarios, puesto que la palabra voluntario significa precisamente que el movimiento y el acto provienen de la propia inclinación.”¹³

¹² También el de Aristóteles, pero el planteamiento de Sto. Tomás recoge el del Estagirita y es, sin duda, mucho más amplio y rico.

¹³“Quae vero habent notitiam finis, dicuntur seipsa movere: quia in eis est principium non solum ut agant, sed etiam ut agant propter finem. Et ideo, cum utrumque sit ab intrinseco principio, scilicet quod

La unión del entendimiento y la voluntad se justifica en el hecho de que ambas son facultades de un mismo espíritu racional que opera a través de ellas. La cooperación mutua se constata en el hecho de que, por un lado, para que lo apetecible mueva al apetito necesita ser aprehendido, “la inteligencia mueve a la voluntad presentándole su objeto”¹⁴; por el otro, “la voluntad mueve a las demás potencias del alma a sus actos”, ya que la perfección de las otras facultades, en tanto que bienes particulares, está comprendida bajo el bien universal, que es el objeto de la voluntad y esto incluye al entendimiento, cuyo bien particular es el conocimiento de la verdad.

Este ordenamiento de la voluntad al bien en sí, único en el que puede reposar, es lo que mantiene su indeterminación frente a la aprehensión intelectual de los fines particulares, manteniéndose así la capacidad de elección en la variedad de los fines concretos, al ser estos siempre ordenables a un fin ulterior en dirección al fin último de la bienaventuranza. Es por esto por lo que, a pesar de mantener cierta preeminencia del entendimiento sobre la voluntad, no se puede acusar a Santo Tomás de intelectualismo a la ligera.

Dentro de la consideración general del voluntario está la división de los actos voluntarios en dos grandes grupos: los actos elícitos y los actos imperados. Los primeros son los actos propios de la voluntad emanando directamente de ella, son los actos del querer. Contra ellos no se puede ejercer violencia, pues contienen dentro de sí el principio de su movimiento y existe entonces conforme a su naturaleza la imposibilidad de imponerles una dirección desde fuera. Sobre los que sí cabe, en cierto sentido, ejercer violencia, es sobre los actos imperados, pues estos son los actos que se ejecutan por mediación de otra facultad porque la voluntad lo ordena. En este sentido, se

agunt, horum motus et actus dicuntur voluntarii: hoc enim importat nomen voluntarii, quod motus et actus sit propria inclinatio”. S.T. Ia. IIae, q.6, a.1, ad.1

¹⁴S.T. Ia. IIae, q.9, a.1, ad. 1

puede, por ejemplo, impedir el movimiento del cuerpo, aunque la voluntad lo ordene, siendo el principio de ese impedimento de naturaleza extrínseca.

El Aquinate, partiendo de Aristóteles, también examina otras causas que pueden obrar como impedimento del voluntario, como el miedo, la concupiscencia y la ignorancia.

Del miedo puede decirse que causa involuntario relativamente, pues las cosas que se hacen por miedo no se harían si el peligro no amenazara. Sin embargo, en un sentido absoluto lo que es hecho por miedo no puede dejar de ser un acto consentido, y por tanto voluntario, aunque sólo sea para repeler el mal temido.

La concupiscencia no puede ser causa de involuntario, más bien representa un refuerzo del voluntario, ya que inclina a la voluntad a querer lo que se desea. Cabría preguntarse, no obstante, qué ocurre en aquellos casos en los que el apetito nubla la razón del voluptuoso haciendo que pierda la cordura, cosa que también podría ocurrir con el miedo. En estos casos de privación de razón no puede darse ni voluntario ni involuntario¹⁵. Como ya hemos visto no tiene sentido hablar de voluntad en el modo perfecto si no se da aparejada al entendimiento.

De modo que, por esto último, en referencia a la ignorancia, esta sí que es causa de involuntario, pero sólo en el caso en el que antecede a la acción determinándola y no habiendo sido elegido el desconocimiento deliberada o negligentemente con anterioridad.

¹⁵S.T. Ia. IIae. q.6, a.7, c.

Consideración particular de los actos voluntarios

El estudio del acto voluntario particularmente considerado parte de la división analítica que podemos establecer en los actos elícitos, según sean actos dirigidos a los fines o a los medios. Si bien es cierto que los medios no son queridos por sí mismos, sino en cuanto se dirigen al fin. Conviene entonces seguir el esquema indicado por el propio Santo Tomás:

“La voluntad se mueve al fin y a los medios que conducen al fin. Por eso hemos de considerar primero los actos de la voluntad que son del fin y después los actos con que se mueve a los medios que son para el fin.”¹⁶

El esquema en concreto es el siguiente:

RESPECTO DEL FIN	RESPECTO DE LOS MEDIOS
La simple volición o simple querer	La elección
El gozo o fruición	El consentimiento
La intención	El uso

¹⁶ “Voluntas autem movetur et in finem, et in ea quae sunt ad finem. Primo igitur considerandum est de actibus voluntatis quibus movetur in finem; et deinde de actibus eius quibus movetur in ea quae sunt ad finem”. S.T, Ia. IIae, q.8, prol.

Ahora bien, si lo que se quiere es un esquema del acto humano en completo, este debe incluir a los actos de la inteligencia, ya que como hemos dicho, entendimiento y voluntad se insertan en la unidad dinámica del sujeto implicándose mutuamente. En este caso el esquema propuesto por René Simon¹⁷ es el siguiente:

ACTOS DE LA INTELIGENCIA	ACTOS DE LA VOLUNTAD
I. <i>Orden de la intención:</i> Actos que atienden al fin	
1. La <i>intuición simple</i> o <i>simple aprehensión</i> de nuestro bien perfecto o fin.	2. La <i>simple volición</i> o <i>simple querer</i> del bien conocido.
3. <i>Hábito de la sindéresis.</i> Juicio que recae sobre los primeros principios de la moral discerniendo el bien.	4. La <i>intención</i> –con el querer implícito de los medios- o deseo absoluto del bien perfecto.
II. <i>Orden de la elección:</i> Actos que atienden a los medios	
5. <i>Consejo</i> o <i>deliberación</i> sobre la elección de los medios propios para obtener el bien deseado.	6. El <i>consentimiento</i> aprobando sin ninguna preferencia los medios aptos para alcanzar el fin.
7. El <i>juicio práctico</i> que cierra la <i>deliberación</i> , estimando preferible emplear en este momento tal o cual medio.	8. La libre <i>elección</i> del mejor medio que sigue al último juicio práctico.

¹⁷ SIMON, R. *Moral* (Herder:Barcelona) 1968, p.65

III. <i>Orden de la ejecución: Actos que atienden a la ejecución</i>	
9. Mandato de la razón práctica ordenando la ejecución y prescribiendo: El <i>imperio</i> .	10. El <i>uso</i> por la voluntad de nuestras potencias operativas en orden a la ejecución de los medios.
11. Ejecución por las diversas facultades de los actos imperados.	12. La <i>fruición</i> o <i>goce</i> de la voluntad que sigue al acto consumado

No es lugar para un desarrollo detallado del esquema tomista. Nos limitamos a la breve caracterización de los actos de la voluntad, respecto de los fines y respecto de los medios respectivamente:

Elsimplex velle o simple volición es el acto primero que inicia el proceso del voluntario. Representa el primer querer de la voluntad y su objeto es tan amplio como el de la voluntad misma: el bien en sí. Este querer simple está todavía absuelto de orden, pertenece a la *voluntas ut natura*¹⁸. Ahora bien, como ya se ha indicado, no es posible ninguna acción humana que no proceda de la unión de entendimiento y voluntad, por lo que se entiende que ambas potencias son motivos de la acción elícita —también lo es el apetito sensitivo, pero es comprendido en razón de la presentación de su objeto por el entendimiento—. Sin embargo, esto puede decirse en el orden de la especificación, ya que en el orden del ejercicio Dios es la causa que mueve a la voluntad desde fuera sin por ello impedir que ésta posea un principio intrínseco y se determine intrínsecamente a sí misma desde dentro.

¹⁸ SELLES DAUDER J.F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*. (Eunsa:Pamplona) 1995, p 450.

La *fruición* o goce consiste en el reposo en el fin último que es querido, por eso se refiere al fin, en cuanto que este es poseído. Por tanto, es el acto voluntario último y completo, supone la complacencia en el fin.

Ahora bien, la fruición puede ser perfecta e imperfecta en varios sentidos. Por referencia al modo de posesión el gozo es perfecto cuando existe una posesión total y acabada del fin, e imperfecto cuando es una posesión fundada en la esperanza, es decir, intencional. En cuanto al objeto, la fruición es perfecta cuando es complacencia referida al fin último, e imperfecta cuando reposa en un fin que es último en relación a un determinado orden. Por último, se puede llamar fruición en sentido perfecto al descanso o complacencia que se da en la voluntad misma, imperfecto sería el goce que reposa en el conocimiento y apetito sensitivo.

La *intención* es la tendencia o impulso que indica la distancia entre la voluntad y su término, implica la ausencia del fin y su posibilidad por tal o cual medio. No es un simple querer, ya que, sin dejar de ser un acto de la voluntad, “se dirige al fin en cuanto asequible por ciertos medios”. Es decir, la intención se dirige al fin presuponiéndolo como término alcanzable a través de los medios, no siendo necesario que los medios estén determinados todavía —lo cual sí es necesario en la *elección* (S.T. Ia. IIae, q.12, a.4, ad 3.). Tampoco es descanso o reposo (quietudo), que sólo puede darse en el fin último, sino movimiento hacia el fin.

“La voluntad se refiere al fin de tres modos: absolutamente, y entonces su acto se llama “voluntad” o deseo, por el que absolutamente deseamos la salud u otros bienes de este género; el segundo, por el que se considera el fin como objeto de quietud, y a él se refiere el “gozo”; el tercero, considerado el fin como término de lo que a él se ordena, y entonces es objeto de la “intención”. Pues no tenemos intención de recobrar la salud sólo porque la deseamos, sino porque deseamos alcanzarla por algún medio”¹⁹.

¹⁹ “Sed voluntas respicit finem tripliciter. Uno modo, absolute: et sic dicitur “voluntas”, prout absolute volumus vel sanitatem vel si quid aliud est huiusmodi. Alio modo consideratur finis

Conviene señalar también que no siempre la voluntad traspasa el nivel de la intención, ya que puede existir el impulso hacia el bien sin que los medios estén determinados o sin que la voluntad consienta en los medios, aun estando estos determinados. La opción en favor de tales o cuales medios no pertenece propiamente a la intención, sino que esta opción es propia del acto voluntario de la elección.

La elección es el acto por el que concluye la deliberación de los medios adecuados para el fin. En definitiva, el acto por el que escogemos uno entre los varios medios que se presentan como aptos para la consecución del fin. Debe atribuirse materialmente a la voluntad, pero formalmente a la razón. En la elección concurre la facultad cognoscitiva, ya que supone la deliberación de los medios adecuados, y la facultad apetitiva, ya que en definitiva consiste en la preferencia volitiva del medio elegido.

“Es evidente que la razón, en cierta manera, precede a la voluntad y ordena su acto, en cuanto ésta tiende a su objeto bajo el orden de la razón, ya que el conocimiento presenta siempre al apetito su objeto. Así, pues, el acto en que la voluntad tiende a un objeto propuesto como bueno, por el hecho de ser ordenado al fin por la razón, materialmente es de la voluntad y formalmente de la razón”²⁰.

secundum quod in eo quiescitur: et hoc modo “fruitio” respicit finem. Tertio modo consideratur finis secundum quod est terminus alicuius quod in ipsum ordinatur: et sic “intentio” respicit finem. Non enim solum ex hoc intendere dicimur sanitatem, quia volumus eam: sed quia volumus ad eam per aliquid aliud pervenire”. S.T. Ia. IIae, q.12, a.1, ad 4.

²⁰ “Manifestum est autem quod ratio quodam modo voluntatem praecedir, et ordinat actum eius: inquantum scilicet voluntas in suum obiectum tendit secundum ordinem rationis, eo quod vis apprehensive appetitivae suum obiectum repraesentat. Sic igitur ille actus quo voluntas tendit in aliquid quod proponitur ut bonum, ex eo quod per rationem est ordinatum ad finem, materialiter quidem est voluntatis, formaliter autem rationis”. S.T. Ia. IIae, q.13, a.1, ad.

Concluye así el Aquinate que la elección, en sentido propio, es un acto de la voluntad, ya que sólo se da efectiva y materialmente como acto de la voluntad, y presupone un acto intelectual. Mediante este acto de la voluntad el hombre ejerce su libre albedrío, en tanto que es el acto que va referido a los medios. El fin último jamás puede ser medio, y por ello solamente puede ser querido, nunca elegido. Por otro lado, vemos cómo puede decirse de la razón que es el fundamento y la causa de esta libertad, en tanto que la elección, aun siendo materialmente un acto de la voluntad, depende de la capacidad reflexiva para juzgar sobre los medios y fines relativos.

Para terminar con la elección y la concurrencia de razón y voluntad en Tomás de Aquino remitimos de nuevo a la distinción entre libertad de ejercicio y libertad de especificación. En cuanto al ejercicio, la voluntad se mueve a sí misma, aunque ateniéndose siempre a un consejo. En cuanto a la especificación, son del entendimiento las razones para hacer esto más bien que lo otro. No obstante, debemos advertir que la neta distinción entre acto del entendimiento y acto de la voluntad tiene más bien un valor analítico y explicativo, en realidad, el juicio práctico y la elección efectiva se dan inseparablemente unidos. Ni intelectualismo, ni voluntarismo.

El *consentimiento* es el acto por el que la voluntad se adhiere a la deliberación. Se ejerce de modo plural, ya que hace referencia a la complacencia de la voluntad para con lo que hay de bueno en cada una de las alternativas que abre la deliberación, puede decirse que es la querencia que va adherida a la sentencia del juicio práctico que termina con la elección. Podemos distinguir entre consentimiento y elección diciendo que el primero quiere los medios por su bondad para con el fin y no por su utilidad o conveniencia:

“La elección añade al consentimiento relación de preferencia de un medio a otro, por lo que después del consentimiento hay aún lugar para la elección. Puede acontecer que la deliberación encuentre diversos medios aptos para el fin, los cuales todos agraden a la voluntad y en ellos consienta; pero, aunque a muchos dé su aprobación, por la elección preferimos uno a los demás. Sólo cuando no aparece sino un medio apto que satisfaga, el consenso y la elección se unen realmente y no difieren sino desde puntos de vista diversos: se diría consentimiento porque la voluntad se complace en él, y elección, porque lo prefiere a todos los que no agradan”²¹.

Mediante el consentimiento, se dirige en primera instancia la voluntad a los medios.

En cuanto al *uso activo* de la voluntad, consiste en la aplicación efectiva del medio elegido e imperado en orden a la consecución del fin intentado, y aunque la operación sea ejecutada por otras facultades del alma, partes del cuerpo o herramientas exteriores, es la voluntad la que mueve a la ejecución. Podemos llamar uso pasivo al que llevan a cabo las otras facultades impulsadas por la voluntad, y uso activo al acto propio de la voluntad que mueve a todo ello. Al uso activo de la voluntad corresponde, por tanto, el uso pasivo por las diversas potencias humanas de los actos imperados.

Con esto culmina la consideración particular, psicológica si se quiere, del acto voluntario llevada a cabo por Santo Tomás, sobre todo en el *Tratado de los actos humanos*. Como se ve no hemos pretendido exhaustividad, ni profundidades que nos llevaran más allá de una exposición general, con vistas a establecer los antecedentes clásicos en el estudio de la voluntad. Era necesario, además, si tenemos en cuenta que

²¹ “Electio addit supra consensum quandam relationem respectu eius cui aliquid praeeligitur: et ideo post consensum, adhuc remanet election. Potest enim contingere quod per consilium inveniatur plura ducentia ad finem, quorum dum quodlibet placet, in quodlibet eorum consentitur: sed ex multis quae placent, praeaccipimus unum eligendo. Sed si inveniatur unum solum quod placeat, non difeferunt re consensus et election, sed ratione tantum: ut consensus dicatur secundum quod placet ad agendum; election autem, secundum quod praefertur his quae non placet”. (S.T. Ia. IIae, q.15, a.3, ad 3.).

Ricoeur utiliza, ya veremos en qué sentido y hasta dónde, la terminología y en parte el esquema tomista.

II. LO VOLUNTARIO Y LO INVOLUNTARIO

1. Consideraciones generales

1.1. Metodología

Como se ha dicho anteriormente, lo que está en el comienzo de la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur es una descripción pura del acto voluntario a través del examen eidético de las condiciones de lo voluntario y su reverso involuntario. Esta descripción es la que lleva a cabo nuestro filósofo, precisamente, en su primera obra de envergadura, *Le volontaire et l'involontaire*.

Allí su filiación fenomenológica está clara entonces, manifiestamente se trata de llevar a cabo una abstracción que haga posible “la conquista de las significaciones que permitan esclarecer el manar de la libertad”, es decir, descubrir el sentido propio de la decisión, para lo cual es imprescindible llevar a término la reducción eidética, poniendo entre paréntesis las experiencias de la finitud y de la culpa. Sin entender por ello que lo que se pretende sea una descripción de la inocencia, sino de la estructura fundamental del querer sobre la cual juegan de manera diferente la inocencia y la culpa. Por cierto, no como simples fenómenos de superficie:

“El hombre no es a medias libre y a medias culpable; es totalmente culpable, en el corazón mismo de una libertad total como poder de decidir, de mover y de consentir”.²²

²² Ricoeur, P. *Lo voluntario y lo involuntario*. *El proyecto y la motivación*. (Docencia: Buenos Aires) 1986, p. 39. En adelante, las citas de esta obra y la mayoría de las que se correspondan con obras de Paul Ricoeur, se indicarán con el año de publicación y la página correspondiente.

Por otro lado, remitirse a una estructura fundamental es anunciar el límite de una ontología fundamental, en Ricoeur la del ser de la libertad encarnada.

“La descripción pura da a una teoría de la falta el trasfondo, el límite de una ontología fundamental. Aunque este límite es parcialmente inaccesible, impide constituir el conocimiento mismo de la falta, de las pasiones y de la ley, en una ontología. Denuncia lo que podríamos llamar, en un sentido especial, la fenomenalidad de la conciencia culpable en relación al ser de la libertad encarnada” (1986, p.40).

Ahora bien, una filosofía de la voluntad completa debe hacerse cargo del problema de la cohabitación de la libertad y la falta, este problema es el asunto de una obra posterior, *Finitude et culpabilité*.

Nos vamos a ceñir por el momento a la primera fase del trabajo de Ricoeur, su fenomenología de la voluntad. No obstante, conviene avisar de lo siguiente. Aunque en la Introducción a *Le volontaire et l'involontaire* se indica que lo que allí vamos a encontrar es un análisis eidético de la voluntad, el propio Ricoeur reconocerá más tarde que este análisis encuadra ya análisis empíricos ligados a la objetivación del cuerpo propio y a su función de diagnóstico por relación a las estructuras intencionales subyacentes²³. Esto no afecta al contenido de nuestro trabajo, que es mostrarante todo, aunque sea brevemente, la solidez del análisis desplegado por Ricoeur, susceptible de ser integrado en una filosofía de la acción más amplia. Pero antes de prestar atención a las ganancias hagamos alguna consideración general en cuanto al método de la reflexión.

1. En toda fenomenología está implícita la crítica y superación del naturalismo y de toda física mental, crítica que es desarrollada primeramente por Husserl. Esta crítica se concentra en el hecho de que todo naturalismo supone una reducción de la conciencia

²³ Oc. *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, p.115.

a sus condiciones psíquico-naturales objetivables, en el ámbito práctico reducir análogamente el querer a sus bases empíricas psíquicas y fisiológicas. Así, el vivir de la conciencia se convierte en un hecho y se degrada perdiendo sus caracteres distintivos: la intencionalidad y la referencia a un yo que vive en eso vivido. Esta degradación contaminaría el intento de una filosofía de la voluntad con una deficiente comprensión de lo involuntario, que quedaría reducido a hecho empírico, mientras que lo voluntario se disiparía:

“El “yo quiero”, como iniciativa libre, resulta anulado, pues sólo tiene significación empírica como cierto estilo de comportamiento que no es más que una complicación de conductas simples salidas de la objetivación empírica de lo involuntario.” (1986, p. 21).

Por el contrario, la comprensión de las relaciones entre lo voluntario y lo involuntario exige la reconquista del *Cogito* a la actitud naturalista. Lo que está en juego es la libertad como dimensión fundamental de lo humano, irreductible al plano de los objetos empíricos.

Lo que permite a la fenomenología plantar cara a la pretendida “objetividad” naturalista –en contraposición a esta objetividad naturalista existe la posibilidad de una descripción respetuosa de lo que aparece como cogito, la llamada a las cosas mismas de la fenomenología, a esto se refiere Ricoeur cuando declara: “la objetividad no es el naturalismo”– ya lo sabemos, es el redescubrimiento de la noción de intencionalidad, perdida desde los escolásticos tardíos hasta Brentano, que muestra mayor rendimiento que la noción de causalidad para estudiar los fenómenos de conciencia.

La intención es lo que da especificidad a la acción del pensar y de la intervención en el mundo. Ahora bien, no hay que entender esta intención en sentido realista como hacía la escolástica, en donde la intencionalidad es aquello que hace que el objeto remita a la realidad que va más allá del objeto, sino en el sentido de Ricoeur –tomado de Brentano y Husserl– como residiendo en la conciencia, en tanto que «designación en vacío», como flecha de dirección que apunta a la plenitud de la

significación, *noesis* y *noema* para el esquema general de una fenomenología en el orden teórico, *decisión* y *acción* para el ámbito específico de una fenomenología de la voluntad.

“Precisando el tipo de intención que orienta el proyecto, la definimos así: la decisión significa, es decir, designa en vacío una acción futura que depende de mí y que está en mi poder.” (1986, p. 56).

De otro modo:

“Un movimiento es voluntario si su significación implícita puede ser reconocida retroactivamente como el proyecto, es decir, como el objeto práctico designado en vacío por una intención clara de su ejecución.” (1986, p.54).

El asunto será poner de manifiesto cómo se produce esa designación que tiene como objeto práctico el proyecto, qué forma adquiere la intencionalidad de la conciencia en el ámbito práctico del hacer voluntario.

En *Le discours de l'action*, una obra posterior a *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur trata de nuevo la impotencia de la noción de causalidad para hacerse cargo del *producir* el agente la acción. El reconocimiento de un agente de la acción implica la idea de un *poder* de producir la acción, que hace que la relación entre el agente y su hacer no pueda ser reducida a la relación entre dos acontecimientos en sucesión de conjunción constante, es decir, la idea de poder no puede ser reducida a la de antecedente causal. Esto sería suficiente para indicar las virtudes del método fenomenológico y para descartar cualquier abordaje de tipo fisicalista —o más ampliamente, naturalista— al problema de lo voluntario. Pero hay que decir más.

La explicación de la acción remite a la conciencia intencional del sujeto que puede realizarla acción, pero la pregunta por el sujeto de la acción va acompañada de la pregunta por los motivos de la acción. Pues bien, el ámbito de la motivación es el

ámbito de una pasividad que no es contraria a la acción en el mismo sentido en que lo es el acontecimiento.

“Una vez más, lo que le falta fundamentalmente a este tipo de análisis es la consideración de la pasividad en tanto que distinta a la vez de la causalidad física y de la actividad humana. La actividad tiene dos contrarios, no solamente el movimiento en tanto que acontecimiento, sino la pasividad en tanto que mía.”²⁴

Por el lado de lo involuntario, por tanto, tampoco es pertinente una explicación causal. El cuerpo vivido, campo de motivación, no es un hecho empírico más, como tampoco lo era la conciencia intencional. Aunque esto no significa que tengamos que prescindir de las descripciones y explicaciones de las disciplinas empíricas, sino más bien que debemos empezar a considerar en lo descubierto en la indagación nada más (y nada menos) que el *índice* de la vivencia que somos. Entre el cuerpo considerado como objeto y el cuerpo vivido hay, dice Ricoeur, una relación de *diagnóstico*. Los momentos del cuerpo que describimos objetivamente pueden ser la indicación de momentos vividos en nuestra encarnación personal. Esto está dicho ya en *Le volontaire et l'involontaire* y para nosotros esta idea de *diagnóstico* puede ser incluida en la caja de resonancias de la hermenéutica, al mismo tiempo que podría suponer el fundamento de una *clínica* del decaimiento en el ser de la libertad encarnada, a la que se podría acceder por la vía de su manifestación cotidiana. Hay pistas para ello en la distinción entre decisión, deseo y orden o en la idea de una “psicopatología de la vida cotidiana”. Pero esto lo dejamos para indagaciones posteriores.

²⁴ Ricoeur, P. *El discurso de la acción*, (Cátedra:Madrid) 1988, p. 107. Se refiere al análisis proposicional sobre el lenguaje de la acción llevado a cabo por Richard Taylor, aunque para nosotros eso no es lo relevante en este momento. Sí lo es la distinción entre pasividad y acontecimiento físico.

Lo que es necesario remarcar es que siendo doble la fuente de la acción, lo voluntario reconocido como el cumplimiento de la intención en el proyecto y la pasividad del sujeto afectado por los motivos de su intención, las dos instancias, lo voluntario y lo involuntario, son irreductibles al suceso físico explicable conforme a las leyes clásicas de la causalidad.

Es cierto que solemos explicar la acción concretando el motivo, contestando a la pregunta «¿por qué ha hecho alguien eso?», pero esto lo hacemos separando el motivo del campo de la motivación dentro del cual los motivos pueden ser comparados y evaluados en mutua relación. El motivo que contesta a la pregunta remite a ese campo de referencia, en donde los motivos están entrelazados, que es el del sujeto encarnado, lo que hace que la respuesta sea interminable.

“La explicación por el poder tiene el carácter paradójico de ser a la vez última (no hay nada antes) e *incompleta*: requiere alguna otra cosa. En efecto, hay un lazo entre la pregunta «¿quién ha hecho eso?» y «¿por qué?». La primera exige una respuesta de la forma «él es quien lo ha hecho» y la segunda una respuesta en la forma «porque...», por tanto son esas mismas acciones las que pueden ser explicadas de forma última (terminable) por un agente y de forma incompleta (interminable) por motivos.”²⁵

Pero antes de ahondar en la impotencia de la objetividad empírica frente al involuntario corporal es necesario que hagamos explícito aquello que hemos dado por supuesto hasta ahora.

1.2. Presupuestos

Son varios los lugares en donde Ricoeur reconoce que lo que pretendía con *Le volontaire et l'involontaire* era ofrecer un complemento a la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty y esto es ya alejarse de una deriva idealista de la

²⁵ Oc. p. 107.

fenomenología y situarse en la aceptación de la realidad encarnada del yo, renunciando así al presupuesto fundamental de la transparencia de la conciencia a sí misma. Lo cual hace que la atmosfera de la reflexión no sea ya “una atmosfera de inteligibilidad sin misterio, que es la atmósfera ordinaria de los estudios husserlianos”. El otro presupuesto de la fenomenología de la voluntad de Paul Ricoeur es, por tanto, extender con Merleau-Ponty el cogito al cuerpo propio y esto sitúa el primer momento de su pensamiento en una intersección que es también biográfica, a lo cual ya hemos hecho referencia en la introducción a este trabajo:

“*Hemos querido* ubicarnos en la intersección de dos exigencias: la de un pensamiento alimentado por el misterio de *mi* cuerpo, y la de un pensamiento preocupado por las distinciones heredadas del método husserliano de descripción”.²⁶

De antemano debemos reconocer una limitación al intento de reconstrucción de las estructuras fundamentales de la voluntad vía descripción intelectual, y es que ésta no puede llegar a lo propio de la vivencia de la encarnación. Esto es debido a una imposibilidad estructural del método de la reflexión, que funciona trayendo a presencia, constituyendo una objetividad que, aun a pesar de ser mayor que la objetividad de naturaleza empírica, cuando va referida al Cogito es una traición a su realidad encarnada. Por eso Ricoeur avisa de que hay en el desarrollo de su trabajo de descripción un afán de superación del sesgo de la auto-posición del Cogito que no encontramos entre los afanes propios de la fenomenología husserliana. La vida del sujeto no se deja reducir ni a la objetividad más esencial. Además de en Merleau-Ponty

²⁶ 1986, p. 27. Subrayamos *hemos querido* para indicar un apego personal al pensamiento de Gabriel Marcel.

y Gabriel Marcel el movimiento puede rastrearse hasta en el mismo Descartes, evidentemente de un modo insospechado por él.

“Descartes mismo nos invita, más de lo que él ha sospechado, a cambiar de régimen de pensamiento. ¿Cómo reconquistar, por encima de las disyunciones del entendimiento, el sentimiento de estar a la vez entregado a mi cuerpo y ser su amo, sino por una conversión del pensamiento que, dejando de *poner a distancia de sí* ideas claras y separadas, ensaye *coincidir* con cierta prueba de la existencia que es el yo en situación corporal?” (1986, p.27)

La conversión propuesta es desde un pensamiento que pone ante sí nociones a un pensamiento que participa de la existencia. Nuevamente tenemos que decir que está presupuesta la necesidad de una ontología fundamental, ya que lo que está en juego en la conversión es una consonancia con la autenticidad del ser de lo humano. Aquí lo radical es el cuerpo. Pero no en un sentido constituyente, sino en el de una pasividad nutriente, de la que incluso una reducción trascendental más bien nos exiliaría.

“La actitud trascendental instituida por la reducción trascendental y la actitud natural tienen en común la misma evacuación de la presencia de algún modo auto-afirmante de mi existencia corporal. Si presto más atención a esta presencia primera, ingenerable e incharacterizable de mi cuerpo, al mismo tiempo la existencia del mundo, que prolonga la de mi cuerpo como su horizonte, ya no puede quedar suspendida sin una grave lesión de la existencia del Cogito mismo que, perdiendo la existencia del mundo, pierde la de su cuerpo y, finalmente, su índice de primera persona”. (1986, p. 29).

¿La conversión propuesta implica entonces que tengamos que renunciar a la fenomenología? Decididamente no. El rebasamiento que apunta en una dirección ontológica no es coextensivo con una destrucción de las expectativas de una filosofía reflexiva. Para Ricoeur la reflexión es la oportunidad que tenemos de traer a discurso una afirmación primitiva del yo. “Dicha reflexión ‘tematiza’ una afirmación práctica pre-reflexiva” y supone la posibilidad para una vida más radiante (1986, p. 74). Haciendo más explícita la conciencia del sí mismo la posición del Cogito queda confirmada y el sujeto la asume responsablemente, esto es, *se recupera* de la alienación que se produce en la pasión y el anonimato. Aunque corre el riesgo de quedar

desarraigado de la afirmación práctica de la vida si reduce ésta a ser un mero espectáculo.

En cualquier caso, lo que interesa destacar es que si bien en la reflexión se muestra la imposibilidad de auto-transparencia del Cogito y se señala la indisponibilidad intelectual de la facticidad nutricia del yo encarnado, esto no significa que la descripción pura de una fenomenología sea estéril, sino que a través de ella podemos recoger las manifestaciones objetivas que son indicación de lo que ocurre al cuerpo-sujeto de la voluntad. Para Ricoeur es la única posibilidad que tenemos de situarnos entre la impotencia ante lo inefable y el intelectualismo estéril.

De modo que lo propio de nuestro trabajo será subrayar las aportaciones de la reflexión sobre lo voluntario y lo involuntario al cumplimiento de una intención más amplia, porque más allá lo que se impone es una ontología de la conciliación entre naturaleza y libertad.

“De modo que este estudio de lo voluntario y lo involuntario es una contribución limitada a un designio más vasto, el del apaciguamiento de una ontología paradójica en una ontología reconciliada” (1986 p. 32).

1.3. Extensión de la fenomenología a la voluntad

Aunque se pueda extraer de todo lo dicho hasta ahora, todavía nos gustaría remarcar, para esta consideración general, lo que una fenomenología de la voluntad aporta al plano más amplio de la fenomenología considerada como método de reflexión filosófica.

En su modo de entender la autorreflexión Husserl convierte a la conciencia en el subsuelo de toda aparición del mundo. Esta conciencia que se revela a sí misma como «yo-soy» abre el lugar de la experiencia. No se trata ya de una experiencia que reposa sobre la tesis natural del mundo, como lo hacía en el empirismo y en el trascendentalismo kantiano, sino que es una experiencia del mundo de la vida, y queda

vinculada así a la existencia. De este modo sienta las bases para su propia superación más allá de su carácter re-presentativo. Esto es, para el rebasamiento, en definitiva, del Cogito auto-transparente.

La extensión del método fenomenológico al querer supone llevar a término ese movimiento de superación y rectificar definitivamente cierta propensión idealista de la fenomenología que se da cuando ésta queda circunscrita a los análisis centrados en la percepción. Es cierto que ya hay una batalla importante ganada por Merleau-Ponty para salvar esa deriva idealista, y hemos visto que para Ricoeur *Le volontaire et l'involontaire* debía ser entendido como el intento de plantear la misma batalla en el ámbito de la reflexión sobre la voluntad.

Pero lo que nos gustaría señalar con nuestro autor es que el ámbito de la acción es el ámbito privilegiado para la victoria definitiva. Entendiendo por victoria el salvar definitivamente a la fenomenología de la tendencia idealista que la volvería estéril para la comprensión de la vida.

Una primera indicación para esa salvación ya fue señalada por Eugen Fink en la posibilidad de tratar los actos del Cogito en términos de posición. La consideración del acto en estos términos está implícita en la reivindicación del propio pensamiento como una conducta responsable, frente a la disolución en el anonimato que supondría una comprensión en términos de estructuras exclusivamente formales.

“Esta teoría de la posición está implícita en la misma noción de acto, cuyo correlato es la noción de objeto; un acto es lo que puede ser realizado o efectuado, segmentado, recuperado, mantenido, suspendido; el acto es el «yo puedo» del «yo pienso». El análisis de la voluntad viene de perlas para explicitar ese momento activo y actual del cogito, sin el cual sería inconcebible que el propio pensamiento pudiese ser una conducta responsable”²⁷.

²⁷ Oc. *El discurso de la acción*, p. 145.

Esta responsabilidad del acto del cogito, que no es un acto anónimo, hace que todonoema esté incorporado en un noema de nivel superior, que es el del acto voluntario, “lo decidido como tal”. Esta ampliación del campo noemático es a su vez una ampliación de la comprensión en dirección a hacernos cargo de la realidad en toda su solidez y resistencia. Una solidez que es fácilmente reconocible en el acto de mi intervención en el mundo, pero que aparece disimulada en el acto de la conciencia cuando no es comprendido como la manifestación de un poder.

“Si el proyecto es una forma de significar la acción que hacer por mí, su cumplimiento en la acción efectiva, en el pragma, da a la realidad esa densidad y esa dureza que el cumplimiento intuitivo no implica. El «hecho» no es sólo lo observable, sino la obra, lo obrado por mí. Lo que se revela aquí es toda una dimensión de lo real ignorada por una simple teoría del conocimiento”²⁸.

Ya se puede ver el tamaño de las aspiraciones de una filosofía del querer en un sentido amplio. Nos propone un cambio de paradigma en la comprensión, a la que nos convoca la densidad de lo real: del «ver» como clave de comprensión al «poder» que da su impulso a la designación en vacío que se cumple en el proyecto. En este cambio la realidad puede ser asumida en lo que tiene de resistencia que presenta a «lo que hacer por mí», al proyecto. Es una dimensión de la realidad que queda integrada en nuestra comprensión cuando constatamos los momentos de la intención y de la realización –sin ella estos dos momentos serían indiscernibles– y de la cual la tendencia idealista supone una huida. Esa resistencia, o mejor, esa «aruidad» de lo real es lo no disponible para la mera representación y en sus términos mayores remite al involuntario absoluto, en donde queda implicado el involuntario corporal.

“El cuerpo propio está implicado en la clase de lo involuntario absoluto; siento mi cuerpo en la acción, como lo que no sólo escapa a mis intenciones, sino que incluso me precede en la

²⁸ Oc. p. 148.

acción; esta anterioridad disposicional del cuerpo se revela en un cierto número de experiencias límite que yo había situado en lo *Voluntario* y lo *Involuntario*, bajo el signo de lo involuntario absoluto”²⁹.

El cuerpo propio también se impone a una fenomenología de la acción como fuente de la motivación, además de ser el órgano de la moción voluntaria, patentizando como tal la forma de la libertad frente a lo necesario: el consentimiento.

“En cuanto la voluntad está atrapada en necesidades, por el hecho primitivo de su situación corporal, se encuentra constreñida a concordar sin cesar esos posibles que proyecta con los posibles que prevé, y sólo puede integrar estos últimos a su libertad por consentimiento y no ya por proyecto”.(1986, p. 67)

Con esto es hora de anticipar el esquema de la obra que constituye por ahora el centro de nuestro trabajo³⁰. En *Lo voluntario y lo involuntario* Ricoeur toma en consideración los tres momentos de la voluntad que son la elección, el esfuerzo y el consentimiento desde la perspectiva ya señalada de un Cogito abierto a todo lo que le precede y lo engloba. Se trata de mostrar una voluntad que no es del todo transparente, en la que cada uno de estos momentos está unido indisolublemente a un polo cuya opacidad es difícilmente penetrable y que constituye su correspondiente involuntario.

Así la *elección* está unida a los *motivos* que la legitiman, cuyo campo de radicación es el cuerpo. Es el campo de una pasividad nutriente no disponible en la claridad de la elección, pero en la cual ella arraiga orgánicamente y de la que recibe el impulso que la anima. Los motivos nunca aparecen de manera aislada, sino

²⁹ Oc. p. 151.

³⁰Peña Vial, J. *El mal para Paul Ricoeur* (Cuadernos de Anuario Filosófico:Pamplona), 2009. Para una presentación del esquema de la obra.

entrelazados, razón por la cual allí donde preguntamos por ellos el diálogo es potencialmente interminable³¹.

Pero mi decisión ha de ser puesta en práctica, pasamos así al nivel de la *moción* realizadora. Aquí el *esfuerzo* por la realización va acompañado de los *poderes* del cuerpo para la acción, que parecen tener una organización autónoma. A pesar de que son el sostén de nuestra acción, no somos nosotros quienes nos los hemos dado. Inclusive el hábito que hemos generado termina por escaparse e imponerse de un modo que no es ya voluntario.

Por último, Ricoeur se ocupa del par que forman el *consentimiento* y la *necesidad*. Es el nivel en donde el involuntario se presenta de manera absoluta y el voluntario da su cara más reducida. Ante la experiencia de haber nacido y estar atravesado por un fondo pulsional inconsciente, a mi libertad sólo le queda el margen de la aceptación paciente.

Como se ve, la paradoja de la libertad humana es manifiesta. Ella se hace acogiendo lo que no hace, es a la vez iniciativa y receptividad. Pero a su vez en la obra de Ricoeur se apunta hacia una superación de esta paradoja en la restitución del Cogito a la raigambre que es al mismo tiempo su apertura al mundo. Una ontología de la reconciliación entre la libertad y la necesidad que se practicará en *Finitude et culpabilité*.

En lo que sigue nos ocuparemos de cada uno de los tres niveles del querer a los que se ha hecho referencia.

³¹ Ferrer, U. *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, (Dykinson:Madrid), 2015, 65 ss.

2. Motivación y elección

Durante todo el camino nuestro filósofo no se cansa de repetir, de distintas maneras, que toda acción conlleva una imputación pre-reflexiva del yo, por la cual este se inserta en el designio de la acción y se hace responsable de sus actos. En este sentido la autenticidad del yo dependerá del grado de compromiso con la afirmación de sí a través de sus actos.

Sin embargo, no de manera que se pueda establecer una distinción entre el yo que proyecta la acción y el yo proyectado, a partir de la cual dilucidar por un lado o por el otro una relación de determinación entre el yo y sus actos. Sino que esa autenticidad es deudora de una estructura fundacional que es la del poder-hacer, desde la que podemos mantener que la determinación del gesto en el mundo forma unidad con la determinación de sí, es decir, que en todo caso se trata de una determinación bidireccional simultánea. Por eso no conviene afrontar el asunto de la libertad desde el tono dramático de la angustia ante la decisión que me determina, sino desde la tonalidad alegre de la generosidad en el darse.

Esta es ya una ganancia importante con respecto al problema del determinismo que se deriva del análisis de la estructura esencial del proyecto y de la acción. Pero, para alguien atento, la espontaneidad implicada en esta comprensión no debería provocar el deslizamiento de sus sentencias finales hacia una arbitrariedad última como clave de explicación. Por el contrario, para Ricoeur “la voluntad más alta es la que tiene sus razones, es decir que lleva a la vez la marca de una iniciativa del yo y la de una legitimidad” (1986 p. 79). Este es el rendimiento que extraemos a la relación de la decisión con los motivos, cuya fuente fundamental es el cuerpo: No existe la libertad de indiferencia. No hay decisión sin motivo³². Es lo que estudiaremos a continuación.

³² Véase una visión de conjunto en FERRER, o.c., pp. 76-79.

2.1. Hacia una delimitación de los motivos

Aquí nuevamente tenemos que repetir un aviso, que específicamente queda formulado de esta manera: la relación de la decisión con los motivos no implica una interpretación naturalista para la que la acción sería un efecto cuyo motivo es la causa. No estaríamos respetando de esta manera la esencia propia de la motivación. Mientras que una causa puede ser conocida de manera separada antes de sus efectos, el motivo no tiene sentido al margen de la decisión que sustenta.

“No nos está dado comprender de antemano y en ellos mismos los motivos, y derivar de ellos la inteligencia de la decisión. Su sentido final se encuentra ligado de manera original a esa acción de sí sobre sí que es la decisión; en un mismo movimiento una voluntad se determina y determina la figura definitiva de sus argumentos afectivos y racionales, impone su decreto a la existencia futura e invoca sus razones: el yo se decide apoyándose en...” (1986, p. 80).

De todas formas, ya presentamos anteriormente la imposibilidad de reducir la conciencia al orden fenoménico de la causalidad. Manteniéndonos en esa consideración general podemos decir, sin necesidad de confrontaciones más concretas, que sencillamente no tiene sentido una consideración de los motivos y su relación con la decisión en el plano de una relación de causalidad. Hay que distinguir la motivación de toda explicación naturalista en la que muy frecuentemente se encuentran enredadas las psicologías, incluso aquellas cuya intención primera era no hacerlo. Aquí no nos detendremos.

Por otro lado, también conviene distinguir la explicación de la motivación de una teoría de los valores, al menos de la que considera los valores de manera independiente del movimiento hacia delante de la conciencia que consagra el valor en la acción. No hay que confundir el ámbito de la motivación con el ámbito de una evaluación que se sustrae a la historia de la decisión, porque “los valores sólo se muestran en la medida de mi lealtad, es decir, de mi activa consagración” (1986, p. 87); separados de esta condición que los “historializa”, los valores no son posibles y la

reflexión que los busca más bien nos aísla de la vida, o como hemos dicho en otro lugar nos desarraiga.

“Del mismo modo que la imputación de mí mismo en el proyecto no puede retirarse del proyecto sin perderse en el mal infinito de la reflexión, la evaluación desligada de la consagración (a la acción) sólo puede abismarse en una cuestión sin fin. Siempre se hace necesario volver a una segunda ingenuidad, suspender la reflexión que, por su parte, suspendía la relación viviente de la evaluación con el proyecto” (1986, p. 89).

Es evidente que el análisis de las condiciones de legitimidad del proyecto reclama una reflexión ética, pero esta debe remitirse siempre a la evaluación que significa, en la medida que queda confirmada cuando la doy generosamente al mundo. Esta tensión debe mantenerse como condición para no traicionar la función que cumple el valor como suelo de la libertad, como valor motivante.

Pero no sólo se trata de la manifestación efectiva del valor en la acción. Esa manifestación se produce en la medida en que el valor se convierte en un motivo para la acción. Aquí el acto esencial consiste en abrirse o en cerrarse. La figura de la evaluación es la del sentido que se ofrece a su objeto. Este acto de acogida remite a un yo, que acoge *voluntariamente* en su en sí. Por ello, para Ricoeur la puesta en práctica del valor, único modo en el que el valor adquiere sentido en tanto que es dado generosamente, es también el signo de la hospitalidad que lo acoge. La idea de acogida muestra mayor rendimiento que la de la contemplación o admiración, al diluir la separación entre el valor y el querer. Precisamente por la unión de ambos el valor se convierte en motivo.

Hay que insistir, ya que este es un asunto clave, en que todo ello lo dice Ricoeur manteniéndose en la posición que niega la libertad de indiferencia, sin que ello implique tener que abrazar el determinismo. Piensa que el sentimiento de responsabilidad es el sentimiento privilegiado que mejor ilustra la condición del acto voluntario que lo hace resistente al falso dilema entre arbitrariedad y determinismo. El acto responsable

implica la *asunción* legítima de una causa que me ha sido confiada o en cuya demanda se encuentra ya mi existencia³³.

“No hay responsabilidad auténtica sin la conciencia de una misión confiada, de un poder legitimado por una delegación que, por otra parte, puede permanecer como virtual (de parte de mi país, de una comunidad, de la humanidad entera). El acto responsable se distingue del acto gratuito y más aún de la apuesta estúpida —que es por nada, para reírse, para nadie— por tal acto sagrado, por la unción que confiere el valor a la acción y por el influjo que ejerce sobre mí y al cual respondo” (1986, p. 94).

No obstante, hay un modo en el que puede considerarse el acto gratuito o arbitrario, aunque sólo sea como una débil señal, una señal casi desesperada, del hombre libre. Se trata de un caso límite (aunque no por ello menos cotidiano) en el que el acto puede ser tomado como el síntoma de una conciencia desdichada que, enredada en una reflexión potencialmente infinita y sin fruto, lucha contra el desarraigo, y para restituirse en el ahí del mundo lleva a cabo el gesto, sólo para que el gesto sea llevado a cabo. Ocurre entonces que “la libertad se afirma apasionadamente a sí misma a causa de sí misma, por respeto a sí misma, celebrándose como su último motivo” (1986, p. 96).

Es a este nivel de la exposición al que nos referíamos en el apartado anterior con la posibilidad de establecer una clínica de la conciencia desdichada que permita arrojar luz sobre ciertas patologías de la vida cotidiana. El análisis de las significaciones asociadas a la estructura concreta del decidir puede ayudarnos al esclarecimiento de experiencias fundamentales de ruptura, o de dilación, del gesto por el cual tendríamos que quedar *integrados* en el mundo.

³³ Esta es la manera en la que Ricoeur puede admitir la idea de “respeto a la ley” o “cumplimiento del mandato” propia de la explicación kantiana.

“Si ahora se rompe ese pacto primitivo del proyecto, de la determinación de sí por sí mismo y del valor motivante, el acto del querer que los reúne salta en pedazos: los residuos desfigurados se llaman acto gratuito, angustia, escrúpulo” (1986, p. 95).

Ricoeur es muy claro cuando expone la esencia del decidir en base a la cual nos sería posible la denuncia de su perversión.

“Decidir es, 1) proyectar la posibilidad práctica de una acción que depende de mí; 2) imputarme a mí mismo como autor responsable del proyecto; 3) motivar mi proyecto por razones y móviles que “historializan” valores susceptibles de legitimarlo” (1986, p. 96).

Pero, más allá de la posibilidad de esa reflexión sobre la conciencia desdichada, debemos situar nuestra exposición en el hecho de que la fuente existencial de los valores más elementales es el involuntario corporal. El cuerpo es la fuente básica de motivos. No podemos decir que sea la única, pero es el ámbito en donde la “historialización” de los valores adquiere el máximo de concreción. El cuerpo es el que introduce el rasgo de existencia que desborda infinitamente a la reflexión.

La tarea que Ricoeur emprende es la de esclarecer la experiencia de la encarnación a partir de la dilucidación del sentido de la motivación. A estas alturas ya se sabe que ese esclarecimiento debe darse en tensión con el tratamiento objetivo del cuerpo. Para ello su primera consideración va dirigida hacia la necesidad, a través de ella se expresa la dirección hacia lo otro inserta en mi realidad corporal como en todo acto del cogito. Mi hambre me conduce fuera de mí, aun sin la representación de aquello que la saciaría.

Sin embargo, la presencia de la necesidad no agota las posibilidades del hombre. Es necesario admitir que la necesidad puede ser un motivo entre otros. Esto lo muestra la experiencia cotidiana del sacrificio. El cual se convierte en un índice de la libertad.

“El hombre es hombre por su poder de afrontar sus necesidades y, a veces, de sacrificarlas. Ahora bien, tal cosa debe ser constitucionalmente posible, es decir debe encontrarse inscrita en la naturaleza misma de la necesidad. Si bien no soy el amo de la necesidad como falta, con

todo puedo repelerla como razón de obrar. En esa experiencia extrema el hombre muestra su humanidad. Incluso la vida más trivial esboza ya ese sacrificio: lo que se ha dado en llamar la “socialización de las necesidades” supone que la necesidad se preste a la acción correctiva ejercida sobre ella por las exigencias de una vida propiamente humana”. (1986, p. 110).

A pesar de ello, la necesidad está tan unida al cuerpo que constituye la esencia del dinamismo primordial en el que este se encuentra, ese en el que estoy solicitado por valores por el solo hecho de mi realidad encarnada, Ricoeur utiliza el ejemplo de las bondades del vino y del pan para ilustrarlo. Valores que constituyen la primera muestra de receptividad del querer y que Ricoeur llama con Pradines “valores de nivel vital”.

Ahora bien, el hecho de que la necesidad adquiera la condición de motivo para la acción es debido al saber aprendido, el cual despierta a la necesidad a la conciencia de su objeto. Por ello es importante para Ricoeur buscar el entrecruzamiento entre necesidad y querer en la imaginación de la cosa y de la acción que la procura. Porque es en la imaginación donde se produce la prolongación de la necesidad en el camino a la cosa que la satisface.

Cuando la necesidad es capaz de la representación de su objeto, entonces deja de ser exclusivamente una falta de algo para convertirse, además, en un reclamo que viene de fuera. Dejo de estar solamente empujado fuera de mí a partir de mí mismo, además soy atraído fuera de mí a partir de algo que está allí en el mundo. De tal manera que esa prolongación de la necesidad hacia el allí del mundo constituye el motivo fundamental del cuerpo.

“El motivo afectivo fundamental ofrecido por el cuerpo al querer es la necesidad prolongada por la imaginación de su objeto, de su itinerario, de su placer y de su saciedad: lo que llamamos corrientemente deseo de... anhelo de...” (1986, p.114).

Es cierto que la imaginación, si bien expresa el vínculo entre la necesidad y el querer, puede ser también la fuente del extravío en dos sentidos distintos. Por un lado, existe esa imaginación que más que insertar mi necesidad en el mundo la saca de él y la

dirige al mundo de la ensoñación; por otro lado, está la imaginación fascinada por las cosas y que nos vuelve cautivos de la nada. Por eso conviene avisar de que la imaginación a la que se refiere Ricoeur es la imaginación indigente cuya fuerza reside en la falta y cuya dirección está determinada por el saber.

En cualquier caso, la plenitud a la que equivale la satisfacción de la falta está determinada por la posesión y el goce del objeto propuesto por la imaginación. Sin embargo, este goce comporta un olvido de sí tal que carece de sentido buscar en él la experiencia del yo.

“Sólo el goce carece de ambigüedad, de militancia y localización: la conciencia de nuestra divisibilidad profunda que nos destina al polvo y la de nuestra periferia expuesta y amenazada se borran completamente ante la conciencia paradójica de una intimidad informe, disipada e inclinada a olvidarse a sí misma, como si el yo no se experimentare sino al contacto con el obstáculo o al menos, en el tacto de un hallazgo que da el alerta en sus fronteras y designa la diversidad de sus partes amenazadas” (1986, p. 117).

Más bien habría que buscar esa experiencia en los hallazgos que se producen en la antesala corporal de la posesión. Un buen ejemplo de esos hallazgos, que se convertirán en adelante también en contenidos de la imaginación, lo constituye el placer.

“El placer sólo tiene sentido con relación a dicha plenitud a la cual tiende la necesidad a través de él: dicho placer tiene la ambigüedad de adelantar el objeto, haciéndolo *sentir* en la anticipación del goce sosegado, y de llevar a su ápice la tensión de la necesidad, exaltando la dualidad desfalleciente del cuerpo y su bien; el objeto se asocia a nosotros en una especie de pre-posesión a nivel de los sentidos, pero a distancia de nuestra vida profunda, en una posición de avanzada con relación a la intimidad de nuestras vísceras ” (1986, p. 117).

La imaginación de estas experiencias, como la del placer y el dolor (aunque ambos estén inmersos en dinámicas heterogéneas e inconmensurables), consiste en una especie de reviviscencia afectiva que anuncia el futuro para el cuerpo y asigna al objeto un valor positivo o negativo, una realidad en todos los casos. Es decir, la motivación corporal está en esa función de anticipación afectiva y de evaluación latente que cumple

la imaginación y que constituye el punto de unión entre la libertad y nuestro cuerpo, en tanto que es el instrumento de nuestra esclavitud y al mismo tiempo la ocasión de la salida en dirección a lo otro.

Esta es la forma que comparten los motivos surgidos del cuerpo. Sin embargo, en cuanto a su materia, y este parece ser un presentimiento cumplido de la indagación de Ricoeur, conviene avisar de la imposibilidad de establecer un sistema total de valores de nivel vital, al menos ese sistema no se descubre en el seno mismo de nuestra existencia encarnada. La vida en sí misma no contiene el criterio último de valoración, sino que ese criterio es establecido por mi decisión. He aquí el cumplimiento de lo que Ricoeur ya presentía en su diálogo con otros:

“La vida, al menos en el estadio humano, es una situación compleja sin desanudar, un problema sin resolver, cuyos términos no son ni claros ni concordantes. Por ello, constituye un interrogante abierto planteado al querer; finalmente, por ello hay un problema de elección y un problema moral. En la unidad del *Cogito* la experiencia del nivel vital no forma un Estado dentro del Estado, con su orden propio; no hay orden vital; se trata más bien de una multiplicidad a clarificar y a unificar por el corte de la de-cisión” (1986, p. 139).

Además de lo dicho hasta ahora hay otra razón por la que el cuerpo resulta decisivo en el esclarecimiento de la motivación, y es que si bien el cuerpo no es la única fuente de motivos, se encuentra implicado en la aprehensión de todos los motivos, ya que constituye el *medium* afectivo de todos los valores:

“Ningún valor me alcanza si no dignifica él un motivo y ningún motivo me inclina si no impresiona mi sensibilidad. Accedo a todo valor a través de la vibración de un afecto”(1986, p. 140).

Sin duda esto tiene también la virtud de señalar que no hay que confundir el ámbito amplio de la motivación con el más restringido del deseo. El ser humano se encuentra inmerso en un medio social que funciona. Aun así, esa función depende de cómo la conciencia individual se ve afectada por las representaciones colectivas. Sólo a

través de esa afección tiene sentido la competencia entre valores de nivel vital y valores que encuentro como dados en el seno de lo social.

Esto significa que el análisis llevado a cabo sobre la estructura formal de la decisión y su relación a la constitución de los motivos en el afecto tiene valor, tanto para el nivel vital, orgánico, como para el nivel social, histórico. Existe una *mutua analogía* entre las relaciones de mí mismo y mi cuerpo y las relaciones de mí mismo y mi historia, y esa analogía se da por referencia de la vida a su condición de ser una falta encarnada, es decir, por la dualidad del cuerpo y su bien y por la dualidad de existencia y plenitud.

“La eidética nos enseña que, si bien la afectividad que se refiere a las representaciones colectivas difiere “materialmente” de la afectividad en el plano vital, se parece con todo “formalmente” a ella, en tanto motivo de... (...) la historia “historializa” valores en un momento dado y solicita mi adhesión de una manera análoga a lo que sucede con mi hambre, mi sed, mi sexualidad. La historia me inclina como mi cuerpo. Por ello no es un objeto” (1986, p. 143).

Con esto creemos que queda expuesto de un modo breve, aunque suficiente, el momento de receptividad del querer. En lo que resta de este apartado nos concentramos en el momento de la iniciativa voluntaria, ya que, si bien se yerguen ante mí y a través de mí valores, soy yo el que evalúa y decide.

2.2. El momento de la elección

Nos ayudará a entender este momento la consciencia de que la receptividad sola se convierte en esclavitud en la conciencia alienada. Para una conciencia en su sano quicio existe siempre la posibilidad del sacrificio frente a la necesidad orgánica y la posibilidad de objeción frente a la tiranía en el ámbito de la relación con los demás, ya se dé esta en el plano amplio de lo político o en el más específico de lo personal. “La

motivación social, como la motivación corporal, puede ser juzgada y criticada” (1986, p. 134).

De modo que, si bien la existencia del cuerpo es un hecho decisivo que nos obliga a anclar nuestra comprensión de la libertad en la naturaleza de la afección, igualmente sería una traición al hecho de lo específicamente humano el no reconocer que la existencia no es sólo cuerpo sino también elección.

Aquí la descripción pura se acerca a su momento de máxima tensión, ya que lo propio de la elección es darse en la duración, es decir, en una acción que demanda tiempo³⁴. En este sentido se la sufre, ya que no puedo eludir, digamos, su naturaleza vectorial, y al mismo tiempo se la conduce, es en ella la iniciativa personal. El método fenomenológico contiene las herramientas para salvar el equívoco de concebir esta duración como una mera sucesión de momentos; a través de él accedemos a las relaciones y nos curamos de la totalidad y la independencia del momento, en este sentido es el método que mejor conviene. Pero debemos admitir que en definitiva no se trata más que de una indicación que desfallece continuamente en los límites de la experiencia vivida. Nuevamente quisiéramos anunciar aquí que este desfallecimiento es el que, finalmente, para Ricoeur dará pie a la búsqueda de un acercamiento más vigoroso representado por la hermenéutica. El símbolo brillará allí donde mueren las esencias.

No obstante, seguimos manteniendo, como acabamos de hacer y como hicimos ya antes, que el rédito de la reflexión en el estilo fenomenológico lo constituye el que podamos establecer un discurso sólido sobre la libertad sin traicionar su humanidad,

³⁴ “Un nuevo índice de la subjetividad de la decisión está en la duración vivida, que hace de aquella un proceso en maduración con avances y retrocesos frente a lo que sería un acontecimiento puntual” (Ferrer, o.c., pp. 76-77).

salvando la tentación del reduccionismo tan de moda desde hace tiempo en ámbitos ajenos al nuestro, que es el filosófico.

En este sentido lo que Ricoeur ha mostrado en su dedicación a la motivación es cómo el involuntario corporal hace que no se pueda considerar al *Cogito* como una totalidad cerrada y presente, y que tengamos que admitir que en el campo de los motivos no hay una jerarquía evidente. Más bien la adhesión primordial a la vida interfiere sin cesar con el intento de esta jerarquía, tendiendo a hacer inconmensurables los valores entre sí. He aquí entonces que:

“El principio de vacilación reside en la confusión corporal a la cual la existencia humana se encuentra sometida; toda historia de la elección procede de tal vacilación” (1986, p. 170).

Debemos tomarnos en serio esta significación radical de la vacilación, esto quiere decir que la vacilación no es lo otro de la conciencia, sino que en la vacilación “soy una conciencia militante, capaz de modular en los modos diversos de lo categórico y lo problemático”. La estructura intencional de la conciencia que vacila es la misma que la de la conciencia que decide, sólo varía en el modo, problemático en el primer caso, categórico en el segundo. El carácter volitivo resulta inalterado, “vacilar es dudar”.

Así que el reto explicativo no reside en el hiato de la vacilación y la elección, sino en el dominio posible sobre el mantenimiento de la duración. Este dominio sólo es concebible para Ricoeur como atención, en la medida en que, precisamente, es nuestra atención la que mantiene en duración la decisión hasta que culmina con el acto electivo donde por fin esta atención se detiene.

“El poder de detener el debate no es más que el poder de conducirlo y este imperio sobre la sucesión es la atención. Dicho de otra manera: el imperio sobre la duración es la atención en movimiento; la elección es en cierto sentido la atención que se detiene.”(1986, p. 170)³⁵.

La atención indica un movimiento o sucesión que se sufre y un mantenimiento de esa sucesión en la observación. De este modo sirve también para una concepción del *Cogito* que escapa al clásico dilema entre racionalismo e irracionalismo. Al final el problema de la subjetividad remite a la vivencia íntima del propio flujo de lo vital. Dicho flujo se sufre, pero a su vez el sujeto se orienta en ese fluir y conduce el debate interior. A esto es precisamente a lo que conviene el nombre de *libertad*.

“La atención es ese arte de gobernar la duración, cuyo flujo es radicalmente involuntario. En ella se consume lo libre o lo voluntario; es lo *atento*, es decir no una operación diferenciada sino el modo libre de todas las *cogitationes*.” (1986, p. 173).

En el plano de lo libre este dilema clásico está representado por la alternativa entre el intelectualismo y su contrario. En este sentido la esperanza estuvo depositada durante mucho tiempo en que las decisiones más dignas fueran aquellas que se hallaran determinadas por las razones más claras, pero estas razones no dejaban de ser consideradas como objetos de pensamiento ya terminados y por extensión la libertad aparecía en el término de relaciones ya consumadas. Por el contrario, la libertad se encuentra en la raíz de la razón, consiste en hacer del pensamiento nuestro acto y eso sólo es posible en la atención por la que lo acogemos y lo hacemos nuestro, y también por la que lo mantenemos en camino.

³⁵ Cfr. Ricoeur, P., “Étude phénoménologique de l’attention et de ses connexions philosophiques”, *Studia phenomenologica*, XIII (2013), pp. 21-50.

Por el otro lado, por el lado del anti-intelectualismo, nos basta con decir sencillamente que el impulso irresistible, que vendría a ser la nota de nuestra vida profunda, no nos hace libres, porque precisamente la libertad consiste en ser señor, es decir, vivir personalmente.

De todos modos, demos ya el paso final de este apartado y preguntémosnos de modo más rotundo en qué consiste entonces el acontecimiento de la elección. Ya lo hemos señalado como el momento en el que la atención se suspende. Supone tanto la consumación de la duración como su ruptura, es decir, es tanto una maduración que culmina como una novedad. En este sentido entraña una temporalidad paradójica, que no es más que otra expresión de la paradoja de la obediencia y la iniciativa que venimos manteniendo en el examen de la voluntad.

Esta naturaleza paradójica de la elección implica dos lecturas distintas que quizá haya que mantener para no traicionar la riqueza de la vida, una lectura en continuidad y una lectura en discontinuidad. En la primera se pone el acento en la culminación de un proceso deliberativo, en la otra se destaca el salto a lo otro que suspende la atención y la enmascara tras del impulso.

“Cesar de deliberar es elegir. Y, con todo, la elección nunca es sólo esa suspensión; pero la suspensión, resolviendo la ambigüedad del proyecto dividido, lo hace aparecer como impulso simple. Por ello la elección parece enmascarar el momento de la atención y no parece retener ya nada de la interrogación sobre los valores, de la inspección del bien; la *suspensión* de la atención que se fija sobre tales o cuales motivos resulta como engullida en el *lanzamiento* del proyecto; pero la deliberación se consume *en* la elección, como el proyecto se busca *en* la vacilación y el debate previo; por una parte, la decisión no surge de la nada: en la vacilación ya soy un ser presto a la decisión; en la elección la mirada que elige un partido libra del atolladero al impulso previo y radical del decidir que me constituye como existencia.” (1986, p. 188).

3. Poder y esfuerzo

3.1. La docilidad y el esfuerzo.

En su simplicidad primordial la voluntad nos remite al obrar. Hemos intentado dejarlo claro al hacer depender al sentido de la motivación y de la elección de su manifestación a través del gesto. Ricoeur incide nuevamente sobre ello una vez que su exposición se encuentra en el dominio propio del esfuerzo muscular:

“La desconcertante simplicidad del gesto hecho en el vacío para asegurarme mi poder y en el que cada uno ve el signo de su libertad resume todas las conquistas de la voluntad”³⁶ (1988, p. 341).

Precisamente esta simplicidad del gesto, por la que se manifiesta la *docilidad del cuerpo que cede*, es la que hace comprensible al cuerpo como órgano del querer. Sin embargo, lo que muestra la conciencia del esfuerzo es la crisis de esa docilidad, toda vez que esa conciencia se da no en la docilidad sino en la resistencia que oponen al querer mi cuerpo y el mundo.

“Lo que en primer lugar y ante todo es inteligible, no es la oposición de un esfuerzo y una resistencia, sino el despliegue mismo del *imperium* en el órgano dócil: la resistencia es una crisis de la unidad de uno consigo mismo” (1988, p. 343)³⁷.

³⁶ Ricoeur, P. *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento* (Docencia: Buenos Aires) 1988, p. 341. En adelante las citas de este libro se indicarán por el año y las páginas correspondientes.

³⁷ Y habría que agregar esto: “más radicalmente, lo que hace al hombre inteligible a sí mismo es su propio mito, es el antiguo sueño de realización en la inocencia y la acción alegre”.

Esta resistencia es la ocasión propicia para que la atención se desplace del pragma al órgano, del obrar al movimiento, dando lugar a la reflexión sobre el cuerpo. Así el esfuerzo es el índice de un moverse complicado por la conciencia de una resistencia. En esta conciencia la comunicación primordial del querer y el obrar se oscurece, como si la reflexión arrojara su sombra sobre el fluir de la existencia encarnada. Al separar al movimiento de la obra, el movimiento mismo pierde su sentido. Ya se ve entonces cómo de difícil se presenta el acceso a la experiencia primitiva del cuerpo. Toda objetividad fracasa porque la relación del querer y su cuerpo es una relación exclusiva del sujeto, no hay correlato objetivo que resulte paralelo a ella.

“Mientras el cuerpo-propio se da como cuerpo-movido-por-un-querer, es decir como el término de un movimiento que desciende del “yo” a su masa, el cuerpo-objeto es pensado como cuerpo sin más, como espacio ante todo y únicamente, es un eslabón en un sistema chato de objetos. La idea de que lo no-espacial se espese en espacialidad no tiene sentido objetivo”. (1988, p.245).

La ligazón de la conciencia al cuerpo es vivida, pertenece a la *Lebenswelt*, y para hacernos cargo de ella, como ya dijimos, debemos superar el ámbito de la representación, ir más allá (quizá sea más conveniente decir más acá) de la claridad de las esencias, hacia “la restitución de la confusión de mi yo y mi cuerpo” decía Ricoeur en la introducción. El intelecto, por sí mismo, carece de la seguridad del ser indivisible que se da en el despliegue eficaz del movimiento querido.

“Experimento, mucho más de lo que puedo saberlo por inspección directa del sentido de las palabras, lo que son poder y moverse, y experimento asimismo que no hay querer sin poder; lo comprendo en un solo ejemplo; pero esta proposición eidética tan clara en sí misma se refiere a una certeza práctica que Descartes denomina “el uso de la vida” y que desorienta al entendimiento. Los conceptos que gravitan en torno al moverse designan funciones que, nos animaríamos a decir, son siempre “obradas”, y que unifican prácticamente lo que el entendimiento divide: el pensamiento del movimiento y el movimiento mismo. La

fenomenología debe superar una eidética demasiado clara, hasta llegar a elaborar “índices” del misterio de la encarnación” (1988, p. 244).

La propuesta se mantiene entonces también aquí: elaborar “índices” del misterio de la encarnación que nos permitan comprender lo voluntario y lo involuntario del movimiento en tanto subjetividad. Esto nos obliga a mantener la tensión en el seno del método descriptivo, tratando de superar el error fundamental que tradicionalmente se comete al mantener la dicotomía entre la idea y el comportamiento, que implica a su vez una dicotomía de método: introspección y observación externa respectivamente.

“Rechazamos el falso dilema de la introspección y la psicología de la conducta, pero intentamos superarlo, no objetivando el Ego, sino formando nociones de la subjetividad salidas tanto de la percepción de sí mismo como de la comprensión de la conducta del otro como segunda persona” (1988, p. 252).

En el nivel de lo voluntario y lo involuntario implicados en la moción corporal el pensamiento de Ricoeur se concentrará, por un lado, en buscar las funciones involuntarias del movimiento que son reguladas por el esfuerzo, ocasión de resistencia, pero, como ya hemos dicho, inteligibles en su ser dado a la docilidad como poderes del querer; por el otro, en mostrar los modos en los que el esfuerzo opera la síntesis de las fuentes del movimiento.

3.2. Los poderes

1. La figura estructural más general del involuntario corporal hace referencia al suelo de gestos necesario para que se dé el aprendizaje y la gestión del desenvolvimiento del hacer en la vida. Ricoeur llama a ese suelo los “saber-hacer preformados”. Indica con ello el uso primitivo de nuestro cuerpo vinculado a las señales del mundo, un primer poder de obrar en acuerdo con la percepción que no es aprendido. En definitiva, el hecho primitivo de una relación práctica con mi cuerpo.

“En esta primera práctica del cuerpo, cuyo tipo es la vinculación de la mano a la mirada, se opera el enlace del movimiento al pensamiento antes de toda voluntad concertada. A partir del momento en que el mundo me resulta presente, sé realizar algo con mi cuerpo, sin saber ni mi cuerpo, ni el mundo” (1988, p.259).

No es nuestra intención detenernos en los ejemplares de estos saber-hacer. Pero sí debemos distinguirlos del reflejo. Ricoeur señala tres rasgos antitéticos.

En primer lugar, mientras que el reflejo es estereotipado y fácilmente aislable como muestra su carácter repentino, los saber-hacer preformados son estructuras flexibles que se prestan a la variación y a la sofisticación, en la medida en que la voluntad puede disponer de ellos y son prolongados por el hábito.

En segundo lugar, el reflejo parece sobrevenir como desde fuera, mientras que los saber-hacer son animados desde dentro por el impulso afectivo o la intención voluntaria.

Por último, el reflejo no constituye una reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario, “el reflejo está en mí sin mí”. Los saber-hacer preformados indican un involuntario estructural y una vinculación entre el Cogito de la percepción y el Cogito obrante que es condición de posibilidad de todo aprendizaje y oportunidad para la voluntad de inscribirse en el mundo.

El error de cierta psicología clásica ha consistido tradicionalmente en no apreciar esta distinción entre reflejos y saber-hacer preformados y empeñarse en la explicación a base de cadenas de reflejos rígidos.

“La psicología clásica, a raíz, sin duda, de elegir preferentemente sus ejemplos en los reflejos de defensa de carácter uniforme y rígido, ha creído que la acción se encontraba derivada por completo de sistemas mecánicos del tipo estímulo-reacción; al mismo tiempo, se condenaba a buscar en montajes de tipo máquina las formas elementales de la acción. La adopción por la voluntad de esas acciones se hacía ininteligible” (1988, p.270).

2. La segunda función involuntaria del movimiento es la de la emoción. Si los saber-hacer preformados constituían algo así como la estructura a partir de la cual se desenvuelve el dominio y el aprendizaje de la moción, considera Ricoeur que la emoción es la fuente del movimiento involuntario, en tanto supone un desorden que conmueve al querer y que el hábito trata de superar. Precisamente en esto consiste el pasaje del pensamiento al movimiento.

“Dichas emociones tienen el poder de conmover la acción, de agitar al ser, que no consiste ante todo en lanzarlo fuera de sí, sino en sacarlo de la inercia por una espontaneidad que siempre resulta peligrosa para el dominio de sí mismo” (1988, p. 278).

Una exposición interesada en señalar la desgracia que supone para la conciencia la pérdida del dominio de sí en la prolongación del desorden hasta su propia independencia, se detendría en la consideración de la emoción como choque. Pero nosotros solo diremos algunas palabras sobre el elemento primitivo de la espontaneidad: el estado naciente del desorden emocional que podemos examinar en su función de sorpresa. No obstante, este desorden no dice todavía nada contra la hospitalidad del mundo. Aquí Ricoeur se remite a la “admiración cartesiana”.

La sorpresa, el sobrecogimiento, la admiración, indican el acontecimiento padecido y su novedad. “Por el sobrecogimiento, dice nuestro filósofo, la duración tiene una coloración, las cosas nos tocan”. Lo nuevo desordena el curso del pensamiento y este desorden se manifiesta en mi cuerpo: me pincha el corazón, me cambia la cara. Esta manifestación es al mismo tiempo la de un pensamiento encarnado, que en su encarnación queda predispuesto para mantenerse atento y se adhiere al mundo.

“El cuerpo amplifica y magnifica el instante del pensar, dándole como espesor de duración el tiempo de sobrecogimiento del cuerpo; por la sorpresa, un pensamiento se impone, de alguna manera, físicamente” (1988, p. 281).

Así que la emoción es el índice privilegiado del misterio de la confusión del Cogito y su cuerpo y por extensión, podemos seguir diciendo, del misterio de la paradoja de lo involuntario y lo voluntario. La emoción nombra una atención involuntaria que es “un reclamo lanzado a una acogida que constituye la atención misma del juez”.

Sin embargo, y este es un asunto que es necesario resaltar, este misterio de la existencia por el que el cuerpo se da al querer y el querer acoge a su cuerpo simultáneamente, se expone a ser extenuado si nuestra labor de comprensión se empeña en abordarlo por el lado de la fragilidad de la comunión. Es cierto que para que el ser se dé en una plenitud inteligible se encuentra como implicada lógicamente la paz del mundo como condición.

“El espíritu sólo piensa dentro de ciertos límites y por una suerte de permisión del universo; éste puede sacudir mi cuerpo hasta desfigurarme en tanto hombre y dejarme enteramente librado al desorden; pero cuando las cosas me han sumergido hasta ese punto, me encuentro como descargado de mí mismo” (1988, p. 282).

Pero en este último caso, como ya dijimos con Santo Tomás en referencia a la voluptuosidad y al miedo, en la pérdida de cordura no tiene sentido hablar de voluntario e involuntario³⁸.

3. Todavía hay una tercera figura de la moción voluntaria que Ricoeur identifica con el hábito. Con respecto a este:

“Cuando digo: tengo el hábito de..., 1º designo un carácter de la historia de mis actos: he “*aprendido*”; 2º aparezco ante mí mismo afectado por dicha historia: he “*contraído*” el hábito; 3º significo el valor de uso del acto aprendido y contraído: yo “*sé*”, yo “*puedo*””. (1988, p. 307).

³⁸ Cfr. S.T. Ia. IIae, q.6, a.7.

La primera nota designa al hábito a la vez en un sentido amplio como una conquista de la actividad, no exclusivamente circunscrita al aparato motor (incluye a los hábitos afectivos e intelectuales), y en un sentido restringido como una obra de la voluntad, en un afán por diferenciar entre los hábitos voluntariamente adquiridos de aquellos producidos por el reflejo condicional. Estos últimos no dan cuenta del trabajo de sostenimiento del hábito adquirido que se da en el seno de una tradición.

Ahora bien, no es que la voluntad construya materialmente el hábito, sino que más bien funciona segregando de mi propia actividad las formas, que en adelante se convertirán en el suelo para los nuevos movimientos. Esto es lo que indicábamos cuando hacíamos referencia a la prolongación en el hábito de los saber-hacer preformados.

“Pero si bien no hay hábito alguno que no se adquiera sin la voluntad, ésta no tiene con todo el poder directo como para constituir hábitos: sólo puede activar o impedir una función específica de formación que bien podríamos llamar involuntaria: el *ejercicio* de ese poder espontáneo —en sí mismo no querido— de librar de la actividad de percepción, de movimiento, de evocación imaginativa, de juicio, etc., formas que, a medida que son “segregadas”, se asimilan a mi propia actividad, se adelantan a las nuevas operaciones y se insertan en la duración viviente que acompaña a mi presente.” (1988, p. 309).

En segundo lugar, que el hábito es *contraído* significa que me afecta como una segunda naturaleza, que es de alguna manera un asidero del tiempo. En este sentido deja de ser iniciativa, para operar en mí a la manera de una inercia que posee el orden de lo antiguo y que es antitética de la espontaneidad y el desorden de la emoción. Estas dos clases de involuntario siempre interfieren.

Por lo dicho sobre el hábito, tampoco hay que confundirlo con la disciplina. En la disciplina se trata siempre de una decisión cada vez renovada, que no cuenta con el socorro del hábito y que sólo se confunde con el hábito por la regularidad de su apariencia exterior.

En tercer lugar, el hábito dice un poder, una capacidad de resolver ciertos problemas como tocar el piano, montar en bici, hablar un idioma. Esto “nos pone ante todo en guardia frente al peligro de definir el hábito por el automatismo”. Aunque nosotros aprovechamos para decirlo aquí, Ricoeur no se cansa de repetir que estas tendencias empeñadas en reducir el ámbito de lo involuntario (y lo voluntario) a cierta regularidad hermanada con el registro empírico constante, propia sobre todo del prejuicio naturalista, aparecen asociadas a cierta traición que se da en el método de aislamiento bajo condiciones de experimentación y al error de considerar lo degradado/enfermedad el criterio de inteligibilidad de lo esencialmente humano.

De todos modos, esta tercera nota permite formular de nuevo el sentido del misterio de la encarnación. El poder que se dice en la capacidad de resolver problemas es en el mismo sentido un saber: poder tocar el piano es saber tocar el piano. El saber se alinea en el imperio de los poderes. Es decir, no hay apenas distancia entre el hábito considerado corporalmente y el hábito considerado intelectualmente.

“Lo que sé intelectualmente no está presente en mí de manera distinta de lo que sé hacer con mi cuerpo; incesantemente, lo que aprendo, lo que resulta aprendido en un acto original de pensamiento, queda abolido como acto y se torna una suerte de cuerpo para mi pensamiento.”(1988, p. 321).

Así que podría decirse que “el saber no es lo que pienso sino aquello por medio de lo cual pienso”. Esta afirmación parcial contiene el sentido completo de lo involuntario como órgano. Es aquello a través de lo cual quiero lo que indicamos con la estructura de lo involuntario. “Un poder atravesado por el obrar”. Pero la consideración estructural da pie a pensar esa segunda naturaleza del hábito en su condición alienante, y a llevar a cabo así una escisión en el seno del sujeto.

“Si estoy tentado a dar a mis aptitudes corporales y a mi saber una semi-realidad fuera de mí, es porque el hábito tiene un carácter de semi-naturaleza que se resiste a mi esfuerzo por pensarlo en primera persona.” (1988,p. 323).

Lo que propone Ricoeur para superar esta dificultad de la escisión y restituir la confusión es comprender la persistencia involuntaria del hábito temporalmente, como una continuación involuntaria de nosotros mismos. El hábito sería, así, una figura de la duración del Cogito. Lo cual evoca ya plenamente al involuntario absoluto de la temporalidad.

3.3. El esfuerzo

Con lo dicho hasta ahora hemos tratado de exponer las figuras del involuntario corporal en la medida en que muestran la unión del pensamiento y el cuerpo y una naturaleza no dividida entre su humanidad y su vitalidad, con ello se ha expresado el sentido de la moción voluntaria como una “especie de mantenimiento vigilante de la conciencia, recíproco de la disponibilidad de su cuerpo”. Pero las figuras del involuntario también representan a una espontaneidad que amenaza con disociarse del imperio voluntario. El esfuerzo significa la afectación de la voluntad por esta amenaza que aparece en la resistencia del cuerpo y que obliga a retomar la unión que ya antes ha sido consumada.

“La posibilidad de convertir el querer débil en querer fuerte atañe a la unidad del dejar-pasar y del esfuerzo. En cierto sentido, es el querer fuerte el que da a comprender al querer débil; pero, a la inversa, el esfuerzo es una reiteración reflexiva del querer débil que oculta el sentido de la moción voluntaria” (1988, p.364).

El esfuerzo mueve al cuerpo mediante “intenciones motrices”, el cumplimiento de las cuales no es una representación, sino la producción del movimiento. Ricoeur se remite a Albert Burloud, que considera como modelo de estas intenciones esas que están a la base de acciones como buscar completar un recuerdo: “La acción se encuentra allí como dirigida y la dirección se muestra activa”; la intención aparece como una “determinación activa del sujeto, forma del pensamiento en obra, pensante antes de ser

pensado y antes que relación, puesta inclusive en relación”³⁹. Su último cumplimiento es el movimiento físico.

Ahora bien, la producción del movimiento está subordinada a la organización del viviente, que sólo se revela a la conciencia a través del sentimiento de ser un viviente de carne y hueso en la cenestesia, máximo exponente de esa confusión paradójica del yo y su cuerpo. Por ello no diremos más sobre el esfuerzo en su relación con la resistencia orgánica. Su comprensión no dista mucho de la del involuntario absoluto que abordaremos en el siguiente apartado.

Sí nos gustaría señalar cómo el hábito colabora a la eficacia del esfuerzo a través de su función pacificadora o de sedación, que se da en las siguientes formas.

En primer lugar, por la cordura y serenidad que proporciona frente al desquiciamiento sorpresivo de las emociones. Con frecuencia esta usanza del hábito es confundida con la indolencia, en este sentido suele disgustar.

En segundo lugar, el hábito colabora por los beneficios del ejercicio muscular mantenido que prepara a la relajación, es decir, a la docilidad del cuerpo. Esta es la vinculación clásica entre la gimnástica y la moral. El ejercicio de mi cuerpo es la intervención de mí mismo en el mundo, si ese ejercicio se da en la figura de la preparación entonces contiene la potencia del gesto futuro.

Por último, por su carácter de repetición impone el ritmo y la cadencia de la familia, de la escuela, de la profesión, prolongando así los ritmos biológicos y estableciendo el orden y la regulación por encima de la convulsión. Prepara así también

³⁹ BURLOUD, A. *Principes d'une Psychologie des Tendances*, Alcan, 1938, págs. 55 y 57. Citado por Ricoeur en o.c. pág. 359.

para la disciplina que, desde esta perspectiva, podría incluso ser entendida como el hábito de un dominio de sí siempre renovado.

No obstante, no se puede obviar que, desde la perspectiva de la amenaza que se esconde en el seno del poder, esta función del hábito ha sido denunciada como el elemento que mejor se predispone a la manipulación de las conciencias por la vía precisamente de la pacificación y la sedación. La gloria del orden y la paz podría enmascarar el fracaso del control, que trataría de mantener sumergida la manifestación social de una conciencia salvaje que ha sido domesticada. Esta sospecha ha mostrado su rendimiento intelectual en bastantes producciones filosóficas del siglo XX.

La posición de Ricoeur no es ingenua: primero porque hay que entender con él que el problema de la paz-control vendría a suponer la complicación empírica de la paz, mientras que lo que estamos describiendo es la plenitud de la esencia. Segundo porque nuestro filósofo no ha desarrollado su labor al margen de la constelación de problemas asociados a la *lucha por el reconocimiento*⁴⁰.

4. Necesidad y consentimiento

4.1. El involuntario absoluto

En la descripción que Ricoeur ha llevado a cabo hasta este punto sobre el involuntario subjetivo siempre nos ha quedado un residuo que se resiste a ser pensado. Este residuo es precisamente el fondo último de todo valor y de todo poder que constituye la vida. Se trata entonces de un involuntario absoluto que muestra en última

⁴⁰ Cfr. Ricoeur, P. *Amor y justicia* (Caparrós:Madrid) 1993. Hemos creído conveniente defender así a nuestro autor de la crítica de representar un pensamiento acomodado.

instancia la no disponibilidad para la conciencia representacional de las condiciones últimas de la existencia. A este involuntario es al que conviene propiamente el nombre de *nécessité corporelle*⁴¹. Necesidad incoercible que se impone como límite a toda atención y a todo esfuerzo, y que mi subjetividad sólo puede afrontar a través del consentimiento.

La presencia de este fondo de necesidad atestigua que el dualismo no es solamente el resultado de un fracaso de la inteligencia, sino que el desgarramiento entre la libertad y la necesidad está inscrito en el acto de existir. “No sólo al pensarla destruimos la unidad viviente del hombre: en el propio acto humano de existir está inscrita la herida secreta” (1988, p.487). Libertad y necesidad se niegan recíprocamente, con esa reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario que se viene describiendo; de un lado en el peso de los motivos para la voluntad electiva y en la resistencia que el cuerpo opone al esfuerzo en la moción; del otro en la atención suspendida en el conflicto de los motivos y en la elevación del tono del esfuerzo que se consigue en la alianza con el hábito.

En la nueva condición absoluta del involuntario la negatividad de la necesidad se cumple en la función del carácter, el inconsciente y la vida. Para las tres, como en las instancias anteriores, habrá que llevar a cabo la crítica de su exposición objetiva, eso a pesar de la dificultad de expresar esta vez su forma subjetiva⁴².

⁴¹ Hay que diferenciar el término *nécessité* del término *besoin*, que Ricoeur prefería en el ámbito de la motivación para expresar una indigencia y una exigencia, una carencia y el impulso orientado hacia aquello que la completa.

⁴² Para una exposición y clasificación de las experiencias y sentimientos asociados a las tres formas del involuntario absoluto véase Ochaíta, A. “Teoría del sentimiento en Paul Ricoeur. La tristeza de lo finito y la esperanza de lo infinito”. *Lecturas de Paul Ricoeur* (UPCO:Madrid) 1998, pp. 281-284.

1. El carácter indica la omnipresencia de mi naturaleza adherida a mí mismo de tal modo que no puedo oponerme a ella. Su esencia es individual y en ello consiste su dificultad para el pensamiento. Afecta a todo mi ser y confiere su marca a toda acción, de tal modo que podemos decir con Ricoeur, “sin poder articular este pensamiento correctamente, que mi carácter en lo que tiene de inmutable no es más que *la manera de ser de mi libertad*” (1988, p.403). Con ello se indica otra figura de la paradoja, al mismo tiempo que se dan las posibilidades ilimitadas de la decisión y su parcialidad constituida, no sólo por los motivos de la acción, sino por la condición individual en su mismo brotar.

2. El inconsciente es el estatuto de lo oculto en la conciencia, al cual llegamos por descomposición abstracta del acto de la conciencia. Surge de la distinción en todo pensamiento de una intención consciente y una *hyle* afectiva, distinción que ya señalara Husserl para la percepción y de la que Ricoeur extrae ahora un nuevo rendimiento. A partir de la idea de que la percepción comporta una presencia difusa de sí mismo que no es todavía una toma de conciencia, el inconsciente indicaría “ciertos aspectos impresionales implicados de alguna manera en esta conciencia irreflexiva”.

Estos aspectos tienen que ver con la vida oculta de los motivos que han sido rechazados y que comienzan a partir de entonces cierta historia de resistencia que se expresa de diferentes modos como pesar, rencor, resentimiento. También con las grandes crisis afectivas asociadas a grandes impactos emotivos, como ocurre en la infancia, que de alguna manera caminan a través de la conciencia. Aunque sin duda es el hábito, concebido como poder de lo olvidado, el que nos acerca mejor al ámbito irreflexivo. Sin control los hábitos implican el automatismo y con ello una disociación de la conciencia que cuando acaba en lo maquinal patológico indican una zona de mí mismo inaccesible a mí mismo.

“De esta manera, bajo formas diferentes, la psicología de la necesidad, de la emoción, del hábito hace fracasar al principio de la transparencia y el dominio absolutos de la conciencia sobre sí misma. Y al mismo tiempo nos suministra una vía de aproximación, por

extrapolación y por pasaje al límite, a la existencia de una materia del pensamiento que ya no es accesible a la conciencia de sí mismo” (1988, p. 415).

No obstante, hay que sustraer la significación de lo inconsciente a la posición realista y fisicalista que subyace en los planteamientos del psicoanálisis freudiano. Esta posición es solidaria de un determinismo que no se puede justificar más que como una opción decidida por una conciencia débil que huye de sí misma, y que por sus implicaciones genéticas hace responsable a lo que por esencia no puede serlo.

“Si lo inconsciente fuera pura y simplemente una cosa, una realidad homogénea con la naturaleza de los objetos sometidos a la ley del determinismo, ya no habría espacio para una superestructura voluntaria y libre, y el hombre en su totalidad estaría entregado al determinismo. Así es como interpretan los freudianos al psiquismo humano. Toda la obra de Freud respira desconfianza hacia la voluntad y la libertad” (1988, p.435).

Con todo, la libertad debe convivir con la crisis de transparencia de la conciencia y la paradoja de “una *materia indefinida de significación* y de un *poder infinito de pensar*”. Nuevamente hay que señalar una condición irremediable de la libertad: que debe desempeñar su lúcido papel en un contexto de oscuridad impenetrable.

3. La vida que se manifiesta en los hechos objetivables de la organización finalizada, la génesis y crecimiento y el nacimiento y la muerte, nos introduce en lo más radical de la reflexión sobre el misterio de la existencia. La vida es la necesidad que desborda toda espontaneidad, no es un valor como los otros, sino que es la condición de todos los valores. Su sentido subjetivo se da a través de la unión del alma y el cuerpo anterior a toda intencionalidad. La conciencia de la vida no es una conciencia de cosa, sino conciencia de sí mismo.

“Más aún que el vidrio transparente, mi vida está penetrada por mi conciencia: cuando siento mi aliento ascender por mi pecho, mi sangre latir en mis sienes, estoy como en el aliento, en el centro de la pulsación, copresente y coextenso al volumen sentido y al movimiento experimentado” (1988, p.446).

La vida es el hecho puro de existir, que es más sentido que pensado, al que la libertad está ligada en la última figura de la paradoja. La relación subjetiva con ese hecho puro la indica Ricoeur con la concepción de la vida como «condición sine qua non» de la conciencia. Mi vida es mi condición, así es como experimento ese involuntario absoluto y el pacto entre mi libertad y la existencia.

Por otro lado, hay también una experiencia del transcurrir que se tematiza en edades, concebidas como los modos específicos del darse de los motivos y los poderes. En este sentido la edad es comparable con la parcialidad durable de mi carácter, como si todos los motivos de mis decisiones y todos los poderes de mi acción estuvieran dados por la edad de un modo que resulta extraño a mi elección. Es la perspectiva de que el hombre sólo puede ser bajo la condición del tiempo que lo revela poco a poco. No hay en realidad contradicción entre la historia del crecimiento y la fenomenología descriptiva del sentido realizado por dicha historia.

“El sentido del hombre se historializa en un crecimiento; no reside sólo en la madurez, sino que en cada oportunidad está por algún lado en una posibilidad ofrecida por las diversas edades; el hombre crece, pero es su ser el que se muestra en la manifestación de su devenir: el hombre *ad-viene*”. (1988, p. 466).

El crecimiento es el signo de la vida como movimiento inexorable de elevación hacia la madurez y de descenso hacia la vejez. De modo más absoluto, del desenvolvimiento inexorable del tiempo que padezco. Si, por un lado, mi libertad mantiene constitutivamente la duración, ya que esta es la dimensión de mis proyectos que se mantienen en su estela como recuerdos; por el otro se revela la duración como situación fundamental de mi libertad. Esta es la consideración del involuntario absoluto de la vida de las que objetivamente debieran ser el *índice* las leyes del desenvolvimiento vital de una psicología de la edad.

“La idea de *desenvolvimiento* se muestra, así, como la noción fundamental de una genética que no reduce lo superior a lo inferior, sino que muestra la realización progresiva de un

sentido; tal sentido no es algo fuera del tiempo; es más bien un *advenimiento* a través de los grandes acontecimientos del crecimiento”(1988, p.466).

Además de esto la vida es también algo que comienza y que termina. El nacimiento es la dificultad mayor, representa la anterioridad de la vida a todo acto del Cogito, siendo así la figura esencial de lo necesario. Ante ella es impotente todo intento de objetivación naturalista, que será fallido en tanto que sólo puede poner al nacimiento como un momento más de la evolución de la vida. La explicación concluirá entonces en una alienación. Relacionado con ello quisiéramos destacar unas palabras de Ricoeur por su carácter premonitorio:

“Tampoco es absurdo pensar que llegará un día en que será más fácil conocer la fórmula genética de un individuo que su fórmula caracterológica, pues aquélla tiene una significación material, geométrica y fisicoquímica. Entonces la misma perplejidad que nos había suscitado la fórmula caracterológica se nos vuelve a plantear en otra escala: la conciencia, la razón, la voluntad ¿se encuentran contenidas en esa fórmula? En el terreno elegido por el genetista, hay que responder incuestionablemente por la afirmativa, pues toda relación entre la libertad subjetiva y la necesidad objetiva es impensable: el determinismo o es total o no es” (1988, p. 471).

La conciencia también fracasa frente a mi nacimiento, ya que “mi nacimiento en primera persona no es una experiencia, sino el más acá necesario de toda experiencia”. La única vía la constituye el intentar aplicar a nosotros mismos los conocimientos de la ciencia sobre el nacimiento, interiorizándolos de alguna manera para sugerir en el límite de ese saber algo así como “la necesidad en primera persona de *mi* comienzo”. Sin embargo, esa falta de experiencia del nacimiento ilumina el sentimiento de la vida como habiendo comenzado antes de que yo comience, revela el límite inferior del Cógito, y “sólo por el consentimiento puede un límite ser integrado a la conciencia”.

4.2. El consentimiento

El consentimiento es la figura última de la conciliación entre libertad y necesidad en la subjetividad volente. Más que una posesión, señala Ricoeur, indica una paciencia. “La paciencia soporta activamente lo que padece, obra interiormente según la

necesidad que sufre”. Lo que está en juego en estas últimas consideraciones es la esperanza de la unión de aquello que teórica y prácticamente aparece desgarrado. Como señala Peñalver, aquí aparece el desbordamiento de la pura descripción fenomenológica. “Es en el plano ético donde hay que buscar la conciliación que el nivel del pensar no lograba. El consentimiento, como último momento de la voluntad, es algo más que un serdado a la descripción eidética. Es propiamente un deber ser postulado al término de una reflexión ética”⁴³.

Hasta ahora la dinámica del estudio consistía en la búsqueda de una antropología alimentada en las fuentes de la descripción eidética. Pero la consideración última de la libertad como la afirmación fundamental de toda antropología demanda un compromiso filosófico mayor. La fenomenología de la voluntad debe trascenderse hacia *opciones metafísicas*.

“No es posible consumir una doctrina de la conciliación sin poner en juego las últimas decisiones frente a la Trascendencia. Nos pareció posible llevar bastante adelante el estudio de la decisión y el esfuerzo sin comprometernos en importantes decisiones filosóficas, si bien nos comprometimos al menos con una teoría de los valores y con una concepción más o menos explícita de la unión del alma y el cuerpo. ¿Pero cómo justificar el sí del consentimiento sin plantear un juicio de valor sobre el conjunto del universo, es decir sin apreciar la conveniencia última de la libertad?” (1988, p. 511).

El salto hacia una filosofía de los confines del hombre, como la llama Ricoeur, está justificado. Admitir la conveniencia de la libertad es mantener la esperanza, raíz poética del consentimiento. Sin embargo, este no es el lugar para ese salto que nos llevaría a lo Totalmente Otro, hacia una filosofía de la Trascendencia. Ricoeur se mantiene fiel a la abstracción metodológica de la falta y de la trascendencia, prefiere mantenerse todavía en el último gesto de la voluntad, asumir lo que hemos constatado:

⁴³ Peñalver Simó, M, *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur* (Universidad de Sevilla), 1978, pág. 50. En este apartado no nos alejamos demasiado de la exposición de Peñalver.

el Cogito se afirma a sí mismo, pero no es auto-posición. “Querer no es crear” serán sus últimas palabras. Con ello se expresa una libertad solamente humana que se comprende mejor en relación a ciertas ideas que señalan su límite. La idea de Dios es el límite de mi receptividad; la idea de transparencia absoluta es el límite de la precariedad de mis fronteras corporales; la docilidad, como ya indicamos en su momento, es la plenitud del movimiento, límite que hace a la comprensión del esfuerzo frente a la resistencia; por último, la idea de realización plena de la dignidad del hombre señala el límite de la parcialidad impuesta por el carácter.

El espacio es limitado, aunque hayamos dicho poco hemos dicho suficiente. El consentimiento es el gesto de la conciliación al que la subjetividad está llamada: la confirmación de mi libertad en la acción a través del asentimiento a lo que le sirve de sustento.

“Puedo entonces permanecer solo, diciendo no cuando toda la naturaleza a su manera dice sí, y desterrarme hasta lo infinito en el rechazo. Pero mi lucidez no debe tener límite alguno. El que rechaza sus límites rechaza su fundamento; el que rechaza su fundamento rechaza lo involuntario absoluto que dobla, como una sombra, lo involuntario relativo de los motivos y los poderes. El que rechaza sus motivos y sus poderes se anula a sí mismo como acto” (1988, p. 524).

5. Conclusiones

Nuestro recorrido por la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur podría resultar, para un lector atento de su obra, un tanto apresurado. Sus pretensiones descriptivas son tan exhaustivas, su reflexión se desarrolla con tanta riqueza de matices y las sendas para la profundización que sugiere son tantas, que toda exposición resultará esquemática por contraste con la obra de nuestro autor. Lo mismo podría decirse de los restantes apartados de esta investigación.

No obstante, la premura con la que hemos desarrollado este primer capítulo a fin de completar el recorrido por lo voluntario y lo involuntario, no empaña la labor de señalar el rendimiento que una reflexión como la de Ricoeur aporta a una consideración de la libertad en sentido amplio. En esta dirección quisiéramos remarcar, para concluir, las notas generales extraídas del encuentro con nuestro filósofo. Trataremos de ser contundentes en ello.

1. El hallazgo principal lo constituye una dinámica filosófica de la conciliación entre la reflexión y la existencia. Creemos que este es el sentido que tiene entender la libertad como el despliegue de la necesidad en la comprensión. Relacionado con ello descubrimos justificada la defensa del método de reflexión eidética, aun cuando su cristalización en la obra de Ricoeur haya sido calificado como herético fenomenológicamente⁴⁴. Para nosotros representa la posición más fuerte frente a la ingenuidad naturalista. Ninguna posición naturalista acalla las preguntas más intensas por el origen de un sentimiento de responsabilidad que es lo propio del *factum* de la moralidad. Para enfrentar este hecho de la responsabilidad había que afrontar primero las condiciones por las que se dan en el hombre los actos voluntarios en su desnudez más íntima. Tenemos la sensación de que toda la investigación de Ricoeur hasta aquí, vista a la luz de sus posteriores reflexiones, puede entenderse como la cimentación de un discurso más amplio sobre el sí mismo responsable.

2. En esta conciliación hay que aceptar que la existencia corporal trastorna la propensión idealista de la reflexión y obliga a restituir el misterio de la unión con mi cuerpo como uno de los centros de reflexión sobre la praxis. Pero, al mismo tiempo, el trabajo sobre lo involuntario y la necesidad descubre a un ser al que corresponde, mejor que a ningún otro, un estatuto ontológico que se comprende como estado de arrojado a

⁴⁴ Cfr. DAVIDSON, S., "The Husserl heretics: Levinas, Ricoeur and the French Reception of Husserlian Phenomenology". *Studia Phenomenologica XIII* (2003), pp. 209-230.

la existencia. Esta comprensión se muestra privilegiada porque la significación de este estado supone una dinámica de reflexión, en tanto lleva en su seno una perplejidad –más adelante diremos que un olvido–que señala el lecho sobre el que se yergue el interés filosófico.

Lo cierto es que, en adelante, la complicación del cuerpo se dará por supuesta. La actividad filosófica se desplegará en el desarrollo de una hermenéutica de la estructura existencial, que mantiene la pulsión de una ontología como en segundo plano, como siempre diferida de una antropología basada en el asunto del elemento de espontaneidad que constituye la esencia de lo humano.

Pero el cuerpo siempre estará ahí representando, al mismo tiempo, la limitación y la posibilidad del ser-en-el-mundo. Bajo la perspectiva de limitación implica la amenaza de la cosificación, pero también un ancla, que hace que la navegación no transcurra por mares idealistas. Bajo el aspecto de posibilidad señala como dimensión originaria el ser-ahí, cabe los entes intramundanos, como punto de referencia monadológico, incorporando la densidad de la realidad que está presente en la resistencia que encuentra el gesto en el mundo.

3. La libertad como afirmación fundamental de toda antropología está impregnada de un aroma ético y metafísico de defensa del valor de lo humano. Por aquí emparentan quehaceres filosóficos distintos del arco total del pensamiento contemporáneo, con respecto a cuya afinidad intuimos que queda una reflexión pendiente. Con estos quehaceres Ricoeur mantendrá un fructífero diálogo. Esta afirmación fundamental no puede hacerse sin la crítica del determinismo, que en ocasiones aparece disimulado en el consuelo o reposo que ofrece a la conciencia extenuada y que, siempre, supone una fuente de alienación en su afán reductor del sentido. Un ejemplo de esto último se encuentra en la crítica de Ricoeur a la idea de inconsciente de Freud, que por muy alejada del mecanicismo que parezca, sigue representando la idea de una causalidad más o menos estricta.

4. La comprensión de lo humano es posible desde su saludable plenitud, es un error hacer nacer nuestra comprensión del hombre de la complicación de la enfermedad, más bien la enfermedad resulta iluminada por lo propio del hombre, que no es estar enfermo. Concretamente Ricoeur expone cómo la docilidad hace comprender al cuerpo como órgano. Dejamos aquí de lado el hecho de que todo esto pueda inducir a una reflexión sobre la Trascendencia.

5. El drama de la conciliación entre lo voluntario y lo involuntario lo representa en parte lo que tiene de aventura, en el sentido en el que presenta para el Cogito el riesgo de ser desposeído de sí mismo completamente por el cuerpo. En este sentido es en el que pudimos mantener que el esfuerzo significa la afectación de la voluntad por la amenaza que aparece en la resistencia del cuerpo. Esta metáfora de la aventura se verá reforzada más adelante con la consideración del relato como modelo privilegiado de la identidad personal. La aventura está representada por la síntesis de lo heterogéneo, a la que hará referencia nuestro autor para mantener el pulso de la decisión del héroe dentro de la trama de una historia. Como en cualquier aventura el riesgo, decimos, es el de que nuestra decisión desaparezca, absorbida por los hechos.

La justificación de la idea de drama que nosotros introducimos aquí tiene que ver con la efectuación del esfuerzo propio de la acción en el mundo, pero también con la dilucidación del proyecto, que creemos más adelante ampliado con la idea de propósito o plan de vida. Es lo que da sentido a nuestras acciones, pero también lo que mantiene la querencia por ellas y el empeño en el mantenimiento de sí.

6. La dimensión afectiva de la vida y su naturaleza pasiva no hace enmudecer la dimensión electiva, sino que introduce la dinámica de la vacilación por la cual ocurre la elección. Creemos que se trata de uno de los asuntos clave. Las pasiones no indican una entrega de mi libertad, más bien señalan la fortaleza de mi decisión, en tanto que, en medio de ellas, la reflexión se enfrenta al momento crucial de discernir lo valioso. Sin duda, este momento representa una cuestión crítica en torno a la autenticidad de la existencia, a partir de la cual el sujeto debe responder al mantenimiento de sí

debatiéndose entre el dejarse-ser y la convicción racional. Esta última puede estar indicándole un camino contradictorio con su involuntario natural. Pero si el debate se da, sea cual sea el resultado, el curso de la acción tendrá el sello de mi decisión. No hay libertad de indiferencia.

Por otro lado, encontramos como un *factum* de la libertad en la presencia efectiva del sacrificio. El sacrificio siempre implica la renuncia a una necesidad o sobreponerse a una pasión como hemos indicado. Pero Ricoeur se conforma con señalar su cotidianeidad en lo que podría considerarse la urbanización de las necesidades. La vida social del hombre está construida sobre esta urbanización, que implica una organización de las necesidades, una racionalización, si se quiere. Esta es la instancia más elemental desde la que se puede decir que las causas físicas no agotan el ser del hombre, y que los motivos han de tener una consideración distinta a estas causas. Cuando me pongo a estudiar, no lo hago por necesidad, sino que encuentro los motivos para ese sacrificio.

7. El último gesto de la voluntad no puede ser llevado hasta el fin debido al escándalo del sufrimiento. En realidad, estamos hablando de aquellos que sufren con su voluntad limitada en cuanto a la efectuación de la acción. A ellos no nos es lícito hablarles del poder y el obrar, cuando el sufrimiento no deja tregua. El mundo se convierte en imposibilidad y limitación, más que en el campo de los poderes, pero aún se conserva el reflejo de la libertad en la esperanza. Es una prueba también de que la libertad no desfallece. Ante ella solo conviene el silencio, especialmente cuando enfrenta el límite absoluto de la vida. Es un estado terminal, pero mantenido, que expresa la herida en el corazón del hombre por la paradoja, en su sentido más amplio, de ser libre en lo necesario.

III. LA CUESTIÓN DE LA IDENTIDAD

En *Sí mismo como otro* Ricoeur desarrolla una reflexión sobre la identidad que a nosotros nos interesa en tanto que trata de tematizar de forma explícita la referencia a sí de un sujeto que actúa. Para esa tematización es fundamental establecer primeramente la distinción entre *Ipse e Idem*, la cual atraviesa todo el proyecto del libro. Las intenciones filosóficas de esta distinción están vinculadas a la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto. En este sentido el *sí* es un pronombre reflexivo omnipersonal y su uso como referencia personal está justificado lingüísticamente. Además, la identidad entendida como *ipseidad* pone en juego una dialéctica complementaria, la dialéctica del sí y del otro distinto de sí, que indica una alteridad que no es meramente de comparación, y que, a más, puede ser considerada constitutiva de la ipseidad misma. El ser sí mismo como otro implica el ser sí mismo en cuanto otro.

1. Los límites de la teoría analítico-descriptiva de la acción

1.1. Consideraciones semánticas

Las aportaciones de la teoría de la acción, propia de la tradición anglosajona, deben ser desbordadas. Por un lado, desarrolla una semántica centrada en la referencia identificante y descuida la reflexividad de la enunciación, según la cual el sujeto se designa a sí mismo como agente. Por otro –aunque se trate de una limitación legítima que tiene que ver con la distinción entre el agente de la acción y el sí responsable de su palabra y de su acción–, no atiende a ningún principio unificador de las acciones, de modo que rechaza dar explicación de las prácticas vitales y la jerarquización que se sigue de la unificación narrativa de una vida. Se puede decir que atiende al encadenamiento lógico de los enunciados de las acciones y desatiende la significación teleológica y deontológica de estas. De modo que, “no habrá que asombrarse si el propio autor de la acción aparece como agente éticamente neutro, sustraído a la alabanza y al reproche” (1996, p. 39), nos avisa Ricoeur. Por tanto, en la tradición de habla inglesa se da a la acción un sentido restringido, distinto al de la tradición reflexiva. Para Hannah Arendt, a la cual hace referencia Ricoeur, hay que distinguir

entre acción (actio) y trabajo u obra (labor), lo primero es susceptible de narración y la narración determina el «quién de la acción».

Pero el aspecto decisivo, que condiciona la orientación de la filosofía analítica y determina sus limitaciones, es que centra la atención sobre la cuestión de saber lo que cuenta como acción entre los acontecimientos del mundo. Así que equipara la acción al acontecimiento.

“Las respuestas a la pregunta *¿qué?* aplicadas a la acción, tienden a dissociarse de las respuestas requeridas por la pregunta *¿quién?*, desde el momento en que las respuestas a la pregunta *¿qué?* (*¿qué acción ha sido hecha?*) están sometidas a una categoría ontológica excluyente, por principio, de la de la ipseidad, a saber, el acontecimiento en general, el «algo que acontece»” (1996, p. 42).

La teoría de la acción comprometida con esta orientación supone una ontología del acontecimiento impersonal. Pero además trata de determinar la acción a partir del modelo de la explicación, que cumple formalmente con el tipo de respuestas a la pregunta *¿por qué?* “Así, el uso del «porque» en la explicación se ha convertido en el árbitro de la descripción de lo que cuenta como acción” (1996, p. 43).

Ricoeur considera que este camino equivocado comienza, paradójicamente, con la distinción entre acción y acontecimiento y entre motivo y causa. Las razones para esta distinción parecen potentes. Por un lado, no es lo mismo el ocurrir de algo que el hacer que algo ocurra; por otro, el motivo está unido a la acción de la que es motivo, mientras que hay una heterogeneidad lógica entre la causa y el efecto. Sin embargo, esta dicotomía acción-acontecimiento y motivo-causa no resiste un análisis fenomenológico. Una muestra contundente de ello se manifiesta en el ámbito de la pasividad. Así es como lo señala Ricoeur:

“La mediación de esta pasividad parece esencial para la relación desear-actuar, que no podría reducirse a la justificación que de su acción daría un agente puramente racional: ¡Sería esta, precisamente, una acción sin deseo! Esta fenomenología del deseo, ampliada a la del afecto, obliga a decir que, incluso en el caso de la motivación racional, los motivos no serían motivos de la acción si no fueran también sus causas” (1996, p. 49).

De modo que no está claro que motivo y causa, así como acción y acontecimiento, pertenezcan a universos de discurso absolutamente separados. Más bien un análisis fenomenológico –como el que Ricoeur desarrolla en *Lo voluntario y lo involuntario*– muestra cierta confusión, que más que ser disipada debería ser restituida, si queremos desarrollar una comprensión plena de la acción. Lo que ocurre es que en la tradición analítica esta confusión ha sido en beneficio del acontecimiento y de la causa, lo cual hace que sea imposible desarrollar con garantías una dialéctica plena de la *ipseidad* y la *mismidad*, así como se manifiesta inaccesible de entrada el planteamiento del problema de la identidad personal desde la perspectiva del análisis conceptual de la acción.

Sorprende que incluso el análisis de la intención –Ricoeur se ocupa del que desarrollan E. Anscombe y D. Davidson– no articule la pregunta por el *¿quién?* de la acción. Al fin y al cabo, la intención es el objetivo de una conciencia hacia algo que yo he de hacer realidad.

“Curiosamente, el análisis conceptual vuelve deliberadamente la espalda a la fenomenología: para ella, la intención no es la intencionalidad en el sentido de Husserl. No atestigua la trascendencia a sí mismo de una conciencia. Siguiendo en esto a Wittgenstein, E. Anscombe no quiere saber nada de fenómenos accesibles sólo a la intuición privada, y, por lo tanto, susceptibles, únicamente, de una descripción manifiestamente privada. Éste sería el caso si la intención fuese tomada en el sentido de intención-de... Esta clase de intención vuelta hacia el futuro, y no verificada por la acción misma, no es accesible, por principio, más que al agente mismo que la declara. Para un análisis conceptual que no admite más que un criterio lingüístico público, la intención-de no vale más que a título de *declaración* de intención” (1996, p.51).

En este caso, aunque cabría hablar en general, la preeminencia dada al acontecimiento tiene que ver con el carácter privilegiado de la descripción, que satisface la querencia por la decidibilidad en términos de verdadero o falso propia de la tradición analítica. Sin embargo, el problema de la atribución de la acción al agente es más bien un problema de veracidad, no de verdad.

“La cuestión de la veracidad, distinta de la de verdad, deriva de una problemática de la atestación más general, apropiada ella misma a la cuestión de la ipseidad: mentira, engaño, equivocación, ilusión, serían propios de este registro. Pertenece al estilo de la filosofía analítica y a su preocupación casi exclusiva por la descripción, al igual que por los criterios de verdad apropiados a la descripción, el ocultar los problemas relativos a la atestación” (1996, p. 57).

La intención-de... es el modo de la intención que implica de manera más contundente la presencia del *¿quién?* de la acción. Este modo debe ser abordado, y así ha sido tradicionalmente, por una fenomenología que, en el caso de Ricoeur, como vimos, no renuncia al ámbito de la pasividad que representa nuestro ser encarnado. Ahora bien, el reconocimiento de esa intención, su atestación, sólo puede seguir el camino de la confesión y el testimonio, con respecto al cual la decisión última se da en la confianza. Este es el momento clave que marca la orientación del pensamiento de nuestro autor hacia una tematización de la identidad narrativa y el desarrollo, en su comienzo y a través de ella, de una dialéctica de la ipseidad y la mismidad que restituya plenamente la reflexión sobre la primera. De hecho, en esto consiste el interés por la teoría de la acción, a la que Ricoeur considera una propedéutica de la ipseidad.

1.2. Del acontecimiento impersonal a la adscripción de la acción

En cuanto al planteamiento de Davidson, también tomado como referencia en la tradición analítica por Ricoeur, su teoría de la acción está condicionada por una «ontología del acontecimiento impersonal» que impide un tratamiento temático explícito de la relación acción-agente. Para Ricoeur el camino que lleva a esta ontología es el de subordinar el carácter teleológico propio de la acción a una explicación de tipo causal, en la que la intención con la que se ha hecho algo queda reducida a la razón por la que se ha hecho algo. Ricoeur cita a Davidson: “To know a primary reason why someone acted as he did is to know an intention with which the action was done” (1996, p. 61).

Pero el problema no es tanto el recurso a la explicación causal, sino que esta explicación es entendida según el modelo humeano de la relación causa-efecto. Ricoeur propone en cambio:

“[...] una interpretación de la motivación que satisfaga la intuición fenomenológica y ofrezca, a la vez, una alternativa a la teoría causalista de Davidson en aquello en lo que sigue siendo radicalmente humeana. Si la fenomenología de las ganas-de exige una refundición de la idea de motivación que, como decíamos, tenga en cuenta la dimensión de pasividad que parece sin duda correlativa a la acción de hacer, también parece imponerse una refundición paralela de la idea de causa que la disocie del modelo de Hume” (1996, p. 63).

La superación de esta limitación entiende Ricoeur que podría seguir la senda de un replanteamiento de la cuestión de la causa eficiente que, en cualquier caso, debe mirar hacia una explicación teleológica que articule el carácter intencionado de la acción, claramente manifiesto enseguida que nos acercamos al concepto de afecto con expresiones como pulsión, disposición, emoción. Se trata de una explicación en la que aceptamos que el ordenamiento a un fin es un factor de producción del acontecimiento. Sin abandonar el ámbito de la descripción la acción-acontecimiento podría afrontarse como un sistema en el que el acontecimiento sucede porque las condiciones que lo han producido son las requeridas para producirlo –como fin–. Pero seguiríamos ciegos al problema de la identidad personal si no añadimos a esto la experiencia cotidiana de la orientación consciente de la acción. En pensar esa experiencia consiste la fenomenología.

“Por eso, hay más en la descripción fenomenológica que en la explicación teleológica; a la noción general de explicación por una finalidad, la experiencia humana añade la de una orientación consciente por un agente capaz de reconocerse como sujeto de sus actos; aquí la experiencia no es sólo la aplicación de la ley; la específica, designando el núcleo intencional de una acción conscientemente orientada.” (1996, p. 65).

Sin embargo, todo el análisis en la teoría de la acción transcurre atenuando la referencia de la acción a su agente, ante la sospecha de que esta referencia pudiera introducir algún acto misterioso de tipo volitivo. Esta atenuación pretende resolverla

Davidson tematizando el papel del juicio en la formación del deseo. Según esto la formación de una intención equivale a la formación de un juicio de carácter incondicional (*all-out judgment*) en el que el carácter deseable de la acción basta para producirla. Pero este recurso, nos muestra Ricoeur, no hace sino patentizar una doble dimensión de la acción que sus análisis no tematizan: la realidad temporal y proyectiva de la acción y, como decíamos, su referencia a un agente cuya intención es la suya.

El diagnóstico final de Ricoeur es que las limitaciones de la teoría de la acción tienen que ver en última instancia con un problema ontológico subyacente, “el de saber si una ontología del acontecimiento es válida para tener en cuenta la pertenencia de la intención a personas” (1996, p. 70). A nosotros nos interesa señalar con Ricoeur que al problema de la identidad personal no le cabe ser planteado en los términos de la tradición anglosajona que olvida el sentido del *ipse* de la identidad, el que está más estrechamente vinculado a nuestra intimidad como personas. Para este sentido reclama Ricoeur una ontología distinta.

“Se trataría, según creemos, de una ontología distinta, en consonancia con la fenomenología de la intención y con la epistemología de la causalidad teleológica mencionada hace un instante. Esta ontología distinta sería la de un ser en proyecto, al que pertenecería por derecho la problemática de la ipseidad, como pertenece por derecho a la ontología del acontecimiento la problemática de la mismidad.” (1996, p. 74).

Una mención especial merece para Ricoeur la consideración de la persona como particular de base, desarrollada por Strawson. Según esta consideración, a la persona podemos atribuirle tanto predicados físicos como predicados psíquicos, pero se trata de una atribución especial que se distingue de la atribución de predicados a los cuerpos.

El caso es que esta idea de atribución, denominada adscripción en su conjunto, que podría parecer una manera feliz de pensar la relación entre la acción y su agente, se mueve dentro de los límites que hemos señalado para la semántica de la acción, tal y como lo expresa Ricoeur:

“Podemos preguntarnos si no será preciso salir del ámbito de la semántica de la acción, en cuyo interior, según Strawson, se despliega la teoría de los particulares de base. La persona, como término referencial, permanece como una de las «cosas» de las que hablamos. En este sentido, toda la teoría de los particulares de base parece aspirada por una ontología del *algo en general* que, confrontada con la petición de reconocimiento del *ipse*, desarrolla una resistencia comparable, aunque diferentemente argumentada, a la de la ontología del acontecimiento.” (1996, p. 85).

En primer lugar, la teoría de Strawson admite que los predicados psíquicos son atribuibles a sí mismo y a otro distinto de sí conservando el mismo sentido. Esto es, en su teoría de la adscripción la intención y los motivos pueden ser comprendidos bajo una adscripción genérica que no distingue entre el sí y el alguien⁴⁵.

Pues bien, esta adscripción genérica es lo mismo que una no adscripción personal, es decir, es una comprensión que se desarrolla manteniendo en suspenso la adscripción, en tanto que para la dilucidación del sentido no importa el quién real y efectivo de la atribución. De modo que no se resuelve el enigma de la apropiación que levantaría la suspensión de la adscripción.

En cuanto a esta última, existe la tentación de que quede confundida, en virtud de una supuesta naturaleza similar, con la imputación ético-jurídica. Pero Ricoeur encuentra tres razones para manifestar sus reservas, que enunciaremos de modo conciso: en primer lugar, la imputación se lleva a cabo a propósito de acciones complejas interrelacionadas que requieren de cierto desbroce –podemos decir investigación–, mientras que la defensa de la adscripción como modo de relación entre la acción y su agente se construye sobre el análisis de acciones simples, razón suficiente para ir con

⁴⁵Cf. GONZÁLEZ, W., “La primitividad lógica del concepto de persona” *Anales de Filosofía I* (Universidad de Murcia, 1983), pp. 79-108.

cautela; en segundo lugar, la imputación supone un acto que sobrepasa la simple adscripción de una acción a un agente, el de la condena (¿alabanza?) o bien el vituperio; por último, la cuestión de la adscripción es una cuestión previa a la de la imputación desde el punto de vista de la capacidad de hacer. Para que a alguien le sea imputada una práctica debe ser previamente reconocido como capaz de llevarla a cabo.

En cuanto a este poder-hacer, que Ricoeur propone llamar *iniciativa*, da lugar a una problemática que la teoría analítica de la acción no es capaz de formular y que es comparable con la problemática de la «Tercera antinomia cosmológica de la Razón pura» kantiana. La teoría de la acción, con A. Danto, circunscribe las acciones que son atribuibles de manera inmediata a un agente al ámbito de las «acciones de base», de manera que son interpretadas como comienzo de una serie causal. Pues bien:

“La idea de comienzo implica, efectivamente, una parada en el movimiento del pensamiento que se remonta hacia una causa anterior. Pues bien, esta parada es la que la *Antítesis* kantiana denuncia como ilegítima exención de las leyes” (1996, p. 94).

Pero la antinomia se revela en la disimetría entre las respuestas a la pregunta *¿quién?* y las respuestas a la pregunta *¿por qué?* Mientras que las primeras son últimas, las segundas forman parte de una serie virtualmente interminable.

“¿Quién ha hecho esto?, se pregunta. Fulano, se responde. El agente se revela, así, como una causa extraña, puesto que su mención pone fin a la búsqueda de la causa, búsqueda que se prosigue en otra línea, la de la motivación. De esta forma, lo antitético de que habla Kant penetra en la teoría de la acción en el punto de articulación de la capacidad de hacer y de las razones de actuar.” (1996, p. 95).

El estudio de las acciones puede continuar entonces al margen del agente, señalado como mero comienzo relativo en relación a toda la serie de causas. Pero este comienzo relativo tiene una significación práctica en tanto supone una responsabilidad por parte del agente sobre la serie de acontecimientos que inicia. Responsabilidad que también será relativa con respecto a la serie de consecuencias que inaugura. El problema

es, entonces, establecer hasta dónde llega la responsabilidad del agente en consideración al carácter ilimitado de las consecuencias⁴⁶. No olvidemos aquí que la cuestión era determinar lo que cuenta como acción entre los acontecimientos del mundo, ya que si reconocemos una acción por su adscripción a un agente el problema de la responsabilidad –del alcance del comienzo- es el problema mismo de la determinación de la acción, del que la teoría de la acción ha excluido el problema de la unificación narrativa que aquí tiene sentido plantear. Así vemos que se ha planteado un problema que no es posible resolver, como decíamos, por las exigencias de la ontología de base.

Al margen de esto último, para no irnos del tema de esta investigación, diremos que lo que se muestra con el recurso a la antinomia kantiana es que el poder-hacer se resiste a su clasificación dentro de la causalidad fenoménica, aunque su efecto pueda ser reconocido como fenómeno. Como hemos dicho más arriba, Ricoeur propone llamar a este momento del ámbito práctico *iniciativa*.

“La iniciativa, diremos, es una *intervención* del agente de la acción en el transcurso del mundo, intervención que *causa*, efectivamente, cambios en el mundo. Que no podamos representarnos este ascendiente del agente humano sobre las cosas, en medio del transcurso del mundo, como dijo el propio Kant, más que como una conjunción entre diversas clases de causalidad, debe ser reconocido francamente como una coacción ligada a la estructura de la acción en cuanto iniciativa”. (1996, p. 101).

Por el vínculo de intersignificación entre el *¿quién?*, el *¿qué?* y el *¿por qué?* no podemos deslindar la indagación terminable sobre el agente de la indagación interminable sobre los motivos. Por otro lado, la iniciativa contribuye a aunar los poderes del agente y los recursos del sistema sujetos a explicación causal, convirtiéndose en indicio de una ontología del *propio cuerpo*, esto es:

⁴⁶SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas* (EUNSA: Pamplona) 1980.

“De *un* cuerpo que es también *mi* cuerpo y que, por su doble vinculación al orden de los cuerpos físicos y al de las personas, se sitúa en el punto de articulación de un poder de actuar que es el nuestro y de un transcurso de las cosas que compete al orden del mundo” (1996, p.103).

En cualquier caso, lo que los problemas de la teoría analítica de la acción sugieren es la necesaria superación del punto de vista estrictamente lingüístico.

2. La identidad narrativa

Ya hemos mostrado con Ricoeur de qué modo la teoría de la acción constituye por sí misma una propedéutica de la ipseidad. No era nada nuevo, ya en el capítulo anterior vimos cómo la reflexión sobre lo voluntario conduce a cuestiones de carácter antropológico, entre las que se encuentra el asunto de la identidad desde la perspectiva de la naturaleza personal de lo humano. Pero lo que se obtiene del examen del discurso sobre la acción va más allá de la necesidad intrínseca de apuntar a la persona como centro u origen de la acción, tiene que ver con las lagunas de la reflexión, en tanto que elude en su tematización el hecho incuestionable de la dimensión temporal de la acción, correlativa de la dimensión temporal del sí. Con ello se omite la problemática de la identidad personal, ya que esta sólo puede articularse sobre la dimensión temporal — histórica— de la existencia humana.

Para Ricoeur el ámbito privilegiado en el que desarrollar esta problemática es el de la narración. Precisamente en *Tiempo y narración* se examinaba la teoría narrativa en la perspectiva de sus relaciones con la constitución del tiempo humano. Sin embargo, en *Sí mismo como otro* el interés es mucho más amplio, en el sentido de que la narración manifiesta la posibilidad de unión o tránsito entre la descripción de los hechos y la prescripción de las acciones. Con lo que la narrativa no sólo interesa por ayudarnos a pensar la realidad temporal de la persona, también por darnos pie al desarrollo de una reflexión ética.

“El campo práctico cubierto por la teoría narrativa es más amplio que el cubierto por la semántica y la pragmática de las frases de acción, y, por otra parte, que las acciones organizadas en el relato presentan rasgos que no pueden ser elaborados temáticamente más que en el ámbito de una ética” (1996, p. 108).

Bien claro queda entonces marcado el recorrido: de la teoría de la acción a la narrativa y de ahí a la ética. Pero este recorrido está atravesado por la cuestión del *¿quién?* y de si existe un sustrato permanente, reconocible como tal, en la persona, responsable de sus actos particulares o en conjunto y cuál es su naturaleza. El asunto de la identidad personal es un asunto transversal, nos atrevemos a decir, de la obra y el pensamiento de Paul Ricoeur.

Con respecto a este asunto, como decíamos, una cuestión fundamental es la de la permanencia en el tiempo. El transcurso del tiempo constituye una amenaza para la identidad, entendida como mismidad, incluso podría decirse que hay una especie de relación de proporcionalidad inversa: cuanto más tiempo separa a la toma de dos imágenes, más difícil resulta decidir si son imágenes de la *misma* persona, hasta el punto en el que sólo nos salva el recurso a una estructura que sirve de base al cambio, entendido este como la constante relación de los elementos. Una estructura que no es más que la continuidad ininterrumpida del cambio, un invariante relacional, pero que, al fin y al cabo, responde al esquema de la categoría de sustrato-sustancia. De modo que el problema de la mismidad es el de la determinación de un sustrato. Sin embargo, lo que Ricoeur plantea con la distinción entre mismidad e ipseidad es si es posible un modelo de permanencia en el tiempo que trascienda los límites de la categoría de sustancia.

“¿Implica la ipseidad del sí una forma de permanencia en el tiempo irreductible a la determinación de un sustrato, incluso en el sentido relacional que Kant asignó a la categoría de sustancia, es decir, una forma de permanencia en el tiempo que no sea simplemente el esquema de la categoría de sustancia? Volviendo a emplear los términos de una oposición que ha jalonado nuestros estudios anteriores: ¿una forma de permanencia en el tiempo se deja vincular a la pregunta *¿quién?* en cuanto irreductible a toda pregunta *¿qué?* Una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: «¿quién soy?»?”. (1996, p. 112).

En su reflexión Ricoeur encuentra dos modelos tradicionales de permanencia en el tiempo relativa a la persona. Su elucidación nos ayudará a tomar partido por uno de ellos y a incidir más en la distinción entre la identidad como *Idem* y la identidad como *Ipse*:

Del carácter podemos decir que es el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona. Debemos admitir que tiene sobre todo un valor descriptivo y ha sido tematizado por Ricoeur, en su obra anterior a *Sí mismo como otro*, como el polo objetivo frente a la subjetividad de la iniciativa personal. Así en *Lo voluntario y lo involuntario* aparecía como una de las configuraciones del involuntario absoluto junto con el inconsciente y la vida; en *Finitud y culpabilidad* como los distintos aspectos de la finitud -perspectiva, dilección originaria por sí mismo, perseveración e inercia- considerados como una totalidad. Esto es, “la apertura finita de mi existencia, tomada como un todo”⁴⁷. Sin embargo, Ricoeur reconoce haber insistido demasiado en la consideración de la inmutabilidad del carácter, olvidando la interpretación del carácter como disposición adquirida y, por tanto, no prestando atención a su dimensión temporal, la cual ayuda ahora a insertarlo en la problemática de la narratividad de la identidad personal.

El carácter como disposición adquirida tiene que ver con la costumbre, una especie de historia de la adquisición de rasgos que se convierten en el sedimento configurador de mi personalidad, por el cual soy reconocido como siendo el mismo. Pero esta permanencia en el tiempo que suponen los rasgos de mi personalidad está del lado de la mismidad, ya que de por sí no hablan del momento innovador que precede a toda asunción y que atraviesa todo el mantenimiento de la costumbre.

⁴⁷ RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni (Trotta: Madrid) 2004.

También desde la perspectiva del carácter como alteridad asumida, por la que se produce una identificación con lo otro –valores, causas, ideales, modelos...–, queda olvidado el momento inaugural de la iniciativa en la apropiación del valor y prima en la atención que prestamos la interiorización-integración sobre la diferencia. Integración por la que el valor pasa a ser mío, hasta el punto de que, si le fallo, alguien puede decir que he cambiado o que ya no soy el mismo.

El carácter es, por tanto, signo tradicional de la identidad entendida como mismidad, pero anuncia, al indicarnos el olvido de la iniciativa, que no se puede pensar hasta el final la mismidad de la persona sin su ipseidad, aunque la primera tienda a encubrir a la otra (1996, p. 116).

“El carácter asegura a la vez la identidad numérica, la identidad cualitativa, la continuidad ininterrumpida en el cambio y, finalmente, la permanencia en el tiempo, que definen la mismidad. Diré, de forma algo paradójica, que la identidad del carácter expresa cierta adherencia del ¿qué? al ¿quién? El carácter es verdaderamente el «qué» del «quién». Ya no es exactamente el «qué» aún exterior al «quién», como era el caso de la teoría de la acción (...) Aquí se trata, pues, del recubrimiento del ¿quién? por el ¿qué?, el cual hace deslizar de la pregunta: ¿quién soy? a la pregunta: ¿qué soy?” (1996, p. 117).

Como modelo de permanencia el carácter desatiende a mi iniciativa para prestar atención exclusiva a la sedimentación que suponen los rasgos que adquiero. Incluso cuando es claro que hay un comienzo en la asunción de un ideal con el que me identifico, ese comienzo queda diluido en el ideal que me nombra. Ahora bien, el carácter tiene una historia y, por tanto, implica una dimensión narrativa que despliega lo contraído en la adquisición y podría permitirnos prestar atención a los momentos de innovación, contando la historia de la espontaneidad que nutre nuestra mismidad.

El otro modelo de permanencia en el tiempo lo constituye la fidelidad a la palabra dada. Indica una identidad opuesta a la del carácter, que no se deja incluir en la

dinámica del algo en general, sino únicamente en la del *¿quién?*⁴⁸ Es claro que el cumplimiento de la promesa supone un desafío al tiempo y una negación del cambio. Un desafío que necesita ser siempre renovado. Aunque el tiempo transcurra y varíen las circunstancias, aunque haya cambiado de parecer y mis sentimientos sean otros, me mantengo al cumplir mi palabra. Se trata de un modelo que no disuelve la iniciativa, porque esta debe ser constantemente convocada en el mantenimiento de la palabra dada.

Como se ve, se trata de dos modelos de permanencia opuestos, que contribuyen a establecer firmemente la distinción entre mismidad e ipseidad. Entre estos dos modelos entiende Ricoeur que es necesario establecer una mediación. Ésta llegará de la mano de la noción de identidad narrativa.

Esta noción debe mostrar que supera las argumentaciones que o bien consideran ilusorio el problema de la identidad; o bien entienden que la identidad no puede significar más que mismidad. Esta es la posición de Derek Parfit, al cual considera Ricoeur como uno de sus mayores adversarios. Parfit trata de mostrar en *Reasons and Persons* que los casos paradójicos, como los llamados *puzzling cases*, manifiestan que no hay una respuesta determinada a la cuestión de la identidad y, por lo tanto, la cuestión carece de valor, sencillamente “personal identity is not what matters”⁴⁹. Además, sostiene que son equivocadas las siguientes creencias ordinarias relativas a la identidad personal: que la identidad es igual a la existencia separada de un núcleo de permanencia; que puede darse una respuesta determinada sobre la existencia de semejante permanencia; y que la identidad personal es importante para la reivindicación del estatuto moral del sujeto.

⁴⁸ Ricoeur hace referencia a la *Selbst-Ständigkeit* heideggeriana.

⁴⁹ PARFIT, D., *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press) 1986, p. 255.

Para Ricoeur desde un plano general puede decirse que Parfit comete el error que comete la tradición analítica en su conjunto⁵⁰. Establece el lenguaje de la discusión a partir de su postura reduccionista, según la cual no existe ningún hecho suplementario respecto a la continuidad física y/o psíquica —la noción de identidad personal ha sido interpretada tradicionalmente como haciendo referencia a ese tipo de hechos— y la constatación del acontecimiento es la única garantía de certeza.

Sin embargo, el prisma del acontecimiento en la manifestación de la continuidad corporal supone una ilegítima neutralización del cuerpo propio. Mi cuerpo no es un acontecimiento impersonal. De modo que Parfit elude el asunto de la posesión por parte de alguien de su cuerpo y de su vivencia y plantea, más que una reducción, un salto difícil de dar: del cuerpo propio al cuerpo cualquiera, es decir, del cuerpo como mío al cuerpo como un cuerpo entre los cuerpos.

Pero la vivencia del propio cuerpo muestra hasta qué punto es imposible la elusión del problema de la ipseidad. Un problema con repercusiones éticas evidentes a pesar de Parfit⁵¹. “Si mi identidad perdiese toda importancia por todos los conceptos, ¿no se volvería también la del otro sin importancia?”, pregunta Ricoeur. (1996, p.137). Además, responder a la pregunta “¿quién soy?” me empodera, me hace dueño de mí mismo y así me capacita para disponer mi apertura a los otros. En la cuestión de la identidad personal, por tanto, tiene que ver la imbricación mutua de los campos de la

⁵⁰ FERRER, U., *Qué significa ser persona* (Palabra: Madrid) 2002.

⁵¹ Parfit reivindica una especie de despreocupación o relajamiento en el ámbito moral en donde considera que hay que dejar de tener la actitud egoísta del que se pregunta siempre por sí mismo y empezar a ser más desprendido, pero lo cierto es que la despreocupación no es incompatible con la defensa de la ipseidad frente a su reducción a la mismidad.

acción y de la ética. Ricoeur intenta mostrar que una mediación entre los dos campos puede darse a través de la narración.

Pero antes la virtud de la narración consiste en ser un modo de constitución recíproca de la acción y del sí y el ámbito en el que más plenamente puede desarrollarse la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad.

En primer lugar, a través de la narración existe la posibilidad de disolver el problema del reconocimiento y la identificación, al que nos vemos abocados por el cambio en el transcurrir del tiempo. La teoría narrativa de la identidad personal muestra cómo es posible la integración de la diversidad en la permanencia en el tiempo, gracias a la trama. El acto de configuración de la trama representa un poder unificador sobre la dispersión episódica del relato, con respecto a esta unidad se construye la permanencia. En este nivel de la trama lo que permanece es la historia completa y única.

Permanece como unión de acontecimientos que da lugar al comienzo del relato, a su progreso y a su fin; como organización de un conjunto de componentes heterogéneos como la acción y la pasión, lo deseable y lo indeseado, el conflicto y el acuerdo —podríamos seguir con la lista de elementos dicotómicos que forman parte habitualmente de nuestros relatos—; y como totalidad temporal que une aquello que pasa con aquello que dura. Con respecto a esto último y por evidente que parezca:

“Se puede afirmar que se encuentran dos clases de tiempo en toda historia relatada: por una parte, una sucesión discreta, abierta y teóricamente indefinida de incidentes (uno siempre puede preguntarse: ¿y después qué?, ¿y después qué?). Por otra parte, la historia relatada presenta otro aspecto temporal que se caracteriza por la integración, la culminación y la conclusión gracias a lo cual la historia recibe una configuración.”⁵²

⁵² RICOEUR, P. *Educación y política*, Trad. de Ricardo Ferrara (Prometeo Libros: Buenos Aires) 2009.

Con respecto a la trama, debemos destacar, además, la mutación de sentido que sufre el acontecimiento por la inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad. Lo que ocurre se convierte en necesario, en tanto que es comprendido a través de la totalidad temporal llevada a su término. Tal es la contingencia narrativa y tales son los efectos de la integración. El acontecimiento remite a un sentido más allá del mero registro de sucesos impersonales.

En segundo lugar, construir la trama requiere en el terreno de los personajes una dialéctica equivalente a la de la mismidad y la ipseidad. En este plano la identidad equivale a la unión entre la concordancia exigida en el orden en la disposición de los hechos, tematizado por Aristóteles, y por la que el personaje sigue siendo el *mismo*, y la admisión de discordancias que ponen en peligro la identidad, generalmente trastrocamientos de fortuna que el personaje debe asumir y afrontar. Discordancias en las que el personaje se «re-nueva».

La configuración narrativa resultante de esta unión, en los dos ámbitos de la trama y el personaje, es denominada por Ricoeur síntesis de lo heterogéneo, como decíamos, la integración del cambio en lo permanente. En esto consiste la importancia de la narración para el asunto de la identidad. Propone una identidad dinámica, que recoge la integración mutua de lo idéntico y lo diverso. Es una identidad que permanece en sí en tanto que se construye a través de los distintos momentos de lo nuevo.

Además, la correlación necesaria entre la trama y el personaje permite resolver un problema que hemos expresado anteriormente, en el siguiente sentido:

“La articulación entre trama y personaje permite desarrollar al mismo tiempo una investigación virtualmente infinita en el plano de la búsqueda de los motivos, y otra, en principio finita, en el plano de la atribución a alguien”. (1996, p. 146).

Con lo que la noción de la identidad narrativa hace productivas las aporías de la adscripción y resuelve a su modo la tercera antinomia kantiana que ya hemos

mencionado, pues el personaje comienza una serie de acontecimientos sin que esto suponga un comienzo absoluto.

Ahora bien, un asunto importante es que de los dos ámbitos la configuración de la trama parece conservar su preeminencia, así es por lo menos en Aristóteles:

“La correlación entre historia narrada y personaje es postulada simplemente por Aristóteles en la *Poética*. Parece tan estrecha que toma la forma de una subordinación. 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 se conserva, a lo largo de toda la historia, una identidad correlativa a la de la historia misma”. (1996, p. 142).

Entender de esta manera la relación entre la historia y el personaje favorece que la narración sea abordada desde una perspectiva analítica y las investigaciones se concentren en la función del personaje con respecto a la trama. Pero a esta idea Ricoeur contrapone la posibilidad de construir la trama bajo el predominio del personaje, siendo su vivencia íntima el asunto de la historia. La manifestación de esa posibilidad la representa el sujeto de la novela contemporánea que, o bien se muestra sí mismo en su corriente de conciencia, caso del *Ulises* de Joyce, o bien camina hacia la pérdida misma de la identidad, como en el caso *El hombre sin atributos* de Robert Musil. Siendo en ella donde la imaginación creadora se pone al servicio de una desnudez tal que la identidad aparece desprovista del abrigo del carácter:

“Mi tesis es que, situados de nuevo en el ámbito de la dialéctica del *Idem* y del *ipse*, estos casos desconcertantes de la narratividad se dejen reinterpretar como una puesta al desnudo de la ipseidad por la pérdida del soporte de la mismidad. Y, en este sentido, constituyen el polo opuesto al del héroe identificable por superposición de la ipseidad y de la mismidad”. (1996, p. 149).

Y lo que podemos aprender de estos ejercicios es que el soporte de la corporeidad es ineludible en tanto supone la base de la mediación existencial entre el sí y el mundo. De modo que nuestra condición corporal y terrestre se impone como

restricción a toda variación imaginativa. Condición necesaria de la adscripción, pero también de la imputación. Por lo tanto:

“¿No es preciso que el invariante existencial de la corporeidad y de la mundanidad, en torno al que giran las variaciones imaginativas de la ficción literaria, sea considerado como insuperable en un plano ontológico?” (1996, p. 151).

3. Narración y experiencia del tiempo

Establecer la identidad narrativa como modelo de identidad requiere examinar cómo se da en la narración el asunto decisivo del tiempo. La tesis principal de Ricoeur es que la narración supone la solución poética de las aporías que se presentan en la especulación sobre el tiempo. Mostrando la correlación necesaria entre el tiempo humano y la narración, que podemos considerar formalmente transcultural, descubrimos que las historias se construyen sobre la figura de nuestra experiencia temporal, que proviene de la estructura temporal de la acción.

“El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal.” (1987, p. 117).

Lo narrado consigue la transfiguración del antes en después gracias al poder de configuración de la trama. El tiempo se comprende así en la medida en que se manifiesta en las historias, cuyo sentido profundo es precisamente ese, hacer comprensible la irremediable dimensión temporal de la existencia.

3.1. Lectura agustiniana

Quien indicó de manera decisiva las dificultades a las que se enfrenta la reflexión sobre el tiempo fue san Agustín. Estas empiezan cuando trato de explicarlo y se intensifican cuando aspiro a su medición. Afectan, de este modo, a las tres

dimensiones en las que se da la experiencia del tiempo: sensorial, intelectual y pragmática.

La solución agustiniana es de sobra conocida. Recurre a la idea del triple presente, según la cual lo que se mide no son las cosas pasadas o futuras, sino su recuerdo y su expectación. Utiliza la noción de *distentio animi* para indicar la extensión del espíritu entre la memoria, la atención y la espera. Estas afecciones son como el reverso de la actividad del espíritu que avanza sin parar. De modo que la extensión del tiempo puede reducirse a esta distensión del espíritu, que señala un alargamiento de la memoria y una progresiva reducción de la expectación.

Ni siquiera Agustín puede resistirse a una prefiguración del modelo narrativo a través de la imagen del recitado de una canción.

“Y lo que sucede con la canción entera acontece con cada una de sus partes, y con cada una de sus sílabas; y esto mismo, es lo que sucede con una acción más larga, de la que tal vez es una parte aquella canción; esto lo que acontece con la vida total del hombre, de la que forman parte cada una de las acciones del mismo; y esto lo que ocurre con la vida de la humanidad, de la que son partes las vidas de todos los hombres”(Confesiones, 28,38).

Precisamente Ricoeur utiliza este pasaje para señalar el asunto de su reflexión sobre la relación entre el tiempo y la narración.

Pero la reflexión de Agustín sobre el tiempo va acompañada, o más bien sirve como acomodo, de la cuestión principal de la eternidad, la cual coloca la especulación bajo una idea-límite que obliga a pensar a la vez el tiempo y lo otro del tiempo e introduce la aspiración de una superación de la experiencia del tiempo rectilíneo. En ello va implícita la asimilación de la experiencia cotidiana del tiempo como dispersión en la multiplicidad y desequilibrio. Supone así un desgarramiento del alma y la reflexión tiene como resultado la queja:

“Al unir el pensamiento del tiempo al de lo «otro» del tiempo, el contraste entre éste y la eternidad no se limita a rodear de negatividad la experiencia del tiempo. La traspasa

enteramente de negatividad. Intensificada así en el plano existencial, la experiencia de distensión es llevada al plano de la *queja*.” (1987, p. 76).

La eternidad también introduce la idea de jerarquización de la experiencia del tiempo según se acerque o se aleje al polo de la eternidad. Esto es interesante porque justamente el establecimiento de niveles en la experiencia del tiempo, según los distintos planos de radicalidad de la temporalidad, es igualmente el lugar al que arriba el pensamiento de Heidegger en el recorrido por la analítica del «Da-sein». Pero en él el nivel más alto, como se sabe, es el de la experiencia radical de un tiempo que se reconoce mortal, finito.

3.2. El tiempo en la mimesis: Aristóteles y sus posibles ampliaciones hermenéuticas

Estos dos planteamientos muestran cómo la mediación constante a la que nos obligan las aporías del tiempo nos puede hacer pensar que su realidad es siempre figurada. En la medida en que la ausencia de constatación inmediata del pasado y del futuro y la inestabilidad del presente hacen que estemos abocados a su representación. Pero para representar el tiempo necesitamos configurarlo, de modo que cada vez que lo representamos el tiempo es por tanto refigurado. Este es el sentido en el que se mantendrá, en distintos momentos importantes del pensamiento de Ricoeur, que las historias constituyen la solución poética de las aporías del tiempo. Por esta solución están unidos la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana, y su vinculación atraviesa el ser propio del hombre.

La hermenéutica debe seguir la pista a esta refiguración constante del tiempo a través de la configuración de la trama, en una dinámica más grande de reconstrucción del conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir y es recibida por el lector que pone en movimiento su obrar.

Ricoeur entiende que esta dinámica es la dinámica propia de la mimesis, en tanto que imitación creadora de la experiencia temporal viva mediante el rodeo de la trama.

Dinámica en la que están incluidas las tres fases en las que se despliega la representación: antes, durante y después de la creación. Ricoeur las llama *mímesis I*, *mímesis II* y *mímesis III*, para incidir en que los tres momentos suponen igualmente una imitación que nos acerca a lo que es, en lugar de alejarnos.

De modo que el análisis debe contar con Aristóteles y sus investigaciones sobre la construcción de la trama, las cuales muestran la narración precisamente como la réplica invertida de la *distentio animi*, ya que supone el triunfo de la unidad y la concordancia sobre la multiplicidad y la discordancia. A partir de aquí el objetivo será “saber si el paradigma de orden, característico de la tragedia, es susceptible de extensión y de transformación, hasta el punto de poder aplicarse al conjunto del campo narrativo” (1987, p. 94).

Lo cierto es que el paradigma es extensible por lo menos desde el punto de vista de la configuración de una historia. En el plano formal, tal configuración, equivale a un dinamismo integrador que transforma un conjunto de incidentes en una única historia completa. De modo que la narración, en tanto que relato de la articulación de los sucesos, debe calmar la tristeza del alma errante, dando el sentido del viaje al hecho de ir de un lugar a otro.

En esta curación y en sus manifestaciones culturales está implicada la universalidad que comporta la ordenación de los sucesos al pensar un vínculo de causalidad entre acontecimientos singulares. Esta universalización está próxima a derivar en una sabiduría práctica cuando la vinculación es interna a la acción, y se aleja de esta sabiduría cuando el vínculo es un accidente externo a la acción. Como se sabe, este movimiento concreto de universalización en el que queda implicado el saber práctico, es el que marca el sentido distinto de la dirección del pensamiento de Aristóteles con respecto a la del de Platón.

Queda por ver el asunto grave al que se enfrenta la *mimesis*: cuál es el criterio que se usa para establecer la vinculación de necesidad entre los acontecimientos. Esta pregunta exige una teoría de la *mimesis* que amplíe la de Aristóteles.

“Si la actividad mimética «componer» la acción, instauro lo necesario al componer. No ve lo universal, lo hace surgir. ¿Cuáles son entonces sus criterios? Tenemos una respuesta parcial en la expresión evocada anteriormente: «al contemplar las imágenes aprenden a conocerlas y deducen qué es cada cosa, como cuando se dice: éste es aquél». Este placer del reconocimiento, como afirman los últimos comentaristas franceses, presupone, a mi modo de ver, un concepto prospectivo de verdad, para el que inventar es reencontrar. Pero este concepto prospectivo de verdad no tiene cabida en una teoría más formal de la estructura de trama y supone una teoría más desarrollada de la *mimesis* que la que la identifica simplemente con el *mythos*.”(1987, p. 100).

Esta ampliación es la que lleva a cabo Ricoeur, desarrollando el análisis, como hemos indicado anteriormente, del antes de la representación; la representación misma; y el después de la representación.

El primer momento de la *mimesis*, es el de las competencias necesarias para la elaboración de la trama como imitación de la acción. Estas competencias han de funcionar en tres niveles: el de la identificación de la acción en general por sus rasgos estructurales; el de la aptitud para identificar las mediaciones simbólicas; y el de los caracteres temporales que portan las mediaciones simbólicas que hacen que la acción pueda y deba ser contada.

En cuanto a los rasgos estructurales de la acción, en el comienzo de la *mimesis* se exige de nosotros el dominio de la red conceptual que permite distinguir entre acción y movimiento físico. Podemos realizar el recorrido por esta red indicando los aspectos clave. La acción tiene unos *finés* que comprometen al *agente*, de modo que el agente va implicado en la acción como sujeto responsable de la acción y de sus consecuencias; tiene también unos *motivos* que explican el por qué, más allá del mero indicar la sucesión de los acontecimientos; igualmente la acción está relacionada con las *circunstancias*, es decir, con el transcurso de acontecimientos que ofrece ocasiones favorables o desfavorables; la llevamos a cabo en interacción “*con*” otros, aunque con

los otros quepa, además de la cooperación, la competición y la lucha, que también ayudan a entender, demasiadas veces, el curso de nuestras acciones y la dirección de los acontecimientos que pretendemos inaugurar con ellas; por último, la acción nos ofrece un *resultado*, que en los momentos decisivos vale por un cambio hacia la felicidad o hacia la desgracia.

El dominio de este espacio reticular de intersignificación entre los conceptos implicados en la acción, equivale a una comprensión práctica que es necesario presuponer, para que, al menos estructuralmente, se lleve a cabo la comprensión narrativa. Dicho de otro modo, el discurso narrativo se establece teniendo como base la frase de acción, presuponiendo, con ello, familiaridad con la red conceptual de la acción.

“No existe análisis estructural de la narración que no recurra a la fenomenología implícita o explícita del «hacer»”. (1987, p. 122).

Pero además del orden paradigmático, al que pertenecen los conceptos de acción, en la narración funciona un orden sintagmático, según el cual la comprensión narrativa requiere el reconocimiento de los rasgos sintácticos con los que se construye cualquier historia narrada.

De modo que la inteligencia narrativa se erige sobre el dominio de la red conceptual que funciona dotando de significado a la frase de acción y sobre la familiaridad con las reglas de composición que gobiernan el orden diacrónico (etimología, fonética, sintaxis...). Es en este último donde la semántica de la acción adquiere integridad y actualidad.

Con respecto a la competencia en el nivel simbólico, conviene reconocer que la acción siempre está mediatizada simbólicamente. El símbolo es el proceso cultural que articula la experiencia, y muestra el carácter público de la articulación significante. Así

los sistemas simbólicos proporcionan un contexto de descripción para acciones particulares.

“Si se puede hablar de la acción como un cuasi-texto, es sólo en cuanto que los símbolos, entendidos como interpretantes, proporcionan las reglas de significación según las cuales se puede interpretar tal conducta.” (1987, p 125).

El símbolo introduce la idea de norma, entendida como costumbre anterior a la moral al estilo de Hegel. Precisamente con arreglo a las normas inmanentes a la cultura, las acciones pueden valorarse y juzgarse de acuerdo a una escala moral. Esto es, grados de valor de las acciones y de los agentes. En todo ello se muestra la imposibilidad de ser éticamente neutra como rasgo originario de la acción.

“El propio proyecto de neutralidad presupone la cualidad originariamente ética de la acción anterior a la ficción. Esta misma cualidad ética no es más que un corolario del carácter principal de la acción: estar desde siempre mediatizada simbólicamente.”(1987, p. 127).

Así que el dominio de las mediaciones simbólicas con las que una cultura hace patente el recuerdo de la norma, amplía nuestra capacidad para hacernos cargo del valor de las acciones y los personajes. Sin el reconocimiento de este valor mi comprensión de la historia resultaría debilitada con respecto a otras en las que no se encontrara esta carencia.

En tercer lugar, la actividad mimética conlleva el reconocimiento en la acción de estructuras temporales que exigen la narración. No está claro si podría hablarse de un modo decidido de una estructura pre-narrativa de la experiencia temporal. En cualquier caso, los rasgos temporales implícitos inductores de la narración podemos reconocerlos en la evidente correlación entre las categorías de la acción y las dimensiones temporales. Así pasa con el proyecto, que nos remite irremediamente al futuro, o con la motivación, función en el presente de la experiencia heredada del pasado. Esta correlación ya ha sido expresada en el análisis fenomenológico de la acción.

Estos rasgos también se encuentran en el intercambio que la acción efectiva pone de manifiesto entre las dimensiones temporales, como ocurre en la idea del triple presente de san Agustín y en el planteamiento de Heidegger. Hay que admitir que este último es el que desarrolla una mejor caracterización de la temporalidad de la acción, en la medida en que considera el tiempo como aquello «en» lo que actuamos cotidianamente. De manera que hay que hablar de la intra-temporalidad (Innerzeitigkeit) como el modo de ser propio del ser-«en»-el-tiempo.

Para Heidegger la temporalidad es el resultado de una dialéctica entre ser-porvenir, habiendo-sido y hacer-presente. Esta dialéctica equivale a un tiempo desustancializado que se corresponde mejor con la constitución temporal del cuidado. Ahora bien, el riesgo efectivo que acecha también a otros aspectos de la estructura existencial del Da-sein, según el cual podemos establecer los niveles de autenticidad e inautenticidad, amenaza también a nuestra temporalidad:

“La condición de ser arrojado entre las cosas tiende a hacer la descripción de nuestra temporalidad dependiente de la descripción de las cosas de nuestro cuidado” (1987, p. 131).

La constitución intra-temporal del ser-ahí queda entonces olvidada en la medida en que nuestra constatación del tiempo se limita a medir intervalos entre instantes-límite. Si esto ocurre, es porque afrontamos nuestro tiempo desde la preocupación (Besorgen), no desde el cuidado (Sorge). En la preocupación el cuidado tiende a contraerse y a anular su diferencia respecto a la espera y a la retención. El «ahora» queda reducido a una abstracción.

Por el contrario, dar la primacía al cuidado supone la ruptura con la representación lineal del tiempo como simple sucesión de «ahoras». Quedamos obligados a unir el hacer-presente a la espera y la retención. Esto significa también que este tiempo del «ahora» existencial está unido a las medidas naturales del día y del trabajo. Pues bien, desarrollar esta referencia a la medida natural, no abstracta, es la virtud de la narración. Estas son las razones por las que Ricoeur considera que la

comprensión del tiempo que conlleva el análisis de la estructura intra-temporal de la experiencia humana, se presta mejor que ninguna otra a la labor de mediación entre las configuraciones narrativas y las formas más elaboradas de temporalidad que les corresponden.

Pero lo que nos interesa destacar aquí, ante todo, es que en el amanecer de la actividad mimética debe haber ya una pre-comprensión de la realidad temporal de la acción del hombre:

“Imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta pre-comprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria” (1987, p. 134).

Más allá de este alborear de la representación está la segunda fase representativa, que Ricoeur llama *mímesis II*. Se trata del reino propio de la ficción, en el que reconocemos el carácter dinámico de la operación de configuración de las historias. Si debiéramos destacar un aspecto sería la función de mediación. Es en este momento en el que se articulan los acontecimientos dando lugar a la historia como un todo; se propone un sentido integrador de factores heterogéneos, como fines, medios, circunstancias, etc.; y se lleva a cabo la solución poética de la paradoja del tiempo.

Con respecto a esto último, el acto de construcción de la trama combina en proporciones variables dos dimensiones temporales. Una dimensión episódica que se corresponde con los acontecimientos con los que está hecha la historia y que, por tanto, está sujeta cronológicamente; y una dimensión configurante, no cronológica, de transformación de los acontecimientos en historia, que Ricoeur compara con la operación del juicio según Kant. Es en esta dimensión configurante en donde tiene lugar al acto poético superador de la paradoja del tiempo, cuya prueba la encontramos en la capacidad que tiene la historia de ser seguida. Esta superación equivale a volver productiva la paradoja, a través de la configuración de una historia. Ricoeur resume esta productividad en tres aspectos:

1. Los acontecimientos se transforman en una totalidad significativa y mediante un acto reflexivo toda la trama puede traducirse en un «tema».

2. La configuración se impone desde un «punto final». Los acontecimientos son conocidos en tanto que conducentes a este fin. Esto supone una nueva cualidad del tiempo.

3. Tiene lugar una inversión del orden «natural» del tiempo, en tanto que recapitulación de las condiciones iniciales de un curso de acción en sus consecuencias finales. Esto constituye una alternativa a la representación del tiempo como transcurriendo del pasado hacia el futuro.

Por otro lado, en este nivel de la representación funcionan, además, dos instancias decisivas para el futuro de la narración y ambas mantienen una relación específica con el tiempo. Se trata de la *esquemización* y la *tradicionalidad*.

Con la primera señalamos a la imaginación creadora, que debe atravesar por entero al acto configurante, en la medida en que se trata de una actividad sintética, como la que produce la unión entre el tema y los acontecimientos. Es fácil ver que tiene un carácter propiamente temporal, ya que concierne a ella el contenido y la disposición del tiempo, como en el esquematismo kantiano, solo que en el nivel de los episodios.

La segunda promueve la dialéctica de la sedimentación y la innovación. Es así porque la tradición no debe ser entendida de manera estática, sino dinámica. Sobre esto se sostienen los pasos de la hermenéutica.

“Entendemos por esta [la tradición] 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. Así entendida, la *tradicionalidad* enriquece con un rasgo nuevo la relación de la intriga con el tiempo.” (1987, p. 141).

La sedimentación conforma el paradigma en tres planos, la forma, el género y el número. Pero en la medida en que siempre se produce una obra singular, siempre hay

lugar para la innovación. Ésta equivale a la historia de la imaginación creadora, y al hacer contrapunto con la sedimentación hace posible la tradición narrativa.

Ahora bien, la relación de la imaginación con el paradigma ya sedimentado es variable:

“Se despliega entre los dos polos de la aplicación servil y de la desviación calculada, pasando por todos los grados de la «deformación regulada». El cuento, el mito y, en general, el relato tradicional se mantienen muy cerca del primer polo. Pero conforme uno se aleja del relato tradicional, la desviación, la separación se convierten en regla. Así, una gran parte de la novela contemporánea puede definirse como anti-novela, en cuanto que el rechazo prevalece sobre el gusto de variar simplemente la aplicación⁵³.” (1987, p. 143).

El tercer momento de la representación es el que supone su cumplimiento, *mímesis III*. El recorrido de la mímesis se cumple en el oyente o lector, con la intersección entre el mundo configurado poéticamente y el mundo de la acción efectiva y su temporalidad específica. Gadamer lo llama «aplicación», Aristóteles «mímesis praxeos». Para Ricoeur simplemente la narración no tiene sentido pleno si no es restituida al tiempo del obrar y del padecer. Restituida porque, como decíamos, es de su capacidad para decir ese tiempo existencial de los días y del trabajo de donde la narración obtiene la fortaleza para expresar el sentido de lo humano.

Esto último se enfrenta al patrón de pensamiento inaugurado por Nietzsche en su llamada a la *Redlichkeit*, cierta honradez de aceptar el sinsentido de la existencia y la disonancia frente a la ilusión de orden y sentido que impone la narración. Dicho de manera más gruesa, frente a la violencia de la narración que obliga al orden del mundo.

⁵³ Desde hace algún tiempo está haciendo fortuna el término «arte-facto» en la literatura escrita en español, para referirse a las obras que manifiestan esta desviación máxima, sobre todo estructural.

Según esta visión, mientras la narración equivale a consonancia, el tiempo equivale a disonancia. Saltar esa distancia es tanto como traicionar lo propio de la existencia.

Contra esta interpretación Ricoeur recuerda que la experiencia de la temporalidad no se reduce a la simple discordancia y nos avisa:

“Más bien habría que preguntarse si la defensa de la experiencia temporal radicalmente informe no es ella misma producto de la fascinación por lo informe que caracteriza a la modernidad.” (1987, p. 146).

Además, la construcción de la trama no es nunca el simple triunfo del «orden», puesto que la trama coordina distensión e intención. Con respecto a la pretendida discordancia de nuestra experiencia temporal que aparece en lo que hemos llamado anti-novela actual, como en Joyce, no es más que un artificio literario.

Ahora bien, es cierto que nos encontramos con el reto de la circularidad al partir de una supuesta estructura narrativa de la existencia, es decir, de un sentido de la vida. Reto que cabría plantear de la siguiente manera: ¿cómo podemos hablar de la vida humana como de una historia incipiente, dado que no tenemos acceso a los dramas temporales de la existencia fuera de las historias narradas a este respecto por otros o por nosotros mismos?

Sin embargo, no tenemos por qué rechazar la idea de una estructura pre-narrativa de la experiencia, en tanto que no es inaceptable del todo la idea de historia potencial. Todos reconocemos en nuestras vidas episodios susceptibles de ser contados. Para apoyar esto Ricoeur echa mano de una interpretación narrativa de la teoría psicoanalítica.

“La historia de una vida procede desde historias no contadas e inhibidas hacia historias efectivas que el sujeto podría hacer suyas y considerarlas como constitutivas de su identidad

personal. La búsqueda de esta identidad personal asegura la continuidad entre la historia potencial o incoativa y la historia expresa cuya responsabilidad asumimos⁵⁴.”

De modo que cabe un análisis existencial del hombre como un «ser enredado en historias». Y narrar es el proceso secundario en el que las historias emergen y con esta «emergencia» el sujeto implicado emerge también. Pero, sobre todo, contamos historias porque las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Tantísimas veces evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores.

No nos queda más remedio que estar de acuerdo con Ricoeur:

“La circularidad manifiesta de todo análisis de la narración –que interpreta siempre, una por otra, la forma temporal inherente a la experiencia y la estructura narrativa– no es una tautología muerta. Más bien hay que ver en ella un «círculo sano» en el que los argumentos expuestos sobre las dos vertientes del problema se prestan mutua ayuda.” (1987, p. 151).

Pero más allá de este círculo virtuoso, el tema crucial para la mimesis y la funcionalidad de la configuración narrativa es el asunto de la referencia en el orden narrativo. Una presuposición ontológica ineludible para Ricoeur es que existe el mundo de la experiencia al margen del lenguaje, aunque ese mundo esté constituido por lo que podemos decir, o mejor, lo que efectivamente decimos de él.

“El lenguaje no constituye un mundo por sí mismo. Ni siquiera es un mundo. Por estar en el mundo y por soportar situaciones, intentamos orientarnos sobre el modo de la comprensión y tenemos algo que decir, una experiencia que llevar al lenguaje, una experiencia que compartir.”(1987, p. 154).

⁵⁴SCHAFER, Roy, *A new language for psychoanalysis* (New Haven:Yale University Press) 1987, p.149.

Puede parecer que no, pero decir esto ya es bastante. Supone el compromiso ontológico de enfrentar una posición bastante extendida en la poética contemporánea, según la cual la referencia es una ilusión, ya que no existe nada extralingüístico. Si esto fuera así, perdería fuerza la diferenciación de la ficción y no tendría sentido recelar de su intromisión o de la impostura descriptiva. Sin embargo, la ficción supone un peligro, nos lo dice nuestra experiencia cotidiana, queda constatado en la historia del pensamiento.

Ahora bien, la capacidad de referencia no se agota en el discurso descriptivo, las obras poéticas pertenecen a un régimen referencial propio, metafórico. “La *mimesis* es el nombre de la «referencia metafórica»” mantiene de forma expresa Ricoeur en *La metáfora viva* (2001, p. 323). En ella se revela un poder de referencia más radical a aspectos de nuestro ser-en-el-mundo que no se dejan decir de manera directa. Y se cumple la función de apertura de la dimensión poética del lenguaje.

“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”. (1987, p. 157).

Posicionándose de este modo contra la teoría platónica del *eikon*, se apunta hacia la necesidad de una hermenéutica que mira no tanto a restituir la intención del autor detrás del texto como a explicitar el movimiento por el que el texto despliega un mundo. En este sentido, lo que cabe interpretar es la propuesta de un mundo en el que vivir y desplegar los propios poderes. En cuanto al tiempo, la narración equivale a una re-significación de la dimensión temporal del mundo en tanto que con cada articulación de la acción tenemos una nueva configuración. Pero es que, superado ya el prejuicio de la circularidad, podemos decir que en esta constante alteridad de la acción con respecto a sí misma consiste el despliegue del tiempo mismo.

El análisis de la configuración de la narración a través de los tres momentos de la mimesis nos enseña su poder para revelar una de las partes más íntimas de la existencia: el tiempo. De este modo también sirve a Ricoeur para reafirmarse en su compromiso hermenéutico, que, en este caso, tiene que ver con la imposibilidad de una fenomenología pura del tiempo, entendiendo por ello la aprehensión intuitiva de su estructura. De acuerdo con Kant entonces: el tiempo no puede observarse directamente, no podemos mostrar el tiempo mismo. Y es que:

“Los auténticos hallazgos de la fenomenología del tiempo no pueden sustraerse definitivamente al régimen aporético que caracteriza tan fuertemente a la teoría agustiniana del tiempo” (1987, p. 161).

Sin embargo, la poética de la narratividad responde y corresponde a la aporética de la temporalidad. Por eso la hermenéutica puede sacarnos de un atasco crucial. Eso es lo que ocurre con Heidegger y su jerarquización de los planos de temporalización, según los cuales la experiencia del tiempo puede desplegarse en grados de radicalidad. Porque la extensión del tiempo no es sólo una cuestión cuantitativa, sino también cualitativa. A través de la analítica del Dasein recorreremos los distintos planos de radicalidad en la experiencia del tiempo. Desde el tiempo auténtico de la temporalidad radical del ser-para-la-muerte, al tiempo cotidiano y público de la intratemporalidad, desde el tiempo mortal al tiempo público. En el medio está la historialidad (*Geschichtlichkeit*). Ricoeur, de algún modo, asiente. Poner en juego la intensidad de la vivencia del tiempo es la virtud de contar historias.

4. Salud y narración

Ricoeur desde siempre ha considerado la relación de vecindad que existe entre el psicoanálisis y la hermenéutica en los dos ámbitos en los que puede darse esta relación. Por un lado, el psicoanálisis como teoría psicológica puede considerarse vecino de la hermenéutica en tanto que método de una antropología filosófica; por el otro, la práctica psicoanalítica y su forma de entender la cura contribuyen a apoyar el hallazgo decisivo

de la narración en el centro de una manera de considerar la identidad personal acorde con la vivencia del ser libre, que es el ser propio y distinto del hombre. Como hemos mantenido de distintas maneras, el modo de darse de esta vivencia, la responsabilidad, es tanto el *factum* que resiste a la tendencia reduccionista del naturalismo, sin sucumbir por ello a la propensión idealista y desarraigante del sustancialismo cartesiano, como la prueba de descargo de la tendencia postestructuralista de disolución del sujeto. Hemos expresado que se trata de una identidad narrativa, que Ricoeur entiende que la cura psicoanalítica, de algún modo, convierte en el quicio del equilibrio mental saludable.

La cuestión del estatuto hermenéutico del psicoanálisis nace, además, de modo indirecto del fracaso del intento por tratar el psicoanálisis como ciencia natural, y de modo directo de los criterios de consideración del hecho psicoanalítico. En el resumen de estas consideraciones entenderemos el porqué:

1. Sólo pertenece al campo de investigación y tratamiento en psicoanálisis, la parte de la experiencia que pueda ser expresada. El hecho no es tanto una conducta observable como un relato en el que se manifiesta la preeminencia de la dimensión semántica del deseo. Queda circunscrito, por tanto, a la esfera de la motivación y la significación.

2. El hecho psicoanalítico lo constituye, así, aquello que es decible a otra persona. De modo que el deseo se da también en una dimensión intersubjetiva ineludible, en la que la relación con el otro no es algo añadido, sino, por decirlo así, fundamental. Este es un rasgo diferencial de la naturaleza humana decisivo.

3. La realidad psíquica es definida en ocasiones por su oposición a la realidad material, y para enfrentarnos a ella es irrelevante la disputa de la verificación. Lo relevante es que presente una coherencia y una resistencia comparables a las de la realidad material. Aquí el abanico de fenómenos susceptible de consideración es tan inmenso como la totalidad de lo imaginario. El dinamismo de esta realidad es la sustituibilidad, pura actividad simbólica, según la cuál unos objetos de deseo van

reemplazando a otros. A este movimiento debe enfrentarse el análisis, para que en la cura se restituya el objeto de deseo al plano simbólico.

4. El hecho psicoanalítico surge de una situación analítica en la que se selecciona lo que es susceptible de entrar en una historia. La experiencia analítica posee un carácter narrativo, en tanto que acordarse equivale a ser capaz de formar secuencias significativas, conexiones ordenadas.

Con trazo grueso podemos decir que la psique es como un texto por descifrar en el que priman los vínculos simbólicos. Así que no sorprende que haya intentos de reformulación de la teoría psicoanalítica en los términos de la hermenéutica. En el ámbito anglosajón, bajo la influencia de Wittgenstein, la distinción entre motivo y causa ha permitido que el psicoanálisis haya sido recibido como una extensión de la terminología de la acción más allá de la esfera en la que somos conscientes de lo que hacemos. De modo que la comprensión incorpora al sentido ordinario aquello que se hace inconscientemente.

Más ambicioso es el intento que, desde el ámbito continental, desarrolla la Escuela de Fráncfort y su entorno. Según este intento, a través de los procesos de simbolización presentes en la comunicación humana, se puede establecer un parentesco entre psicoanálisis y teoría de las ideologías, según el cual los trastornos propios de nuestra competencia lingüística son cotejados con las distorsiones descubiertas por la crítica marxista y posmarxista.

“En efecto, psicoanálisis y crítica de las ideologías comparten la misma obligación de explicar e interpretar distorsiones que no son accidentales, sino sistemáticas, en el sentido de que forman subsistemas organizados dentro del texto de la comunicación interhumana. Estas distorsiones son la ocasión del automalentendido por parte del sujeto. Por eso, para explicar estas distorsiones, necesitamos una teoría que no se limite a restaurar el texto íntegro, ni

mutilado ni falsificado, sino que tenga por objeto los mecanismos mismos que alteran y falsifican⁵⁵”.

Lo que está claro es que el psicoanálisis aporta a la hermenéutica aspectos decisivos que tienen que ver con la comprensión de sí. Partiendo de una renuncia al cogito cartesiano en su forma intuitiva —porque uno no se conoce a sí mismo de manera inmediata, sino que se interpreta continuamente— la comprensión debe comenzar desbrozando el malentendido, incorporando la hermenéutica de la sospecha a la hermenéutica de la recolección del sentido, y arribando a una especie de desasimiento de sí o desistimiento de la pretensión de dominio del sentido, en paralelo a la transformación del narcisismo que es al fin y al cabo la condición de la salud psicológica. Al final:

“La comprensión última de sí sigue siendo una idea límite, la idea de una comprensión que integre los recursos más variados de la crítica aplicada a las ilusiones de la conciencia de sí. Esta sería la hermenéutica profunda a la que debe convertirse la reflexión bajo el acicate del psicoanálisis y de la crítica de las ideologías. Únicamente esta hermenéutica profunda respondería a la advertencia socrática: «la vida sin ‘examen’ es indigna del hombre»”. (2013, p. 75).

Sin embargo, Ricoeur advierte de que no debemos confundir al «sí-mismo» con el «aparato psíquico» y denuncia los fallos de Freud y el análisis clásico, que se concentran en el hecho de su dependencia con respecto a la ideología ilustrada, al menos en dos aspectos. Por un lado, en Freud el análisis tiene una función esencialmente cognitiva dependiente del afán por saber; por el otro, existe un ímpetu moralizante basado en la ética de la veracidad, en virtud de la cual las resistencias de la

⁵⁵RICOEUR. *En torno al psicoanálisis*, trad. Agustín Neira Calvo (Trotta, Madrid) 2013, p. 69.

conciencia deben ser derribadas para restituir los objetos libidinosos arcaicos y son interpretadas a la luz de una culpable huida ante la angustia. Freud mismo no duda en situarse en la estela de Copérnico y Darwin.

“El hombre se da cuenta de que no es el centro del mundo, ni el punto culminante de la vida, ni el dueño de su propia casa. Pero el propio descubrimiento de esta falta de poder es obra de un saber prometeico, una victoria del conocimiento, que magnifica tanto más al hombre del saber cuanto que este ahuyenta la ignorancia, el prejuicio y la superstición” (2013, p. 104).

Contra estos fallos freudianos Ricoeur reivindica el psicoanálisis de Heinz Kohut⁵⁶, fundador de la corriente llamada «psicología del *self*». Según esta posición el “sí-mismo” no puede definirse como aparato psíquico articulado mecánicamente. La necesidad que lo define es la de cohesión y su patología es la fragmentación. Así que de un modo más actual debemos decir que la enfermedad no se debe a la represión, como en los tiempos de Freud, sino a la falta de armonía entre *ambición*, *aptitudes* e *ideales*. De modo que la estrategia terapéutica no puede ser la del análisis disolvente, sino que debe estar basada en la idea holística del *self* (o sí-mismo) y la necesidad de cohesión.

Frente a la fragmentación la posición del otro, analista o no, debe ser la del apoyo para el mantenimiento de la armonía y el apoyo solo puede brindarse bajo la condición de la comprensión y la consonancia. Así, a la función cognitiva del análisis clásico se opone la necesidad de empatía, que engloba todas las modalidades de apoyo, no solo las puramente emocionales, que un *self* puede aportar a otro en la búsqueda de su integración, identificación e individuación. Frente a la ética de la veracidad, que supone una actitud de confrontación entre el analista y las resistencias del paciente, similar a la confrontación ilustrada entre la luz y las tinieblas, está la ética de la consonancia subyacente a la empatía, que tiene que ver con el apoyo para realizar el

⁵⁶ KOHUT, H., *¿Cómo cura el análisis?*, (Buenos Aires:Paidós), 1996.

proyecto de creatividad integrada, más parecida a la filosofía moral anglosajona basada en la piedad y la simpatía.

Al final del análisis debemos destacar la función estructuradora de lo que Kohut llama ‘frustración óptima’ y que Ricoeur resume así:

“Para que un narcisismo maduro emerja de otro arcaico el sí-mismo debe descubrir, a costa de heridas inevitables, que no es ese *self* omnipotente que la transferencia especular ha reactivado, y que el otro, esencialmente la madre o el padre, no es un objeto-sí-mismo perfecto, omnisciente y, sobre todo, presto a apoyar, ni siquiera ese gemelo tranquilizador que exime de enfrentarse a otro diferente, a otro verdaderamente distinto de sí mismo, hasta en su semejanza consigo mismo.”(2013, p. 109).

La salud psíquica tiene que ver con cierta convivencia entre autonomía y heteronomía e implica cierto grado de desilusión que forma parte de las cosas de la vida. Lo que ocurre con la enfermedad es que se traspasa el umbral de frustración soportable y se sufre demasiado por la pérdida de las respuestas de un objeto-sí-mismo capaz de mantener la cohesión.

Pero ¿qué modelo filosófico de articulación entre subjetividad e intersubjetividad se aproxima más a la tesis central de que un sí-mismo fuerte y armonioso exige la aprobación, el apoyo y la llamada idealizadora de objetos-sí-mismo apropiados? Dicho de otro modo, ¿qué puede aportar la filosofía a la comprensión de ese sí-mismo fuerte y su relación con el otro? Ricoeur señala tres modelos candidatos a fijar de manera solvente la relación:

1. El modelo hegeliano se concentra en la famosa dialéctica del amo y del esclavo en la que el otro equivale al amo y el poder es entendido como dominación del amo al esclavo. La dialéctica hegeliana consiste en pasar del estadio de la conciencia al de la conciencia de sí mediante una duplicación de la conciencia, según la cual el sujeto se constituye en el reconocimiento al que accede a través de la lucha. En esta lucha el ámbito de la relación social es irreductible. De modo que no se trata de un buen modelo si lo comparamos con lo que venimos manifestando, en tanto que se opone a la idea de

la *self psychology*. Para Hegel la lucha es un proceso inevitable en la toma de conciencia del sujeto, pero según lo que habíamos dicho la lucha es, más bien, el resultado de una patología de la relación entre el sí-mismo y los objetos-sí-mismo.

2. En Husserl el solipsismo metodológico es elevado al rango de experiencia hipotética de pensamiento para la constitución del otro por analogía de lo semejante (sin que en el caso del alter ego se trate de un razonamiento por analogía). Según Husserl lo propio de sí contiene estas tres cosas: el objetivo del mundo según una perspectiva única; la aprehensión de sí mismo como cuerpo animado; y la experiencia de otro que dice “yo” como yo, es decir, otro yo del que capto su experiencia como análoga a la mía. Así, en virtud de una especie de resonancia o *Paarung*, que es tanto corporal como emocional y psíquica, un cuerpo propio siente su afinidad con el del otro, mediando en ello la imaginación de lo que yo percibiría y sentiría si habitase ese cuerpo allí. El esquema de esta reducción abstractiva a la que se le suma una proyección analogizante es similar a la de la autoestima necesaria –hace falta un ser capaz de estimarse para que se establezca una relación sana con el otro– y la relación del sí-mismo con el objeto-sí-mismo basada en la empatía de Kohut. Ambos planteamientos se enfrentan a la posición que hemos llamado postestructuralista, que tiene su origen en Nietzsche, y que denuncia como ideologizante la referencia a un *self* unificado. Solo que la *self psychology* añade el examen de la relación intersubjetiva vinculada al binomio niño-padres, que aporta una información valiosa irremplazable, y la idea de transferencia, que contribuye a un enriquecimiento de la noción de *Paarung*. Podemos decir entonces que no es un mal modelo, pero es mejorable.

3. En tercer lugar está el modelo propuesto por Emmanuel Lévinas en *Totalidad e infinito*, donde construye la relación partiendo de la alteridad irreductible que emana como exigencia del rostro del otro. En su modelo el otro equivale al maestro, lo cual implicaría que brinda el apoyo que señalamos como necesario para una personalidad cohesiva en la que poder desarrollarse un sí-mismo fuerte. En Lévinas el poder, nos dice Ricoeur, se ejerce como enseñanza del maestro al discípulo. Pero antes, para que el otro se presente él mismo en su total exterioridad es ineludible la aserción

por sí del yo. Se trata de ese narcisismo necesario que establece una separación fundamental tan importante para la personalidad, en la que el sí-mismo se mantiene en la existencia sin apoyo exterior definiéndose como viviente que goza de sí mismo y se identifica él mismo mediante ese goce. Este goce no equivale al principio de placer de Freud, sino más bien a un a priori trascendental que corona todas las modalidades de lo que Lévinas llama hogar-propio. A partir de aquí el rostro del otro cumpliría el papel de instancia de transferencia narcisista idealizante para el mantenimiento de un sí-mismo cohesivo, firme y armonioso, solo que la figura del maestro añade intensidad de significación y nos permite enlazar de un modo más orgánico con la figura del padre o la madre. El maestro es la prolongación de ese objeto-sí-mismo arcaico, es como un padre/madre, sostén aprobador del narcisismo como «estima de sí-mismo». La virtud del planteamiento de Lévinas es que nos ayuda a dar el salto de la descripción a la prescripción al situarse en una perspectiva de legitimación y por eso no solo refuerza los hallazgos de la *self psychology* y otras que puedan desarrollarse en este nivel, sino que va más allá de un modo que solo la filosofía puede hacerlo.

“Cuando se pasa de una perspectiva de desarrollo a otra de legitimación, se plantea con agudeza la cuestión del paso de los objeto-sí-mismo arcaicos a los objetos-sí-mismo de la madurez adulta. Entonces, es la teleología interna del desarrollo la que exige por sí misma un a priori de la madurez que la simple psicología no puede proporcionar, o que proporciona gracias únicamente a un préstamo tácito de un pensamiento de estilo trascendental.” (2013, p. 118).

Pero volviendo a nuestro asunto principal, más allá de que constatemos la mayor amplitud de la perspectiva filosófica, el psicoanálisis y la reflexión hermenéutica coinciden en que la vida remite a la narración en un sentido fuerte. Una vida, hasta que no es interpretada, no pasa de ser más que un fenómeno biológico. El relato es, precisamente, un intento de imitar la mezcla de obrar y padecer, acción y sufrimiento, que constituye nuestras vidas. En virtud de esta mimesis, podemos decir con Aristóteles, que cualquier historia bien narrada nos enseña algo sobre la vida. Nos muestra aspectos universales de la condición humana que hace que aprendamos a vincular las virtudes

con la felicidad y la desgracia, estimulando de esta manera nuestra inteligencia *fronética* (empleando el término del filósofo griego), asunto decisivo de la sabiduría práctica.

La historia de nuestra vida se sitúa en la unión de dos maneras de narrar: la histórica, basada en documentos y cuyo medio es la memoria; y la ficcional, que se sustenta en la imaginación que construye relatos. De las dos es la última, según Ricoeur, la que contribuye preeminentemente a hacer de la vida una vida más humana. En cualquier caso, la referencia de la hermenéutica al psicoanálisis es ineludible, existe una equivalencia entre lo que soy ahora y la historia de mi vida.

Es cierto que en un principio el psicoanálisis no fue capaz de ver hasta qué punto el fondo afectivo no es ajeno al lenguaje, por tanto de qué férreo modo están unidos el *pathos* y el *logos*, lo cual resulta sorprendente, ya que al fin y al cabo la cura consiste en llevar al lenguaje lo que se ha excluido de él en la represión; ni en qué medida el deseo posee una estructura dialógica –en Freud nunca hay el otro–. Pero por mucho que pueda existir una insatisfacción con respecto al discurso teórico de Freud y pensemos que éste se encuentra por debajo de su descubrimiento, es justo reconocer que junto a la importancia que da a la narración y lo simbólico en la construcción de la *psique*, ha sabido señalar el problema capital de la imaginación ilusoria.

“Nos relacionamos con la realidad y con los demás a través del imaginario, pero un imaginario que puede llevar a engaño, un lugar de ilusión. A este respecto, tiene razón Lacan: creemos apuntar al Otro, pero solo alcanzamos a otro distinto del Otro (que él llama objeto *a*). Por consiguiente, el psicoanálisis comienza con una especie de equivocación fundamental, de error, de ilusión: el objetivo del Otro pasa por la fantasía; en realidad, es el problema del psicoanálisis: ¿qué hace cada uno de nosotros con sus propias fantasías? El buen uso, el mal uso de las fantasías..., pues una parte de nuestra vida es fantasía en el sentido de imaginario que disimula la realidad.” (2013, p. 198).

El psicoanálisis cuenta entre sus méritos el haber visto el aspecto bivalente de la imaginación, entre la ilusión y la creación. Este aspecto bivalente es el que hace que las mismas preguntas que nos planteamos para el ámbito general de las fantasías, acerca de si es legítimo utilizarlas creativamente o si, cerrándonos el acceso a la realidad son

culpables de generar nuestro sufrimiento, puedan replantearse para el ámbito particular de la literatura: ¿realmente supone esta última un conocimiento profundo de las cosas o, más bien, es un obstáculo al verdadero conocimiento? Realmente conviene distinguir, con Lacan, entre el orden de lo simbólico, que es el orden fundamental del lenguaje, y el orden de lo imaginario, que constituye la dimensión del engaño, en la que la función simbólica se presenta en su aspecto patológico como fuente de ilusión y mistificación.

Otro aspecto que Ricoeur celebra en el psicoanálisis es el haber destacado la dimensión temporal de la vida, haciendo de la infancia una instancia con una funcionalidad decisiva y convirtiendo la indagación clínica en una arqueología. Esta dimensión temporal se manifiesta en dos niveles. En el nivel de la constitución de la enfermedad aparece la imposibilidad de coordinar una narración coherente sobre la propia vida, de modo que el paciente es incapaz de relacionar los fragmentos dispersos hasta el punto que es incapaz de nombrarlos como recuerdos o como fantasías o sueños, no tienen cabida en el relato estable de una vida más que como irrupciones inmanejables y sin hilar. En el nivel de la cura el tiempo se manifiesta como orden de los episodios, que quedan trabados de modo coherente y racional. Al fin y al cabo, el proceso de cura es un proceso de reestructuración narrativa de la personalidad.

“¿No se puede afirmar que la cura tiene como única finalidad la de ayudar al paciente a construir el relato, la historia de su vida, haciendo inteligibles y aceptables esas migajas de relato inconsistentes e insoportables que aporta el paciente? Si esto es así, la dimensión narrativa debería incorporarse a la teoría misma, no solo como terapéutica, sino también como teoría en sí misma: se debería tomar muy en serio la equivalencia entre lo que soy y lo que cuento que soy; con otras palabras, integrar en la teoría la identidad entre autocomprensión y relato sobre sí mismo.” (2013, p. 201).

Es decir, habría que hacer del psicoanálisis una hermenéutica, en el sentido de que el hombre se interpreta a sí mismo de modo narrativo. La autocomprensión se da en el orden del tiempo vivido como historia de una vida. Aunque habrá que encontrar para el psicoanálisis y para la filosofía un modelo narrativo distinto del de la literatura, ya que la historia de la vida humana es una historia abierta desde el principio y hacia el

final. Los límites absolutos de la voluntad, el nacimiento y la muerte, fuerzan aquí a un replanteamiento de la dimensión narrativa en clave de una dialéctica entre la expectativa y la rememoración y que parta de la consideración del hombre como proyecto «yecto».

“El único modelo narrativo accesible es el que Gadamer y Koselleck han llamado «horizonte de espera». Esta idea de que el tiempo es a la vez retención del pasado y pro-tensión del futuro, memoria y espera, viene de san Agustín; la retomaron Husserl y, más tarde, Heidegger, con la idea de que el hombre es fundamental y primeramente un ser que se anticipa siempre a sí mismo, *vorweg*, en camino.” (2013, p. 202).

5. Conclusiones

1. Cuando nos planteamos el asunto de la identidad personal desde la perspectiva de la defensa del valor de la libertad como esencia de la persona, debemos prestar atención no sólo a la permanencia y la constancia, también a la espontaneidad y emergencia, que es la oportunidad de renovación constante que hay en mí. Creemos que ese es el sentido del establecimiento de una dialéctica entre mismidad e ipseidad en las investigaciones de Ricoeur. Sólo en esta falla tiene sentido hablar de decisiones libres y, consecuentemente, de responsabilidad.

Cómo ser el mismo, pero escapar a la determinación de esa mismidad, es la clave de mi libertad. La tematización de la ipseidad responde a este intento de elaborar una reflexión que satisfaga ese íntimo convencimiento de que soy responsable de mis acciones y de salvar en la persona un centro de responsabilidad. La relación con la alteridad tiene que ver también con la integración de esa alteridad en el seno del sí mismo: sí mismo como otro es, ante todo, sí mismo en tanto otro, un otro para el otro, pero también otro para el mismo. En algún sentido mantener la oportunidad, en cada decisión, de ser otro sin dejar de ser el mismo.

2. Las acciones representan el camino a la identidad personal, pero hay que verlas en toda su amplitud. Podemos errar el camino si hacemos como en la tradición anglosajona y equiparamos la acción al acontecimiento. Esta tradición parece no querer ver que con respecto a la acción los motivos son las causas y por eso, se manifiesta en ella inaccesible el planteamiento de la identidad personal cuando llevan a cabo el análisis conceptual de la acción.

Estamos de acuerdo con Ricoeur en que en la tradición analítica y sus derivados, la teoría de la acción está comprometida con una ontología del acontecimiento impersonal ciega a la comprensión. Queremos trasladar esta consideración filosófica al nivel del mundo de la vida, resaltando que cuando vemos las acciones de los demás como si fueran cosas volvemos la espalda a la comprensión del motivo o los motivos que tienen para llevarlas a cabo.

Ahora bien, debemos admitir que el ámbito de los motivos es, también, el ámbito de la intención que atestigua la trascendencia a sí mismo de una conciencia. Esta clase de intención no puede ser verificada por la descripción de la acción misma, no es accesible, por principio, más que al agente mismo que la declara. De modo que el reconocimiento de esa intención sólo puede seguir el camino de la confesión y el testimonio. En este sentido la comprensión de los motivos está vinculada a la confianza.

Pero quisiéramos apurar más el hilo de esta argumentación. Si la intención-de... es, como defiende Ricoeur, el modo de la intención que implica de manera más contundente la presencia del *¿quién?* de la acción, entonces, el acceso a la identidad en tanto *ipseidad*, es decir, el acceso a ese sí mismo responsable del gesto novedoso en el mundo, debe atravesar el umbral de la confianza en lo que manifiesta. Creemos que este es el asunto fundamental que nos debería empujar a la superación de una filosofía de la sospecha, que más bien trata de averiguar, detrás de la intención declarada del sujeto, un fondo inconfesable e inaccesible incluso para el propio sujeto. Ricoeur propone aquí

una decisión de importantes consecuencias, apostar por una dinámica de ampliación del sentido, frente a una dinámica reductora. Lo que no puede ser objeto de dilucidación filosófica es la justificación de esa decisión. Pertenece al ámbito de las decisiones últimas que orientan el sentido de la reflexión filosófica.

3. La ontología que conviene al descubrimiento de la *ipseidad* es la de un ser en proyecto. Por eso en muchos lugares de su obra Ricoeur muestra su querencia por el análisis de la estructura existencial del ser-ahí de Heidegger, aunque siempre sea matizado en lo que respecta a la tonalidad dramática del ser-para-la-muerte.

A esta ontología habría que añadir los esfuerzos por la restitución de la confusión con el cuerpo, mi cuerpo, doblemente vinculado a los objetos físicos y a la persona, situado justamente en el quicio entre el poder de actuar y los acontecimientos en el orden del mundo. Precisamente, el ineludible soporte de la corporeidad que encontramos en la narratividad, nos habla de la necesidad de que el invariante existencial de la corporeidad y de la mundanidad, sea considerado como insuperable en un plano ontológico.

Como se ve esta ontología viene al rescate de la realidad personal del ser humano, la mantiene al mismo nivel de su animalidad y vuelve imprescindible su consideración para entender lo propio de ese animal especial que es el hombre. Mantiene el pulso de su diferenciación trascendente que queda vinculada a la libertad como lugar terminal de la reflexión antropológica. En varios sitios podremos decir que este es el lecho de la filosofía de Paul Ricoeur. Este y cierto empeño por defender la alegría de la existencia a pesar de cierta tristeza de lo finito.

4. La unión de la trama y el personaje en la configuración narrativa da lugar a una síntesis de lo heterogéneo cuya significación filosófica con respecto a la identidad es la integración del cambio en lo permanente. Esta es la importancia de la narración

para la cuestión de la identidad. Reconocemos en ella una identidad dinámica, que recoge la integración mutua de lo idéntico y lo diverso. La identidad del personaje se reconoce en su permanencia, pero esta se construye a través de los distintos momentos de lo nuevo.

Esta configuración de la trama y el personaje equivale a la dialéctica de la mismidad y la ipseidad. Como ya hemos dicho, en este plano la identidad equivale a la unión entre la concordancia exigida en el orden en la disposición de los hechos por la que el personaje sigue siendo el mismo, y la admisión de discordancias que ponen en peligro la continuidad y que el personaje debe asumir y afrontar. Discordancias en las que el personaje, de algún modo, puede decirse que se renueva.

Por otro lado, la narración sirve para mostrarlo inapropiado de una ontología del acontecimiento impersonal también para lo que nos sucede en la vida. La trama implica una mutación de sentido que sufre el acontecimiento por la inversión del efecto de contingencia en efecto de necesidad. Lo que ocurre se convierte en necesario, en tanto que es comprendido a través de la totalidad temporal llevada a su término. El acontecimiento remite a un sentido más allá del mero registro de sucesos impersonales. Este planteamiento no se puede trasladar, sin más, a la vida de las personas sin caer en cierta simpleza estoica. Pero podemos asumir, sin mucha reserva, que las acciones de una persona deben confrontarse con el sentido de una vida. Esto nos remite a un saber antiguo, el de Sócrates, acerca de la importancia del examen de la vida, en contra de la consideración aislada de nuestras acciones.

5. La experiencia humana del tiempo emana de la estructura temporal de la acción. Esta estructura se manifiesta de un modo privilegiado en la narración. La representación del tiempo implica su configuración a través de una historia, equivale, en un plano formal, a un dinamismo integrador que transforma un conjunto de incidentes

en una única historia completa. Comporta la ordenación de los sucesos a través de un vínculo de causalidad entre acontecimientos singulares.

A través del análisis de la configuración de la trama podemos aprender acerca de la realidad temporal de la existencia humana, a la cual no se puede acceder directamente. En el plano metodológico esto supone la confirmación del compromiso hermenéutico, ante la imposibilidad de una fenomenología pura del tiempo, el cual no puede observarse directamente.

Pero lo más interesante está más allá del reconocimiento de la estructura temporal específica de la existencia humana. La extensión del tiempo no es sólo una cuestión cuantitativa, sino también cualitativa, y es a este último plano al que pertenece la virtud de la narración. Pone en juego la intensidad de la vivencia del tiempo y su sentido pleno lo alcanza en la intersección entre el mundo configurado poéticamente y el mundo de la acción efectiva. Intersección en la que la narración es restituida al tiempo del obrar y del padecer. Precisamente, es de la capacidad para decir el tiempo existencial de los días y del trabajo de donde la narración obtiene la fortaleza para expresar el sentido de lo humano.

6. La identidad personal desde la perspectiva de la vivencia de la libertad se deja expresar como identidad narrativa. La constitución de esta identidad juega un papel muy importante en la fortaleza de la personalidad, como muestra la práctica psicoanalítica y su forma de entender la cura.

La identidad narrativa implica una renuncia al cogito cartesiano en su forma intuitiva, porque uno no se conoce a sí mismo de manera inmediata, sino que se interpreta continuamente. La autocomprensión renuncia aquí a una autoposición definitiva y se confirma en un modelo dinámico del transcurrir de una existencia en el

tiempo. Esto guarda relación con la idea de un Cógito quebrado a la que Ricoeur aludía al principio de su andadura filosófica.

La identidad narrativa también implica cierta paradoja con respecto a la fortaleza del sí mismo. Esta paradoja consiste en que la fortaleza se empieza a manifestar a partir del reconocimiento y asunción de la propia debilidad, que es, en último término, el reconocimiento de una imposible autoposesión en el medio de las historias de los otros. Se expresa con ello la naturaleza de una identidad que siempre está por hacer, y que se reconoce a sí misma también como alteridad.

La plenitud de la vivencia de nuestra realidad personal tiene que ver con cierta convivencia entre autonomía y heteronomía e implica cierto grado de desilusión que forma parte de las cosas de la vida. Implica la asunción de cierta precariedad que necesita del apoyo de los otros. Aunque el otro no puede manifestarse como ese apoyo si no hay primero un sí-mismo que se mantiene en la existencia sin apoyo exterior, en el goce de sí mismo, que Lévinas llama hogar-propio.

Pero cuando hablamos de identidad narrativa no significa esto que debamos utilizar sin más el modelo narrativo de la literatura, sino más bien, que el desarrollo de nuestra comprensión de la vida puede estar inspirado en ella. La inspiración principal puede ser la idea del hombre como un ser en camino, y la idea de la vida como una aventura.

IV.LA IDENTIDAD EN EL ÁMBITO DE LA ÉTICA

1. La trama narrativa del ethos

Al dedicar la reflexión a la narración Ricoeur se está situando en un terreno que le conviene, en el sentido en que se sitúa entre la teoría de la acción y la teoría ética y puede avanzar en dirección hacia la interrogación ética a través de los apoyos y anticipaciones que la teoría narrativa propone. La conexión trama-personaje exige una extensión importante del campo práctico, ya que indica una jerarquía que implica un principio de organización que va más allá de las cadenas de acción y su conexión lógica. Así que la pregunta es:

“¿En qué sentido es legítimo ver en la teoría de la trama y del personaje una transición significativa entre la adscripción de la acción a un agente que puede, y su imputación a un agente que debe?” (1996, p. 152).

Pues bien, la transición es legítima desde tres perspectivas. En primer lugar, desde la perspectiva de aquello que solemos llamar prácticas, la práctica de una profesión, la práctica de un deporte...poseen una configuración unitaria constitutiva, gracias a que se llevan a cabo conforme a una relación particular de sentido, que podríamos llamar regla constitutiva y que no consiste tanto en la coordinación lógica de acción-causa-consecuencia como en la constitución de un significado para las acciones. Un significado que no es moral, pero que es un primer paso hacia la ética, en tanto que la idea de regla llama a la idea de interacción. Así es en el pensamiento de Hegel, para quien la mediación del otro es constitutiva del sentido de la obra, aunque esa mediación posea al final la coloración problemática de la difuminación de la individualidad.

De todas formas, la constitución significativa de las prácticas debe leerse en clave relacional por la necesidad de tener en cuenta la conducta de los otros agentes. Este aspecto relacional no aparece en la analítica de las frases de acción porque estas

mismas son sustraídas de su entorno social. El lado externo de la relación adquiere distintas formas desde la cooperación a la competición; el lado interno equivale a la interiorización del aprendizaje, que se da en el seno de una tradición, antes del gesto solitario de ruptura y originalidad.

En cualquier caso, la interacción se da siempre, ya que no interactuar es un modo de interactuar en virtud de la significación social o personal que posee la omisión, que equivale a consentir las acciones de otro, a veces para con otros, a veces padeciéndolas cuando se soportan. Siendo esto cierto, no obstante, Ricoeur no menciona una manera de sustraerse a la interacción que mantiene un afán polémico, nos referimos a cuando dejamos de participar y esto supone un modo de no consentimiento. En este caso estamos diciendo de un modo velado, porque para tener sentido no necesariamente tiene que ser manifiesto que no cuenten conmigo para eso. Habría que pensar qué modo de interacción es esta.

De todos modos, según Ricoeur la organización de las prácticas les proporciona una condición prenarrativa que tiende a cumplirse en el relato de la interacción, estableciéndose una especie de competición entre programas narrativos. Aquí es donde acción, narración y ética empiezan a manifestar los síntomas de su trabazón.

En segundo lugar, en un plano intermedio entre las prácticas y el proyecto global de una existencia se sitúa la perspectiva del plan de vida. En un sentido amplio estamos hablando de los planes de vida profesional, vida en familia, tiempo libre, etc. Llevarlos a cabo implica situarse entre los ideales de vida y el peso de las ventajas e inconvenientes de la elección cotidiana. Una especie de doble determinación del todo y de la parte, cuya comprensión está cercana a la comprensión hermenéutica, y que se ofrece de este modo a una configuración narrativa que articule esta relación entre la indeterminación de los ideales y la determinación de las prácticas en un curso de acción.

En último lugar está la perspectiva de la vida tomada como proyecto global. Esta perspectiva es cercana a la noción de «unidad narrativa de una vida» que MacIntyre

desarrolla en *After Virtue: a study in moral theory*. Ricoeur y MacIntyre coinciden en un aspecto fundamental:

“¿Cómo un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?” (1996, p. 160).

Sin embargo, la reflexión de Ricoeur es más amplia, ya que trata de expresar el hecho de que es en la ficción literaria donde la unión entre la acción y su agente se deja aprehender mejor, comprendiendo la literatura como un campo de variaciones imaginativas significativas acerca, precisamente, de esta unión entre acción y agente. El problema es “¿cómo contribuyen al examen de uno mismo en la vida real las experiencias de pensamiento suscitadas por la ficción?” (1996, p. 161). Visto de un modo más general: se trata del asunto de la relación entre literatura y vida que se manifiesta en la lectura, y que Ricoeur afronta en *Tiempo y narración* a través de la unión entre la seducción del autor y la complicidad del lector; y a través del fenómeno de la «identificación-con», según la cual, por el rodeo de la identificación con el héroe, el relato literario contribuye a la narrativización del carácter.

De todas formas, para una visión ingenua nos enfrentamos a una serie de problemas aparentes que enunciaremos como sigue:

a) La equívocidad de la noción de autor cuando se pasa de la escritura a la vida.

b) Los problemas suscitados con la idea de comienzo y fin:

“Nada en la vida real tiene valor de comienzo narrativo; la memoria se pierde en las brumas de la infancia; mi nacimiento y, con mayor razón, el acto por el que he sido concebido pertenecen más a la historia de los demás, en este caso a la de mis padres, que a mí mismo. Y la muerte, sólo será final narrado en el relato de los que me sobrevivan; me dirijo siempre hacia la muerte, lo que excluye que yo la aprehenda como fin narrativo” (1996, p. 162).

c) En relación con el otro problema sería el de que las historias vividas de unos se imbrican en las historias de los demás, en eso difieren de las historias literarias.

d) Por último, el relato que cubre la fase pasada de la vida debe articularse con las anticipaciones del proyecto existencial de cada uno.

Dados estos problemas, ¿se puede seguir hablando de la unidad narrativa de la vida? Lo cierto es que, según Ricoeur, estos problemas sólo afectan, como decíamos, a una concepción ingenua de la mimesis, que debe ser superada por una inteligencia más sutil de la apropiación.

En relación a la equivocidad del término autor, más bien habría que entender que su riqueza va en paralelo con la riqueza del poder de obrar. Si mi vida es un relato del que no soy el autor con respecto a la existencia, eso posibilita que sea su coautor con respecto al sentido.

En cuanto a las brumas de la memoria y la falta de comienzo y fin, la unidad narrativa de una vida es, de hecho, un conjunto inestable de fabulación y experiencia vivida. Sin duda la ficción resulta de gran ayuda ante el carácter evasivo de la vida cuando nos enfrentamos a ella retrospectivamente, aunque haya que estar atento y siempre dispuesto a la revisión.

“Mediante la ayuda de los comienzos narrativos con los que la lectura nos ha familiarizado, forzando en cierto modo el carácter, estabilizamos los comienzos reales constituidos por las iniciativas —en el sentido fuerte del término— que tomamos. Y tenemos también la experiencia, que podemos llamar inexacta, de lo que quiere decir terminar un curso de acción, un episodio de la vida real. La literatura nos ayuda, en cierto modo, a fijar el contorno de estos fines provisionales” (1996, p. 164).

Y la muerte en los relatos nos ayuda a sobrellevar la angustia frente a la nada enseñándonos el ejemplo imaginario de tal o cual muerte. Un consuelo que no tiene por qué ser equivalente a un engaño de sí, porque puede ser una “manera lúcida de presidir

el duelo de sí mismo”. De modo que podemos mantener sin complejos la idea de un intercambio fructuoso entre la literatura y el ser-para-la-muerte.

Por otro lado, la imbricación de las historias de vida es posible entenderla a partir de la competición, y también colaboración, de los múltiples programas narrativos, además de por el relato de las interacciones que se dan, necesariamente, en el camino de la configuración de las acciones hacia su consideración global, como decíamos con respecto a las prácticas.

Por último, el proyecto tampoco es ajeno al relato. ¿No es acaso cierto que el lector aprende un juego de anticipaciones sobre la base de la orientación de la historia y los personajes hacia el futuro? Es cierto, aunque no lo diga Ricoeur, que ese juego se parece más a la comprensión filosófica heideggeriana del proyecto que a la de Sartre.

Así que no hay impedimento serio que nos impida admitir el apoyo de la ficción a la hora de examinar nuestra vida, evaluarla, reunida para ello en un relato. De modo que cabe hablar de la complementariedad de los relatos literarios y las historias de vida, y está justificado aspirar, al menos, a extraer consecuencias para la dimensión ética de lo humano de la comprensión de la narración y la teoría de la trama.

Pero para la enunciación formal de las relaciones entre narratividad y ética, Ricoeur echa mano de W. Benjamin para recordarnos que, al fin y al cabo, narrar equivale a intercambiar experiencias, no tanto en relación a la observación empírica como al ejercicio popular de una sabiduría práctica que implica determinaciones éticas. La aparición de una consciencia estética no supone que la configuración narrativa deje de tener estas determinaciones para tener sólo determinaciones estéticas. Formalmente admitamos que:

“Las experiencias de pensamiento que realizamos en el gran laboratorio de lo imaginario son también exploraciones hechas en el reino del bien y del mal.” (1996, p. 167).

Más adelante se podrá decir, incluso, que la imaginación ética se alimenta de la imaginación narrativa. Pero antes, una cuestión importante es el asunto de la confrontación entre la versión narrativa y la versión ética de la ipseidad.

Cuando hablábamos del problema de la identidad intentamos dejar claro que debe haber un equilibrio entre la identidad como mismidad, cuya figura es el mantenimiento del mismo, y la identidad como ipseidad, que se concreta demostrándose en el mantenimiento de sí. La que pertenece al ámbito ético, mediando en ello la responsabilidad, es la segunda. Entre una y la otra situábamos la identidad narrativa. Pero sucede que a veces —Ricoeur se acuerda de *El hombre sin atributos* de Robert Musil— la imaginación narrativa tiende a romper el equilibrio y a problematizar la identidad. Esa experiencia, volcada a la vida, equivale a la crisis existencial de un sujeto ante el vértigo de la nada, que se siente herido en su dimensión ética, la cual necesita de una identidad fuerte. Pero esos casos presentan la virtud de ser la ocasión perfecta para la sinceridad, única respuesta posible ante la radicalidad de la pregunta. No hemos podido resistirnos a la hermosura y el vigor de la cita:

“¿Pero qué es «yo» cuando el sujeto dice que él no es nada? Un sí privado de la ayuda de la mismidad, hemos dicho y repetido. Bien está. A este respecto, la hipótesis no carece de motivaciones existenciales: en efecto, podría ser que las transformaciones más dramáticas de la identidad personal tuviesen que pasar la prueba de esta nada de identidad; esta nada sería el equivalente de la casilla vacía de las transformaciones, tan gratas a Lévi-Strauss. Muchos relatos de conversión dan fe de semejantes noches de identidad personal. En esos momentos de extrema renunciación, la respuesta nula a la pregunta «¿quién soy?» remite, no a la nulidad, sino a la desnudez de la pregunta misma.” (1996, p. 170).

2. Distintas formas de aparición del otro en el plano ético de la ipseidad

Así las cosas, ¿cómo podemos hacer compatibles el carácter problemático del *ipse* en el plano narrativo y su carácter asertivo en el plano del compromiso moral? La respuesta de Ricoeur pasa por aspirar a un modesto mantenimiento de sí en la promesa, frente al orgullo estoico de la inflexible constancia de sí. Yo soy aquél con el que

puedes contar, porque me mantengo en la palabra dada. Es una respuesta que nace de lo más profundo de la unión de la libertad y la responsabilidad, afirmando la multiplicidad y la disolución sin renunciar al compromiso; confirma la aventura de la vida, asumiendo el riesgo del extravío, pero sabiendo que, hasta en la oscuridad más inmensa, permanece encendida la luz de la palabra.

De modo que la crisis existencial del sí, cuyo modelo narrativo lo constituyen los relatos de cuestionamiento y disolución, necesita de la irrupción del Otro para no convertirse en odio de sí. El Otro que cuenta conmigo. Como vemos esta dialéctica de la fragilidad y la fortaleza del sí, que representa una problematización de la identidad, se resuelve en el plano ético de la estima de sí y la solicitud. ¿Qué va a ser si no es esa estima, lo que nos mantenga en medio de la zozobra?

El camino de retorno hacia el sí mismo atraviesa el campo de las determinaciones éticas y morales. Pero, como es de sobra conocido, Ricoeur establece una distinción clara entre ética y moral. La primera hace referencia a la intencionalidad de una vida realizada; la segunda a la articulación de esta intencionalidad dentro de normas, caracterizadas por su universalidad y restricción. Esta distinción equivale a la que existe entre la perspectiva teleológica aristotélica y la perspectiva deontológica kantiana.

Para Ricoeur es casi evidente que la ética incluye a la moral. Sus presupuestos son la primacía de la ética sobre la moral; la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; y la legitimidad del recurso a un objetivo ético, que se presenta de esta manera como ámbito de referencia cuando la norma conduce a atascos prácticos.

Este mismo esquema se mantiene en el despliegue de la ipseidad que implica cada una de las perspectivas. Ricoeur llama al despliegue de la identidad en la dimensión teleológica “estima de sí” y a su manifestación conforme al momento deontológico “respeto de sí”. Los resultados son los esperados, la estima de sí es más

fundamental que el respeto de sí; el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; y la estima de sí es el recurso cuando ninguna norma ofrece guía firme para el ejercicio del respeto.

A lo largo del pensamiento de nuestro autor es importante no perder de vista que su obra se presenta como una oportunidad para la conciliación entre posiciones, más aún tradiciones, que nacieron enfrentadas e insisten en mantenerse, por lo general, impermeables. Creemos que es necesario decir esto para que sus palabras manifiesten un sentido pleno:

“Si llegamos a mostrar que el punto de vista deontológico está subordinado a la perspectiva teleológica, entonces la distancia entre deber-ser y ser parecerá menos infranqueable que en una confrontación directa entre la descripción y la prescripción.” (1996, p. 176).

Esa es, pues, la tarea, mostrar la preeminencia del punto de vista teleológico. Punto de vista que Ricoeur remarca en su célebre fórmula, según la cual el objetivo ético es *vivir bien con y para el otro en instituciones justas*. De modo que elabora su reflexión en torno a los tres aspectos decisivos que aparecen recogidos en su formulación: la intencionalidad ética; la solicitud; y la articulación de la idea de justicia. La estima de sí, manifestación de la ipseidad en el ámbito de la ética, sólo tiene sentido pleno en la conjunción de estos tres momentos. Pero aparece configurada, por así decirlo, de tres modos distintos, según el momento en el que nos encontremos.

En el plano del vivir-bien la estima de sí aparece como ejercicio del juicio práctico. Supone una interpretación de las acciones conforme a su significación, una deliberación en torno a mis decisiones y su vinculación con mi ideal de vida. Esta vinculación no equivale a una relación instrumental de medio a fin, según la cuál podría establecerse un álgebra de fines subordinados y fines últimos. Se trata, más bien, de un modelo de deliberación más complejo, como el que mantiene Aristóteles en el libro VI de su *Ética a Nicómaco*, sobre el camino que sigue el hombre prudente (*phrónimos*) para dirigir su vida.

Ricoeur también echa mano de los «patrones de excelencia» en las prácticas de los que habla MacIntyre en *Tras la virtud*. Se refiere a reglas de comparación de las prácticas aplicadas a sus resultados que nos permiten reconocer a alguien como un buen practicante: un buen médico, un buen jugador, etc. Estos patrones dan sentido a la idea de bienes inmanentes a la práctica, es decir, constituyen la teleología interna de la acción —considerarnos a nosotros mismos como el bien inmanente de nuestras acciones es en lo que consiste en última instancia la estima de sí— a la par que dan contenido a la forma vacía del imperativo categórico.

Pues bien, el plan de vida es a la vida, lo que el patrón de excelencia a una práctica particular. De este modo podemos sostener a la vez un «fin en sí mismo» para cada *praxis* y un «fin último» al que tiende toda acción.

“El secreto del anclaje de las finalidades reside en la relación entre práctica y plan de vida; una vez elegida, una vocación confiere a los gestos que la ponen en práctica ese carácter de «fin en sí misma»; pero rectificamos continuamente nuestras elecciones iniciales; a veces, las cambiamos totalmente, cuando la confrontación se desplaza del plano de la ejecución de las prácticas ya escogidas a la cuestión de la adecuación entre la elección de una práctica y nuestros ideales de vida, por vagos que sean y, sin embargo, más imperiosos a veces que la regla del juego de un oficio que hemos considerado invariable hasta ese momento. Aquí la *phronesis* suscita una deliberación muy compleja, en la que el *phronimos* está tan implicado como ella.” (1996, p. 184).

La vida buena, para cada uno la nebulosa de ideales y sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada realizada o no realizada, la cual da pie a hablar de una finalidad superior que sería interior al obrar humano, supone un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo que busca adecuación entre lo mejor para nuestras vidas y las elecciones en nuestras prácticas. Un círculo hermenéutico entre la idea de vida buena y las decisiones más importantes de nuestra existencia.

Pero esta adecuación entre los ideales de vida y las decisiones no es verificable según el modelo de la observación. Sino que pone en juego la plausibilidad a ojos de los

demás y la propia convicción basada en la experiencia vital. En cualquier caso, el sí sale enriquecido de esta interpretación.

En el plano de la relación con el otro la ipseidad, que ya dijimos que Ricoeur considera en la forma de la «estima de sí», despliega su dimensión dialogal en lo que nuestro filósofo llama «la solicitud». Si bien hay que admitir que la estima no es tanto por las realizaciones como por las capacidades —que en el plano ético tienen que ver con el poder-juzgar—, la solicitud parte de reconocer al otro su función mediadora entre capacidad y efectuación, imprescindible para mi acción en el mundo. Ricoeur se opone así a la hipótesis del sujeto de derecho anterior al vínculo social, porque ese lugar de soledad sencillamente no existe. El despliegue de la estima de sí a través de la solicitud viene a corregir el aspecto puramente reflexivo de la primera, en tanto que contiene una amenaza de repliegue sobre sí mismo, ignorando la diferencia entre yo y tú.

La comprensión de la solicitud se realiza a través del análisis de tres modelos de relación con el otro siguiendo el criterio del esquema dar-recibir, según el cual el punto de equilibrio de la relación vendría representado por la reciprocidad. Esta reciprocidad, que no es medible en términos cuantitativos al estilo de la compensación económica o de fuerzas, resulta de una espontaneidad benévola que solidifica en los sentimientos buenos dirigidos hacia otro.

Debemos a Aristóteles el examen detenido y sistemático del primero de los modelos de solicitud, la amistad. A su definición pertenece la idea de reciprocidad en el intercambio entre humanos que se estiman mutuamente (1996, p. 195). Entendida de esta manera la idea de reciprocidad linda con la de la justicia. Pero no debemos olvidar que la justicia pertenece al ámbito de las instituciones y en ellas la igualdad es una aspiración de la relación que parte de la desigualdad de la distribución, mientras que la amistad pertenece al ámbito de las relaciones interpersonales, y en ella la igualdad se presupone. Ricoeur otorga a la amistad una importancia decisiva porque representa el punto de equilibrio en el que el dar y el recibir se igualan por hipótesis, y sigue la exposición de Aristóteles en la *Ética a Nicómaco* para ver de qué modo la amistad

representa un motor de transición entre la vida buena y la justicia. La amistad es una necesidad del hombre feliz en tanto que colabora en las condiciones de efectuación de la vida, considerada en su bondad intrínseca y en su atractivo fundamental. A la vez en la amistad según lo bueno cada uno ama al otro por ser quien es, lo cual supone una relación igualadora entre el sí y el otro, relación igualadora a la que aspiran las instituciones de justicia.

Pero el examen de la amistad, de este modo entendida, no agota lo que se puede decir de la relación con el otro en el camino de la ética. También contamos con un modelo basado en la conminación que se encuentra en la llamada a la responsabilidad en el rostro del otro, representado por el pensamiento de Lévinas. Pero en esta conminación venida del otro, no se trataría según Ricoeur de una auténtica relación, sino de una no-relación debida a la disimetría que introduce la superioridad de la autoridad del otro en la manifestación del rostro del que el sí se vuelve rehén. Para que la conminación sea entendida en el seno de una relación de reciprocidad es necesario el movimiento de reconocimiento por el sí de la autoridad del otro. No se trata del todo de igualdad, pero sí de la compensación de la disimetría en el consentimiento por parte del sí a la superioridad de la autoridad que le ordena actuar según la justicia. En realidad, es una condición para que la conminación sea escuchada y recibida, un acto de bondad que implica la consideración hacia el otro y que sólo puede brotar de un ser que no se deteste a sí mismo hasta el punto de no oír al otro. Así, la instancia restrictiva de la conminación y su aspiración a la norma remite a un sustrato más profundo de bondad que podemos invocar, y que Ricoeur entiende que legitima su apuesta por la preeminencia de la dimensión teleológica sobre la dimensión deontológica.

“Nuestra apuesta es que es posible profundizar bajo la capa de la obligación y alcanzar un sentido ético que no está tan oculto bajo las normas que no pueda invocarse como recurso cuando estas normas enmudecen, a su vez, frente a casos de conciencia indecible.” (1996, p. 197).

En cualquier caso, la ganancia es pensar la solicitud —insistimos que así es como llama Ricoeur al momento de la relación con el otro— como una espontaneidad benévola, íntimamente ligada a la estima de sí —figura de la ipseidad en el ámbito ético— dentro del objetivo de la «vida buena».

Pero Ricoeur también muestra querencia por otro modelo de relación que resulta paradójico. Según este modelo dar es en tanto como recibir y viceversa. Tiene su origen en el sufrimiento del otro y la disimetría debida a que el poder de obrar del sí es más fuerte que el del otro, que siente su incapacidad de obrar, de poder-hacer, como un ataque a su integridad. Esta debilidad es en realidad el dar la ocasión para la compasión y así la puesta en obra del saber de la vulnerabilidad compartida.

“Quizá ahí reside la prueba suprema de la solicitud: la desigualdad de poder es compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, en la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o el suave apretón de manos.” (1996, p.199).

De modo que hay una auténtica confusión igualadora, vamos a decirlo así, entre el dar y el recibir.

“Un sí llamado a la vulnerabilidad de la condición mortal puede recibir de la debilidad del amigo más de lo que él le da bebiendo de sus propias reservas de fuerza.” (1996, p. 199).

En este modelo la solicitud supone los sentimientos dirigidos espontáneamente hacia el otro en el seno de la finitud de la existencia, apunte fenomenológico mediante la simpatía o compasión, que no es lo mismo que la piedad. En la piedad el sí goza secretamente por saberse protegido de la debilidad.

Las tres versiones de la solicitud hablan de la búsqueda de la igualdad a través de la desigualdad que resulta de las posiciones iniciales del sí y del otro, y del elemento de *similitud* que contiene la fórmula *Sí mismo como otro* que da título a la obra de

Ricoeur⁵⁷, pues no puedo estimarme a mí mismo sin estimar al otro *como* a mí mismo. No nos queda más remedio que dejar hablar al propio autor:

“Como a mí mismo” significa: tú *también* eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo. La equivalencia entre el «tú también» y el «como a mí mismo» descansa en una confianza que podemos considerar como una extensión de la atestación en virtud de la cual creo que puedo y valgo. Todos los sentimientos éticos evocados anteriormente son propios de esta fenomenología del «tú también» y del «como a mí mismo», pues expresan perfectamente la paradoja incluida en esta equivalencia, la paradoja del intercambio en el lugar mismo de lo irremplazable. De este modo, se convierten en equivalentes la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*.” (1996, p. 202).

Quisiéramos subrayar que al final, la búsqueda de la igualdad, que define el lugar de la solicitud en la trayectoria de la ética, se resuelve en la confianza en el poder y el valor del otro.

En el tercer nivel de la definición del objetivo ético el vivir-bien se extiende a la vida de las instituciones, más allá de las relaciones interpersonales y el sí adquiere una nueva determinación, la del cada uno –a cada uno su derecho—. Por institución entiende Ricoeur la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica, por tanto, está más relacionada con las costumbres, o lo que tradicionalmente llamamos el *ethos*, que con la mera articulación de reglas coaccionantes. Nuevamente hay que recurrir a Hannah Arendt y su distinción entre el poder-en-común, virtud del vivir-juntos, y la dominación a la que equivalen las restricciones jurídicas y políticas. El poder-en-común

⁵⁷ Los otros elementos de la fórmula son la *reversibilidad* de las funciones por la que el «yo» del emisor del discurso es el «tú» del destinatario y viceversa; y la *insustituibilidad* de las personas que hace que el sí no pueda dejar de ser «yo», aunque en simpatía se coloque en el lugar del otro. Por la solicitud conocemos el valor de la insustituibilidad, en la medida en que la pérdida del otro genera un hueco irremplazable que es a su vez la noticia de mi irremplazabilidad para el otro. “En este sentido, la solicitud responde a la estima del otro por mí mismo.” (1996, p. 201).

pertenece a la dimensión de la acción, que es irreductible a la del trabajo y a la de la obra, y posee una significación política, en tanto indica una concertación en la pluralidad.

La pluralidad sugiere la extensión de las relaciones a los terceros que quedan fuera del cara a cara. Son los terceros incluidos por la pluralidad constitutiva del poder-en-común. Es esta inclusión la que hace que cuando hablamos del vínculo social nos estemos situando en un plano que va más allá de la relación dialógica diádica. Precisamente la proyección hacia el futuro del vínculo social es la institución política en su ambición de durar. “La acción política constituye el intento más importante de conferir la inmortalidad, a falta de eternidad, a cosas perecederas.” (1996, p. 205).

La concertación equivale a un querer vivir juntos en el que la acción pública es el tejido de relaciones humanas en cuyo seno cada vida humana despliega su breve historia. Este querer vivir juntos puede quedar olvidado, recubierto por las relaciones de dominación, así que frecuentemente, para conjurar este olvido, se remite la autoridad a algunos acontecimientos fundadores más o menos míticos.

En el seno del vivir-juntos arribamos al campo de lo justo mediante la denuncia:

“El sentido de la injusticia no es sólo más punzante, sino más perspicaz que el sentido de la justicia, pues la justicia es, de ordinario, lo que falta, y la injusticia lo que impera.” (1996, p. 2017).

Es decir, normalmente poseemos una visión más lúcida de lo que falta en las relaciones humanas que del modo recto de organizarlas. En este sentido puede establecerse un paralelismo entre los dos momentos anteriores de la solicitud y el momento de las instituciones: ambas suponen una aspiración igualadora a partir de un origen desigual en la relación —en la amistad, como dijimos, la igualdad se presupone—. En la institución esta aspiración igualadora sigue el camino de la justicia distributiva y la justicia reparadora. Ahora bien, el compañero del sí en la justicia no es

ya un otro, sino un cada uno. Sí mismo como cada uno, si trasladamos a este caso la fórmula de Ricoeur.

En cuanto al plano ético y al plano moral, teleológico y deontológico respectivamente, conviene distinguir dos aspectos de lo justo: lo bueno, que es la extensión de las relaciones interpersonales en las instituciones, plano ético; y lo legal, coherencia y derecho de restricción en la aplicación de la justicia, plano moral. Ricoeur mantiene también aquí la preeminencia del plano ético. Desde esta preeminencia habrá que afrontar dos retos destacados de la idea de justicia desde una perspectiva filosófica, en tanto contiene la idea de partes. Y es que la idea de partes justas remite, por un lado, a la de un infinito endeudamiento recíproco, por otro lado a la de un desinterés recíproco por los intereses mutuos, en la medida en que el interés se circunscriba, exclusivamente, a la satisfacción del saldo que me toca, porque la idea de justa parte no me obliga a más. En realidad, considerados estructuralmente, no son problemas exclusivos de la idea de partes justas, sino problemas que afectan a nuestra comprensión de lo social y la relación entre personas en su seno. Más adelante traslucirán como problemas en torno a la lucha por el reconocimiento social.

3. La formalización como proceso de articulación deontológica: los límites de la propuesta kantiana

La preeminencia dada al plano ético respecto de la articulación normativa propia del ámbito moral no quiere decir que se trate de ámbitos independientes, eso es evidente. La moral remite siempre al plano ético, pero éste siempre resulta enriquecido mediante el paso por la norma. La norma implica, además, el juicio moral en situación, una referencia para la intencionalidad ética.

Para ilustrar la cercanía entre planteamientos de tipo teleológico y planteamientos de corte deontológico, Ricoeur recurre a las máximas figuras en cada

campo. Señala que la ambición universalista no es exclusiva del formalismo kantiano, sino que también encontramos cierta orientación al universalismo en la tradición teleológica, como muestra el recurso del *mesotés* en Aristóteles o los *existenciaristas* heideggerianos. Por otro lado, el anclaje del momento deontológico en la intencionalidad teleológica puede verse en el lugar que ocupa en Kant el concepto de buena voluntad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*.

Ahora bien, en la deontología kantiana lo que ocurre es una estrategia de distanciamiento progresivo de la condición finita de la voluntad, en lo que podríamos considerar un proceso de formalización que usa, en un primer momento, el recurso del criterio de universalización, desligando completamente voluntad y pasividad y ganando así una idea de libertad como autonomía, contraria a la heteronomía del albedrío.

“El estilo de una moral de obligación puede caracterizarse por la estrategia progresiva de distanciamiento, de depuración, de exclusión, a cuyo término la voluntad buena sin restricción se igualará a la voluntad autolegisladora, según el principio supremo de autonomía.” (1996, p. 218).

Lo que esta estrategia pretende dejar de lado es, fundamentalmente, la inclinación. Por un lado, por su inadecuación epistémica respecto al criterio de universalidad, ya que la inclinación sólo puede servir para indicar *pretensión* de universalidad, cuando lo que se busca es la *exigencia* de universalidad inscrita en la razón práctica. Por el otro lado porque la inclinación, para Kant, representa a la voluntad afectada patológicamente, esto es, la pasividad inherente al deseo y que es intrínsecamente contraria a la racionalidad. Precisamente se suele acusar a Kant de rigorista en este sentido.

Lo que se pretende ganar es la libertad, en tanto que designa la voluntad en su estructura fundamental y no según su condición finita. Como decíamos, la autonomía frente a la heteronomía del albedrío, la cual está sujeta a leyes patológicas. Proceso de formalización que se cumple a través de la prueba de la regla de universalización.

“La moral reside allí donde la simple forma legisladora de las máximas es, por sí sola, el principio suficiente de determinación de la voluntad.” (C. R. Pr. Citado por Ricoeur 1996, p. 222).

Hay que decir que esta universalidad equivale a una auténtica obediencia a sí mismo, pero no se trata de un ego solitario. Se corresponde con un momento abstracto del querer, previo a su distribución entre la pluralidad de las personas del mundo.

En cualquier caso, se maneja aquí una idea de libertad que la filosofía de Ricoeur, como sabemos, tiene la vocación de superar, según una dinámica de reconciliación de la reflexión con la existencia. De hecho, Ricoeur, en esta dirección, señala la ceguera del planteamiento kantiano con respecto a cierto factor de pasividad que se encuentra en el corazón mismo de la autonomía. Y es que el respeto a la ley universal, motor de la razón pura práctica, funciona como una inclinación, según el modo de un afecto recibido pasivamente. Así que en la conciencia de la capacidad autolegisladora de la razón hay en realidad una libertad afectada, determinada por la ley.

“¿No hay ahí, más bien, disimulada en la altivez de la aserción de autonomía, la confesión de cierta receptividad, en la medida en que la ley, al determinar la libertad, la *afecta*?” (1996, p. 225).

Otra dificultad del planteamiento kantiano tiene que ver con la estima de sí. Para Ricoeur la estima de sí es la figura clave de la identidad personal en el ámbito de la ética, soporte de las aspiraciones de vida-buena, pero para Kant es una afección patológica del deseo, ya que hace de sí mismo el fundamento objetivo de determinación de la voluntad. En realidad, nos dice Ricoeur, Kant está pensando en una estima de sí pervertida, nada nos impide considerar el respeto kantiano como la variante de la estima de sí que ha superado la prueba de universalización.

Pero es cierto que la dirección del planteamiento kantiano está condicionada por la conciencia de la perversión. La perversión, el mal, dicho de modo más amplificado, es revelador de nuestra naturaleza libre. Eso Ricoeur ya lo sabe de sus estudios de

Finitud y culpabilidad: la libertad presenta una herida originaria que, en Kant, alcanza a su capacidad de determinarse por la ley o contra la ley. Precisamente la realidad del mal hace de la reflexión moral vertebrada por aspiraciones normativas algo necesario para el campo más amplio de la ética.

“¿No es del mal, y de la inescrutable constitución del (libre) albedrío que se deriva de él, del que dimana la *necesidad* que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral? Porque *hay* mal, el objetivo de la «vida buena» debe asumir la prueba de la obligación moral, que podríamos reescribir en los siguientes términos: «obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería ser*, a saber, el mal»”. (1996, p. 231).

La maléfica herida también se constata cuando atendemos al despliegue dialógico de la autonomía en el respeto hacia las personas consideradas como fines en sí, como se sabe, la segunda fórmula del imperativo kantiano. Este momento está unido a la estructura dialogal de la solicitud del plano ético, y para señalar el enlace entre los dos momentos Ricoeur alude a la tradicional Regla de Oro de la moral, acentuando su tonalidad negativa, para ilustrar el modo en que la norma de reciprocidad implicada tiene en su fondo una presuposición de disimetría, la cual se justifica en base al esquema de la relación natural «hacer-padecer», en el mismo sentido en el que cuando hablábamos de la solicitud aludíamos a la diferenciación entre poder-hacer y sufrir. Sobre esta disimetría de base se insertan todas las desviaciones de la interacción personal, que van desde la influencia y la manipulación hasta el asesinato. No en vano vemos también cómo las versiones de la Regla de Oro recorren este arco y terminan en una expresión de su límite en el «No matarás».

De modo que, en la interacción personal está, efectivamente, la ocasión por excelencia del mal de violencia, que reside en el «Poder-sobre», *poder ejercido sobre* una voluntad por una voluntad. Poder que está en riesgo de convertirse en una disminución o destrucción del poder-hacer de otro, cuyo fondo maligno es la humillación, es decir, la aniquilación del respeto de sí.

Para Kant esta violencia tendría que ver con una ausencia de autonomía en el individuo que la desata, un exceso, por tanto, de inclinación, de contingencia, de animalidad, de materia. Para Ricoeur es una libertad afectada de una manera determinada, pero como decíamos al principio, en su filosofía de la voluntad, se trata de la misma estructura para el bien que para el mal.

De todos modos, lo que Ricoeur quiere señalar es que la forma negativa de la moral es inexpugnable, precisamente porque trata de responder a todas las figuras del mal a través de la negatividad estructural de la norma.

En cambio, considera que señalar la primacía del plano ético sobre el moral equivale a priorizar la afirmación frente a la negación, al poner el acento en el objetivo de la vida-buena, y al considerar la solicitud como el intercambio mutuo de las estimas de sí. Pero no hay que confundirla con una actitud fantasiosa o poco realista, ni es ciega a la violencia, sino que se trata de una afirmación original de la vida desde la que, por eso mismo, conocemos y rechazamos la indignidad ejercida a otro.

“En efecto, en el plano del objetivo ético, es totalmente afirmativa la solicitud, como intercambio mutuo de las estimas de sí. Esta afirmación, que podemos llamar, sin duda, original, es el alma oculta de la prohibición. Es ella la que, en último término, refuerza nuestra indignación, es decir, nuestro rechazo de la *indignidad* infligida a otro”. (1996, p. 235).

Aparte de esta negatividad ineludible del plano moral, la propuesta kantiana se enfrenta a un problema suscitado por la tensión entre continuidad y discontinuidad, específicamente entre la idea de humanidad y las personas consideradas como fines en sí en la segunda formulación del imperativo. Ricoeur considera que la argumentación kantiana privilegia la continuidad en la idea de humanidad sin prestar atención a que el respeto debido a las personas introduce un salto equivalente al salto que introduce la solicitud, se refiere a la discontinuidad que introduce la alteridad del otro que es distinto de sí.

“A la luz de la dialéctica íntima de la solitud, el segundo imperativo kantiano aparece como la sede de una tensión entre los dos términos clave: el de humanidad y el de persona como fin en sí. La idea de humanidad, en cuanto término singular, es introducida en la prolongación de la universalidad abstracta que rige el principio de autonomía, sin acepción de personas; en cambio, la idea de personas como fines en sí mismas exige tener en cuenta la pluralidad de las personas, sin que, por ello, se pueda llevar esta idea hasta la alteridad. Todo, en la argumentación explícita de Kant, tiende a privilegiar la continuidad, garantizada por la idea de humanidad, con el principio de autonomía, a expensas de la discontinuidad no confesada señalada por la introducción repentina de la idea de fin en sí y de las personas como fines en sí mismas”. (1996, p. 236).

Ricoeur piensa que en Kant la idea de humanidad tiende a vaciar la alteridad de la distinción y diversidad entre las personas, raíz de la disimetría que tienen como base todos los intentos de una moral, en el sentido que hemos expuesto justo anteriormente.

Así que el proceso de formalización que sigue la moral kantiana en la segunda formulación del imperativo, que sigue la vía de la Regla de Oro, resulta imperfecto por relación al otro. Si no tiene en cuenta la fuente de la diferenciación, la inclinación, resulta parcial, y si la tiene en cuenta no es formal de modo perfecto, ya que introduciría la materia de las inclinaciones. De modo que la idea de humanidad se limita a conducir el principio de autonomía de la unidad a la pluralidad. Esto ocurre por la indistinción de base del sujeto trascendental, según la cual el sí implicado por el imperativo no era de naturaleza monológica, sino indiferente a la distinción, con el objetivo de que esté dispuesto a la pluralidad. Pero la pluralidad resultante es un tanto vacía, razón por la cual es necesario el recurso a bienes genéricos o aspiraciones sociales:

“Uno de los efectos de la crisis abierta por el formalismo moral será el de introducir, en el plano de las condiciones de efectuación de la libertad y de los principios morales que la regulan, algo como «bienes genéricos», «bienes sociales». Sin esta adjunción de conceptos claramente teleológicos, no se ve lo que la idea «material» de humanidad añade a la idea «formal» de universalidad”. (1996, p. 238).

Es cierto que en la formulación kantiana la noción de persona va en apoyo de la noción de humanidad para que el sí implicado sea un sí plural, de tal modo que introduce en el imperativo la distinción entre «tu persona» y «la persona del otro». Al

fin y al cabo, el imperativo está influido por la disimetría del poder-sobre, fuente de la violencia, y comparte el mismo objetivo que la Regla de Oro: establecer la reciprocidad donde reina su carencia. En este sentido la originalidad de la segunda formulación reside en tratar de establecer la humanidad más allá de la universalidad del principio de autonomía, vinculando el hecho de la moral a la existencia de personas. Pero es como si el planteamiento kantiano no permitiera desplegarse a la alteridad por la universalidad que la contiene en la idea de humanidad. Por eso para Ricoeur está justificado el camino de la solicitud emprendido por los tres modelos de relación con el otro a los que aludíamos en el apartado anterior. Este camino exige que la pluralidad de las personas y su alteridad no sean anuladas por la idea englobante de humanidad.

Hasta aquí vamos viendo cómo hay una necesidad de recurrir a elementos propios de una visión teleológica que desborda continuamente la ambición deontológica pura, tanto en el ámbito de constitución de la autonomía del sí, como en el ámbito de la relación interpersonal. Ricoeur también se ocupa del tercer momento del objetivo ético, la justicia en las instituciones, y del intento de formalización que se realiza desde una concepción deontológica en este plano. Lo hace en el mismo sentido de intentar mostrar cómo los elementos teleológicos son ineludibles, incluso en las formulaciones deontológicas de la justicia más sofisticadas. El asunto consiste, fundamentalmente, en mostrar cómo el problema del sentido de la justicia no se elimina con su simple articulación deontológica, más bien será siempre necesario recurrir a él por los conflictos que la formalización suscita.

Ya vimos algunos de los problemas que el sentido de la justicia suscitaba, son estos mismos problemas los que se trasladan desde el ámbito ético al ámbito moral. Podríamos decir entonces que son problemas que todo intento de formalización deontológica debe afrontar. Primero el concepto de distribución, que tiene que ver con el de justa parte, se situaba en la tesitura de una ambigüedad entre la justicia como satisfacción de intereses individuales, lo cual equivale a una separación del individuo del resto, y la justicia como preocupación por los intereses mutuos, lo cual supondría la cooperación. En este asunto hay que reconocer que el punto de vista normativo se

inclina más bien hacia el individualismo. El segundo problema es el de la ambigüedad entre la igualdad entendida aritméticamente y la igualdad entendida proporcionalmente, tiene que ver con cómo justificar ciertas desigualdades de hecho en nombre de un sentido más complejo de igualdad. Y el tercero es el de los dos sentidos de lo justo, entendido como lo “bueno”, por tanto como extensión de la solicitud hacia cada uno de los sin rostro de la sociedad, y lo “legal”, exclusivamente la ley positiva.

Pues bien, en el ámbito de la justicia en las instituciones la formalización del sentido de la justicia equivale a una concepción procedimental, de modo que al enfoque deontológico se le suma la tradición contractualista. En esta tradición se introduce la ficción del contrato originario que tiene como fin separar lo justo de lo bueno. El contrato ocuparía en el plano de las instituciones el lugar que la autonomía hemos visto ocupar en el plano de la moral. Aunque hay una diferencia sustancial, la autonomía es un hecho, el hecho de la moral; el contrato es una ficción, que pretende ser fundadora de los principios de justicia. De modo que se pretende igualar, con esta ficción, la concepción deontológica de la justicia al principio moral de la autonomía y de la persona como fin en sí mismo.

4. La deriva procedimentalista rawlsiana

La versión más actual, podríamos decir más sofisticada, de esa ficción, lo constituye la teoría de la justicia de John Rawls, que une contractualismo e individualismo desarrollando la idea de un contrato original entre personas libres y racionales preocupadas por promover sus intereses individuales. El objetivo es liberar a lo justo de la polémica idea del bien, ya que eso resultaría en favor de las instituciones, los individuos y las naciones.

El adversario de Rawls es, explícitamente, una versión teleológica de la justicia, el utilitarismo, que como ya sabemos trata de la maximización del bien para la mayoría, extrapolando al plano de las instituciones un principio de elección individual según el

cual se sacrifica un placer inmediato en favor de un placer mayor pero lejano. Esto último equivale, hay que decirlo, a aceptar la existencia de víctimas como *daños colaterales*, expresión usada últimamente en los conflictos bélicos mundiales, y que viene a apoyar la idea de razón de estado propia del realismo político.

Dicho sucintamente, el asunto es que la posición original a partir de la que Rawls diseña la relación contractual entre individuos, además de cumplir con la condición del «velo de ignorancia» famosa, para representar estrictamente una posición igualitaria, debe adecuarse a una serie de restricciones que Rawls llama “contexto de aplicación de la justicia” y que inciden en la ficción del contrato mostrándonos en qué medida la posición original sólo es equitativa hipotéticamente:

- Que cada uno posea un conocimiento general de las pasiones y motivaciones fundamentales de la humanidad.

- Los miembros deben saber lo que supuestamente todo ser racional libre desea poseer, es decir, los bienes sociales primarios para el ejercicio de la libertad.

- Todos deben ser conscientes de cuáles son los principios de justicia en competición.

- Esto último supone un debate público en el que exista un acceso igualitario a la información.

- El contrato obligará, cualesquiera que sean las circunstancias predominantes.

Como se ve, se trata de condiciones restrictivas acordes con una reflexión racional en torno a la igualdad de salida en la toma de decisiones vinculantes, pero poco realistas cuando implican a una comunidad histórica. No obstante, no se trata del problema principal. El contractualismo puede asumir, sin mucho reparo, que se trata de ofrecer una justificación teórica, racional, a los principios que deben regir la norma de una comunidad de individuos. Aunque sus presupuestos sean contrafácticos en el orden social e histórico, no lo son en el orden racional. Ahora bien, si se acepta que el sentido

de la justicia tiene que ver con una reflexión racional, por qué empeñarse en una concepción puramente procedimental de la justicia.

Con respecto a los principios de justicia que se derivan de la argumentación de Rawls, los problemas se amplían, porque la posición original y el pacto no agotan la discusión en torno a ellos. Un tema importante es qué ocurre con la diversidad de los bienes en juego y su consideración cualitativa, es decir, con su valoración como bienes. Rawls está dispuesto a olvidarse del significado de las cosas a repartir para priorizar el procedimiento de reparto, en esto recuerda a la omisión de la inclinación en el planteamiento kantiano.

Por otro lado, toda partición en el seno social es problemática. La sociedad es un fenómeno consensual-conflictual, de modo que no hay ninguna asignación de partes que quede a salvo de la discusión para siempre. Así que es necesario un nuevo consenso sobre los procedimientos de arbitraje en la discusión del resultado y la modalidad del reparto.

El problema es que según el planteamiento de Rawls la discusión no tiene cabida, porque incluso en el contexto de una repartición desigual, las desigualdades tienen el marchamo de la justicia siguiendo la vía de la condición igualitaria de la posición original.

“Pero, también aquí, así como el procedimiento único de deliberación en la situación original traslada al segundo plano la diversidad de los bienes vinculados a las cosas repartidas, la igualdad de los contratantes en la situación de ficción confiere de antemano a las desigualdades consentidas por los términos del contrato el sello de la *fairness* característico de la condición original”. (1996, p. 250).

Pero el hecho es que la reflexión desborda continuamente el procedimiento, el cual no responde de modo definitivo a la pregunta por las razones para escoger los principios de justicia de Rawls. Así que la cuestión de principio es saber si la teoría deontológica de la justicia no recurre, en cierto modo, al sentido ético de la misma.

“¿Una concepción puramente procedimental de la justicia logra romper sus amarras con un sentido de la justicia que la precede y la acompaña de principio a fin?”. (1996, p. 253).

Evidentemente no. La tesis de Ricoeur es que una concepción procedimental proporciona, todo lo más, una formalización del sentido de la justicia que se presupone continuamente.

El propio Rawls reconoce tácitamente que el recurso procedimental no es suficiente cuando admite la necesidad de un *equilibrio reflexivo* entre los principios elegidos y nuestras convicciones⁵⁸. Así es como Ricoeur acaba manteniendo que toda ambición de superar la tutela teleológica en el punto de vista deontológico tiene límites.

La ambición universalista del planteamiento deontológico supone un formalismo del principio, según el cual ningún contenido empírico supera con éxito la prueba de universalización, de modo que supone dejar de lado la inclinación en la esfera de la voluntad racional y el utilitarismo en las instituciones. Por el contrario, se funda en la autonomía y en el contrato social. Sin embargo, mientras que la autonomía se presenta en la reflexión kantiana como el hecho de la moral, y que, como tal, sólo puede ser *atestada*, el contrato es una ficción, una ficción que tiende a llenar el hueco de un olvido, el olvido del querer-vivir-juntos. Ricoeur se pregunta entonces si la formalización que conduce a la autonomía no será, en realidad, la solución a un olvido primero, el de una atestación anterior.

“¿Por qué los pueblos, sometidos durante milenios a un principio de dominación que trasciende su querer-vivir-juntos, no saben que son soberanos, no en virtud de un contrato imaginario, sino en virtud del querer-vivir-juntos que han *olvidado*? Una vez consumado este olvido, sólo queda la ficción para igualar el contrato con el principio de autonomía y con el de la persona fin en sí. Si ahora, mediante un movimiento regresivo, se traslada esta duda que

⁵⁸ Rawls, J.J., *Teoría de la justicia*, (México: FCE), trad. esp. De María Dolores González, 1979, pp. 37-38

afecta a la ficción del contrato al principio de autonomía, ¿no corre el riesgo este último de descubrirse como una ficción destinada a llenar el olvido de la fundación de la deontología en *el deseo de vivir bien con y para los otros en instituciones justas?*”. (1996, pp. 256-257).

5. La conflictividad

La necesidad de trascender el punto de vista moral, normativo, en dirección a un planteamiento ético, más capaz de afrontar los momentos problemáticos con los que nos encontramos en la vida, se muestra con rotundidad en la cotidianeidad del conflicto, así como su presencia desafiante en todos los órdenes de la vida. Atraviesa el plano de las instituciones y de las relaciones interpersonales y se inscribe en el seno mismo de la ipseidad. Su presencia apenas resulta amenazada por el establecimiento de un cuadro fijo de normas, que más bien lo que hacen es volver la espalda a su comprensión, unas veces asumiéndolo como anomalía resoluble en un optimismo racional injustificable, otras veces como desviación inevitable que, por ello mismo, no merece atención. En el peor de los casos sencillamente pasa inadvertido en nuestros planteamientos filosóficos.

En el ámbito político el conflicto tiene que ver, como salió a relucir cuando hablábamos de Rawls, con la diversidad de los bienes a repartir. Por un lado, la consideración de los bienes sociales introduce conceptos cuyas implicaciones teleológicas son imposibles de obviar. Por otro lado, el carácter histórico y cultural de la estimación de los bienes pone de manifiesto la necesidad de afrontar el debate entre universalidad y contexto. Muchas veces, lo que consideramos bienes de valor universal son asumidos por otros como constructo cultural impuesto desde una determinada perspectiva histórica, como ha ocurrido, nada menos, que con la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

Michael Walzer habla de «esferas de justicia» para tratar de asumir la heterogeneidad en la consideración de los bienes y su discusión. Trata de evitar así una foto fija de los bienes y su separación en compartimentos estancos, que al fin y al cabo es lo que la deja ciega a las concepciones dogmáticas. De este modo se remite a actitudes de orden ético cuando distingue entre la esfera de la seguridad, la esfera del

dinero, la esfera de los empleos, etc. En los bordes difusos de esas esferas la delimitación no está clara y algunas veces unas esferas, para su justificación, piden el auxilio de otras. De modo que el problema es la competencia e invasión de unas esferas por otras, esto es lo que daría sentido al conflicto social.

Pero para Ricoeur hay una cuestión principal, que consiste en saber si la práctica política recurre a una moralidad concreta que se ejerce exclusivamente en el ámbito de un saber de sí que el Estado poseería, capaz de sobreponerse al conflicto (1996, p. 275) y que consecuentemente haría de la confusión de las esferas un fenómeno secundario. Esta sería la idea que Hegel defiende con la *Sittlichkeit*⁵⁹, tratando de sobreponerse a la estrechez del mero contrato legal, que padece la impotencia de no ser capaz de unir orgánicamente a los hombres entre sí.

La *Sittlichkeit* equivaldría a un vínculo trascendente, la sociedad política como recurso contra la fragmentación. En este sentido podríamos estar de acuerdo con Hegel, pero cabe preguntarse si la obligación que surge de la *Sittlichkeit* tiene un fundamento distinto de la idea de justicia. Parece que en Hegel es así, y que este otorga a las instituciones una espiritualidad distinta de la de los individuos.

Sin embargo, frente a esto último, hay una queja que con todo el derecho se ha vuelto un lugar habitual de los críticos con el filósofo alemán: la institución que está por encima de la conciencia moral de las personas alberga en su seno el peligro de la barbarie, la historia reciente de occidente es una muestra clara de ello. Si comprendemos esto, la conciencia moral amplía su sentido y adquiere el valor de la resistencia ante esta espiritualidad suprema y su supuesta trascendencia. El modo político de esta resistencia es la democracia, entendida a la manera que indica la

⁵⁹ El término *Sittlichkeit* tiene una difícil traducción. Tradicionalmente se lo traduce como «eticidad». Una buena aclaración podemos encontrarla en DE ZAN, J., *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, (Buenos Aires: Del Signo), 2009, p. 171.

reflexión de Arendt, como tarea sin fin de poner a la dominación bajo el control del poder en común.

La resistencia democrática a los abusos de la dominación cabe situarla en tres planos. En primer lugar, tenemos el plano de la discusión cotidiana en un Estado de derecho. En este plano la deliberación ética, es decir, desde una perspectiva teleológica, tiene como objeto establecer un orden de prioridad entre las demandas de justicia. Lo propio de esta discusión, reconozcámoslo, es que resulta ser potencialmente infinita, pero esto no significa que implique una ausencia de decisión, sino más bien que debemos aceptar el hecho de que toda decisión puede ser revocada, de modo que es mejor si están aceptados y establecidos los procesos para la revocación. Según Ricoeur, en este plano la buena deliberación equivale al juicio sensato que hay que esperar en un debate público, y aunque nuestro filósofo no aborda una clarificación de la idea de sensatez hay que pensar en ella al modo de la contención y el realismo aristotélicos.

El segundo plano es el de la discusión, más a largo plazo, de los fines del «buen» gobierno. Este es el ámbito del debate de las ideologías, en el que aspiramos a justificar la preferencia por una forma de Estado u otra, y en el que la labor de la filosofía política es fundamental. Pero cuidado, igual que la discusión sobre la prioridad de las demandas de justicia es potencialmente infinita, probablemente la cuestión de los fines del gobierno sea indecible, de modo que una buena deliberación puede que deba conformarse con la sinceridad de la convicción de los constituyentes con respecto al sentido de justicia. Lo cual equivale a una confianza en la buena intención de todos los proponentes.

Por último, la resistencia se ejerce en el plano más general de la legitimación de la democracia misma en la variedad de sus modos. Aquí es donde Ricoeur reconoce la virtud del planteamiento de Rawls, ya que el recurso del velo de ignorancia y el tipo de contrato que surge de esta situación imaginaria, suponen el único modo posible de fundamentación en la ausencia de un «hecho de razón» que testifique a favor de la derivación de la dominación a partir de un primigenio querer vivir juntos.

“Es aquí donde la ficción del contrato social, llevada a un grado superior de refinamiento por la fábula rawlsiana de una situación original caracterizada por la *fairness*, parece llenar un vacío, a saber, la ausencia, para un contrato social, del tipo de atestación en virtud de la cual la autonomía es para el individuo un «hecho de razón», y el respeto de las personas, una implicación de su «naturaleza racional»” (1996, p. 283).

La propuesta de Rawls contribuye a tomar conciencia de que hay buenas razones para preferir la democracia al totalitarismo. Pero también contribuye a ello lo mejor de las tradiciones judía, griega y cristiana. Lo mejor de ellas es aquello que ha pasado la prueba crítica de la ilustración, esto es, la tolerancia y el pluralismo, que han terminado teniendo en ellas, aunque fuera tardíamente, la fuerza de la convicción. De modo que en la tarea de legitimación de la democracia se entrecruzan la pretensión de universalidad y la contingencia histórica, la razón y la historia, para apoyar con razones la preferencia por un sistema democrático.

En cuanto al conflicto en las relaciones interpersonales, es seguramente el ámbito en el que mejor se trasluce la necesidad de trascender la rigidez normativista. Aquí el conflicto tiene que ver con situaciones en las que el respeto debido a las personas colisiona con la exigencia de aplicación de una norma. Ricoeur expone perfectamente su esencia.

“La posibilidad de un conflicto surge, sin embargo, desde el momento en que la alteridad de las personas, inherente a la idea misma de pluralidad humana, aparece, en ciertas circunstancias notables, imposible de coordinar con la universalidad de las reglas que subyacen a la idea de humanidad, el respeto tiende entonces a dividirse en respeto de la ley y respeto de las personas” (1996, p. 286).

Para Ricoeur un examen de casos más o menos destacados, como son el cumplimiento de las promesas y el respeto a la vida del no nacido, muestran que la sabiduría práctica se inclina por dar respuesta a la solicitud en la demanda del otro, de modo que puede consistir en dar prioridad al respeto de las personas. Pero el conflicto aquí, como en el caso de las instancias políticas, también presenta una dinámica

dialógica. Lo que los casos de conflicto muestran es que conviene tener en cuenta en las decisiones lo siguiente:

1. Que las partes adversas, para entendernos los que defienden la aplicación universal de la norma y los que defienden una suspensión en condiciones concretas en pos del respeto debido a las personas, deben apelar al mismo principio de respeto o, si se prefiere, a la misma legitimación de la obligación de respeto.

2. Que la *mesotés* aristotélica, la búsqueda del justo medio, es un buen consejo para acompañar nuestra decisión, aunque no deba tener el valor de un principio universal. Al fin y al cabo, estamos recomendando prudencia.

3. Es bueno reducir la arbitrariedad pidiendo consejo a los hombres y mujeres reputados en cada caso, ya sea por su competencia o por su sabiduría. Nos parece una clarividente alusión a los actuales comités de bioética.

Pero la conflictividad que más nos interesa es la que se da en el ámbito de la constitución del sí como sujeto moral, la autonomía. Los conflictos que suscita la moralidad en este ámbito remiten a una cuestión ética principal, la de que tradicionalmente tengan que exponerse como enfrentadas la pretensión universalista, por un lado, y el papel que juegan los contextos históricos y comunitarios por otro.

“Mi tesis aquí es que no habría lugar para una tragedia de la acción si la tesis universalista y la contextualista no debiesen mantenerse cada una en un lugar, y si la mediación práctica capaz de superar la antinomia no fuese confiada a la sabiduría práctica del juicio moral en situación” (1996, p. 300).

Dicho así parece que debemos admitir el conflicto y asumirlo como ineludible. Quizás sea eso, pero poniendo el acento en *asumirlo*, lo cual no equivale a bajar los brazos, sino a construir la comprensión de nuestra autonomía en la dinámica a la que nos obliga sabernos en medio de la historia de nuestra vida, vinculada a la idea de la identidad narrativa como modelo privilegiado de comprensión de nuestra identidad.

Desde el principio de nuestro trabajo hemos aceptado con Ricoeur cierta dialéctica de la libertad situada, de la acción y la afección. Ese es el camino que de nuevo se nos propone.

Antes hemos hablado de los lugares aporéticos del principio de autonomía kantiano, el cual se toma continuamente como referencia. Estos lugares son el reconocimiento de cierta receptividad, en tanto que la libertad se ve afectada por la ley que ella misma se da, lo que equivale a decir que la autopoición no puede pensarse sin autoafección; la afección de la razón misma en virtud del respeto; y la propensión al mal a la que se encuentra sometido el libre albedrío y que afecta a nuestra capacidad de actuar por deber.

Frente a ello Ricoeur reivindica una autonomía dialógica capaz de hacerse cargo de estas aporías y que nos obligue a repensar la oposición entre autonomía y heteronomía. Aceptar la condición dialógica de la autonomía equivale a colocar el juicio propio en el espacio de la pluralidad. Si somos capaces de ver que la intimidad propia del darse a sí mismo la norma no implica un solipsismo moral, sino que ocurre en medio de mi relación con los otros, tendremos que reconocer que la autonomía es tributaria de la heteronomía, pero comprendiendo que esta última no es lo mismo que depender del juicio de otro como hace Kant, sino que tiene el sentido de una alteridad dialógica y solidaria.

Ricoeur presenta esta alteridad a través de las dos ideas de otro que encontramos en la figura bivalente del maestro, el cual puede ser aceptado como dominador o como maestro de justicia. Es la heteronomía de este segundo maestro la que se debe integrar en la autonomía, no para debilitarla, sino para reforzar la famosa exhortación a que nos atrevamos a saber (1996, p. 302).

El error que subyace en Kant y que implica cierta rigidez de su planteamiento, es pensar la universalidad en términos exclusivamente lógicos. La prueba de universalización, de la que ya hemos hablado, se reduce a la ausencia de contradicción

interna, así se presenta en el famoso caso del cumplimiento de las promesas. Pero esto se debe a una idea muy pobre de coherencia para un sistema moral. Más vale preguntarse no por la contradicción sino por la productividad de los deberes derivados de los principios.

Para ilustrar una concepción más productiva de coherencia y que implica una pluralidad constructiva, Ricoeur nos remite al ámbito del razonamiento jurídico y a la flexibilidad que permite la *common law* en la que está basado el derecho anglosajón, frente a otros sistemas dependientes exclusivamente de la ley. La coherencia no sólo se debe conservar preservándola en la batalla contra la contradicción, sino que también hay que construirla.

Es claro que el sistema moral es distinto del sistema jurídico: en el segundo está establecido de manera más o menos férrea el recurso al veredicto de los tribunales; en el primero se trata de una coherencia propia que, además, tiene que lidiar con el funcionamiento perverso de los prejuicios.

“Además de los procedimientos de interpretación constructiva próximos al razonamiento legal, la filosofía moral debe incorporar una crítica acerada de los prejuicios y de los residuos ideológicos en su empresa de reconstrucción de las premisas especificadoras capaces de garantizar la frágil coherencia del sistema moral”. (1996, p. 307).

Aquí Ricoeur tiende un puente, como siempre, entre la hermenéutica y la teoría crítica de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt. Con lo que debemos mantener mayor cautela es con la reconstrucción del formalismo sobre la base de una moral de la comunicación. Ello a pesar de que es justo reconocer que, esta moral de la comunicación, contribuye a aportar una justa tonalidad dramática a las situaciones de conflicto. En esta reconstrucción del formalismo se funda el sí en su dimensión de universalidad y en su dimensión dialógica, tanto en el ámbito interpersonal como en el institucional, pero no se tienen en cuenta las condiciones históricas de efectuación de la discusión.

Sin embargo, el juicio moral debe orientarse en medio de determinaciones históricas y culturales. Esto es así y este hecho afecta a nuestra consideración de la justicia por la vía de la distribución de los bienes. Pues si aceptamos esto, debemos también aceptar que no existe un sistema de distribución universalmente válido, sino que todo sistema de distribución representa una opción revocable que está ligada a la historia violenta de las sociedades.

El hecho de la condición histórica también afecta a nuestra consideración de la práctica política, en la medida en que es entendida como distribución del poder del que depende la distribución social de los bienes. De modo que es ineludible la cuestión de la historicidad de las opciones por las que las sociedades resuelven esta cuestión.

Especialmente por estas razones Ricoeur mantiene que el recurso a una ética de la argumentación es limitado. Se centra en la búsqueda del mejor argumento, inspirada en una estrategia de depuración, tomada de Kant, que rechaza la mediación contextual. Pero no es lo mismo defender la importancia del desenmascaramiento del uso interesado de los prejuicios que negar el hecho de que nuestra condición es histórica. Lo cierto es que el último Habermas de la sociedad postsecular, reconoce la función de la tradición y se emplea en ella, principalmente en la cuestión religiosa.

Ricoeur atribuye este rigorismo al prejuicio de la ilustración:

“Interpretación de la modernidad en términos cuasi exclusivos de ruptura con un pasado supuestamente anclado en tradiciones sometidas al principio de autoridad y, por tanto, sustraídas por principio a la discusión pública” (1996, p. 315).

Pero la tradición puede ser entendida, además de como instancia antiargumentativa —términos en los que es entendida exclusivamente por Habermas—, como tradicionalidad, en tanto que estilo opuesto a la innovación; o como *las* tradiciones de un pueblo, de una cultura, de una comunidad, que condicionan y ayudan a mantener una visión del mundo, y que forjan lazos afectivos que la pura distancia reflexiva, de la que es heredera una visión únicamente formalista de la argumentación,

no es capaz de generar. En esta dimensión el asunto de la confianza es clave, en alemán la convicción (*Überzeugung*) está emparentada con la atestación (*Bezeugung*), entendiendo esta última como confianza en la declaración del otro. Debíamos confrontar esta confianza con la dinámica de la sospecha, que ha influido decisivamente en buena parte del panorama filosófico del siglo XX.

Ricoeur propone cuestionar el antagonismo entre argumentación y convención y sustituirlo por una dialéctica de la argumentación y la convicción. Pero para ello no hay una salida teórica, sólo la salida práctica del arbitraje del juicio moral en situación.

La idea de argumentación es una abstracción. No se puede desvincular de un proceso de lenguaje en el que se despliegan una multiplicidad de juegos de lenguaje que constituyen distintas prácticas de comunicación en las que aprendemos el querer vivir juntos, antes de cualquier intento de formalización argumentadora.

Por tanto, la exigencia de universalización que hay en la argumentación, si queremos asumir realmente el reto de la confrontación de opciones, debe aceptar la mediación de los juegos de lenguaje que participan en la formación de esas opciones, así admitimos que estamos discutiendo sobre «las cosas de la vida» (1996, p. 317).

“Porque la argumentación no se plantea sólo como antagonista de la tradición y de la convención, sino como instancia crítica que opera *en el seno* de convicciones que ella no debe eliminar, sino elevar al rango de «convicciones bien sopesadas»” (1996, p. 317).

Como en otras ocasiones, lo que Ricoeur propone es una conciliación entre perspectivas que nacieron enfrentadas. En este caso un equilibrio reflexivo entre la exigencia de universalidad y el reconocimiento de las limitaciones contextuales que lo afectan. Al fin y al cabo, las convicciones son ineliminables, porque expresan la posición de la que deriva la significación que otorgamos a la vida realizada.

De modo que es posible una articulación entre la perspectiva deontológica y la perspectiva teleológica, resultado de un equilibrio entre la ética de la argumentación y

las convicciones bien sopesadas. De hecho, este equilibrio considera nuestro autor que es el rostro de la sabiduría práctica.

Con todo lo dicho Ricoeur admite que la sabiduría práctica a la que nos remite es el resultado de un diálogo que tiene lugar en el seno de la tradición, y que, en el caso de la filosofía occidental, puede usar como referentes la *Phrónesis* de Aristóteles, la *Moralität* de Kant y la *Sittlichkeit* de Hegel. El alma de esa sabiduría práctica es un juicio moral en situación que se forma en el debate público, el coloquio amistoso y las convicciones compartidas.

Pues bien, la categoría que representa mejor la dinámica necesaria para una relación con el otro de este tipo, en donde priman el diálogo y la confianza, es la del reconocimiento.

“El reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a esta hacia la justicia. El reconocimiento introduce la díada y la pluralidad en la constitución misma del sí. La reciprocidad en la amistad, la igualdad proporcional en la justicia, al reflejarse en la conciencia de sí mismo, hacen de la estima de sí una figura de reconocimiento”. (1996, p. 327).

6. La ideología

La idea del papel integrador que cumple la ideología, que en algunos momentos puede incluso confundirse con el de la tradición, la defendía ya Ricoeur en 1975 en unas interesantes conferencias que pronunció en la Universidad de Chicago⁶⁰. Con respecto a esta cuestión examinaba la posición de las figuras más relevantes en la tradición filosófica que se han ocupado de la teoría y crítica de la ideología. El punto culminante

⁶⁰ RICOEUR, P. (2006). *Ideología y utopía*, trad. esp. de Alberto L. Bixio (Barcelona: Gedisa).

de este examen llega con el estudio de la obra de Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*.

Ricoeur se apoya en ella para mantener que tanto el concepto de ideología como deformación, como el de ideología como legitimación, necesitan dar por supuesta la comprensión de la ideología como integración. Esta es la parte que está eludida en Habermas, y a la que nos referíamos antes. Podríamos insistir diciendo que esta elusión tiene que ver con el prejuicio de la Ilustración sobre la tradición. Uno de los aspectos que a nosotros nos interesa es que Ricoeur parece advertirnos de que debemos tener en cuenta un sentido positivo de la ideología como conservación, cuando va referida a la identidad. La ideología, en tanto que representa la acción simbólica del ser humano, ayuda a constituir y preservar la identidad, colectiva y personal, aunque sea cierto que está siempre al borde de hacerse patológica.

“La ideología está siempre al borde de hacerse patológica porque tiene una función conservadora tanto en el sentido positivo como en el sentido negativo del término. La ideología conserva la identidad, pero también aspira a conservar lo que ya existe y, por tanto, es ya una resistencia. Algo se hace ideológico –en el sentido más negativo del término– cuando la función integradora se petrifica, cuando se hace retórica, cuando prevalecen la esquematización y la racionalización” (2006, p. 285).

Petrificada la ideología, se hace herramienta para el mantenimiento interesado del *statu quo*. Este es el sentido en el que Habermas habla de la moderna ideología, la cual instaura una dinámica de deshumanización, reduciendo la acción al trabajo, el trabajo a la acción instrumental y la acción instrumental a la técnica. Lo cual equivale al olvido de las relaciones de poder que regulan las interacciones de los seres humanos.

Habermas plantea la cuestión de la crítica de la ideología incluyendo las relaciones de producción en el lugar de la infraestructura. La cuestión es que la praxis conlleva una acción instrumental y también una interacción simbólica, de modo que el estrato ideológico es un componente de la praxis, esto es lo que daría vida a una ciencia social crítica que permita cobrar distancia respecto del nivel de la acción instrumental.

Para Ricoeur lo destacado entonces es que los procesos deformadores de la ideología tienen sentido sólo si la acción se concibe como simbólicamente determinada.

El problema del reconocimiento entre los miembros de la sociedad, que está en el centro de la lucha de clases, es aquí la principal cuestión moral. En este sentido la deformación ideológica hace referencia al sistema de resistencias que se oponen a la restauración de la relación dialógica. Justamente es así en Habermas, para quien la situación de incomunicación que el reconocimiento debe curar es una enfermedad de comunicación.

Para afrontar esta enfermedad Habermas considera que el modelo analítico del psicoanálisis es transferible a la crítica de la ideología. De algún modo esto puede ser, dado el papel central que ocupa la reflexión en la ciencia social crítica que Habermas propone. Además, en el psicoanálisis las deformaciones corresponden al mismo nivel de experiencia como emancipación que en la teoría crítica, el de la comunicación. La deformación ideológica es una deformación estructural de la comunicación: en la lucha de clases las personas no hablan el mismo lenguaje y manejan sistemas simbólicos distintos.

Otro punto a favor de trasladar el modelo analítico de Freud sería el hecho de que, al ser las deformaciones sistemáticas, no podemos esperar su disolución mediante la simple ampliación de nuestra capacidad para comunicarnos, sino que se exige el rodeo de la explicación causal, porque son algo más que meros malentendidos. Nuevamente queda justificada la construcción del edificio de una ciencia social crítica.

Sin embargo, en Freud hay un elemento que no permite establecer el paralelismo tan alegremente. Se trata de la importancia dada a la renuncia al instinto, en virtud de la cual puede funcionar un sistema cultural. La represión es fundamental, un componente esencial de la cultura. Mientras, en la tradición marxista es un suplemento producido por la división del trabajo y el sistema de clases. Podría decirse que, para Freud, un

auténtico vuelco emancipador estaría más cerca de una canalización del instinto dentro de los cauces de la comprensión de la libertad implicada en la normalización del deseo.

El dilema para el marxismo actual es la sospecha de que la normalización esté secretamente auspiciada por intereses económicos de mercado, lo que la vuelve ideología burguesa contraria a una verdadera emancipación, porque la salud es entonces una reinscripción en la normalidad de la deformación sistemática de la lucha de clases. En Marx no hay mucho lugar a la esperanza hasta que la estructura de clases no haya sido superada. En Freud se promueve una esperanza racional por la vía de la autocomprensión.

Ricoeur añadedos cuestiones decisivas. Por un lado, en la crítica de la ideología no hay nada que pueda compararse con la relación terapeuta-paciente. Esto significa que no existe esa distancia necesaria para la transferencia. Aquí no estamos de acuerdo del todo con Ricoeur, él se pregunta si un examen de afiliación de clases puede desempeñar el papel de la transferencia. Pues bien, creemos que la crítica de la ideología puede entenderse como el intento de desenmascarar el engaño de hacer pasar por verdad aquello que sólo es tal en virtud del interés por mantener unas determinadas condiciones sociales. En este sentido la conciencia de clase y de los intereses de clase pueden ayudar a mantener la distancia con respecto a ese engaño.

Por otro lado, está el asunto de la cura. La cuestión decisiva es que Ricoeur no encuentra que haya, al menos en el marxismo ortodoxo, lugar para el reconocimiento mutuo, entre intelectual marxista y burgués, entre proletariado y burguesía. Con lo que concluye que la crítica de la ideología puede resultar una experiencia personal enriquecedora, pero lo cierto es que no contiene un momento de cura tan nítidamente establecido como en el psicoanálisis, su finalidad es puramente crítica. En realidad, lo que sucede es que la cura supone un lugar extrínseco y de este modo la crítica de la ideología reclama el auxilio de la utopía.

“La crítica de la ideología es parte de un proceso de lucha y no de reconocimiento. La idea de comunicación libre continúa siendo un ideal no realizado, una idea regulativa, una “ilusión” en el sentido que Freud da a este término al distinguirlo del engaño. Tal vez aquí un elemento utópico llene la brecha que la experiencia del reconocimiento satisface en la situación psicoanalítica. El elemento utópico está relacionado con la contraparte ausente de la situación psicoanalítica” (2006, p. 271).

En efecto, si queremos salir del círculo que representa la crítica de la ideología, en tanto que el análisis está también marcado ideológicamente, debemos declarar una utopía y llevar a cabo la crítica desde esa base. No existe ningún lugar a salvo del mundo y del interés, en todo caso existe un no-lugar (*U-topos*) *todavía*, desde el que evaluar la situación actual. Esto introduce una dinámica teleológica, cuyos componentes son la reflexión, la tradición y la imaginación, esta última en un sentido concreto:

La imaginación puede funcionar para preservar un orden. En este caso la función de la imaginación consiste en poner en escena un proceso de identificación que refleja ese orden. Aquí, la imaginación tiene la apariencia de un cuadro o pintura. Pero, por otro lado, la imaginación puede tener una función destructora y puede también promover un avance. En este caso, su imagen es de producción; se trata de imaginar algo diferente, un “ningún lugar”. En cada uno de sus tres papeles, la ideología representa el primer tipo de imaginación, pues tiene una función de preservación, de conservación. En cambio, la utopía representa el segundo tipo de imaginación; es siempre una mirada desde un lugar que no existe⁶¹. (2006, p. 285).

La utopía es un ejercicio de la imaginación, que supone pensar otro modo de ser. Es un imaginar productivo que es la raíz de su función liberadora. Para Ricoeur conviene plantear la dialéctica de la ideología y la utopía en el marco de una teoría de la imaginación cultural. En ese marco ideología y utopía son opuestas en un nivel

⁶¹ Los tres papeles de la ideología, como indicamos al comienzo de este apartado son la deformación, la legitimación y la integración.

superficial, cuando aparecen según su modalidad distorsionada, en el que su evaluación peyorativa depende de la relación polémica entre los grupos sociales. Entonces para unos la ideología equivale a intentar presentar como absolutos los intereses concretos de un grupo; para otros la utopía es una ensoñación marcada por su imposible realización.

En cambio, un análisis profundo revela que para su comprensión debemos apelar a la estructura profunda de la imaginación constituyente. Ideología y utopía aparecen, de este modo, como los sistemas simbólicos que constituyen el sentido de la acción social y, de algún modo, son complementarias. En este sentido, el error de Marx, y de muchos otros cuando enfrentan el asunto de la ideología, es plantear la cuestión del problema de la dominación según las condiciones de la causalidad eficiente y no en el marco de la motivación. Este error depende de su incapacidad para ver que no existe un lugar anterior a la mediación simbólica.

Nos quitamos toda posibilidad de entenderlo si definimos antes la “práctica material” como lo “real” que precede la “representación” (verdadera o falsa). Este “real” anterior a toda mediación simbólica es, hablando con propiedad, inhallable⁶².

La idea de una base para la historia que no estuviera mediatizada por representaciones no tiene sentido. Es en el nivel de la acción simbólica donde reconocemos el fenómeno ideológico. Repetimos que su función es preservar la identidad del grupo y del individuo. Es por esto último por lo que estamos hablando nosotros de este asunto.

El símbolo es el modelo de la acción típica, y su funcionalidad no es conforme al esquema causal, sino motivacional. Por eso conviene guiar su comprensión por los cauces de la acción teleológica. Ricoeur dice más, se convierte en un problema de

⁶² RICOEUR, P. *Ética y cultura*, trad. de M. Mauricio Prelooker (UCA: Buenos Aires) 2010, p. 103.

determinación causal cuando se pierde la adhesión *espontánea* al modelo de acción tradicional, entonces el proceso se reifica y el individuo pierde la clave, generándose una distancia que hay que colmar mediante el análisis causal, porque el símbolo resulta ser entonces una cosa externa que no nos implica desde dentro, sino que nos obliga desde fuera. Esto recuerda la distinción de Heidegger entre *ser a la mano* (*Zuhandenes*) y *ser ante los ojos* (*Vorhandenes, vor den Augen*)⁶³.

No obstante, lo cierto es que cuando la tradición marxista incorpora la complicación de la psique se aleja del modelo causal estricto, para incorporar la sutileza de la seducción y la funcionalidad de los deseos. Estos últimos quizás no puedan ser del todo contruidos por la clase dominante, pero sí dirigidos en tanto que no faltan propuestas de medios para la satisfacción, que se toman por efectivos al encontrarse en el camino identitario de aquellos que, al menos, aparentan tener una vida satisfecha⁶⁴.

En cuanto a la utopía, su función es dar la fuerza del discurso a la posibilidad de un orden distinto del orden existente. Pero en este empeño por desarrollar su comprensión más allá de lo superficial, debemos advertir que *las utopías* revelan difícilmente el sentido de la utopía si nos limitamos a un análisis de su contenido. Más

⁶³ Pero creemos que falta una reflexión más que Ricoeur no elabora, quizás la imposición como dinámica propia de la dominación sea lo que rompa el vínculo espontáneo. Es más, quizás esa adhesión espontánea nunca existió y siempre estuvo mediada por la radical constitución sufriente del cuerpo. Esto nos remitiría a la reflexión sobre la desproporción del hombre. No nos referimos necesariamente al papel fundador del miedo, contra el que nuestro autor escribirá cuando enfrente el contractualismo hobbesiano. Estamos tan acostumbrados a ver a Ricoeur apurar sus pensamientos hasta el final que creemos que aquí se desaprovecha el jugo.

⁶⁴ En mi opinión la reflexión sobre la dinámica ideológica se enriquecería considerablemente si incorporase una reflexión potente sobre los últimos fenómenos en torno a *mass media* y redes sociales.

bien hay que hablar de la “mentalidad utópica” con Mannheim⁶⁵, que es la que nos permite tomar distancia de lo real y elaborar la crítica, su auténtica función constituyente. La conexión temática entre la utopía y la ideología consiste en que lo que está en juego es, realmente, un ejercicio distinto del poder.

Como la ideología, la utopía también está en riesgo de deformación:

Una tendencia a someter lo real al ensueño, una obstinación en diseñar el esquema cerrado de una perfección completa de un solo golpe, un menosprecio por la paciencia del tiempo y, finalmente, un desdén por todo el curso de la experiencia humana de los valores. La utopía señala entonces el eclipse de los valores. Aquello de lo cual *huye* es la lógica de la acción, que obliga a elegir entre bienes igualmente deseables pero incompatibles, y que vincula ineluctablemente males indeseables a los medios que la situación requiere. Esta fuga explica que la utopía, con mucha frecuencia, disimula bajo los rasgos de un futurismo agresivo la nostalgia de algún paraíso perdido, si no se trata del recuerdo escondido del seno materno (2010, p. 105).

La reflexión de Ricoeur sobre la utopía se desarrolla bajo el impacto de la esperanza escatológica⁶⁶. De hecho, considera que la utopía moderna nace como escatología secularizada, trasplantando a la idea de historia como progreso la teleología de la «historia de salvación». Lo que se manifiesta en la utopía es una apuesta por el sentido de la historia, constituido por la querencia del logro intrahistórico de la plenitud. Pero al final, la aparente desmitificación de la esperanza en el intento de despojarla de su carácter trascendente, trae como resultado la mitificación de la historia. Y con ello

⁶⁵ Mannheim, K. *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, trad. esp. Salvador Echavarría, (México: FCE), 2004.

⁶⁶ Pérez Tapias J. A. (1991). Utopía y escatología en Paul Ricoeur. En T. Calvo y R. Ávila. (Eds.). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, (Barcelona: Anthropos).

una de las patologías de la utopía más sangrantes –que no aparece en la lista anterior–, por entrañar una terrible paradoja: el ingenuo optimismo histórico, que sustenta la idea de una factibilidad plena de la utopía, hace que esta última se torne en ideología cuando funciona como mecanismo justificador de determinadas situaciones que se quieren hacer pasar como realización de las metas utópicas.

Así las cosas, es necesario un replanteamiento de la utopía, que debe partir de reconocer la distancia entre el lenguaje simbólico de la escatología y el lenguaje racional de la utopía. En este sentido, la totalidad de sentido expresada simbólicamente no puede ser capturada por la razón. Mientras que la fe puede enfrentar simbólicamente el mal y la muerte, la razón se estrella contra ellos como límites infranqueables.

A partir de aquí las claves para construir una utopía saludable, que proporcione sentido y dirección a la acción política, coinciden en gran medida con las claves del programa filosófico de Paul Ricoeur: una antropología de la labilidad y de la desproporción del hombre; una filosofía de la historia que acepte las condiciones de un racionalismo crítico, para no presentarse como saber total sobre una presunta historia universal; y una ontología construida a partir de la existencia como cuestión hermenéutica fundamental.

El resultado será una utopía consciente de sus límites, tanto como de su necesidad y de su fuerza. Con una dimensión ética manifiesta, anticipando comportamientos y prácticas que traduzcan de modo inmediato las exigencias radicales del ideal utópico. Para ello es necesario establecer las mediaciones adecuadas con las posibilidades concretas ofrecidas a cada época.

Esta utopía equivale a un ideal de humanidad que afirme a la humanidad como totalidad y a la persona como singularidad. Como ideal debe suponer un principio regulativo para la praxis, pero nunca una realización plena y sin contradicción, eso es asunto del “reino de Dios”. Su ímpetu teleológico implica la persecución de un fin, pero

no un final. Sus metas permanecen siempre por delante, y a su formulación no corresponde ninguna descripción empírica que aspire a fijarse de modo dogmático.

La esperanza utópica es «tímida esperanza» que, en su incertidumbre, permanece próxima a la angustia del sin-sentido, en el seno de una historia de la que no cabe predecir ningún *happy end*⁶⁷.

La recomendación de estar atento a las posibilidades de la época es importante; habla de negarse al absurdo; confirma que la imaginación no se da en el aire o en el vacío, sino en el seno de una tradición. Sólo así entendemos la exhortación a la escucha y la vinculación entre la imaginación y la interpretación de los símbolos.

La desposesión que se indica cuando se dice del lenguaje que es aquello que dispone de nosotros, es, en realidad, una confianza en los otros. Por eso Ricoeur insiste en hablar de “sospecha” que hay que trascender y defiende para ello una hermenéutica “amplificadora” del sentido. Esta imagen de amplificación –sólo se puede amplificar aquello que ya se da de alguna manera-, no tiene que ver con la creación espontánea de símbolos y de sentido. Así es como comprendemos la acusación de falta de imaginación para posiciones como la de Nietzsche. La imaginación que a éste le falta tiene que ver con una incapacidad para colocar su alternativa en el seno de una dinámica temporal comprensible, lo cual no equivale a eludir sus paradojas. Su filosofía más constructiva, la del eterno retorno y el superhombre, que algunos presentan como muestra de un ejercicio imaginativo subrayando su empeño por el lenguaje anfibológico de los oráculos⁶⁸, resulta ser una poética extravagante “para nadie”.

⁶⁷ Citado por Pérez Tapias J. A. (1991, p. 433). Utopía y escatología en Paul Ricoeur. En T. Calvo y R. Ávila. (Eds.). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, (Barcelona: Anthropos).

⁶⁸ Ávila Crespo R. (1991). El ocaso de los ídolos y la aurora de los símbolos. En T. Calvo y R. Ávila. (Eds.). *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, (Barcelona: Anthropos).

Siendo ambiciosos, pero exclusivamente con el ánimo de incitar a la reflexión a campo abierto, diremos que esta condición de la imaginación que nosotros reconocemos en Ricoeur desde que aparecía en su filosofía de la voluntad, cuando quedaba vinculada inexorablemente a lo involuntario, está circunscrita al tono global de su pensamiento, que es el tono de un compromiso con la re-conciliación lanzada hacia el futuro.

Pero volvamos al asunto de la ideología. Hemos dicho que nos interesa por su dinámica profunda de constitución y conservación de la identidad. En esta dinámica de conservación de la identidad juega un papel importante la memoria. Esta es frecuentemente movilizadada al servicio de la búsqueda y reivindicación de identidad, porque, precisamente, puede ser entendida como el componente temporal de la identidad. Componente que es convocado para ir en auxilio de la fragilidad de la identidad y su difícil relación con el tiempo, en donde el mayor peligro, como ya vimos, es el repliegue de la ipseidad sobre la mismidad, dando lugar a una desviación que va desde la flexibilidad del mantenimiento de sí en la *promesa*, a la rigidez del *carácter*. En este lugar es donde situábamos con Ricoeur el vigor de una concepción narrativa de la identidad.

Pues bien, en *La memoria, la historia, el olvido* Ricoeur se ocupa, entre otras muchas cosas, de la manipulación concertada de la memoria y el olvido por quienes detentan el poder, lo que el autor denomina «memoria instrumentalizada», situándola cerca de la «razón estratégica» de Habermas. Se trata de una de las figuras de la ideología que juega un papel importante por el impacto que puede causar sobre una identidad, como hemos dicho, ya de por sí frágil.

La fragilidad de la identidad tiene que ver, además de con el juego complejo que se establece entre mismidad e ipseidad, con la complicada relación con el otro cuando es percibido como una amenaza. También con la violencia sobre la que parecen estar fundadas todas las culturas: los acontecimientos fundadores suelen ser actos violentos, de modo que los mismos acontecimientos son gloria para unos y humillación para otros.

En este contexto de fragilidad hay que entender las consecuencias de una memoria instrumentalizada.

Las manipulaciones de la memoria tienen que ver con la ideología. Un hecho destacado en el nivel profundo del que hablábamos anteriormente es que, para hacerse cargo del fenómeno ideológico, hay que conocer el funcionamiento de los sistemas semióticos, en la órbita de una semiótica de la cultura. En este nivel profundo, que se corresponde con el del símbolo que sustenta la acción, no sería atinado hablar de manipulación, sino de coacción silenciosa, y casi diríamos necesaria, para la formación de una conciencia colectiva en el lecho de las costumbres de una sociedad tradicional. Pero lo cierto es que –y esto pareciera que Ricoeur lo reconoce tan abiertamente más bien tarde– es prácticamente imposible encontrar una cultura sin organización del poder que mediatice la función integradora de la ideología.

Por tanto, no podemos tener constancia de esa inocencia ideológica en el nivel constituyente, a la que simplemente Ricoeur nos remite, apoyándose en Clifford Geertz, para dar mayor recorrido reflexivo al concepto de ideología. Podríamos pensar, incluso, que esta ampliación carece de funcionalidad, pero no es así. Debemos reconocer que aporta profundidad al concepto y con ello profundidad a la denuncia ideológica. Contribuye a que seamos conscientes de la seriedad de las manipulaciones y cómo pueden afectar a la constitución de la identidad, podríamos decir de una manera magmática⁶⁹.

⁶⁹ Quizás sea cierto que hay en la reflexión de Ricoeur un empeño especial por salvar, aunque sea mínimamente la tradición y la autoridad, del que participaría este empeño por la ampliación del concepto de ideología más allá del uso que se hace de él en la tradición marxista. Por este empeño cuando se ve confrontado con posiciones que apuestan más decididamente por planteamientos más rupturistas, y por sus consecuencias políticas, su filosofía puede tener cierto aroma conservador para un lector demasiado suspicaz.

Así pues, como decimos no está a disposición la inocencia ideológica. Admitamos entonces que sencillamente la ideología tiene que ver con el uso del poder y su legitimación. Su función consiste en aportar credibilidad. “La ideología añadiría una especie de *plusvalía* a nuestra creencia espontánea, gracias a lo cual ésta podría cumplir con los requerimientos de la autoridad”⁷⁰ (2003, p.114). En este sentido los diversos modos de manipulación de la memoria vienen a contribuir a esa legitimación del poder.

En el plano profundo de la constitución simbólica de la acción la memoria se incorpora a la constitución de la identidad a través de la función narrativa, en la que se modela la identidad de los protagonistas de la acción. La manipulación tiene que ver aquí con la selección y la imposición interesada de un relato, conforme a una estrategia de memoria y de olvido, inserta en un trabajo de configuración de la trama de modo que cumpla simultáneamente con el papel de la seducción y la intimidación. Esta memoria y este olvido impuestos, que es el resultado de la manipulación, equivalen a una historia «autorizada» o «historia oficial», en la que los actores sociales son desposeídos de su poder originario de narrarse a sí mismos y la memoria se institucionaliza a través de lo que merece, o no, ser aprendido, repetido, memorizado, y también celebrado, conmemorado.

De modo que mediante la configuración de la trama en el relato institucionalizado el poder condiciona la constitución de la identidad comunitaria, lo hace desde el mismo momento en que selecciona lo que hay que recordar y lo que hay que olvidar. Este momento ideológico de la memoria no sólo funciona desde la perspectiva de los vencedores, también puede haber una historia oficial de la víctima

⁷⁰ RICOEUR, P., (2003). *La memoria, la historia, el olvido*, trad. esp. de Agustín Neira (Madrid: Trotta). El uso del término *plusvalía* sugiere que la plusvalía económica podría ser entendida como una figura de una plusvalía mayor vinculada al ejercicio del poder.

que, mediante un trabajo similar, instala selectivamente a unos personajes y no a otros en la situación identitaria de damnificado, según unas condiciones y no otras.

De todo lo expuesto nos interesa destacar, una vez más, el papel de la ideología en la conformación de la identidad. Este papel se da en los límites que se establecen en el nivel de la constitución simbólica de la acción y también, como acabamos de señalar, en el trabajo de configuración interesada de la trama en los relatos que aspiran a una solución de la difícil relación de la identidad con el tiempo, dotando de un sentido a los procesos históricos y condicionando así el marco en el que puede darse y mantenerse nuestra identidad personal, que a estas alturas ya sabemos que puede expresarse de un modo privilegiado narrativamente.

No es que la crítica de la ideología de tradición marxista no deba tenerse en cuenta o sea completamente desatinada, es que conviene una amplitud y profundidad mayores. Debemos ser conscientes de que la ideología es un fenómeno constituyente y que su condición trascendental implica una reflexión no sólo crítica, sino también fenomenológica y hermenéutica, en el seno de una antropología trascendental que está por hacerse. Una antropología en la que la libertad es considerada el centro esencial de lo humano.

7. El papel de la memoria y el olvido

Ya hemos indicado la importancia de la memoria para la constitución de la identidad personal. De hecho, debemos reconocer que cuando hablábamos del relato como modelo privilegiado de articulación de la identidad escindida entre *ipse* e *idem*, el asunto del recuerdo sobrevolaba silencioso. Si elaboro el relato de mi vida, si puedo contar mi historia, y si esa historia puede resultar defendible y plausible para los demás, es por la legitimidad que otorga el recuerdo, y por la solidez con la que se asienta en la memoria compartida. Además, la memoria es el asunto también de la libertad situada en el tiempo.

Para Ricoeur la cuestión principal es la posibilidad de articulación entre la memoria personal y la memoria colectiva. La pregunta que cabe hacerse es: ¿a quién es legítimo atribuir el *pathos* correspondiente a la recepción del recuerdo y la *praxis* en la que consiste la búsqueda del recuerdo?

No tiene sentido rastrear la respuesta en la filosofía griega. La respuesta a la pregunta ¿quién se acuerda? No está en Platón o Aristóteles, porque la cuestión depende de la problemática de la subjetividad y su desafío en el asunto sociológico de la conciencia colectiva. En este desafío el nacimiento de las ciencias humanas, para las que el fenómeno social tiene una realidad indudable y la conciencia colectiva goza de un estatuto ontológico propio, se enfrenta a lo que Charles Taylor llamó escuela de la mirada interior, que ni siquiera imaginó la posibilidad de remitirse a un sujeto colectivo, y cuya radicalización subjetivista cierra la salida hacia una memoria colectiva. Ricoeur examina las razones del cierre en la posición de tres miembros destacados de esa escuela de la mirada interior: San Agustín, John Locke y Edmund Husserl.

a) San Agustín

Agustín reconoce el carácter originario de la memoria individual en el lenguaje ordinario. En este sentido *mis* recuerdos no son de otros, sino una posesión privada, y la memoria es el vínculo de la conciencia con el pasado, *mi* pasado. De hecho, es aquello que garantiza la continuidad temporal de la persona. Aunque haya que lidiar con la diferenciación de los recuerdos considerados por separado, esta separación no invalida la continuidad temporal de la memoria, más bien sirve de anclaje a la diferenciación de los espacios de tiempo de la historia. Además, la memoria sirve de orientación en el paso del tiempo, del pasado hacia el futuro y del futuro hacia el pasado.

En realidad, estos son los rasgos que dan sustento a toda la tradición de la mirada interior, inaugurada por San Agustín sobre el fondo de su conversión cristiana, por tanto fundada en un gesto de vuelta hacia sí mismo, en el inicio doloroso de un

movimiento de aceptación que quedará ligado para siempre al ejercicio de la memoria. Ricoeur señala la importancia de este hecho.

“El género literario de la confesión asocia, al momento de penitencia que prevaleció después en el uso corriente del término, y más aún a la declaración del yo a la palabra creadora que desde siempre precedió a la palabra privada, un momento propiamente reflexivo que de entrada une memoria y conciencia en el dolor de la aporía” (2003, p. 130).

Se puede decir que, en adelante, no existe fenomenología de la memoria fuera de la búsqueda dolorosa de la interioridad.

Agustín atribuye a la memoria el aspecto de una espacialidad con la forma de un lugar íntimo. Este lugar es admirable por su amplitud y por contener más que imágenes, pues la memoria de las cosas equivale a la memoria de mí mismo. Su presencia es, ante todo, la victoria sobre el olvido. Es más, el factum de la memoria vuelve incomprendible el olvido:

“Encontrar es reencontrar, y reencontrar es reconocer, y reconocer es aprobar, por tanto, juzgar que la cosa reencontrada es, sin duda, la misma cosa buscada, y, por tanto, considerada después como olvidada” (2003, p. 132).

Pero, ¿no habría que reconocer que el olvido es una cosa distinta de aquello que recordamos haber olvidado, porque podemos reconocerlo? ¿Qué sucede, entonces, con el olvido radical? Es aquél en el que no es posible el reconocimiento, lo otro de la memoria. Una pérdida absoluta que no deja lugar a la esperanza. La memoria, si apuramos, no rescata del olvido, porque del olvido radical nada sale.

En cualquier caso, la reflexión sobre la memoria equivale, en San Agustín, a una reivindicación del tiempo interior, opuesto al tiempo del mundo. Con lo que confirmamos la imposibilidad de una articulación de la memoria individual y la memoria colectiva.

b) John Locke

De Locke se puede decir que prepara el marco del discernimiento sobre la identidad con la invención de la conciencia, que no equivale al Cogito cartesiano. Este último no es un *self*. No es una persona definida por su memoria y su capacidad de rendir cuentas a sí misma, sino más bien por sus funciones.

La subjetividad de Descartes es una victoria sobre la duda. En ella encontramos las ideas innatas, e implica una metafísica de la sustancia. La conciencia de Locke es una victoria sobre la diferencia, y no implica una metafísica de la sustancia, que queda suspendida metódicamente. Simplemente es un intento de poner al desnudo el *Mind*, una forma de significar sin palabras, y un intento por percibir operaciones de nuestra mente. Es una definición puramente reflexiva de la identidad personal en la que descubrimos que consiste en una identidad temporal, en ser la misma persona ahora que antes, y en donde la diferencia sólo se nombra para reducirla⁷¹.

Sin embargo, las interrupciones de la conciencia, por obra del olvido y por la fragmentación en episodios, reclaman la idea de sustancia para sostener la continuidad en las intermitencias. Pero para Locke no es relevante, porque sólo la conciencia es la que hace la identidad personal. Y aquí conciencia y memoria son una sola y misma cosa, sin considerar la sustancia. Más que una distensión temporal de la identidad personal, que podría ser, si lo forzamos, el planteamiento de San Agustín, tenemos una concentración de la identidad en la conciencia resistente al suceso temporal.

Ricoeur llama la atención sobre las tensiones en el seno de esta filosofía. Por un lado, existe una tensión no resuelta entre la conciencia y la vida: admitir que la

⁷¹Sobre el problema de la identidad más allá de las variaciones en el tiempo, cf. el artículo de Ferrer, U. (1999), Sobre la identidad de la persona y otras identidades, *Concepciones y narrativas del yo*, *Thémata*, 22 (1999), pp. 105-112.

identidad es el asunto de la continuidad de la existencia parece que reclama una extensión en dirección a una filosofía de la vida.

Por otro lado, en el lenguaje ético también hay tensión. Ya vimos que en lo referente a la imputación –figura que tomamos prestada, con Ricoeur, del lenguaje judicial– quien puede dar cuenta de sí a sí de sus actos es «responsable» de ellos. Responsable aquí equivale a preocupado, y va implicado el concepto de persona. El sí recapitula y se apropia, adjudica a la conciencia la propiedad de sus actos. Necesariamente tenemos que hacer referencia al otro, ¿no somos responsables sobre todo ante otros? Por este camino nos encontramos con la convivencia y el origen del poder político.

La cuestión es que en la filosofía de Locke, según Ricoeur, no hay un vínculo entre la identidad como mismidad, tal y como él la entiende, y el estado de naturaleza. Es decir, no hay una reflexión sobre la relación con el otro que pueda emerger de su idea de identidad, o que pueda ser continuación de ella. Es una idea de identidad personal desvinculada de la condición ética. Necesariamente se produce un salto entre la identidad personal y el estado de igualdad natural, que hasta podría decirse que es una condición metafísica al margen de la persona. El hombre, y no el sí, debe ser preservado del estado de guerra. El problema político y el de la identidad marchan en paralelo y se ignoran mutuamente.

Pero no es que pidamos demasiado a los albores de la cuestión filosófica de la identidad, es que queremos señalar que sigue siendo imposible plantear un diálogo entre la identidad-memoria individual y la identidad-memoria colectiva.

c) Husserl

Como en San Agustín, en Husserl contamos con la trabazón de tres problemáticas: interioridad, memoria y tiempo. Pero lo que a Ricoeur le interesa es la oscilación entre una fenomenología objetual de un objeto que dura (el recuerdo) y la

fenomenología del flujo temporal sin referencia objetual. Es decir, por un lado tenemos el acto posicional de un objeto temporal, y por el otro, el puro flujo temporal mismo.

Este puro flujo temporal resulta ser la conciencia misma, en el sentido de que trata del tiempo inmanente del curso de la conciencia, porque no existe intervalo entre conciencia y tiempo. Y el asunto parece plantearse en el plano de la *hylé* de los griegos.

Igual que Agustín disociaba el tiempo del alma y el tiempo físico, Husserl obtiene el flujo temporal por desconexión/reducción del tiempo del mundo, que el sentido común considera exterior a la conciencia. Pero en el marco de la problemática de la relación entre la memoria personal y la memoria colectiva, podemos preguntarnos si el flujo mismo de la conciencia se deja ser aprendido sin referencia a un tiempo objetivo.

Para el empleo de la metáfora del flujo Husserl utiliza como referencia un punto-fuente que equivale a la actualidad del flujo, es el ahora del surgir. La oscilación aquí es la que viaja de una intencionalidad concebida transversalmente, fijada en la cosa que dura y constituyendo su unidad; y otra intencionalidad longitudinal, en la que la mirada se dirige hacia el flujo⁷² y que coincide constantemente consigo misma. Se trata de una oscilación que es ineludible, ya que ambas intencionalidades, transversal y longitudinal, están enlazadas entre sí.

“El flujo de la conciencia inmanente del tiempo no sólo *es*, sino que además posee una peculiaridad tan extraña y, sin embargo, comprensible, que en ella tiene que hallarse

⁷² Esta misma metáfora del flujo podría ser empleada para desvelar la vida de la *atención* y el mantenimiento de la decisión en la reflexión sobre la voluntad en *Lo voluntario y lo involuntario*. Para comprender estas categorías dinámicas sería una buena opción este recurso de una intencionalidad longitudinal.

necesariamente una aparición en persona del flujo y que, en consecuencia, el flujo mismo, en su fluir, se hará necesariamente aprehensible”⁷³.

No hay peligro de regresión infinita porque esta constitución es una autoconstitución en la que la constitución de los contenidos inmanentes es la obra del flujo absoluto de la conciencia. Esta obra posee en sus límites el horizonte oscuro del pasado y el futuro. En último término es la cuestión del nacimiento y de la muerte, cuestiones que permanecen abiertas.

En realidad, el peligro de la regresión queda conjurado del mismo modo que en la intencionalidad objetual, en donde se constituye el objeto de conciencia.

“Una percepción es la conciencia de un objeto. En cuanto conciencia es, asimismo, una impresión, algo presente “inmanente”. Se llama «conciencia originaria» a este nudo, a este foco de presentación «objetual» y de presente reflexivo. De esta conciencia originaria se puede decir lo que se dijo del flujo absoluto, que no requiere ningún otro flujo más original que él: la conciencia primaria no tiene detrás de ella conciencia en la que ella sería objeto de conciencia” (2003, 149).

En definitiva, para Husserl, para tener algo que dure hay que tener un flujo que se constituya a sí mismo.

7.1 Los límites de la memoria individual

El abordaje de Husserl es hermoso, pero con respecto a nuestro tema presenta dificultades a una posible constitución simultánea de la memoria individual y la memoria colectiva. La conciencia trascendental que se constituye en su flujo es solitaria. La dificultad es pasar de un ego solitario a otro capaz de devenir, a su vez, un nosotros.

⁷³ HUSSERL, E., (2002). *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Trad. esp. de Agustín Serrano de Haro, (Madrid: Trotta). p. 39.

En realidad, la fenomenología husserliana no presta atención al trabajo de reapropiación del tiempo perdido y, por tanto, al reconocimiento en cuanto atestación de identidad en la diferencia. Ricoeur piensa que es debido a un despiste más originario, el de no atender a que la experiencia temporal fundamental es la de la distancia y la de la profundidad temporal.

El hecho es que en esta fenomenología del tiempo no hay lugar para lo extraño. Esto es extensible a la fenomenología en general: la negación del carácter primordial de la relación con lo extraño en la constitución de la conciencia de sí. Tanta confianza se tiene en la actividad clarividente de la conciencia que se desatiende, en este caso, la oscuridad silente del tiempo y la escucha del otro a la que esta última nos invita.

En este camino, como decimos, no es posible una conciliación entre la memoria individual y la colectiva. A lo sumo la conciencia colectiva a la que se podría arribar por la vía de una «comunitarización» de la experiencia, sustentada en la débil señal de la justificación por analogía, sería un proceso secundario de objetivación de los intercambios subjetivos. Para el caso de la memoria, la fenomenología se daría por satisfecha con extender analógicamente la posesión privada de los recuerdos a la idea de posesión, por parte de nosotros, de los recuerdos colectivos.

En ninguno de los tres semblantes que exponemos de la llamada tradición de la mirada interior, encontramos, como ya anunciamos, siquiera la promesa de una dialéctica de lo individual y lo colectivo en el asunto de la memoria. ¿Qué hay del lado

del desarrollo del tema desde la perspectiva sociológica? Ricoeur examina el asunto en la obra de Maurice Halbwachs, precisamente titulada *La memoria colectiva*⁷⁴.

En esta obra se defiende que la memoria individual, efectivamente, toma posesión de sí en el análisis de la experiencia individual, pero también sobre la base de la enseñanza recibida de los otros.

Esta llamada al testimonio de los otros, que es recibido por mí como información sobre el pasado, comienza desde los primeros recuerdos: mi nacimiento, mi niñez, los lugares visitados. Es, de entrada, un rechazo frontal del solipsismo, en el que los acontecimientos son reconstruidos para nosotros por otros. Y en este sentido es celebrada-

Sin embargo, la tesis fuerte es que cuando ya no formamos parte del grupo nuestra memoria se debilita por falta de apoyos exteriores. Uno no recuerda solo. Esta conclusión no es inofensiva, y se sustenta en la idea de que el recuerdo basado en una intuición sensible, que se conserva tal cual (idéntica) es inconcebible. Por tanto, es ilusoria la atribución del recuerdo a nosotros mismos como poseedores originarios. Pero cómo negar la iniciativa espontánea de quien se pone a recordar y dirige su memoria, por ejemplo, del patio al huerto claro donde madura el limonero, como Machado.

Todavía más, en esta perspectiva se mantiene que el sentimiento de unidad del yo es, igualmente, una ilusión. Una ilusión debida a la presión social que nos hace creer que somos autores de nuestras creencias, pero en realidad se trata de influencias sociales que pasan desapercibidas.

⁷⁴ HALBWACHS, M., (2004). *La memoria colectiva*, trad. esp. de Inés Sancho-Arroyo, (Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza).

Esta disolución del centro de iniciativa personal es más de lo que podemos aceptar. El acto de rememoración es siempre nuestro, esto no puede ser denunciado como una ilusión radical. Acordarse es hacer algo, un acto, una iniciativa. Negarlo es no entender en qué consiste el recuerdo y su condición de presente, más rico que el de la intuición sensible, porque incorpora esa iniciativa que lo inaugura y lo mantiene.

Aún habría otra cosa que plantear a esta exteriorización radical de la memoria, aunque Ricoeur no parece que crea conveniente concitarla aquí, y es la cuestión de la conciliación entre el recuerdo personal y el recuerdo de los otros, cuando estos recuerdos aparecen decididamente enfrentados. ¿Debo renunciar al convencimiento propio con respecto a mi pasado por la presión del relato alternativo en la memoria del otro? De algún modo el tema se trató relacionado con el asunto de la ideología, pero estamos hablando del recuerdo cotidiano. Claro, Ricoeur no se ocupa de la conflictividad interpersonal desde la perspectiva de la imagen personal y su constitución polémica en las relaciones del día a día con la familia, los amigos o los compañeros de trabajo. A veces la confianza en el testimonio del otro encuentra el límite de la convicción propia y manifiesta la lucha por la posesión intransferible de la historia personal de cada uno. El asunto afecta a la identidad personal caída en la desgracia de no reconocerse en la semblanza que los demás elaboran del sí mismo. El asunto creo que va más allá del recalcitrante empeño en la comprensión totalitarista de la que habla Lévinas. Cuando no nos reconocemos en la versión del otro de los hechos pasados, la experiencia de extrañeza es tan radical que es difícil que no inaugure el camino de la sospecha, en el que la identidad comience a asociarse con categorías como la fortaleza, la lucha o la resistencia. De hecho, creo que es en este plano interpersonal cotidiano en donde hay que buscar el mundo de la vida de la articulación política de estos conceptos. El problema de la memoria oficial tiene en su base el problema de la memoria que tú o él os empeñáis en mantener de mí mismo.

Sea como fuere, sin incidir en este particular, Ricoeur se dedica, cómo no, a la reconciliación de las dos miradas: mirada interior que equivale a la cohesión de los

estados de conciencia del yo individual; y mirada exterior que señala la capacidad de las entidades colectivas para conservar y recordar los recuerdos comunes.

Ambas conservan una aparente legitimidad y mantienen una complementariedad oculta. Esta complementariedad puede observarse en el campo del lenguaje ordinario: el uso de posesivos (mí, mío) para el recuerdo, indica una posesión privada que, ya sabemos, es extensible a todos los fenómenos psíquicos. De modo que es posible extender la idea de apropiación de la teoría de la acción a la de la memoria. Pero, tanto los predicados prácticos como los predicados psíquicos son atribuibles a sí mismo y a otro distinto de sí, sin pérdida de sentido en las dos clases de atribución. Es más, la atribución puede suspenderse o realizarse. Es posible dejar en suspenso la atribución a alguien con un afán descriptivo de los predicados psíquicos. Esta posibilidad de suspensión de la atribución/adscripción constituye, precisamente, lo psíquico, entendido como el repertorio de los predicados psíquicos disponibles en una cultura dada.

Sin embargo, los predicados de memoria, están tan estrechamente ligados a la afección y a la acción de búsqueda en la mente, que la suspensión de la atribución puede ser denunciada por exceso de abstracción, al dejar pasar inadvertidamente la distancia entre recordar y el recuerdo. Justo esta adherencia del «quién» al «qué» es lo que hace particularmente difícil la traslación del recuerdo de una conciencia a otra y la atribución múltiple de todos los fenómenos psíquicos.

De todos modos, la atribución al otro es posible, aunque sea indirectamente, a través de cierta imaginación afectiva que podría sustentarse en los indicios que tenemos por la experiencia viva del otro. Es claro que no es inmediata y segura como la atribución a sí mismo, pero no es arbitraria. De hecho, podría decirse que es constitutiva del momento lingüístico de la memoria. Cuando el recuerdo se expresa lo hace en la lengua del otro, conforme a una estructura pública, por eso podemos decir que la memoria lleva la marca del otro, y por eso la fenomenología de la memoria puede desplazarse en dirección hacia una fenomenología aplicada a la realidad social. De modo que se abre la puerta a la posibilidad de la memoria compartida.

La apertura de la fenomenología a la realidad social ya estaba contenida en los aspectos antepredicativos del «mundo de la vida», que reviste una forma comunitaria y no una condición solipsista. Por ejemplo, en Alfred Schutz⁷⁵ esa fenomenología parte de la fe práctica en la existencia del otro y penetra de lleno en el vivir-juntos, en el que los sujetos son miembros de una comunidad. La relevancia y pertinencia del mundo de la vida para la teoría social consiste en ser el ámbito del vínculo significativo de la experiencia humana.

En el ámbito de las ciencias sociales, en lo que respecta a la memoria colectiva, el asunto se ha desplazado desde la sociología a la historia, que la ha afrontado desde conceptos como estructura, coyuntura, acontecimiento y generación. Esto ha posibilitado una mediación entre la memoria individual y colectiva desarrollando una distinción entre el nivel de la microhistoria y el de la macrohistoria. Un hito importante es, por ejemplo, la labor de Carlo Ginzburg y su célebre reconstrucción de la vida de Menocchio.

Pero lo más interesante de la conciliación de miradas que propone Ricoeur se introduce con la llamada de atención sobre el tema del nombre y el apoyo que este presta para la atribución a sí mismo de los recuerdos:

“Sería preciso prestar la atención que merece al gesto que consiste en dar un nombre al que viene al mundo. Cada uno de nosotros lleva un nombre que no se ha dado a sí mismo, que ha recibido de otro: en nuestra cultura, un patronímico que me sitúa en una línea de filiación, un nombre que me distingue en el conjunto de hermanos y hermanas de la familia. Esta palabra del otro, inscrita en una vida entera, a costa de dificultades y conflictos que conocemos, confiere un apoyo lingüístico, un giro decididamente autorreferencial, a todas las operaciones de apropiación que gravitan en torno al núcleo mnemónico” (2003, p. 169).

⁷⁵ SCHUTZ, A., (1972). *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, trad. esp. de Eduardo J. Prieto, (Buenos Aires: Paidós).

Con esto Ricoeur introduce un plano intermedio entre lo individual y lo público, el plano de los allegados, que es un plano intermedio de encuentro entre la memoria individual y la memoria pública de las comunidades. Supone una rica gama de posiciones entre el sí y los otros. Replica la *philía* griega entre el individuo y la vida ciudadana.

La presencia de los allegados importa en una memoria colectiva porque añaden a la memoria pública en el sentido político la posibilidad de la extensión de la memoria individual más allá de sus límites, sin por ello renunciar a la vivencia. Los allegados se alegraron de mi nacimiento y lamentarán mi muerte, aprueban mi existencia y yo apruebo la suya en la estima recíproca.

“La aprobación mutua expresa el compartir la aserción que cada uno hace de sus poderes y de sus no poderes, lo que yo llamo atestación en *Sí mismo como otro*. Espero de mis allegados que aprueben lo que yo atesto: que puedo hablar, actuar, narrar, imputarme a mí mismo la responsabilidad de mis acciones.” (2003, P. 173).

Así las cosas, cabe hablar de una triple atribución de la memoria: a sí, a los allegados y a los otros.

Era importante para Ricoeur establecer la posibilidad de la extensión de la memoria individual en su trabajo por establecer una concepción amplia de la identidad personal, que tenga en cuenta el papel del otro desde la perspectiva de un colaborador posibilitante, enseñando el camino para una constitución mutua de las identidades, sin renunciar al papel de la decisión personal única. Nosotros acabamos de prestar atención a la posible articulación de una memoria compartida que no renuncie a la vivencia del recuerdo. Pero el asunto está dentro de otro más amplio que es el de la constitución temporal de nuestra existencia y cómo condiciona toda antropología. La cuestión ya ha sido tratada anteriormente para el tema de la identidad, pero aprovechamos aquí el asunto de la memoria para ver lo que aporta Ricoeur con respecto a la relación entre temporalidad e historia, entendida esta última como el relato del tiempo pasado.

Por supuesto aquí el autor de referencia es Heidegger, con respecto al cual Ricoeur enfrenta la condición solitaria del ser-para-la-muerte, que aparenta ser irreconciliable con la historiografía, esta es, al fin y al cabo, historia de otras muertes que no son la nuestra. De modo que el asunto que se plantea es ¿qué posibilidades hay de conciliar la potente ontología de la temporalidad de Heidegger con la historia?

7.2 Temporalidad, historia y olvido

El planteamiento de Heidegger dejaría fuera la labor del historiador al privilegiar como criterio de pertinencia la originariedad, a partir de la cual, al concentrarnos en ella, sería expulsado, como en un movimiento centrífugo, todo lo no-auténtico y accesorio, que quedaría así expuesto para su denuncia por extravío. Este sería el caso de la mirada del historiador, cuya vista extraviada se dirige hacia el dato, poco relevante, del alguien-muere.

Sin embargo, Ricoeur propone un camino alternativo:

“Propongo compensar el enfoque en términos de déficit ontológico tomando en consideración los recursos de posibilización existencial del enfoque historiográfico que encubren, a mi entender, ciertos temas importantes del análisis heideggeriano; la distinción, en el nivel mismo de la relación con el pasado, entre el pasado en cuanto pasado, sustraído a nuestra acción, y el pasado en cuanto ex-sistido, y que se adhiere por esta razón a nuestra existencia de cuidado; la idea de transmisión generacional que da a la deuda una coloración a la vez carnal y constitucional; y la «repetición», tema kierkegaardiano por excelencia, gracias al cual la historia no aparece sólo como evocación de los muertos, sino también como representación de los vivos de otro tiempo.” (2003, p. 461).

La alternativa parece enriquecedora y hay que decir que, en realidad, se enmarca dentro de una dinámica más general del planteamiento de Ricoeur con respecto al de Heidegger, que podríamos definir, precisamente, como ampliación y enriquecimiento. Al menos eso nos parece:

“¿No ha obturado la insistencia en la temática de la muerte los recursos de apertura del ser posible? ¿No es atenuada la tensión entre apertura y cierre por el reino que ejerce *in fine* el ser-para-la-muerte tratado como ser para un posible? ¿La angustia que pone su sello en la

amenaza siempre inminente del morir no esconde la alegría del impulso del vivir?” (2003, p. 469).

Lo cierto es que desde el principio de nuestro trabajo vimos que en Heidegger falta el tema de la relación con el cuerpo propio, gracias al cual el poder-ser reviste la forma del deseo, *conatus* en Spinoza, *apetencia* en Leibniz, *libido* en Freud, *deseo de ser* en Jean Nabert.

En el cuerpo el dato objetivo de la experiencia de la muerte se interioriza y se hace propio, y se inscribe en la comprensión de sí como condición mortal. A partir de aquí constituye un tipo especial de sabiduría por la que la necesidad totalmente factual de morir puede convertirse, no en poder-morir, sino en aceptación del tener que morir.

Lo originario es aquí la distancia entre el querer vivir y el tener que morir. La muerte es, ante todo, una interrupción ineludible y aleatoria del poder-ser más originario.

Pero ¿qué sucede con la muerte del otro? Lo cierto es que, cuando se trata de alguien cercano, un allegado, en su camino aprendemos la pérdida, en el sentido de que la muerte del otro constituye una amputación del sí mismo, ya que la relación con el desaparecido forma parte integrante de la identidad propia. Así que, de algún modo, es también pérdida de sí, valiosísima como vivencia en el camino del adelantarse a la muerte.

Pero con la muerte del otro cercano también aprendemos el trabajo del duelo saludablemente resuelto, cuando al término del movimiento de interiorización del objeto de amor perdido para siempre, se perfila la reconciliación con la pérdida. También puede esta experiencia de reconciliación a un adelanto y aceptación de la propia muerte.

“¿No podemos anticipar, en el horizonte de este duelo del otro, el duelo que coronaría la pérdida anticipada de nuestra propia vida? En este camino de la interiorización redoblada, la anticipación del duelo que nuestros allegados tendrán que expresar sobre nosotros mismos ya

desaparecidos puede ayudarnos a aceptar nuestra muerte futura como una pérdida con la que tratamos de reconciliarnos por adelantado.” (2003, p. 472).

¿Y qué hay de la muerte de esos otros más allá de los allegados? También descubrimos en ella otras notas que apuntan a la originariedad de la aceptación de la muerte. Con Lévinas podemos aprender que el sentimiento de inminencia que precede a todo saber sobre la muerte de otros, especialmente cuando se trata de la muerte violenta, se hace comprender como inminencia de una amenaza venida desde un punto desconocido del futuro, de modo que la existencia incorpora desde entonces esa tensión. Pero, además, con la noticia de la muerte de otros que la historia relata, y más allá de la banalidad asumida del «alguien muere», podemos extraer la fuerza de atestación ontológica de la muerte del otro en la comprensión de la amenaza de la muerte como si fuera, porque de hecho lo es, una equitativa igualación. Resulta inevitable aquí acordarse de Jorge Manrique y de nuestras vidas como ríos que van a dar a la mar, que es el morir. Allí, nos dice, a Papas y emperadores los trata la muerte como a pobres pastores.

Así que la autenticidad de la comprensión de la temporalidad no se reduce al momento solipsista del ser-para-la-muerte, este puede incorporar la vivencia adherida a la noticia de la muerte del otro, más o menos cercano. De modo que la atestación, modo veritativo bajo el cual se hace comprender el concepto de ser-para-la-muerte, tiene su correlato en el testimonio. En este sentido la atestación es la potencia del futuro, y el testimonio la potencia del pasado. Pero no olvidemos que para Ricoeur quedan enmarcados de este modo por la certeza, en el presente, del yo puedo del hombre capaz. Y no olvidemos, tampoco, que esta certeza está representada, ante todo, por la confianza en los propios poderes.

Lo que lleva a Heidegger a esta estrechez, por así decirlo, de la incompatibilidad del criterio de autenticidad con la historia, es buscar el pasado como «sido», no como ex-sistido y fuera del alcance de nuestra voluntad de dominio. Movimiento que

condiciona la reconducción de la filosofía crítica de la historia a la ontología de la condición histórica.

Esta calificación del pasado es introducida en el marco del análisis del cuidado. Ricoeur intenta explicar el extravío:

“No hay duda de que lo «simplemente ex-sistido» lleva la marca de lo irrevocable, y que lo irrevocable, a su vez, sugiere la impotencia para cambiar las cosas; en este sentido, lo ex-sistido es llevado del lado de lo manejable y de lo disponible, categorías declaradas inadecuadas a la particularidad ontológica del cuidado. Pero el carácter no manejable, indisponible, del pasado parece corresponder perfectamente, en la esfera práctica, a la ausencia, en la esfera cognitiva, de la representación. Es aquí donde resulta fecundo el acoplamiento entre ser-en-deuda –categoría ontológica- y representancia –categoría epistemológica-, en la medida en que la representancia eleva al plano de la epistemología de la operación historiográfica el enigma de la representación presente del pasado ausente que, se ha dicho muchas veces, constituye el enigma primario del fenómeno mnemónico.” (2003, p. 478).

Es la marca de lo irrevocable en la consideración de la muerte, bajo la perspectiva de lo ex-sistido, lo que otorga al «se-muere» la fuerza ontológica que hemos señalado con la amenaza del futuro y la igualación de destinos. De esta muerte se trata en historia: muerte en tanto que representación-objeto de la que se hace inventario.

Pero implicar esta muerte en el acto mismo de hacer historia es incorporar al ausente a la historia, y tener la posibilidad de “considerar la operación historiográfica como el equivalente escriturario del rito social de la sepultura” (2003, p. 480). La sepultura es el lugar material que se convierte en señal duradera del duelo, y en historiografía la sepultura es la escritura. Con ello se expresa la condición ambivalente del relato de las muertes pasadas.

Por un lado, “la ausencia ya no es un estado, sino el resultado de un trabajo de la historia, verdadera máquina en producir desviación, en suscitar la heterología, ese *logos* del otro” (2003, p. 481). Y por el otro, la historiografía es una réplica de la negación de la muerte que representan los cementerios, que llega hasta a enmascararse tras la ficción

de la verosimilitud, aunque el cementerio también sea el reconocimiento de la presencia de la muerte en medio de los vivos.

Al final, el resultado que Ricoeur quiere destacar es que la historiografía, en esta perspectiva, puede colaborar con una filosofía que oponga a la ontología del ser-para-la-muerte, una ontología del ser-frente-a-la-muerte, y todavía más, contra-la-muerte. Una colaboración que debe ser grata a nuestro filósofo, que ya declaraba en *Tiempo y narración* como una de sus labores filosóficas destacables el pensar juntas la eternidad y la muerte.

Así que el esfuerzo de la memoria puede considerarse una lucha contra el olvido. Hacemos memoria para luchar contra el olvido definitivo. Por decirlo de modo contundente con Ricoeur, “en una palabra, se deplora el olvido como se deplora el envejecimiento y la muerte: una de las figuras de lo ineluctable, de lo irremediable”. (2003, p. 555). En este sentido el olvido está unido a la mortalidad.

Sin embargo, ciertos hechos refuerzan la idea paradójica de que el olvido puede estar tan estrechamente unido a la memoria que puede considerarse como una de sus condiciones. Esto tiene que ver con el reconocimiento como uno de los modos privilegiados de la memoria. Este modo representa la solución en acto de la problemática máxima de la memoria, la presencia de la ausencia. En él se concentra el dilema de la fiabilidad o falibilidad del recuerdo, que se resuelve con la confianza íntima cuando se da en nosotros el reconocimiento efectivo.

El reconocimiento es la confirmación de la supervivencia de las impresiones-afecciones más allá de su manifestación, según el patrón aparecer-desaparecer-reaparecer, y está vinculado al conocimiento en la tradición que transporta el pensamiento de Platón, Kant, Husserl y Hegel.

Esta perspectiva descansa sobre una presuposición retrospectiva, la que consiste en mantener que la impresión-afección primera permanece. Pensamos que algo hubo de permanecer para que ahora sea reconocido. Es el razonamiento de Bergson en *Matière*

et mémoire, que lleva a cabo un mixto de comprensión diferida del reconocimiento mediante la acción y el trabajo del espíritu.

Para Bergson hay que atribuir a la impresión el poder de sobrevivir, permanecer, durar. El reconocimiento remite a un estado de *latencia* del recuerdo de la impresión primera cuya imagen debió constituirse al mismo tiempo que la afección originaria. Cualquier presente es, desde su aparición, su propio pasado. De modo que, prácticamente, sólo percibimos el pasado, al ser el presente “puro” el inaprehensible avance del pasado que devora el futuro (2003, p. 567).

La idea de latencia exige la de inconsciente, si se entiende la conciencia como atención a la vida, como acción vital. El pasado es lo que ya no actúa y se puede atribuir a estos recuerdos inconscientes la misma clase de existencia de las cosas cuando no las percibimos.

Ahora bien, lo que mantiene al recuerdo en el pasado, y por tanto lo mantiene como recuerdo, es decir, como ausencia en la presencia, es la reflexión que lo mantiene atado a sus raíces profundas, de lo contrario nunca sería reconocido como un recuerdo. Esta es una de las diferencias capitales entre la vigilia y el sueño: la vigilia supone esta apropiación vigorosa del tiempo en el mantenimiento del pasado como pasado y la comprensión del presente a partir de la condición de pasado del pasado.

Reconocer el recuerdo como recuerdo es todo el enigma, y para eso se requiere del pensar y también de un salto ontológico, a través del cual remitimos el recuerdo a un pasado en general que no es el pasado propio. Hay un pasado en general que no es el pasado particular, un pasado eterno y de cualquier tiempo, que hace posible todos los pasados particulares, es como un elemento ontológico⁷⁶.

⁷⁶ Esto lo destaca Deleuze en *El bergsonismo*, (Madrid: Cátedra), 1987, para ponernos en guardia con respecto a una interpretación exclusivamente psicologizante del pensamiento de Bergson.

Es obvio que este remitir la representación al pasado para que quede constituida como recuerdo requiere de una ruptura con la acción, aunque esta sea entendida en un sentido amplio como conciencia agente. Esta ruptura supone un desacoplamiento que Ricoeur no quiere llevar muy lejos por el vínculo que él ve entre la acción social y la identidad que se genera en el vínculo que generan estas acciones. Al fin y al cabo, en la experiencia del reconocimiento Ricoeur encuentra el trabajo conjunto entre la acción y la representación –ya vimos cuando tratábamos el tema de la ideología la unión indisoluble entre estas dos instancias-, y remitirnos a un recuerdo “puro” que suspenda la acción e introduzca un corte entre ésta y la representación no es más que hacerse cargo de la necesaria dialéctica que debemos establecer entre ambas.

“El momento del recuerdo «puro», alcanzado por un salto de fuera de la esfera práctica, no era más que virtual, y el momento del reconocimiento efectivo marca la reinserción del recuerdo en la constitución de la acción viva. Que, en el momento del salto, el recuerdo «contraste» con el presente, según la feliz expresión de Bergson, este movimiento de retirada, de vacilación, de interrogación forma parte de la dialéctica concreta de la representación y de la acción. Los interlocutores del *Filebo* no hacen más que preguntarse: ¿quién es? ¿Es un hombre o un árbol? Se designa el lugar del error mediante esta *epokhé*, esta suspensión, que zanja la proposición declarativa: ¡es él sin duda!, ¡es ella sin duda!” (2003, p. 571).

Al final Ricoeur retiene de Bergson que la inscripción del recuerdo equivale a la supervivencia por sí de la imagen mnemónica contemporánea de la experiencia originaria. Esta supervivencia puede considerarse como una figura del olvido fundamental.

“No se trata, pues, del olvido que la materialidad pone en nosotros, el olvido por supresión y borrado de las huellas, sino del olvido que podemos llamar de reserva o recurso. Por tanto, el olvido designa el carácter *desapercibido* de la perseverancia del recuerdo, su sustracción a la vigilancia de la conciencia” (2003, p. 572).

Hay entonces una equivocidad con respecto al olvido, que más bien debe ser preservada para que fructifique la dialéctica desarrollada en el camino de su comprensión. De ella resulta la paradoja a la que nos referíamos cuando hablábamos del

olvido como condición de la memoria. Está el olvido que indica la presencia de la muerte y con ello trabaja en la tristeza de lo finito; y está el olvido como ocasión para la alegría del recuerdo. Se trata de una equivocidad primordial por el doble poder del olvido de destrucción y de perseverancia. Equivocidad que está a la base de la reminiscencia platónica: contra el olvido destructor el olvido que preserva.

En verdad en esta equivocidad celebramos el hallazgo del olvido primordial, fondo mítico del que nace el filosofar. Equivale al olvido de la donación originaria, del manantial primero. Hay en Ricoeur una alusión expresa a la filosofía del don, para la que reclama la salida de todas las linealidades narrativas, ya que supone la ruptura con toda cronología.

El olvido primordial es un olvido fundador, que sigue el mismo esquema que desarrolla Heidegger cuando señala la paradoja de que es el olvido el que hace posible la memoria: entender el pasado como «haber-sido» (Gewesenheit) hace del olvido “el recurso inmemorial ofrecido al trabajo del recuerdo” (2003, p. 576).

Ahora bien, la equivocidad primera del olvido destructor y del olvido fundador sigue siendo irresoluble. No existe un lugar a salvo, o punto de vista superior desde donde podamos otear el origen común del destruir y del construir. El enigma de este gran drama del ser será siempre un misterio.

Pero concentrándonos en este olvido de recurso, el que es condición para el recuerdo, podemos plantearnos cuál es la vida secreta del recuerdo en medio de esta nada del olvido. Dicho de otro modo, cómo es el recuerdo más allá de la instantaneidad del retorno y la aprehensión. Como casi siempre, algo aprendemos del psicoanálisis. Para éste el trauma permanece incluso cuando es inaccesible, esta afirmación está dentro de otra de aún más alcance: el pasado experimentado es indestructible, convicción fuerte del psicoanálisis. Ya sabemos que esto va unido a que el inconsciente se sustrae al tiempo de la conciencia.

Es verdad que el inconsciente de Freud es distinto del de Bergson. Para este último el inconsciente se define por su impotencia, mientras que para Freud tiene un componente energético por su vinculación con la pulsión. No obstante, la distancia entre inconsciente por represión e inconsciente del recuerdo puro no es insalvable. En Bergson la impotencia es respecto de la conciencia preocupada por la utilidad práctica, y en la terapia, para deshilar en busca de la corriente subterránea de la conciencia, también se reclama una suspensión del cuidado inmediato. Y aunque es cierto que la per-elaboración va siempre acompañada del trabajo de duelo por el que nos liberamos de los objetos perdidos del amor y del odio, la melancolía que introduce la metáfora del objeto perdido es insuperable.

La vida secreta del recuerdo puede ser la de una pasividad que me acompaña como queriendo pasar inadvertida, escondida tras la preocupación cotidiana, y prestándose incluso a una producción de falsos recuerdos que nos desorientan sin saberlo, esta es también una enseñanza del psicoanálisis. Los falsos recuerdos, que también se dejan reconocer en la vida de los pueblos y que nos permiten de esta manera un salto a la esfera pública.

Los falsos recuerdos son una ocasión inestimable para la manipulación y en ellos está implicado, como decimos, el olvido. La manipulación a través de la memoria y el olvido, ya lo dijimos, tiene que ver con el carácter ineluctablemente selectivo del relato. Es imposible la elaboración del relato sin una selección de los episodios susceptibles de ser transmitidos, incluso de los sucesos dentro de cada episodio, lo que equivale a retener en la esfera del olvido otros sucesos a partir de un criterio siempre interesado. Está bien que digamos que no siempre el criterio utilizado responde a intereses de dominación, puede haber en la elaboración del relato un interés emancipador y una sana intención de progreso y concordia que miran hacia un futuro juntos Pero en un relato institucionalizado, convertido en memoria oficial, el olvido siempre funciona desposeyendo a los actores sociales de su poder originario de narrarse a sí mismos.

Para que la memoria se institucionalice y los relatos alternativos se mantengan en la potencialidad del olvido, es necesaria la complicidad secreta que hace de este olvido un comportamiento semi-pasivo y semi-activo. La complicidad del querer-no-saber pasivo que sostiene la negligencia de no desarrollar el trabajo de investigación sobre el pasado, una negligencia activa por la estrategia de evitación que conlleva. Hacer por no hacer. Procurar el olvido.

Esta actividad del olvido institucional, a medio camino entre la imposición y el acuerdo, y que la mayoría de las veces responde a una buena intención de poner fin a graves desórdenes políticos, cristaliza en la ley de amnistía. Leyes de olvido como la de 1977 en España, que nada tienen que ver con el perdón, ya que más bien es contrario a éste establecer un pacto secreto con la negación de memoria. Aquí estamos de acuerdo con Ricoeur sobre lo contraproducente de tales leyes, a pesar de la buena intención que las alienta:

“¿Pero no es el fallo de esta unidad imaginaria borrar de la memoria oficial los ejemplos de crímenes capaces de proteger el futuro de los errores del pasado y, al privar a la opinión pública de los efectos benéficos del *dissensus*, condenar las memorias rivales a una vida oculta malsana?”. (2003, p. 590).

Además:

“La memoria privada y colectiva sería desposeída de la saludable crisis de identidad que permite la reapropiación lúcida del pasado y de su carga traumática”. (2003, p. 591).

Estas leyes son el signo de una terapia social de urgencia, en base a un criterio de utilidad siempre discutible, no a un criterio de verdad⁷⁷.

⁷⁷ Desde aquí podría plantearse, nos limitamos a apuntarla, la interesante cuestión de una dialéctica de la utilidad y la verdad como vehículo del proyecto emancipador, que rastree la imbricación

8. El perdón

El perdón no tiene que ver con un olvido impuesto. Para nosotros es importante por la dinámica de apropiación de sí que representa, y porque lo admitimos como uno de los poderes del ser capaz, que implica cuestiones fundamentales para el sí mismo como la de la imputabilidad de la falta.

De hecho, la falta es la presuposición existencial del perdón, y su experiencia se da en forma de sentimiento que alimenta la reflexión. Está estructurada conforme a la posibilidad de imputabilidad de nuestros actos, porque sólo puede haber perdón allí donde se puede acusar a alguien. Esta imputabilidad es dimensión integrante del hombre capaz, cuyo ámbito fundamental es el del «quién» del poder de obrar.

La forma fundamental de la atribución a sí de la falta es la confesión, acto de lenguaje por el que el sujeto asume la acusación. Por este acto se salva la distancia entre la inocencia y la culpabilidad y la distancia entre el acto y su agente. A un nivel profundo, el reconocimiento de sí que supone es acción y pasión: acción de obrar mal y pasión de ser afectado por la propia acción. Afectación que no deja de asombrar a la conciencia, que no puede desvincular su propia causalidad del recuerdo del acto.

de las dos tendencias en el surgimiento y el transcurso de las luces ilustradas. De la liberación antidogmática a la esclavitud y el desarraigo del resultado en términos de beneficio. ¿Es la razón y la liberación un valor que hay que defender por encima de consecuencias futuras? ¿No se necesita un salto de confianza para establecer que el ejercicio de la crítica racional traerá un mundo mejor? ¿No enmascara el criterio de utilidad la traición a convicciones aún cuando sean secretas, pagando por ello cierto malestar por ambivalencia afectiva?

La falta, además, posee un aroma metafísico que ayuda a la comprensión del deseo y la desproporción del hombre que busca su plenitud. Ricoeur mantiene que el deseo profundo de integridad del yo se conoce mejor por los fallos del esfuerzo por existir que por las aproximaciones de su ser propio. Bueno, podemos acompañarle si comprendemos el valor epistemológico del error y la imposibilidad de la plenitud del ser finito. Pero lo que parece querer indicar es la necesaria anterioridad del desamparo, de la falta que inicia el movimiento.

“Se podría hablar, a este respecto, de un pasado, si no inmemorial, al menos de un pasado que desborda el marco de sus recuerdos y de toda su historia empírica. Es virtud de la falta, si se puede hablar así, dar acceso a ese pasado pre-empírico, aunque no sin historia, tanto se adhiere a la historia del deseo la experiencia de la falta. Por tanto, se hablará aquí con prudencia de experiencia metafísica para explicar esta anterioridad de la constitución mala respecto a la cronología de la acción. La significación de esta anterioridad estriba en permanecer siempre práctica y en resistir a cualquier control especulativo”. (2003, p. 601).

La falta muestra la impotencia del ser, manteniendo la acepción del ser como potencia y acto, y está relacionada con las otras experiencias negativas de impotencia: el fracaso, como fallo de la realización personal; la soledad, como fallo del ser-con-otros; y el conflicto, que expresa la agonía del discurso de la acción y muestra el carácter irreductible del *dissensus*.

Esta relación hace comprensible la caracterización de la falta como mal, que se expresa también en el exceso insoportable de la falta. Exceso que nos adentra en la reflexión sobre lo injustificable: aquella falta que va más allá de las infracciones medidas según las reglas reconocibles por una conciencia moral. Es decir, que expresa un mal extremo que demanda una justificación que el cumplimiento del deber jamás justificaría. Entonces el mal es una desgracia incalificable para quien lo sufre y expresa la ruptura del vínculo humano, indicio de la maldad íntima del criminal. Este mal extremo tiene que ver con lo irreparable, lo imprescriptible, lo «imperdonable».

Sin embargo, establecer la conexión entre la idea de falta y la de mal invita a sondear el tratamiento narrativo del origen del mal, contra el que fracasa

constantemente el pensamiento puramente especulativo. En el tratamiento narrativo la pérdida de la inocencia es algo que sucedió en un tiempo primordial imposible de coordinar con el de la historia, y por tanto algo que habría podido no suceder (2003, p. 604). Pero esta contingencia de origen quizá es el indicio de una inocencia que no está abolida totalmente, de este modo el tratamiento mítico del origen del mal concedería un lugar para el perdón.

Ahora si establecemos una geografía de la falta y el perdón, convendría señalar que si la voz de la confesión de la falta procede de la profundidad de la ipseidad —el vínculo entre la culpabilidad inherente a la falta y la ipseidad es indisoluble—, la voz del perdón procede de su altura, y el discurso apropiado a tal altura es el del himno.

El amor y el perdón son de la misma familia, existe el perdón como existe el amor. Si el amor disculpa todo comprende lo imperdonable. Si no, el propio amor sería aniquilado. Ricoeur se acuerda de Derrida: el perdón se dirige a lo imperdonable o no es. De modo que existe una desproporción entre la profundidad de la falta y la altura infinita del perdón.

Ahora bien, altura infinita enmascarada por factores históricos que al fin y al cabo deberíamos reconocer. Se trata de una herencia cristiana en vías de universalización, que, efectivamente, ya no necesita de la Iglesia cristiana para su progreso. Dejemos de lado el problema de lo fundamental y lo histórico que surge para toda pretensión universal, incluso para los derechos humanos, y aceptemos esta altura del perdón como un supuesto universal sometido a la opinión pública.

Contra esta altura se levantan últimamente, menoscabándola, cierta urgencia de la memoria, cierta teatralización hipócrita y cierta institucionalización del perdón. Pero el perdón siempre va más allá de lo jurídico y lo normativo. Qué acertadas nos parecen las palabras de Derrida que Ricoeur trae a colación:

“Siempre que el perdón está al servicio de una finalidad, aunque sea noble y espiritual (rescate o redención, reconciliación, salvación), siempre que tiende a restablecer la

normalidad (social, nacional, política, psicológica) mediante el trabajo de duelo, mediante alguna terapia o ecología de la memoria, entonces el «perdón» no es puro –ni su concepto-. El perdón no es, ni debería ser, ni normal ni normativo ni normalizador. Debería seguir siendo excepcional y extraordinario, a prueba de lo imposible: como si interrumpiera la corriente ordinaria de la temporalidad histórica.” (2003, p. 609).

8.1 El perdón en las instituciones

El perdón en las instituciones es un asunto difícil, porque en él entra en juego el asunto de la vinculación con el castigo. Si el perdón fuera posible en este nivel, consistiría en levantar el castigo (no castigar), pero eso equivale a la injusticia de la impunidad. En este sentido debemos admitir que el perdón no debe enfrentarse a la falta, sino al culpable.

Por aquí Ricoeur echa mano de los cuatro tipos de culpabilidad según Jaspers: culpabilidad criminal; culpabilidad política; culpabilidad moral y culpabilidad metafísica.

Con respecto a la primera destaca la importante cuestión de la imprescriptibilidad dentro de la categoría de lo injustificable. La prescripción se apoya sobre el efecto del tiempo y la irreversibilidad –negativa de recorrer el tiempo hacia atrás hasta el acto y sus huellas, aunque estas no están destruidas, sino el camino hacia ellas-. Pero el tiempo por sí solo no puede nada, necesita un consentimiento tácito que se justifica por la utilidad pública. Esta utilidad es en realidad heterogénea del perdón, como hemos visto con Derrida. Y esto aunque de alguna manera el perdón esté relacionado con la paz.

La imprescriptibilidad devuelve al derecho su fuerza para persistir, que se justifica por la gravedad de los crímenes.

Pero el asunto es, ¿qué relación hay entre la imprescriptibilidad y lo imperdonable? A juicio de Ricoeur no hay que confundirlas, y el asunto del perdón no hay por qué plantearlo en relación a lo prescriptible o lo imprescriptible. Sin embargo,

ha podido confundirse el asunto porque lo cierto es que no hay castigo apropiado a un crimen desproporcionado. Semejantes crímenes son imperdonables de hecho.

Entonces, ¿no es posible el espíritu de perdón en el plano de la culpabilidad criminal? No lo creo, dice Ricoeur. Son los crímenes los que se consideran imprescriptibles, pero la culpabilidad se remonta de los actos a sus autores. Estos merecen una consideración que parecemos incapaces de otorgar, y esta es la señal de nuestra incapacidad para amar absolutamente.

En segundo lugar, en el asunto de la culpabilidad política, hay que distinguirla de la culpabilidad criminal. La primera tiene que ver con la pertenencia de los ciudadanos al cuerpo político en cuyo nombre se cometieron los crímenes. Compromete a sus miembros independientemente de sus actos individuales o su asentimiento a una política.

Aquí lo más importante que se puede decir es que debemos estar alerta contra el tipo de exculpación que reclama aquél que no se siente concernido por la vida política, porque supone una evasión de la responsabilidad que no podemos aceptar. Al mismo tiempo, sigue siendo pertinente la consideración hacia el acusado, que en este tipo de culpabilidad tendría que ver con la moderación en el ejercicio del poder de parte de aquellos que ahora lo detentan.

La culpabilidad moral es la que está más cerca del centro de la culpabilidad, que es la mala voluntad. Con ella se señala directamente a los actos individuales que contribuyeron a la culpabilidad criminal y/o política. Este tipo de culpabilidad tiene más que ver con la responsabilidad personal.

Las estrategias de exculpación actúan aquí con fuerza. “En ninguna parte la honestidad intelectual y la voluntad de ver claro en sí mismo son más requeridas que en este plano de las motivaciones complejas.” (2003, p. 618). Esta honestidad y esta voluntad de claridad son un índice de autenticidad en medio de las relaciones dañadas por la falta. Su presencia anima el espíritu del perdón sin duda, y todos tenemos la

experiencia cotidiana de ello por los distintos momentos en los que la sinceridad del culpable, que en muchos casos desnuda una fragilidad personal que reconocemos incluso como propia, arranca de nosotros un gesto de consideración y nos compadecemos. Ricoeur no lo dice, pero este es uno de los rostros del perdón.

En el plano de las instituciones la cuestión que hay que plantear con respecto a la culpabilidad moral es, ¿tienen los pueblos capacidad para perdonar? Lamentablemente no. La colectividad carece de conciencia moral, y los pueblos siempre recaen en odios antiguos, como queriendo mostrar la irreductibilidad de la relación amigo-enemigo a las relaciones de enemistad entre individuos.

Por esto último el perdón debe viajar de incógnito a través de la corrección en las relaciones entre vecinos enemigos e indicar su presencia entre bambalinas con la voluntad de comprender a esos otros a los que la historia hizo enemigos. En este campo son decisivos los gestos, ya que pueden instar a una disposición para la consideración, e incluso convertirse en una petición de perdón. Pero la cuestión es difícil y hasta engañosa, porque como decimos los pueblos no son sujetos morales, esto es evidente. Pero, además, en el caso de faltas antiguas, cubiertas por un denso manto de relatos y de historias revisadas, es difícil dilucidar la magnitud, y hasta la certeza de la falta.

En el cuarto nivel, el de la culpabilidad metafísica, el asunto es grave y Ricoeur se ocupó de sus meandros en *Finitud y culpabilidad*. No es posible enfrentarla sin una antropología del ser finito y la labilidad y sin una hermenéutica de los símbolos de la falta y la reconciliación.

Las últimas reflexiones sobre el perdón nos encaminan a uno de los temas de los que Ricoeur se ocupó al final de su andadura filosófica: el don. Efectivamente creemos que existe una especie de correlación entre el perdón solicitado y el perdón otorgado. Esta creencia traslada la falta al ámbito del *intercambio*.

De este modo se ve la posibilidad de la extensión a la problemática del perdón de un modelo de intercambio vinculado al concepto de don.

Parece que el único mandato a la altura del perdón debe sobrepasar al arreglo de la retribución, y tiene que ver con amar a los enemigos sin esperar reciprocidad. Porque por hipótesis se espera que el enemigo no de nada a cambio. Sin embargo, la hipótesis es falsa: del amor se espera que convierta al enemigo en amigo. De modo que esta forma no mercantil de don no es la del dar y devolver, sino entre dar y recibir.

Pero antes de todo eso conviene decir algo sobre la fortaleza de sí que trabaja en el camino del perdón.

El valor del perdón reside en nuestra capacidad para dominar el curso del tiempo. El perdón y la promesa replican en la responsabilidad a las coacciones temporales en la acción. El perdón replica a la irreversibilidad de las consecuencias y la promesa a la impredecibilidad del futuro que arruina la confianza en el transcurso esperado de la acción.

Ambos son necesarios sobre todo en el ámbito de la pluralidad. Ya que la acción se despliega en un espacio de visibilidad pública –enseñanza fundamental de la obra de Hannah Arendt-, el perdón y la promesa son necesarios por las debilidades intrínsecas de la pluralidad. Una fragilidad que no se limita a su carácter finito. Hay que sumar la incertidumbre de la acción en el seno de la pluralidad.

Al vincularlos estrechamente a la pluralidad estamos diciendo que el perdón y la promesa se fundan en la experiencia del otro. Ahora bien, están vinculados a la pluralidad de modo distinto. El perdón posee un aura religiosa que no posee la promesa. Su relación con el amor, lo mantiene alejado de lo político. No existen instituciones del perdón, sí de la promesa. Ya hemos dicho que no es posible el olvido voluntario. En realidad, la amnistía es una caricatura del perdón.

El amor aparece como extraño al mundo y, por esta razón, no solo apolítico sino antipolítico. Sin embargo, es posible cierto salto hacia el respeto y la amistad, aunque sea una amistad sin intimidad, sin proximidad.

Pero para Ricoeur hay que ir más allá y asumir que el perdón no sólo pone en juego la relación entre el acto y sus consecuencias, sino también la relación entre el acto y su agente. En este sentido el perdón desliga al agente de su acto.

Esto es, el perdón parte de la confesión del culpable que asume su falta. La clave aquí sería la desligadura entre la acción y su agente que permitiera al culpable comenzar de nuevo. Pero entonces, ¿no sería a otro al que perdonamos al haber quedado desligado de su acción? Pero es que la desligadura que se propone es más intensa, de mayor profundidad, podría decirse que va más allá en el sentido en que lo que queda desligado es la efectuación del mal y las capacidades del sujeto que lo realiza, ese es el verdadero acto de amor, que sólo es posible a partir de una confianza mayor en el otro.

“Hay que buscarla, a mi modo de ver, en un desacoplamiento más radical que el supuesto por el argumento entre un primer sujeto, del daño cometido, y un segundo, el que es castigado, un desacoplamiento en el centro del poder de obrar —de la *agency*—, entre la efectuación y la capacidad que esta actualiza. Esta disociación íntima significa que la capacidad de compromiso del sujeto moral no es agotada por sus inscripciones diversas en el curso del mundo. Esta disociación expresa un acto de fe, un crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí.” (2003, p. 639).

Creemos que este acto de fe es el mismo por el que se mantiene viva la defensa de la libertad como centro de toda antropología. Es la confianza que hay que mantener frente al envite de un materialismo que afirma que somos lo que hacemos y nada más. Así el perdón se hace fuerte a partir de que consideramos que el otro es capaz de ser mejor, de hacer mejor las cosas.

Todo esto es congruente con una filosofía que rastrea los poderes del hombre capaz, y una antropología filosófica que se apoya en la ontología del acto y la potencia, y en la confianza en una disposición originaria para el bien.

“En esta disposición original para el bien reside la posibilidad de su restablecimiento en su fuerza. Yo diría gustosamente que, en esta modesta rúbrica —«la restauración en nosotros de la disposición original para el bien»—, se oculta y se revela todo el proyecto de la filosofía de la religión centrada en el tema de la liberación del fondo de bondad del hombre.” (2003, p. 641).

Ricoeur insta aquí a una lectura filosófica de los relatos que tratan el origen del mal, como el relato bíblico adámico, que manifiesta la contingencia del mal y salva el estatuto primordial de la inocencia. Nos dan fuerzas para la consideración debida al hombre en el gesto del perdón.

“Bajo el signo del perdón el culpable sería tenido por culpable de otra cosa distinta de sus delitos y de sus faltas. Sería devuelto a su capacidad de obrar; y su acción, a la de continuar [...] Finalmente, es de esta capacidad restauradora de la que se apoderaría la promesa que proyecta la acción hacia el porvenir. La fórmula de esta palabra liberadora, abandonada a la desnudez de su enunciación sería: vales más que tus actos.” (2003, p. 643).

Esta palabra *liberadora* a nosotros nos indica la esencia de la filosofía de nuestro autor, que sitúa al hombre en la fragilidad de lo real y de la carne, pero que renuncia a concebir la existencia sin la esperanza de la plenitud, sin la confianza en aquello que de todo es lo más humano: la libertad. Tus actos no te condenan definitivamente y no te determinan para siempre. Aquí el instante del perdón es el instante de la vida que puede renacer, porque nos es dada la oportunidad de un gesto nuevo, distinto. Distinto significa no atado a leyes que traduzcan en una previsibilidad férrea las tentativas causalistas que huyen de la espontaneidad de la conciencia.

Sobre la paradoja de la autonomía y la fragilidad pronunció Ricoeur una conferencia en 1995⁷⁸. La tensión consiste en que la autonomía es la de un ser frágil, vulnerable. Y la fragilidad no sería más que una patología, si no fuera la fragilidad de un ser llamado a ser autónomo, porque lo es desde siempre de una cierta manera.

⁷⁸ RICOEUR, P. (2008). *Lo justo II*, trad. esp. de Tomás y Agustín Domingo Moratalla, (Madrid:Trotta).

Hay que decir, además, que la fragilidad posee los rasgos de una pasividad que no es comparable a cierta servidumbre voluntaria con la que Kant confronta la autonomía.

De todas formas, el hombre capaz debe ser confrontado con su propia vulnerabilidad. Ricoeur puede hacerlo al partir de una ontología del acto y la potencia, referencia a Aristóteles y Spinoza, señalando el vínculo entre la afirmación y la potencia: la potencia se afirma y se reivindica, porque el sujeto se afirma a sí mismo como aquél que puede. Aunque esto no puede ser probado, si no atestado a través de una íntima convicción práctica que se confirma con el ejercicio y la aprobación de otro. Esto último porque su contrario no es la duda, si no la sospecha, y la sospecha se supera con el apoyo del otro, “sólo mediante un salto, un empuje, que otras personas pueden fomentar, acompañar, apoyar, mediante un dar confianza, una «llamada a».” (2008, p. 73).

El lenguaje de la potencia hace que la fragilidad que corresponde al hombre capaz se exprese en el vocabulario de la no-potencia. Como sujeto hablante, en primer lugar, nuestro poder ni es completo ni transparente, de esta constatación nace precisamente el psicoanálisis. Un hecho destacado es la desigualdad de los seres humanos en el dominio de la palabra, muchas veces efecto perverso de la cultura por exclusión de la esfera lingüística. Y aquí el momento más dramático de esta fragilidad:

“La confianza que pongo en mi poder de obrar forma parte de esta potencia misma. Creer que puedo es ya ser capaz. No es diferente lo que le sucede a las otras figuras de la no-potencia y, en primer lugar, a las del no poder decir. Creerse incapaz de hablar es ya ser un inválido del lenguaje, excomulgado en cierta manera.” (2008, p. 74).

En relación con esta exclusión también están las incapacidades infligidas por unos seres humanos a otros, que implican una forma específica del poder: un poder-sobre. En las sociedades funcionalmente jerarquizadas como las nuestras, demasiada gente se encuentra disminuida de potencia o privada de ella. Comprender esto nos

obliga también a comprender los gestos desesperados que buscan una salida de esa impotencia obligada.

A todo ello hay que añadir las incapacidades infligidas por el curso del mundo, la enfermedad, los accidentes, esa suerte de lotería natural, demuestran la fragilidad de lo humano de una manera tan rotunda que a todos nos ha hecho pensar alguna vez.

Por último, también hay una fragilidad de la identidad en su dimensión narrativa y en su dimensión personal. La identidad narrativa, como vimos, tiene que ver con una estructura temporal, y es reivindicada como una marca de poder. La autonomía aquí se parece a ser capaz de conducir la propia vida de acuerdo con la idea de coherencia narrativa. Pero también existe la posibilidad inversa, la impotencia de atribuirse alguna identidad, por no haber adquirido el dominio de la narración, por la incapacidad de identificarse con una historia.

La identidad personal es la que nos sitúa en una perspectiva insustituible, o mejor, en la reivindicación de una singularidad que es la marca de la estima de sí. El asunto aquí es la confrontación con otras perspectivas en la experiencia de la alteridad. La fragilidad procede de la colisión entre la reivindicación de singularidad y la presión social, es el conflicto entre reflexividad y alteridad. El momento crucial es la diferenciación entre *identificarse como aquél que...* e *identificarse con...* La autonomía se construye entre estos dos polos, pensar por sí mismo y reino del otro.

Aquí la autoridad es importante. La autoridad del orden simbólico es el lugar de mayor fuerza del vínculo entre el sí mismo y la norma y el principio mismo de su fragilidad.

“Toda la vulnerabilidad, que hace contrapeso al sentido de la responsabilidad se deja, en efecto resumir en la dificultad que existe para cada uno para inscribir su acción y su comportamiento en un orden simbólico, y en la imposibilidad en la que se encuentran numerosos de nuestros contemporáneos, principalmente aquellos a los que el sistema sociopolítico excluye, para comprender el sentido y la necesidad de esta inscripción.” (2008, p. 82).

La autoridad vinculada al orden simbólico tiene una dimensión dialógica porque los símbolos proceden de una comprensión compartida.

“Ser capaz de entrar en un orden simbólico es ser capaz de entrar en un orden de reconocimiento, inscribirse en el interior de un nosotros que distribuye y reparte los rasgos de autoridad del orden simbólico.” (2008, p. 84).

Señalando estos momentos cruciales de la fragilidad y contraponiéndolos a la autonomía, queremos hacer ver que el amor vinculado a la consideración del perdón tiene que ver, aunque sea tácitamente, con el reconocimiento de esta vulnerabilidad de la persona, vulnerabilidad propia y vulnerabilidad en nuestra relación con los otros. Vulnerabilidad que está colocada en el centro mismo de la libertad.

Por tanto, hace bien Ricoeur en concentrarse en el gesto del perdón, su *factum* muestra que la afirmación de la propia libertad no es un asunto egoísta, sale del sí en la afirmación de la libertad del otro, aceptando la posibilidad de que sea de otro modo. Sobreponiéndonos a la fragilidad de la existencia en el reconocimiento del ser capaz, y admitiendo que la persona está más allá de los actos. Por mucho que estos nos informen, como vimos con la decisión, el ámbito de los motivos inaugura el diálogo que es la vida del hombre.

El perdón en sentido puro carecería de sentido si esto no fuera así. Su presencia es congruente con el respeto por la iniciativa personal al margen de la cadena lógico-causal de los acontecimientos. Recordemos que este es el asunto de la identidad que se intuye prefilosóficamente y que se busca mantener en el argumento filosófico. Ahora podemos ir diciendo que es salvar la libertad lo que busca toda la obra de Ricoeur. Salvar la libertad sin renunciar a ninguna certeza científica, pero yendo más allá del dato científico por el sendero de la confianza, no sólo la que tengo en mis poderes, también la que tengo en los poderes del otro.

Al principio de este trabajo subrayábamos lo sugerente de la idea de concebir la esperanza como el último gesto de la voluntad, cuando extenuada se reconoce vencida.

Ahora decimos que el perdón es una figura de la esperanza en este sentido, la experiencia cotidiana del perdón nos enseña que la solicitud de perdón viene asociada a una especie de compromiso de ser distinto, como decimos de ser algo más que mis actos, y la confianza en este compromiso es la clave del perdón otorgado. Pues el que confía en el otro tiene la esperanza puesta en él. Esperanza que está justificada porque a todos nos es dada la posibilidad de la autonomía, que en muchos sentidos es una aspiración de plenitud, y que, dicho sin ánimo esencialista, es lo propio del hombre. El perdón admite que en su ser propio el hombre también contiene el indicio del desvío, que en el fondo es vulnerable, pero mantiene la esperanza en la originariedad del buen camino, es como mantener viva la llama de un optimismo que confía en la victoria bien. Creemos que esta es la raíz que hace a Ricoeur asociar la consideración hacia el otro que puede conducir al gesto del perdón con el amor. Y que el amor se deja decir fácilmente a través de esta confianza resistente, que no hurta al otro la confianza que tengo puesta en mis poderes.

Ricoeur además, en unas líneas muy bellas, termina su reflexión sobre el perdón y el olvido con una especie de exhortación a la despreocupación, por supuesto no entendida como esparcimiento ordinario, sino como relajación y desdramatización que permitan asumir alegremente la condición magnífica de ser persona. Esta sería una especie de alegría del descuido que acompaña al amor en el perdón y el olvido. Al fin y al cabo, se trata de la alegría del optimista, somos felices si en la encrucijada del tiempo no estamos preocupados por lo que vendrá, bien porque confiamos en que será bueno, bien porque estamos convencidos de que nada de lo que venga, por malo que sea, nos quebrará del todo.

Debo confesar que personalmente ha sido una grata sorpresa encontrar esta exhortación en la obra de nuestro autor. Desde muy niño me ha maravillado la audacia que se sostiene en el célebre adagio *Dios proveerá*, es la misma que se apoya en las palabras del evangelista que Ricoeur referencia a través del estudio de Kierkegaard: “No os preocupéis por el día de mañana, porque cada día tiene su propio afán” (Mateo 6: 24-

33). Asumo que aquí Ricoeur nos enseña a verlo desde la perspectiva de una audacia para el amor y la alegría de vivir.

9. Conclusiones

1. No hay grandes impedimentos para aceptar el apoyo de la ficción a la hora de examinar nuestra vida reunida para ello en un relato. Está justificado extraer de la literatura consecuencias para la dimensión ética de lo humano. Si no podemos dar a nuestra vida considerada globalmente una cualificación ética si no es en forma de relato, debemos admitir que las experiencias de pensamiento llevadas a cabo en el reino de la ficción sirven como exploraciones en el reino del bien y del mal.

2. El carácter asertivo de la ipseidad en el plano del compromiso moral se pone de manifiesto en la promesa. En ella se expresa el mantenimiento de sí en la palabra dada. Es un mantenimiento que nace de la unión de la libertad y la responsabilidad, afirmando la multiplicidad sin renunciar al compromiso. En la promesa creemos que se puede decir que se confirma la aventura de la vida y se asume el riesgo del extravío.

La dialéctica de la fragilidad y de la fortaleza del sí, que atraviesa toda la reflexión antropológica de Ricoeur, se resuelve en el plano ético de la estima de sí a través del mantenimiento de la palabra dada.

3. Existe una preeminencia del punto de vista teleológico que Ricoeur manifiesta en su célebre fórmula, según la cual el objetivo ético es *vivir bien con y para el otro en instituciones justas*. En ella se ponen de relieve tres dimensiones fundamentales, la intencionalidad ética, la vida con los otros y la justicia. En el último capítulo de nuestro trabajo veremos que, a pesar de la relación entre ambas, las dos últimas dimensiones no son del todo equiparables.

En la relación con el otro la ipseidad despliega su dimensión dialogal en lo que el filósofo llama «solicitud», en referencia a que la buena relación tiene que ver con la respuesta a una demanda. Pero esa respuesta no es equiparable a una reciprocidad al estilo de la compensación económica/cuantitativa, sino que resulta de una espontaneidad benévola que solidifica en los sentimientos buenos dirigidos hacia el otro.

Lo más destacable es que al final la búsqueda de una relación de igual a igual se resuelve en la confianza en el valor del otro.

4. El formalismo en el que se basa la posición deontológica, olvida el momento de pasividad en la inclinación al cumplimiento de la norma. La defensa de la autonomía no es realmente una defensa de la libertad, porque no tematiza ni incorpora la heteronomía del albedrío, la pasividad con la que la voluntad aparece y debe aparecer confundida.

5. La realidad del conflicto entre la norma universal y el juicio moral en situación da pie a Ricoeur para tres recomendaciones que creemos especialmente acertadas:

a) Siempre que hay posiciones enfrentadas, para que estas puedan entenderse y la discusión sea fructífera, se debe apelar a una misma legitimación de la obligación de respeto sobre el fondo de la querencia por la libertad, la igualdad y la dignidad de las personas.

b) Hay que apelar a una sabiduría fronética que acompañe nuestra decisión. La referencia constante de un intento por encontrar el justo medio no tiene por qué ser acusada de tibieza, sino ser aceptada como una preocupación por poner cuidado y prudencia en la recomendación de las decisiones.

c) Se consigue reducir la arbitrariedad en la recomendación de decisiones dejándonos aconsejar por hombres y mujeres reputados en cada caso, ya sea por su competencia o por su sabiduría más o menos reconocida por todos.

6. En cuanto a la conflictividad suscitada por el enfrentamiento entre la pretensión universalista y la importancia de los contextos históricos y comunitarios, más bien deberíamos asumir esa conflictividad como la dinámica propia de la vida. Es decir, construir nuestra autonomía en la dinámica a la que nos obliga sabernos en medio de la historia de nuestra vida.

Ocurre aquí como en todo el pensamiento de nuestro autor, que se mantiene esa antropología de fondo de una libertad situada, una comprensión ontológica que se construye a partir de la naturaleza proyectiva del hacer humano sin desatender al suelo necesario de esa proyección de la existencia.

Muy en consonancia con el estilo y el tono de su filosofía Ricoeur reivindica una autonomía dialógica capaz de repensar la oposición entre autonomía y heteronomía y colocar el juicio en el espacio de la pluralidad. La intimidad propia del darse a sí mismo la norma no implica un solipsismo moral, sino que ocurre en medio de mi relación con los otros. La heteronomía aquí tiene el sentido de una alteridad dialógica y solidaria y no implica renunciar a la importancia del desenmascaramiento del uso interesado de los prejuicios. Creemos que esto vale como recomendación que contribuye a la fortaleza de un sistema democrático, a la vez que legitima el tino de aquellos que se empeñan en su defensa y perfeccionamiento constantes.

En definitiva, es posible la articulación entre la perspectiva deontológica y la perspectiva teleológica. Esta articulación es el rostro de la sabiduría práctica, cuya alma es un juicio moral en situación que se forma en el debate público, el diálogo amistoso y el acento de las convicciones compartidas.

7. Debemos no perder de vista un sentido positivo de la ideología como conservación, cuando va referida a la identidad. La ideología, en tanto representa la acción simbólica del ser humano, ayuda a constituir y preservar la identidad, colectiva y personal, aunque sea cierto que está siempre al borde de hacerse patológica.

A un nivel superficial ideología y utopía aparecen como opuestas, de modo que unos pueden decir que la ideología equivale a intentar presentar como absolutos los intereses concretos de un grupo, y otros que la utopía es una ensoñación marcada por su imposible realización. Pero un análisis más profundo, que apele al papel y la estructura profunda de la imaginación constituyente, revela el hecho de que ideología y utopía son sistemas simbólicos que constituyen el sentido de la acción social y son complementarias. El error crucial es la incapacidad para ver que no existe ningún lugar anterior a la mediación simbólica. La idea de una base para la historia que no estaría mediatizada por representaciones no tiene sentido.

La ideología es un fenómeno constituyente y su constitución trascendental reclama una reflexión fenomenológica y hermenéutica, en el seno de una antropología del ser que está de un modo hecho y de otro modo, por hacerse.

8. En la relación entre la memoria individual y la memoria colectiva, es necesario reconocer que la oscuridad silente del tiempo nos obliga irremediablemente a la escucha del otro. En este sentido la memoria es una instancia crucial que nos invita a un rechazo frontal del solipsismo. La información sobre el pasado que aporta el testimonio de los otros es fundamental. Aunque esto no debe implicar la disolución del centro de iniciativa personal. El acto de rememoración es siempre nuestro. Por eso, con respecto a los casos de conflicto entre los dos tipos de memoria, la recomendación nunca puede ser renunciar al convencimiento propio con respecto a mi pasado por la presión del relato alternativo en la memoria del otro. A veces la confianza en el

testimonio del otro encuentra el límite de la convicción propia y manifiesta la lucha por la posesión intransferible de la historia personal de cada uno.

La superación de este límite la indica Ricoeur con la introducción del plano de los allegados, en el que la confianza se siente más cómoda. Los allegados se alegraron de mi nacimiento y lamentarán mi muerte, aprueban mi existencia y yo apruebo la suya en la estima recíproca. De modo que suponen cierto sosiego en la extensión de la memoria individual más allá de sus límites. Esto es importante a la hora de establecer una concepción amplia de la identidad personal, que tenga en cuenta el papel del otro, enseñando el camino para una constitución mutua de las identidades, sin renunciar al papel de la decisión personal única.

9. La constitución temporal de la existencia y cómo condiciona esta toda antropología se deja ver bien a través del ser-para-la-muerte. Pero más allá de Heidegger, la autenticidad de la comprensión de la temporalidad no se reduce a un momento solipsista, ya que puede incorporar la vivencia adherida a la noticia de la muerte del otro. De modo que hay que incorporar el testimonio como modo veritativo que hace comprender el concepto de ser-para-la-muerte, así se incorpora a la comprensión de la temporalidad toda la potencia del pasado.

10. La potencia del pasado también se incorpora a través del papel del olvido y la equivocidad entre un olvido destructor y un olvido fundador que da lugar a la alegría del recuerdo. En esta equivocidad hay que celebrar el hallazgo de un olvido primordial, fondo mítico del que nace el filosofar. Equivale al olvido de la donación originaria.

Pero la equivocidad del olvido permanecerá siempre irresoluble, porque no existe un lugar a salvo desde donde podamos otear el origen común del destruir y el construir. Como ya hemos dicho, el enigma de este gran drama del ser será siempre un misterio.

11. El perdón representa una dinámica de apropiación de sí que, debido a su altura infinita, es capaz de interrumpir la corriente ordinaria de la temporalidad histórica. Pero esta dinámica debe sobreponerse a cierta banalización e institucionalización del perdón.

El valor del perdón reside en nuestra capacidad para dominar el curso del tiempo replicando a la irreversibilidad de las consecuencias. Pero todavía más, supone una desligadura entre la efectuación del mal y las capacidades del sujeto que lo realiza que permite al culpable comenzar de nuevo. Esta es su fuerza como acto de amor, basado en la confianza y en el crédito otorgado a los recursos de regeneración del sí.

Según lo último lo que mantiene viva la defensa de la libertad como centro de toda antropología es la confianza en la posibilidad de la desligadura. Es la confianza que mantenemos frente a aquellos que mantienen que somos lo que hacemos y nada más. Implica un respeto por la iniciativa personal al margen de la cadena lógico-causal de los acontecimientos. En el perdón admitimos que el otro es *capaz* de ser mejor y de hacer mejor las cosas. He aquí el asunto crucial, salvar la libertad en la confianza que tengo no sólo en mis poderes, sino también la que tengo en los poderes del otro. Pero hay que decir también que esta defensa de la libertad tiene que ver con la audacia para el amor y la alegría de vivir.

V. LA RESTITUCIÓN DEL SÍ MISMO A TRAVÉS DE LOS TRES NIVELES DEL RECONOCIMIENTO

Afrontamos a partir de aquí la última parte de nuestro esfuerzo por exponer las partes fuertes del pensamiento de Paul Ricoeur en lo que respecta a la defensa de la libertad como centro fundamental de lo humano. En este punto nos dedicaremos, ante todo, a su trabajo sobre el reconocimiento⁷⁹. En él pretendemos encontrar la savia de una restitución del sí mismo al centro de la personalidad, único lugar desde el que es posible hablar de una libertad sincera o auténtica.

Esta restitución no puede entenderse al margen del reconocimiento mutuo que implica a los otros, y que funciona como suelo común del reconocimiento de sí mismo. De hecho, una parte importante del trabajo de Ricoeur, está dedicada a ofrecer modelos de reconocimiento mutuo que transcurran en la superación de la tradición inaugurada por Hegel, que pone el acento en una comprensión del reconocimiento desde el impedimento y la lucha. Ricoeur defiende la posibilidad de un reconocimiento mutuo basado en el amor y en la fuerza de los símbolos del respeto, como camino de superación de la lucha que nos condena a una insatisfacción irresoluble.

Lo que late en estos esfuerzos es el convencimiento de que, para que la persona brille desde el centro de su libertad, necesita la paz de sentirse reconocida, y la mejor opción es el trabajo por un reconocimiento mutuo que no implique vencer ni conquistar, sino dar y recibir.

⁷⁹ RICOEUR, P., (2005), *Caminos del reconocimiento*, trad. esp. de Agustín Neira (Madrid: Trotta).

La exposición de Ricoeur recorre las tres dimensiones del reconocimiento, epistemológica, personal y ética. De ahí las tres significaciones del reconocimiento como identificación, confirmación de sí mismo y asentimiento en la relación con el otro, respectivamente.

1. Identificación

La filosofía de Descartes representa el comienzo de la problemática del reconocimiento como identificación. La matriz del reconocer que aparece, aunque sea furtivamente, en las meditaciones es “*admitir* en mi creencia”, y está vinculada a una debilidad propia del entendimiento humano, que es toda la obsesión por el error en el discurso cartesiano. Precisamente el reconocimiento sería la fortaleza del conocer en medio de esa debilidad. Es el sello de una certeza inquebrantable.

“El carácter laborioso de la demostración permite descubrir un fondo de inquietud que justifica que se vincule a la idea de reconocimiento la confesión de una resistencia específica a la conquista de lo verdadero.” (2005, p. 44).

El reconocer está vinculado a los riesgos del ejercicio del juicio y es el síntoma de una crisis en la unión del entendimiento y la voluntad en el juicio. La voluntad es una facultad que se equivoca y el reconocimiento viene en auxilio certificando la certeza. Pero es ya una certeza que se construye sobre la sombra de la vacilación y la duda, dando al reconocimiento su carácter dramático, el más propiamente humano.

Tanto para Descartes como para Kant reconocer es identificar, es decir, aprehender por el pensamiento una unidad de sentido. Para Descartes a la identificación se arriba en el trabajo de distinguir. Pero para Kant identificar es relacionar. Subraya la relación en la intersección entre la capacidad de recibir y la capacidad de pensar, entre sensibilidad y entendimiento respectivamente.

La incorporación en Kant del tiempo y de la sensibilidad constituye una ampliación sin precedentes de la problemática del juicio, en la que los puntos fuertes

son, por un lado, que la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento sitúa el reconocimiento en la intersección entre ambos, y, por otro lado, que la distinción entre el punto de vista trascendental y el punto de vista empírico, sitúa el *a priori* fuera del campo de la experiencia.

Precisamente, que los principios *a priori* de la sensibilidad no son principios discursivos, sino de la sensibilidad, sin por ello proceder de la experiencia, es el gran hallazgo de Kant y el enigma del reconocimiento.

El tiempo es forma pura de la sensibilidad interna, condición *a priori* de todo fenómeno en general, inmediatamente para el sentido interno, mediatamente en cambio para el sentido externo. Y la forma del tiempo es lo que en adelante revela la esencia del sujeto, del yo sustancia. Lo que ocurre es que el sentido interno no puede garantizar la realidad del sujeto de la libertad, y esta última es entregada a las antinomias sobre la causalidad en la dialéctica trascendental.

En Kant, como sabemos, juzgar no es concertar la voluntad con el entendimiento, como en Descartes, sino colocar las intuiciones sensibles bajo un concepto, esto es, subsumir. De hecho, la relación entre receptividad y espontaneidad se llamará «síntesis de lo diverso». Es aquí donde el reconocimiento es indiscernible del conocimiento.

La síntesis, en su triple condición en la intuición, en la imaginación y en el concepto, altera el concepto de tiempo de la estética trascendental. Ricoeur piensa que lo que es recorrido y luego reunido en la síntesis es el tiempo mismo, y que hay un olvido de la síntesis de la reproducción en la imaginación, es decir, de la imaginación misma, al remitir la unidad de la representación en el concepto a la unidad de la conciencia. Esto hace que la idea de reconocimiento, entendida a partir de la unidad de la conciencia, cierre el paso a la posibilidad de una filosofía de la imaginación. Apresuradamente transita el camino de la unidad de la representación a través del modelo de la unidad de la conciencia trascendental. Así la filosofía trascendental se

vuelve muda con respecto a la imaginación, a pesar de constituir el trabajo mismo de la síntesis. Cuestión reconocida expresamente por el propio Kant.

“Como veremos después, la síntesis es un mero efecto de la imaginación, una función anímica ciega, pero indispensable, sin la cual no tendríamos conocimiento alguno y de la cual, sin embargo, raras veces somos conscientes. Reducir tal síntesis a conceptos es una función que corresponde al entendimiento. Sólo a través de semejante función nos proporciona éste el conocimiento en sentido propio.”⁸⁰

Pero Ricoeur se concentra en el devenir del concepto trascendental del tiempo a lo largo del recorrido del esquematismo kantiano:

El tiempo es magnitud, bajo el nombre de cantidad, “adición sucesiva de unidades homogéneas”. Esto es congruente con la discursividad propia de la operación aditiva y el rasgo acumulativo del tiempo. Se trata de un tiempo extensivo, acumulado.

El tiempo puede ser considerado como lleno o como vacío, apoyándonos en el esquema de la cualidad en la idea de magnitud intensiva, el grado.

El tiempo revela su carácter de ser inmutable y fijo, mientras todo desaparece en él. Habida cuenta de que el esquema de la sustancia se manifiesta como permanencia de lo real en el tiempo, a partir de la oposición entre el cambio y la permanencia.

El tiempo también aparece como una sucesión regulada relacionado con la subcategoría de la causalidad, en el convencimiento de que todos los cambios suceden conforme a la ley causa-efecto.

Otra de sus características es la simultaneidad, que se apoya en la comprensión de la causalidad recíproca de las sustancias respecto a sus accidentes. Es decir, no es

⁸⁰ KANT, I., (1998). *Crítica de la razón pura*, trad. esp. de Pedro Ribas, (Madrid: Santillana), B103, P.112.

simple simultaneidad, sino que ésta resulta enriquecida con la idea de reciprocidad. Esta dimensión es importante para Ricoeur, ya que alienta la idea de acción recíproca en la forma del reconocimiento mutuo.

En cualquier caso, Ricoeur propone abandonar el kantismo desde su raíz. Esto es, la idea de representación rigiendo la constitución del fenómeno, asunto mismo de la famosa revolución copernicana.

Si abandonamos ese círculo de la representación, lo que nos queda es la experiencia fundamental de ser-en-el-mundo como referencia última de toda experiencia particular. Esto es también una renuncia al modelo *a priori* del saber científico y una asunción consciente de la filosofía como saber problemático, cuya modalidad propia es el ensayo. En definitiva, propone escuchar las propuestas que surgen a partir del patrón Husserl-Heidegger, como modo de afrontar el problema del reconocimiento.

A la filosofía del ser-en-el-mundo le interesa la variedad de los modos de ser a los que atañen las cosas del mundo. De manera que, el cambio se convierte en el rasgo común de los modos de ser. Esto afecta a las tesis sobre el tiempo en la estética trascendental, porque supone una «desformalización» del tiempo.

El cambio y las variedades de temporalización crearán las ocasiones para la identificación y el reconocimiento. Estas variedades presentan grados de dramatización que van desde el reconocimiento hasta el desconocimiento, siendo lo irreconocible el estado límite del error. En principio, la identificación se da hasta que las variaciones no la vuelven problemática. De modo que, de entrada, se confía en el darse del ser en el mundo. En este sentido Merleau-Ponty hablaba de una especie de «fe originaria» para expresar esta confianza de entrada en la estabilidad de las cosas.

Ahora bien, esta identificación de entrada no es el reconocimiento. El reconocimiento entra en juego con cierta incertidumbre con respecto a la constancia de las cosas, ya que para superar dicha incertidumbre es necesaria una confirmación, que,

además, es esencialmente temporal, porque se confunde con el movimiento mismo por el que el tiempo pasa. En definitiva, puede decirse que el cambio forma cuerpo con el tiempo que pasa. Se ve claramente en el aparecer, desaparecer y reaparecer de la cosa que tenemos que reconocer como la misma. En esta dinámica el rol del tiempo cambia. Sobre todo en los casos en los que la fase de desaparición de algo o alguien da lugar a cambios en su apariencia. La confianza entra en crisis, y es en este tipo de experiencias cuando adquiere pleno sentido hablar de reconocimiento.

Estas experiencias del cambio vinculan un aspecto amenazador al tiempo que pasa. Este aspecto da al reconocimiento una dimensión patética. Y como en el caso de las personas el reconocimiento está vinculado a rasgos individuales, es en ellas en donde el tiempo revela el poder destructor que se le atribuye desde antiguo.

2. Reconocerse a sí mismo

El reconocimiento de sí mismo está vinculado al reconocimiento de la responsabilidad. Es el reconocimiento del hombre actuante y sufriente como un hombre capaz de ciertas realizaciones, y Ricoeur lo vincula de entrada al mundo homérico, en el que los personajes funcionan como verdaderos centros de deliberación. Es para estos personajes homéricos para los que Aristóteles crea su teoría de la deliberación en el Libro tercero de la *Ética a Nicómaco*.

Todavía no implica un reconocimiento mutuo, porque está centrado en un solo protagonista, para el que hacerse reconocer es recuperar su dominio amenazado.

“El personaje trágico, por muy abrumado que esté por el sentimiento del carácter irresistible de las fuerzas sobrenaturales que rigen los destinos humanos, sigue siendo el autor de esta acción íntima que consiste en evaluar sus actos” (2005, p. 89).

De modo que, vemos claramente que Aristóteles excluye la idea de que la felicidad se adquiriera por favor divino o por suerte, sino que su fuente está en nosotros, en nuestras acciones. En esto consiste la condición primitiva del reconocimiento de sí.

Su posibilidad depende del anclaje de la felicidad en actividades que componen la tarea del hombre en cuanto tal.

Lo importante es que el corazón del reconocimiento de responsabilidad es la decisión, en tanto que especie de propia voluntad especificada por una deliberación anterior. Un «deseo deliberado» que es el responsable de los fines.

Ricoeur se cuestiona cómo proseguir el análisis aristotélico en el marco de una filosofía reflexiva. Parece que lo mejor es reflexionando sobre las capacidades, ya que el «puedo» proporciona mayor amplitud a la idea de acción tematizada por los griegos.

La idea fuerte es que existe un estrecho parentesco semántico entre la atestación y el reconocimiento del sí. La diferencia con los griegos es que podemos llevar a la fase reflexiva esta unión. Es posible a partir de que los dos campos semánticos armonizan en la certeza y garantía del «puedo».

Precisamente lo que caracteriza al análisis reflexivo aplicado a este ámbito es la amplitud y el carácter ordenado del recorrido por las figuras del «puedo», y también el carácter mediato de su enfoque hermenéutico, del que ya hemos hablado en nuestro trabajo, ya que el propio carácter reflexivo del sí exige un rodeo por el «qué» y el «cómo» antes de volver al «quién».

Además, un rasgo fundamental por el que resulta interesante el enfoque reflexivo es que uno de los asuntos principales de la hermenéutica del sí es la dialéctica entre identidad y alteridad, que nos pone en el camino de la problemática del ser reconocido, asunto de la exigencia del reconocimiento mutuo.

Entonces Ricoeur admite que lo más interesante para la cuestión del reconocimiento de sí, desde un punto de vista reflexivo y, por tanto, más amplio que el punto de vista clásico, lo podemos encontrar en las distintas figuras del «puedo»:

Puedo decir

El «poder decir» permite llegar al poder oblicuamente, lo cual conviene a un enfoque reflexivo. Con él indicamos las capacidades que conlleva el uso de la palabra. Es necesario reconocer la prioridad de este poder del habla por tres razones fundamentales. En primer lugar, los sujetos actuantes y sufrientes son sujetos hablantes; también, como conocimos a partir de Austin, porque hablar es hacer cosas con palabras; y, por último, porque la polisemia del ser patrocina el tratamiento del poder decir como capacidad eminente del hombre capaz.

En la interlocución la reflexividad se articula con la alteridad, ya que la palabra pronunciada es palabra dirigida al otro. De modo que, la teoría de los actos de habla debe tener presente los caracteres de interlocución de estos actos. Y si la autodesignación es posible, es gracias a la atribución de un nombre propio, que es una verdadera instauración respecto a un sujeto hablante capaz de decir su nombre.

Puedo hacer

El «poder hacer» representa la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos en el entorno físico y social del sujeto actuante. Implica que el sujeto puede reconocerse como causa, pero en una filosofía reflexiva este poder debe reconquistarse ajustando la intencionalidad a los acontecimientos que simplemente ocurren. De algún modo es similar a la articulación entre las dos significaciones vinculadas a la respuesta «porque» y a la pregunta «¿por qué?». La primera designa una sucesión regulada; la segunda una razón de actuar, una intención.

La adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en cuanto hacer que la acción acontezca. Pero la adscripción es también la capacidad que posee el propio agente de designarse como aquel que hace o ha hecho. Esta capacidad es fundamental, ya que es la que nos mantiene seguros y convencidos en nuestro poder de hacer. Así la fortaleza de la adscripción para salvar la iniciativa y la intencionalidad reside en la confesión del sujeto actuante, que asume la iniciativa en la que se efectúa el poder de obrar del que se siente capaz.

Poder contar y poder contarse

Ricoeur señala con esto especialmente el hecho de que la identidad personal se proyecta como identidad narrativa, como ya hemos expuesto en partes anteriores de nuestro trabajo.

Un papel central ocupa la lectura, en la que el lector refigura sus propias expectativas en función de los modelos de configuración que le ofrecen las tramas engendradas por la imaginación en el plano de la ficción. Un lector puede declarar, además, que se reconoce en tal personaje, aunque esta apropiación puede revestir multitud de formas, que van desde la fascinación hasta el distanciamiento.

La ganancia consiste en aprender a contarse y, sobre todo, a contarse de otra manera.

Imputabilidad

Es en este punto en donde hay mayor afinidad con los griegos sobre la concepción de la acción. No hay que olvidar que la acepción primera del término *aitía* – causa- tenía el sentido antropológico de autor o agente al que le es imputable una acción. La imputabilidad añade a la acción la capacidad de cargar con las consecuencias de los propios actos, en particular los que representan un perjuicio para otros. Aquí el sujeto se designa a sí mismo como capaz.

“Con la imputabilidad, la noción de sujeto capaz alcanza su máxima significación y la forma de autodesignación que ella implica incluye, y de algún modo recapitula, las formas precedentes de autorreferencia.” (2005, p. 115).

Pero el paso de la idea clásica de imputabilidad a la idea más reciente de responsabilidad abre nuevos horizontes. Para lo cual la cuestión más importante es que la idea de responsabilidad sustrae la de imputabilidad a su reducción puramente jurídica.

“Uno de los aspectos de esta reorientación concierne a la extensión de la esfera de responsabilidad más allá de los daños de los que, supuestamente, los actores y las víctimas son contemporáneos; al introducir la idea de nocividad, vinculada a la extensión en el espacio y el tiempo de los poderes del hombre sobre el entorno terrestre y cósmico, el «principio-responsabilidad» de Hans Jonas equivale a una nueva moralización decisiva de la idea de imputabilidad en su acepción estrictamente jurídica. En el plano jurídico, se declara al autor responsable de los efectos conocidos o previsibles de su acción, y, entre éstos, de los daños causados en el entorno inmediato del agente. En el plano moral, es del otro hombre, el prójimo, del que es considerado responsable. En virtud de este desplazamiento del énfasis, la idea del prójimo vulnerable tiende a reemplazar a la de daño cometido en la posición de objeto de responsabilidad.” (2005, p.117).

Además de las distintas figuras del «puedo» que acabamos de tratar, Ricoeur nos muestra que una actualización del asunto clásico del reconocimiento de sí, vehiculada por una filosofía reflexiva, debe prestar atención a la articulación de la memoria y la promesa. La primera es el modo del reconocimiento de sí en tanto que vuelto hacia el pasado; la segunda es el modo del reconocimiento de sí vertido en marcha hacia el futuro: ambas deben ser articuladas sobre el presente vivo del reconocimiento de sí. La cuestión plantea dificultades:

- Son capacidades del hombre capaz, pero es problemático, sobre todo, el momento de efectuación en ambas.

- En la memoria pesa sobre todo el polo de la mismidad; en la promesa el de la ipseidad.

- Para ambas existe la amenaza de un contrario constitutivo o reverso indispensable que forma parte de su sentido: el olvido en el caso de la memoria; la traición en el caso de la promesa.

La memoria

El recorrido por la problemática de la memoria interesa en este punto porque a su término, con la pregunta «¿quién se acuerda?» el reconocimiento del recuerdo se iguala con el reconocimiento de sí.

Pero esto tiene sentido plantearlo a la luz de una filosofía reflexiva del sujeto. Bajo esta luz, la pregunta fundamental que lanzamos al recuerdo tiene que ver con su presencia y con la necesidad de esta presencia en la constitución existencial del yo personal: ¿de qué modo el reconocimiento del pasado contribuye al reconocimiento de sí?

Cuando tratamos propiamente el tema de la memoria vimos cómo de cerca seguía Ricoeur lo que llamó tradición de la mirada interior, que él veía arrancar en San Agustín. El reconocimiento también está vinculado a la declaración y al «tener por verdadero». En Agustín la verificación es un proceso íntimo y está asociada a la memoria de mí mismo que siento y actúo. Pero es la amenaza del olvido la que da sentido al reconocer. El hilo argumental es el que sigue:

“Aquí, encontrar es reencontrar, y reencontrar es reconocer, y reconocer es aprobar, por tanto juzgar que la cosa reencontrada es, sin duda, la misma cosa buscada y, por tanto, tenida después por olvidada.” (2005, p. 127).

Este es el punto de partida de esa tradición, que comienza en el modo de la confesión con San Agustín y continúa con la reflexión en John Locke.

Con Bergson, en cambio, el tema de la memoria vimos que se da en el marco de una reestructuración del problema clásico de las relaciones del alma y el cuerpo. Para él la huella psíquica es un problema autosuficiente que se elabora junto al concepto de reconocimiento. El razonamiento de Bergson consiste en mantener que es preciso que algo sobreviva de la primera impresión para que sea reconocido en el recuerdo. Esta supervivencia sería comparable a la de las cosas exteriores cuando no las percibimos. De hecho, es el reconocimiento como recuerdo lo que distingue el pasado del presente. Es, por tanto, el reconocimiento la respuesta al enigma de la presencia de la cosa ausente.

“Incumbe, pues, a la experiencia del reconocimiento remitir a un estado de latencia del recuerdo de la impresión primera cuya imagen debió constituirse al mismo tiempo que la

afección originaria: pues ¿cómo un presente cualquiera devendría pasado si no se hubiese constituido pasado al mismo tiempo que era presente? Esta es la más profunda paradoja de la memoria. El pasado es «contemporáneo» del presente que fue.” (2005, p. 153).

El pensamiento es muy profundo y de gran finura. La propia existencia en el tiempo, que se nos presenta con fuerza en el desvelamiento de nuestra estructura existencial, que es la de un ser para el futuro, conteniendo ella misma una tonalidad más o menos dramática según la significación que adquiriera la muerte, exige la supervivencia del pasado. Por eso, coinciden reconocimiento de las imágenes del pasado y reconocimiento de sí mismo.

No podemos negar que el pasado está ahí realmente y que nos constituye como personas, que somos nuestro pasado como somos nuestro presente, y como somos también nuestro futuro. Esto último aporta un contrapunto feliz, frente a aquellos que sientan la tentación de construir el sentido del pasado en torno a la tristeza de la condenación. El futuro nos libera de la dureza con la que quedan fijados los hechos del pasado, y es, precisamente, en el compromiso moral que se adquiere hacia el futuro en la promesa donde se consolida nuestra ipseidad, suelo ontológico de la libertad. Hay que advertir que se trata de una de las claves fundamentales de nuestro trabajo, a saber, la defensa de la libertad como clave de comprensión de lo humano depende de lo resistente que se muestre la comprensión de la identidad personal como ipseidad.

La promesa

La memoria y la promesa juntas, por su oposición y complementariedad, proporcionan amplitud temporal al reconocimiento de sí, que se apoya, tanto en una historia de vida, como en los compromisos adquiridos para el futuro.

Para Ricoeur la fenomenología de la promesa enlaza con la de la identidad narrativa en la consolidación de la ipseidad frente a, o más bien, junto a la

mismidad⁸¹. La promesa conjuga capacidad y efectucción, pero la fenomenología de la promesa se concentra en el acto por el que el sí se compromete efectivamente. En este sentido habrá que subrayar tanto el acto lingüístico como el compromiso moral.

La promesa es un acto ilocucionario y, como sabemos, la fuerza ilocucionaria se injerta en el contenido proposicional. De modo que significación y uso son indisociables. En la promesa el locutor se compromete a «hacer» o «dar» algo al alocutor, considerado bueno para él. En este carácter benéfico el análisis lingüístico exige la reflexión moral.

Ahora bien, una limitación se nos impone:

“Aquello a lo que el locutor se compromete es a hacer o dar, no experimentar emociones, pasiones o sentimientos; como observa Nietzsche en uno de sus textos sobre la promesa: «Se puede prometer actos, pero no sentimientos, pues estos son involuntarios». En este sentido, no se puede prometer amar. A la pregunta «¿qué se puede prometer?», el análisis del acto ilocucionario aporta una respuesta limitada: hacer o dar” (2005, p. 136).

La implicación moral nace de la fuerza que acompaña el compromiso en la promesa. Esta fuerza reside en una promesa originaria, la de cumplir con la palabra dada. Es en este punto en el que se trata de la consolidación de la ipseidad de la que hablábamos. Consolidación que adquiere la forma de una voluntad de constancia y de un mantenimiento de sí que debe ser continuamente renovado, “que pone su sello en una historia de vida enfrentada a la alteración de las circunstancias y a las vicisitudes del corazón” (2005, p. 137).

⁸¹Cf. sobre la relación entre la promesa y la identidad de la persona, Juan de Dios Larrú, “Educar para la promesa”, *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 5 (2017), pp. 7-22.

Pero, además, la manifestación de una promesa también indica la efectuación de una espontaneidad capaz de sobreponerse a la determinación del pasado, y que incluso se enfrenta a la amenaza de la condenación. Este es el caso cuando prometemos a otro o a nosotros mismos que no lo volveremos a hacer. Creo que se trata de un momento decisivo en el que nuestra ipseidad queda vinculada fuertemente al asunto de la libertad. Es esta posibilidad de sobreponerse a instancias que aspiran a nuestra determinación, con respecto a las cuales expresamos nuestro compromiso de liberación, la que mantiene viva la llama de la libertad en una personalidad que lucha por no quedar diluida en las reglas de necesidad de la naturaleza. En esta promesa me afirmo como un ser capaz de iniciativa, en su pleno sentido como comienzo, sobre el que se constituye también el sentido de la renovación.

La gloria de la promesa reside en su fiabilidad. Este rasgo lo comparte con el testimonio (o atestación más literalmente). Se trata aquí de un asunto crucial, que tiene que ver con el color de la filosofía de Paul Ricoeur: ¿hasta qué punto es fiable el testimonio? Crucial porque nos sitúa en el juego de la balanza entre confianza y sospecha, decisivo para el lenguaje.

“Esta dimensión fiduciaria, común al testimonio y a la promesa, se extiende mucho más allá de la circunstancia de su ejercicio. Por su carácter habitual, la confianza en el testimonio, como en la promesa, robustece la institución general del lenguaje, cuya práctica usual engloba una cláusula tácita de sinceridad y, si se puede decir así, de caridad: quiero creer, sin duda, que usted significa lo que dice” (2005, p. 138).

Se abre la puerta a la consideración de las capacidades en el marco de las prácticas sociales. En este punto Ricoeur parte de la definición de las prácticas sociales de Bernarde Lepetit⁸², quien las inserta en la esfera de las representaciones que los

⁸² LEPETIT, B., (1995). *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, (París: Albin Michel).

hombres se hacen de sí mismos y de su lugar en la sociedad. A partir de aquí se puede entender el desarrollo de la historia de las mentalidades como un universo de representaciones solidarias de las situaciones en las que ellas son activadas.

Las representaciones cumplen el rol de mediación simbólica cuando las prácticas sociales conciernen a la instauración del vínculo social y de las modalidades de identidad vinculadas a él. En este marco la clave del reconocimiento serán los agentes del cambio social.

Es en el acoplamiento entre representaciones colectivas y prácticas sociales donde Ricoeur encuentra justificada la extensión de la idea de capacidades individuales a la de capacidades sociales.

Capacitar

Donde Ricoeur comienza a dar el salto en dirección al planteamiento del tema del reconocimiento mutuo es apoyándose en el planteamiento de Amartya Sen en torno al «derecho a la capacidad de obrar» que aparece sobre todo en *On Ethics and Economics*. El punto fuerte de este planteamiento es que el ejercicio efectivo de la libertad de elegir recurre a la responsabilidad colectiva, ya que incumbe a la colectividad garantizar la libertad individual.

De modo que la libertad puede convertirse en un criterio de evaluación de los sistemas sociales, incluso en su dimensión económica, que prevalece al criterio utilitarista de maximización del bienestar.

“Los trabajos de Sen sobre el hambre lo han confirmado: el fenómeno del hambre se desencadena cuando no se garantiza la capacidad de obrar, en su forma mínima de capacidad para sobrevivir. De esto se deduce que es inútil la protección contra las interferencias abusivas del otro, que los libertarios ponen en primer plano, si no se toman medidas específicas que garanticen una mínima capacidad de obrar. Ahora bien, esta capacidad de ser y de obrar es inseparable de las libertades garantizadas por las instancias políticas y jurídicas” (2005, p. 153).

En todo ello lo que busca Ricoeur es un refuerzo de la idea de poder de obrar como fondo antropológico fundamental y del reconocimiento de responsabilidad como una constante en progresiva complejidad.

Son las distintas formas de identidad que podemos recorrer las que estructuran un enriquecimiento progresivo de la certeza práctica por la que están vinculados el reconocimiento y la atestación.

Pero en el ámbito social la atestación se vuelve reivindicación y derecho de exigir bajo la idea de justicia social, vinculando a la base antropológica del poder de obrar la idea de libertad positiva, o «libertad para». Con ello se introduce el tema de la conflictividad, asunto clave en el examen del reconocimiento mutuo y su repercusión en la dinámica social del ser humano.

3. Reconocimiento mutuo

El tema del reconocimiento mutuo, tal y como lo enfoca Ricoeur, está vinculado a la *Anerkennung* hegeliana, la cual se desarrolla a través de una dialéctica de la alteridad en este reconocimiento mutuo, espacio de manifestación de la comunidad, en el sentido categorial kantiano.

Esta dialéctica se impone desde el principio del asunto de la comunidad en el origen griego. *Alélon* debe entenderse como indicando la relación del uno al otro, y ya hemos hablado de la paradoja de la resistencia que opone a la reciprocidad la disimetría originaria entre la idea del uno y la idea del otro. Se trata de una diferencia insuperable que no podemos olvidar.

A Ricoeur le interesa sobre todo que la *Anerkennung* hegeliana responda al reto político de Hobbes. La clave aquí es que el deseo de ser reconocido ocupa el lugar del miedo a una muerte violenta en la concepción del estado de naturaleza hobbesiana, adquiriendo la configuración de una lucha por el reconocimiento.

Sin embargo, la filosofía de Hegel parece abocarnos a una lucha infinita por el reconocimiento que posterga constantemente la paz de la conciliación con uno mismo y con los otros. Ricoeur admite querer salvar la reflexión de este abocamiento a la idea de lucha articulando la posibilidad de una experiencia efectiva de reconocimiento mutuo en la donación recíproca.

El punto de partida en la reflexión ricoeuriana es la solidez con la que se presenta en Kant, en el plano categorial, la comparecencia conjunta de todas las sustancias, que concurren de esta manera a una “acción recíproca universal” (A 144, B 183-184). Está claro que se indica con ello el espacio propio del reconocimiento mutuo, en donde cada posición es mutuamente acogida y aprobada. Si apurásemos la metáfora espacial deberíamos señalar, además del estar-juntos, el partir-con (compartir) el lugar, el suelo propio de la con-vivencia.

Sin embargo, la configuración categorial del suelo del vivir juntos, no es suficiente para afrontar la dinámica de la relación del sí mismo y el otro. Falta la articulación del reconocimiento a partir de las diferencias, gracias al cual sería posible la paz en esa comunidad.

El problema de la diferencia se pone de manifiesto, especialmente, con la reflexión fenomenológica. La solución de Husserl a ese problema se presenta como solución al reto asumido que supone la objeción de solipsismo a la filosofía de la conciencia. Como se sabe, ante la ausencia de una experiencia inmediata de la alteridad, Husserl consigue articular significativamente una «aprehensión analogizante», que viene reforzada por tres experiencias clave que le otorgan densidad existencial.

En primer lugar, el emparejamiento y la amistad, en los que el otro se manifiesta ahí en todos los gestos que dirige hacia mí, y en todos los gestos que de mí recibe. No es posible que no esté ahí, porque mi gesto de amor es acogido y confirmado, alcanza el ser del otro. La caricia, además, muestra rotundamente la densidad de la relación en el entrecruzamiento del exterior y el interior. En la caricia se da y se recibe

al mismo tiempo, y se convierte en la confirmación de la vivencia de que no estoy solo. También por una vía indirecta, incluso paradójica, me resulta innegable la existencia del otro que amo por el vacío que deja en mí la ausencia del amado.

En segundo lugar, está la coincidencia o concordancia de sentimientos, expresiones, gestos o acciones con el otro, con el que comparto, en las diversas situaciones, el cual me responde con adecuación, y con el cual puedo establecer conversación.

La tercera experiencia clave es el proyecto que propone para mí el lugar que ocupa el otro, que es un lugar para mi movimiento futuro, y que no es simplemente el espacio físico que ocupa, sino también el modelo existencial que me propone.

El planteamiento de Husserl supera la distancia entre el sí mismo y el otro, pero lo hace preservándola. Al final no hay comparecencia conjunta. Por muy reales y justificadas que se presenten las comunidades a través de esta analogía, jamás constituirán un absoluto.

“Se trata verdaderamente de una constitución de segundo grado: es preciso que el otro sea mi análogo para que, además, la experiencia de mí entre en composición con la experiencia del otro sobre una base de reciprocidad, aunque estas constituciones en cadena obtengan su sentido de la experiencia originaria de mí mismo como ego. Para esta fenomenología, no existe más que un ego, multiplicado asociativamente. Se nos garantiza, desde ahora, que, por muy reales que sean estas comunidades, nunca harán un absoluto, en el sentido en que sólo lo es, en la reflexión, el ego cogito”. (2005, p. 166).

En definitiva, la vivencia inmediata del otro es inaccesible para siempre. Esta reflexión se muestra impotente para fundar una fusión real y consistente, que salve la distancia y aleje del todo el peligro de fundar la comunidad en una relación de individuos aislados que están ahí, con los que me comunico, pero de los que sólo tengo una constatación indirecta por analogía.

Otro que ha intentado afrontar seriamente el problema de la diferencia entre la idea del uno y la idea del otro es Emmanuel Lévinas. En su filosofía sigue patente la

disimetría originaria entre el yo y el otro, pero es de sentido contrario. Este cambio de sentido, como sabemos, está vinculado a que se coloque la ética en el lugar de la filosofía primera. La «ontología de la totalidad» es trascendida en el rostro del otro. Esta trascendencia del otro se expresa con el término de infinito. Lo que se pretende es una manifestación de la exterioridad mostrando la imposibilidad de que el yo y el otro formen una totalidad.

El rostro del otro nunca es una representación, sino que se expresa, porque la primacía siempre es de la palabra, y el yo es llamado a responder. De modo que la responsabilidad no es el modo privilegiado de afirmación del sí mismo, sino que debe comprenderse según el modelo de la respuesta a una solicitud.

Esta relación entre el yo y el otro remite a un nosotros y aspira a las instituciones de justicia. Pero la institución tiende a solidificar la relación volviéndola rígida⁸³. Sin embargo, es necesario el lugar del tercero, porque es necesaria la justicia, como garantía de la igualdad y la felicidad. Esta justicia nos inserta en una dialéctica de la «comparación de los incomparables».

De un modo o de otro la diferencia entre el yo y el otro es insalvable. Está claro que esto supone un reto para el tema del reconocimiento mutuo, amenazando con convertir en un problema permanente el desconocimiento recíproco.

No obstante, sobreponiéndonos a esta amenaza, Ricoeur considera que la filosofía de Hegel contiene los mimbres necesarios para utilizarla, partiendo de la relectura de Axel Honneth, como trampolín en la dirección de establecer las bases para un reconocimiento social, que sería el último movimiento de su filosofía para fijar la posibilidad del reconocimiento de sí en el ámbito del vivir-juntos. El salto consistirá en

⁸³ RICOEUR, P., (1999). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser, o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*, trad. esp. de Sucasas, A., (Barcelona: Anthropos).

trascender los límites de un planteamiento basado en el aparato especulativo de Hegel, no sólo en cuanto a cierto olvido de la realidad de la pluralidad humana que contiene el ejercicio especulativo; también con respecto a la inexorabilidad de la lucha por el reconocimiento como consecuencia ineludible de su planteamiento.

La idea de Ricoeur es que el concepto de reconocimiento hegeliano gana al ser comprendido como réplica moral del naturalismo político, para ver si en la base del vivir-juntos existe el motivo moral del deseo de ser reconocido.

En la clarificación de este naturalismo político debemos remitirnos a Hobbes, explorando la teoría del estado de naturaleza como teoría del *desconocimiento originario*.

Lo primero que se puede apreciar es que la hipótesis del «estado de naturaleza» tiene relación con el materialismo físico, aunque lo que encuentre en él sea una justificación a posteriori y no un fundamento.

“El espíritu humano es directamente aprehendido como un haz de actividades reguladas por el deseo mientras que éste es guiado, además, por una capacidad de cálculo sin el cual no sería posible la cadena de argumentos que conducen del miedo de la muerte violenta a la conclusión del contrato del que nace el dios mortal figurado por el Leviatán.” (2005, p.173).

La novedad del planteamiento de Hobbes es, precisamente, la radicalidad con la que instala el miedo a la muerte violenta en el origen de la institución. Este miedo a la muerte constituye un principio de verdad del que derivan las medidas que conducen al contrato político.

Esto es comprensible, pero, además, se parte de una ignorancia de la estimación mutua como moral preferible. Esto sin duda, introduce un sesgo importante que Ricoeur señala de manera destacada. La vanidad y la desconfianza, son, paradójicamente, la base de la cohesión social en torno a la institucionalización del poder.

En esta institucionalización también hay un movimiento en el concepto de persona, que consiste en volver a la persona como máscara (*prosopon*), como representante de las palabras y los actos de otro (el autor). Así el soberano es una persona que representa la voluntad originaria de otras, y de esta representación proviene la autoridad autorizada del gobernante.

La transferencia de poder es el tránsito de la persona natural a una persona artificial, y quizás esto sea la base de la problemática entre lo público y lo privado ya puesta de manifiesto desde el principio por la sofística griega.

Para Ricoeur, en definitiva, el planteamiento de Hobbes contiene un déficit de alteridad. Existe una apariencia de reciprocidad que se superpone sobre el egoísmo de la preservación del poder propio.

Sin embargo, otros planteamientos, como el de Leibniz, que colocan la felicidad del otro en el centro de la relación de derecho muestran que “no es sólo la invención del sujeto de derecho la que importa a nuestra historia conceptual de la idea de reconocimiento mutuo, sino también la unión entre ipseidad y alteridad en la idea misma del derecho.” (2005, p. 179).

Volviendo a Hegel, su filosofía supera el sesgo naturalista al fundar el poder político en una exigencia moral. Su planteamiento es atractivo y querido por Ricoeur, fundamentalmente porque vincula auto-reflexión y orientación hacia el otro; porque la dinámica de la reflexión hegeliana va de la injusticia al respeto; y porque está articulada en planos jerárquicos que se corresponden con instituciones específicas, de modo que esta jerarquización es inmanente al proceso mismo del reconocimiento.

El reconocimiento en Hegel se construye como un compromiso filosófico con la experiencia empírica histórica. En comparación con el modelo hobbesiano la indignación ocupa el lugar del miedo, y de ahí deriva su fuerza polémica, que la dispone a una continua reactualización.

Sin embargo, el problema es que supone siempre una referencia especulativa a la identidad, a la totalidad, que impide tomar como referencia última la pluralidad humana.

Como hemos dicho Ricoeur toma en cuenta la actualización del planteamiento de Hegel que lleva a cabo Honneth⁸⁴. A la que Ricoeur se dedica dirigiendo su mirada contra el énfasis puesto en la idea de lucha, buscando alternativas de reconocimiento a la inexorabilidad de esta lucha.

Lo bueno de Honneth es que sabe defender la pluralidad humana en las relaciones intersubjetivas, frente al monólogo de la conciencia que se da en la metafísica de lo absoluto de Hegel. Además consigue poner el acento en los motivos morales de la lucha, más allá de la rivalidad y la desconfianza que encontramos en Hobbes. Ricoeur ve en ello la oportunidad para extender hasta un último movimiento la conquista de la ipseidad y el reconocimiento de sí mismo.

Ahora bien, es importante destacar que necesitamos un aparato especulativo que impida que acabemos trivializando el tema del reconocimiento social, y ahí es donde es inestimable la ayuda de Hegel.

El esquema tripartito Honneth adopta, con el que Ricoeur no se muestra en desacuerdo, consiste en el encadenamiento de tres modelos de reconocimiento, el amor, el derecho y la estima social.

Amor

⁸⁴ HONNETH, A., (2000). *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, (París: Cerf).

El primer modelo de reconocimiento implica los fuertes lazos afectivos que se dan en las relaciones eróticas, de amistad o de familia. Se trata de un grado prejurídico de reconocimiento que Hegel indicaba con la expresión «ser sí-mismo en un extraño».

El reconocimiento se da como aprobación de la existencia del otro, que ha superado la prueba de la distancia y la separación a través de la confianza que mantiene juntos a los dos amantes o amigos. Bellamente recoge la idea Simone Weil:

“Hay dos formas de la amistad, el encuentro y la separación, y ambas son indisolubles. Las dos encierran el mismo bien, el bien único, la amistad [...]. Conteniendo el mismo bien son igualmente buenas. [...] Los amantes, los amigos, tienen dos deseos. Uno, amarse hasta el punto de entrar uno en el otro y formar un solo ser. El otro, amarse tanto que, aun estando cada uno en una punta del globo, su unión no sufra por ello merma alguna.”⁸⁵

De modo que el reconocimiento inscrito en el seno del amor debe pasar la prueba de la separación, cuyo beneficio es la capacidad de estar solo. Esta aumenta según la confianza de los miembros de la unión en la permanencia del vínculo invisible que se crea en la intermitencia de la presencia y de la ausencia.

La figura de la negación del reconocimiento que se contrapone a la de la aprobación es la de la humillación sentida con la retirada de la aprobación, cuando el individuo se siente tenido por nada, incluso como no existente.

Derecho

Hegel encuentra en el estado de naturaleza los primeros rasgos del reconocimiento jurídico en la posesión de los bienes y la forma contractual del intercambio. El conflicto proviene de la ruptura del contrato que desvela un no-

⁸⁵ WEIL, S., (2004). *A la espera de Dios*, trad. esp. de Tabuyo, M. y López, A., (Madrid: Trotta).

reconocimiento y una ofensa contra la persona en su dimensión universal. De modo que el crimen funciona como un catalizador para esa dimensión universal.

Ya podemos ver que el reconocimiento jurídico se coloca en el medio de la validez universal de la norma y la singularidad de las personas. Su objetivo es la aceptación de la validez de la norma y la identificación de cada persona como libre e igual a cualquier otra.

El programa reconocible en este objetivo es la ampliación de la esfera de los derechos de las personas y el enriquecimiento de sus capacidades.

Estima social

Es el modelo que pertenece a la dimensión social de lo político en sentido amplio, pero a la vida que no es reducible a los vínculos exclusivamente jurídicos, la «eticidad» de Hegel. En este sentido excede al reconocimiento de la igualdad de derechos.

Para Honneth es el ámbito que está vinculado a la existencia de un horizonte común de valores, de modo que se subraya la dimensión axiológica, lo cual obliga a plantearse el tema de las mediaciones simbólicas que contribuyen a la formación de ese horizonte común.

Ricoeur señala algunas tentativas de recoger la significación de las mediaciones simbólicas que parten de distintas estructuraciones de la comprensión del reconocimiento social. De esta manera indica la señala la importancia del asunto de la responsabilidad ampliada en la obra de Jean-Marc Ferry⁸⁶, para quien la responsabilidad exige algo más de los sistemas sociales que una justificación argumentativa de su

⁸⁶ FERRY, J-M., (1991). *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité* contemporaine, (París: Cerf).

organización. De este planteamiento Ricoeur extrae la idea de que es necesario “dar a la identidad moral y política una significación diferenciada que no se deje reducir a la práctica argumentativa aconsejada por la ética del discurso.” (2005, p. 212).

También recoge la reflexión de Luc Boltanski y Laurent Thévenor⁸⁷ sobre las economías de la grandeza, en donde la apelación a la idea de justicia se lleva a cabo según una diversidad de criterios que hace que una persona pueda ser considerada como «grande» o «pequeña» en función de una diversidad de formas de grandeza que los autores llaman economías, en razón de su coherencia respecto a cierto tipo de éxito social. En esta dinámica se presta atención a la justificación como base de la aceptación de las diferencias. Sin embargo, piensa Ricoeur que se asienta sobre un modelo vertical poco compatible con la horizontalidad propia del vivir-juntos, y que, en definitiva, para la resolución de conflictos que sobrevivan a cierta sabiduría *phrónetica* tiene que recurrir a la autoridad.

Aunque esto último no es necesariamente un lastre importante, ya que la autoridad puede ser comprendida e incluso asumida cordialmente en el seno del vivir-juntos. Para demostrarlo Ricoeur recurre a la idea de «reconocimiento de la superioridad» de Gadamer.

“La autoridad de las personas no tiene su fundamento último en un acto de sumisión y de abdicación de la razón, sino en un acto de reconocimiento y de conocimiento: conocimiento de que el otro está por encima de uno en juicio y perspicacia, y de que, en consecuencia, su juicio prevalece o tiene preeminencia sobre el nuestro. Lo que está unido al hecho de que, en verdad, la autoridad no se otorga, sino que se adquiere, y debe ser adquirida necesariamente si se quiere apelar a ella. Descansa en el reconocimiento y, por consiguiente, en un acto de la razón misma que, consciente de sus límites, atribuye a otros una perspicacia mayor. Así entendida en su verdadero sentido, la autoridad no tiene nada que ver con la obediencia ciega

⁸⁷ BOLTANSKI, L. y THÉVENOR, L., (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*, (París: Gallimard).

a una orden dada. No; la autoridad no tiene ninguna relación directa con la obediencia: está vinculada directamente con el conocimiento.”⁸⁸

Dentro del asunto del vínculo social también es necesario remitirse al reconocimiento de la identidad distinta de minorías culturales desfavorecidas. Aquí se pone en juego la estima de sí mediatizada por las instituciones públicas propias de la sociedad civil.

Se trata de un ámbito en donde la identidad aparece fuertemente vinculada al reconocimiento o su ausencia, porque está relacionado con la imagen que de sí mismos se hacen los miembros de la comunidad lesionada. Lo grave de la falta de reconocimiento aquí tiene que ver con la interiorización de una imagen en forma de auto-depreciación a partir del desprecio que perciben los marginados.

La reflexión de Charles Taylor⁸⁹ vuelve el asunto postmoderno, porque cree que la preocupación moderna se volvió ciega a él al aunar una idea universalizante de la dignidad con la afirmación de una identidad individualista, sin atinar a ver que es “colectivamente como se exige un reconocimiento singularizante” (2005, p. 222).

Es la idea de igualdad la que por sí misma exige un tratamiento diferenciado de las minorías hasta requerir una discriminación positiva. Esto se opone a un universalismo abstracto aliado de la neutralidad liberal. Pero la discriminación positiva sólo sería válida si aspira a ser eventual y a no instalarse de modo permanente. El objetivo sería alcanzar un espacio de igualdad correspondiente a un potencial humano universal. Sin embargo, esta idea universalizante es la que es denunciada como

⁸⁸ Como se cita en Ricoeur, 2005, p. 220.

⁸⁹ TAYLOR, Ch., (2001). *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*, (México: FCE).

discriminatoria por suponer un ideal homogeneizante, con ello la propia voluntad general, garante de un sistema democrático, sería acusada de devenir en una tiranía. El problema es que no podemos reconocer a los diferentes proyectos colectivos una legitimidad distinta a la de los derechos constitucionales. Permítasenos decir que ese es gran parte del problema en el asunto del conflicto de legitimidad con respecto al tema de la independencia de Cataluña en nuestro país.

En cualquier caso, la problemática es novedosa al introducir en la configuración de los Estados-naciones una diferenciación a la que fueron ciegos desde el principio, la de las comunidades etnoculturales.

La excelencia de una sociedad liberal dependerá, a partir de ahora, de cómo trata a las minorías y eso no puede dejar de redundar en el acrecentamiento de la estima de sí, si trasladamos el asunto al plano de la realidad personal.

Sea como sea, en los tres niveles del reconocimiento que emanan de la actualización de Hegel, se nota una influencia grande de la idea de lucha en todas las fases. No podemos negar que el aparato especulativo de Hegel contribuye a superar la versión naturalista del estado de naturaleza inaugurada decisivamente por Hobbes, y también a generar significaciones para el reconocimiento en tres planos. Una significación que puede ser resumida en la confianza, el respeto y la estima. Pero para Ricoeur el precio que se paga a cambio es el malestar, por su vinculación a la idea de lucha. Así se expresa Ricoeur al respecto:

“En estos límites, esta duda toma la forma de una pregunta: la solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura de «mal infinito»? La pregunta no concierne sólo a los sentimientos negativos de falta de reconocimiento, sino también, sin duda, a las capacidades conquistadas, entregadas, de esta forma, a una búsqueda insaciable. La tentación, en este caso, es una nueva forma de «conciencia desgraciada», bajo las formas de un sentimiento incurable de victimación o de una infatigable postulación de ideales inalcanzables.” (2005, p. 225).

Para la superación de esta amenaza Ricoeur propondrá modelos de experiencia efectiva de reconocimiento en estados de paz. Más concretamente la experiencia privilegiada de la relación que inaugura la donación. Estas experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, suponen una alternativa a la idea de lucha sin fin. Descansan en mediaciones simbólicas que no pertenecen al orden jurídico ni al orden del intercambio mercantil, y tienen un carácter excepcional, lo cual subraya su gravedad e importancia.

El modelo primigenio del estado de paz es, para Ricoeur, el *ágape* griego, solo que éste no parece admitir un reconocimiento mutuo por suponer que la pureza de la práctica del dar no espera un don a cambio. Es, por tanto, de carácter unilateral. En realidad, este carácter unilateral puede ser habilitado para contrarrestar cierta lógica de la reciprocidad.

El *agape*, como modelo privilegiado de estado de paz, destaca por contraste con la justicia, cuya referencia a la reivindicación y a la equivalencia hace que sea incapaz de detener la disputa. Esta virtud del *ágape* no la contiene la *philia*, de la cual Aristóteles reconoce su cercanía con la justicia por concernir, precisamente, a la reciprocidad.

El *ágape* también se distingue del *eros* platónico por la ausencia del sentimiento de privación que alimenta su deseo de ascensión espiritual.

En definitiva, la ausencia de contra-don en la efusión del *ágape* corona la ausencia de referencia a cualquier idea de equivalencia. Si acaso se trataría de una equivalencia que no se puede calcular.

Sin embargo, la abundancia del corazón que indica el *ágape* plantea una cuestión:

“La teoría del *ágape* plantea un problema central, el de su estatuto. ¿Se trata de una construcción que permite describir acciones efectuadas por las personas en la realidad, de un ideal parcialmente realizable, de una utopía o de un engaño?”⁹⁰

La credibilidad del *ágape* se sustenta sobre la dialéctica entre el amor y la justicia. Es posible la comparación entre el *ágape* y la justicia debido a que el *ágape* se deja expresar lingüísticamente. Pero en este plano del lenguaje se expresa finalmente una discordancia: el *ágape* se declara, la justicia se argumenta.

La razón por la que la justicia no puede ser considerada al mismo nivel que un estado de paz es porque la sentencia separa, con la sentencia, a la víctima y al culpable. Su máxima aspiración es resolver la disputa sustrayéndola a la venganza.

Sin embargo, se puede tender un puente entre el *ágape* y la justicia. La ocasión privilegiada para este puente es el don.

4. Donación y reciprocidad

Mauss⁹¹ coloca el don en la categoría de los intercambios, como si fuera una forma arcaica del intercambio mercantil. Pero la particularidad es que el intercambio es libre y gratuito y, al mismo tiempo, una obligación, la obligación de devolver.

De aquí Claude Lefort⁹² extrae lo siguiente:

⁹⁰ BOLTANSKI, L., (2000). *El amor y la justicia como competencias*, trad. esp. de M^a Ponsadela, (Buenos Aires: Amorrortu), p.199.

⁹¹ MAUSS, M., (1971). *Sociología y antropología*, trad. esp. de Rubio de Martín-Retortillo, T., (Madrid: Tecnos).

“La idea de que el don debe ser devuelto supone que el otro es otro yo que debe actuar como yo; y este gesto de retorno debe confirmarme la verdad de mi propio gesto, es decir, mi subjetividad [...] por lo que los hombres se confirman unos a otros que no son cosas.”

La interpretación de Lefort se niega a sacrificar las justificaciones de los actores a las construcciones de un observador exterior, tratando de conjurar en lo posible la arrogancia etnocéntrica.

A Ricoeur esto último le interesa y señala que, precisamente, el habitual sacrificio de las justificaciones invocadas por los actores tiene lugar al imponer desde fuera una cierta lógica de la reciprocidad. No es que esta lógica resulte una catástrofe, puede aportarnos la noticia de formas de reconocimiento inmanentes a las transacciones interpersonales. Pero la imposición supondría abandonar el plano en el que la donación podría suponer una experiencia en el dominio de las competencias del amor y la justicia.

Con todo ello, la lógica de la reciprocidad, para superar la paradoja según la cual la obligación de devolver anularía el regalo, echa mano de la idea de autotranscendencia del sistema de intercambio, pero esta autotranscendencia introduciría el intercambio en un ámbito impersonal, con una reciprocidad sin mutualidad. Frente a ello se encuentran los vínculos mutuos propios del intercambio de dones. Por este contraste debemos poner el énfasis en la generosidad del primer donante, y no en el retorno obligado del don.

La generosidad en el primer don nos libera de la consideración de la obligación de reciprocidad y, por tanto, de las reglas de equivalencia que rigen las relaciones de justicia.

⁹² LEFORT, C., (1988). *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*, (México: FCE).

Por otro lado, la lógica de la reciprocidad sitúa a esta última en un nivel de sistematicidad distinto al de la experiencia efectiva del don. Por esta última razón, Ricoeur prefiere el término de mutualidad para las relaciones que se dan *entre* los actores del intercambio donal.

Ricoeur debe a Marcel Henaff⁹³ la idea de reconocimiento mutuo simbólico para indicar lo que ocurre con el don ceremonial. El don deja de ser interpretado aquí como una forma arcaica del intercambio mercantil. Para Henaff el enigma del don y el contra-don no es tal, si se considera el don como el símbolo (aquello que está en lugar) de un reconocimiento mutuo:

“La revolución de pensamiento que propone Henaff consiste en desplazar el énfasis de la relación sobre el donante y el donatario y en buscar la clave del enigma en la mutualidad misma del intercambio entre protagonistas y llamar reconocimiento mutuo a esta operación compartida. El enigma inicial de la fuerza que supuestamente reside en la cosa misma desaparece si se considera la cosa dada y devuelta como la prenda y el sustituto del proceso de reconocimiento.” (2005, p. 242).

De todas formas, existen razones históricas para no confundir el don con el intercambio mercantil, piensa Ricoeur. Pero es importante distinguir entre buena y mala reciprocidad, para proteger la idea de que la experiencia efectiva de reconocimiento mutuo según el modo simbólico es ofrecida por el don recíproco ceremonial.

La pregunta central para Ricoeur es ¿por qué dar? Es necesario detenerse en este primer gesto de la relación. Aquí la idea es que el don supone un ofrecimiento, y lo que suscita no es una restitución, sino una respuesta a ese ofrecimiento. Así las cosas, “se debe considerar el primer don como el modelo del segundo don, y pensar, si se puede hablar así, el segundo don como una especie de segundo primer don.” (2005, p. 248).

⁹³ HENAFF, M., (2002). *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, (París: Seuil).

Una fenomenología del don debe estar atenta al dar algo de sí al dar algo. Con todo ello Ricoeur pretende colocar la donación en la estela del *ágape*, para hablar en el segundo don de respuesta una llamada nacida de la generosidad del don inicial. En esta perspectiva se subraya el recibir como instancia decisiva también, entendiendo que la gratitud implica un reconocimiento, es decir, mostrar que uno es deudor hacia alguien de algo.

Pero la clave es que la gratitud aligera el peso de la obligación de devolver y orienta a ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial. Esta gratitud sería propia del buen recibir, y podemos utilizarla como criterio para la separación entre la buena y la mala reciprocidad.

Por otro lado, también es importante subrayar la importancia de lo festivo en el carácter ritual del don. Este carácter está ligado a la forma gramatical del optativo (voluntario), una forma gramatical distinta a la descriptiva y a la normativa, que indica un hiato y, por qué no decirlo, un *claro en el bosque* en el que tiene lugar la celebración. Este vínculo con la espontaneidad voluntaria es lo que pone a salvo al reconocimiento mutuo de la relación donal de cierta reducción naturalista, principalmente de aquella que reduce el sentido de la naturaleza a la lucha y la supervivencia. Con ello tenemos la sensación de que es una constante en el pensamiento de Ricoeur salvar la posibilidad de una antropología que no renuncie a una amplificación constante del sentido de lo humano.

“Quizás la lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable: al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de los dones, principalmente en su fase festiva, confieren a la lucha por el reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito del poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia.” (2005, p. 251).

Ahora bien, lo esencial para nuestro asunto de una antropología basada en la defensa de la libertad, es que la mutualidad supone, en realidad, la actualización de las capacidades del sí mismo, “lo que las transacciones basadas en la reciprocidad quieren

llevar a su plenitud son las supuestas capacidades de los agentes de estas transacciones que generan ellos mismos en su poder de obrar” (2005, p. 257). De modo que podemos decir que cada una de las modalidades del «yo puedo» implica una relación, aunque sea tácita, entre autoafirmación y su referencia al otro. De modo que no se puede negar la coimplicación entre la estima de sí y la mutualidad.

Concisamente podemos señalar de qué modo implican la alteridad cada una de las modalidades del «yo puedo». Es necesario que así sea, porque “si, en el análisis de las capacidades en su plano de potencialidad, se pudo prescindir de cualquier vínculo de intersubjetividad, el paso de la capacidad al ejercicio ya no permite semejante elisión” (2005, p. 258).

Con respecto a la capacidad de decir, se presupone que en el hablar va implícita la expectativa de ser escuchado. Podemos apreciar esto a un nivel estructural en la relación de la pregunta con la respuesta.

En cuanto a la capacidad de hacer, es evidente que hace referencia a la capacidad de hacer que ocurran acontecimientos en el mundo. Estos acontecimientos robustecen la densidad de lo real y pueden funcionar para los otros, igual que los de los otros para nosotros, como ayudas o como resistencias a su propia capacidad de obrar. Incluso se puede hablar de un vínculo más intenso del poder-hacer con la intersubjetividad si tenemos en cuenta las acciones en grupo, en donde resulta muy complicado aislar la contribución de cada uno.

La capacidad de contar, de narrar historias, implica el mismo tipo de vínculo con la intersubjetividad que el poder-decir, supone la capacidad de escucha. Pero, además, parece como mínimo difícil la construcción de un relato que no contenga el entrelazamiento de distintas historias de vida. Ni siquiera parece fácil en las innovaciones de la construcción de la trama basadas en la secreta vida interior del sujeto protagonista, ya que suelen construir su sentido a partir del contraste entre la aventura interior del alma y el mundo de las historias de los otros.

Podemos ir más allá, hacia el corazón mismo del reconocimiento de sí, la atestación. Cuando preguntamos por el «¿quién?», hay que entender que la respuesta es para alguien, el juez, el interrogador, el deudor, pero también, como en el caso de la donación, el sujeto de la gratitud. El otro gira siempre en torno al sí mismo⁹⁴.

Por otro lado, el reconocimiento mediatizado por la dimensión temporal a través de la memoria y la promesa también implica la relación mutua. La memoria con la significación ambivalente del ayuntamiento y el conflicto.

“La relación de una memoria esencialmente mía con memorias distintas que sólo se llevan a cabo en los signos que ellas dan, principalmente en el plano del relato, puede asumir, sin duda, la forma de compartir recuerdos en el plano interpersonal de la amistad, o en el plano público cuando se evocan los episodios de una historia común, pero la relación entre memorias distintas puede girar también hacia la conflictualidad en la competición entre memorias que divergen a propósito de los mismos acontecimientos.” (2005, p. 259).

Es distinto en el caso de la promesa, en la cual el ante-el-otro pasa a primer plano, y para la cual debemos admitir que la relación de tiempo y alteridad no es sólo a través del futuro hacia el que nos lanza el compromiso, también a través de la historia personal. “La credibilidad presente del que presta juramento resume toda una historia personal que proporciona los signos de una fiabilidad habitual; en esta se unen el reconocimiento en el tiempo y el reconocimiento ante el otro.” (2005, p. 260).

⁹⁴ En este punto nuestros pensamientos se disparan, sólo nos concederemos un gesto leve de provocación en relación a una posible clarificación del sentido de la prioridad del verbo. El haber existencial, asunto metafísico por excelencia, sólo es plenamente exclusión de la nada en la palabra o el gesto que lo nombra o lo señala. Desde que el ser *habita* es imposible la nada.

Para terminar con el reconocimiento mutuo, queda señalar el desconocimiento que está incorporado a la dinámica del reconocimiento. Ricoeur incluso habla de un trabajo del desconocimiento en la conquista del reconocimiento. En este sentido sorprende la cercanía léxica entre *méprise* (error) y *mépris* (desprecio), este último supone la sombra del reconocimiento en la actualización del trabajo de Hegel. El desconocimiento con el que está relacionado el desprecio es el alma de la lucha por el reconocimiento, su conflictualidad.

Precisamente el intercambio ceremonial del don decíamos que era la figura privilegiada del estado de paz que instala una tregua en medio de la lucha sin fin. Sin embargo, la felicidad de ese estado de paz encubre el desconocimiento de la disimetría originaria entre el yo y el otro. El otro sigue siendo inaccesible en su alteridad, y no puede haber aprehensión originaria del carácter «mío» de su sí mismo.

Sin embargo, y, a pesar de los empeños fenomenológicos de colmar la distancia enfocando la disimetría como un reto, tanto por parte de Husserl como por parte de Lévinas, Ricoeur opina que, precisamente, de la disimetría es de donde se extrae la fuerza de la reconciliación en el reconocimiento mutuo, al ser ella la que otorga plena significación al «entre» de la mutualidad.

“La confesión de la disimetría amenazada de olvido viene a recordar, en primer lugar, el carácter irremplazable de cada uno de los miembros del intercambio; uno no es el otro; se intercambian dones, pero no lugares. Segundo beneficio de esta confesión: protege la mutualidad contra las trampas de la unión fusional, ya sea en el amor, en la amistad o en la fraternidad a escala comunitaria o cosmopolita; se preserva una justa distancia en el corazón de la mutualidad, justa distancia que integra el respeto en la intimidad.”(2005, p. 266).

5. Conclusiones

1. El trabajo sobre la idea de reconocimiento tiene el sentido de una restitución del sí mismo al centro de su personalidad. Lo que late en este esfuerzo es el convencimiento de que, para que la persona brille desde el centro de su libertad,

necesita la paz de sentirse reconocida, tanto por sí misma en la estima de sí a través de sus poderes, como por los otros, en donde la mejor opción es el trabajo por un reconocimiento mutuo que no implique vencer ni conquistar, sino dar y recibir.

2. La referencia última de toda experiencia particular es la experiencia fundamental de ser-en-el-mundo. Esta experiencia recoge la amenaza fundamental del cambio para el reconocimiento a un nivel epistemológico, que tiene que vérselas con cierta incertidumbre con respecto a la estabilidad de las cosas. El cambio forma cuerpo aquí con el transcurso del tiempo y el aparecer, desaparecer y reaparecer de la cosa que tenemos que reconocer como la misma. El tiempo que pasa es un desafío a la confianza en la constancia de las cosas, de modo que el reconocimiento tiene el sentido de una confirmación, más o menos difícil, en función de las cualidades configuradoras del tiempo que pasa, las cuales se revelan de manera privilegiada en las personas cuando en su reaparición se ha transformado su última apariencia.

2. El reconocimiento de sí mismo está vinculado al reconocimiento de la propia responsabilidad. Su posibilidad depende de la sintonía entre mis poderes, mis decisiones y mis acciones. Así que, el corazón de este nivel de reconocimiento se encuentra en la voluntad y su vinculación a los fines de la acción. Esta idea acompaña a la cultura occidental desde el mundo clásico y sostiene la enjundia de la mejor tradición épica. Pero a ella se puede añadir un punto de vista reflexivo a través de las distintas figuras del «puedo», de modo que podamos reconocernos reflexivamente en la efectuación de nuestras capacidades.

El «poder decir» aporta nuestra naturaleza de seres que hablan con otros seres –por lo que este poder debe ser articulado con la alteridad- y de seres que hacen cosas con palabras. También indica un posicionamiento ontológico al que nos empuja la polisemia del ser.

El «poder hacer» implica que el sujeto puede reconocerse como causa y mantenerse convencido de sí como aquél que hace o ha hecho. Ya hemos dicho suficientemente que esta causalidad se construye en el ajuste de la intencionalidad a los acontecimientos que ocurren.

«Poder contar» y «poder contarse» señalan la reflexión sobre la capacidad de proyección de la identidad personal como identidad narrativa. Recordemos que las ganancias son varias, tenían que ver con la evaluación de la propia vida, reunida para ello en forma de relato; el reconocimiento del término de un curso de acción y la ayuda que ello aporta a fijar el contorno de fines provisionales; la articulación de la iniciativa y el acontecimiento a la que hemos hecho referencia en el párrafo anterior; la narrativización del carácter; y la ampliación de la comprensión de sí mismo a través de la identificación con el personaje.

3. La memoria y la promesa son también capacidades del hombre capaz en las que se da especialmente la inserción del reconocimiento de sí en el flujo del tiempo. La memoria es el modo del reconocimiento vuelto hacia el pasado y la promesa el modo puesto en marcha hacia el futuro.

En la memoria el reconocimiento de las imágenes del pasado y el reconocimiento de sí se igualan, de este modo la memoria representa la victoria frente a la amenaza del transcurrir del tiempo a través de la permanencia de la cosa ausente.

Cualquier promesa toma su fuerza de una promesa originaria, la de cumplir con la palabra dada. Se consolida aquí la ipseidad en la forma de una voluntad de constancia y un mantenimiento de sí que debe ser continuamente renovado. Quizás exprese, mejor que ningún otro momento, la existencia de una iniciativa que lucha contra su aniquilación por las reglas de necesidad de la naturaleza.

4. El naturalismo político tiene relación con el materialismo físico, y parte del sesgo de la ignorancia de la estimación mutua como moral preferible. Ejemplificado con el caso de Hobbes, hace de la vanidad y la desconfianza la base de la cohesión social en torno a la institucionalización del poder. En cambio, la apuesta de Ricoeur es una relectura de Hegel que supere el sesgo naturalista al fundar el poder político en una exigencia moral. El reto humanista, precisamente, consiste en encontrar un fundamento moral distinto del miedo para la dimensión política de lo humano.

No obstante, hay que superar el énfasis puesto en la idea de lucha, la cual plantea una reivindicación infinita, una negación insaciable, el producto de la civilización como desdicha de la conciencia, en definitiva. Frente a ella tenemos la experiencia de la efectuación cotidiana del reconocimiento en la donación. Esta experiencia pacificada de reconocimiento mutuo, supone una alternativa a la idea de lucha sin fin. Descansa en mediaciones simbólicas que no pertenecen al orden jurídico ni al orden del intercambio mercantil, y tiene un carácter excepcional, lo cual subraya su gravedad e importancia.

5. El don no debe ser interpretado a partir de una forma arcaica de intercambio mercantil, sino como un reconocimiento mutuo simbólico. Una fenomenología del don debe estar atenta al dar algo de sí al dar algo. La donación se sitúa así en la estela del amor incondicional y el segundo don puede entenderse como la respuesta a una llamada nacida de la generosidad del don inicial. La importancia de lo festivo en el carácter ritual del intercambio donal lo vincula a la espontaneidad voluntaria y lo pone a salvo de una reducción naturalista.

6. La disimetría originaria entre el sí mismo y el otro supone una diferencia insuperable, pero, precisamente, esta diferencia otorga plena significación al reconocimiento mutuo. De la disimetría extrae su fuerza la reconciliación de este tipo de reconocimiento y, al mismo tiempo, ella otorga el sentido al «entre» de la

mutualidad. Por la indisoluble diferencia entre las personas el amor queda vinculado al respeto de la intimidad personal.

Podemos añadir que la dinámica de la confianza se despliega si se da ese respeto a la intimidad. No podemos asistir al instante de la iniciativa personal en el otro y admitimos que toda averiguación sobre ella no sólo sería infructuosa, sino que también podría indicar la presencia de una actitud que dejaría la marca de una sospecha en el corazón de la relación.

VI. CONFIRMACIÓN DE NUESTRA HIPÓTESIS

Al final de cada capítulo de nuestro trabajo hemos recogido las notas más importantes de la consideración preeminente de la libertad en la filosofía de Paul Ricoeur. Como el nuestro ha sido un recorrido por lo mollar de su filosofía, consideramos que nuestra hipótesis de trabajo está ya, en algún sentido, justificada.

Sin embargo, queda decir con más rotundidad por qué la filosofía de Ricoeur se deja leer, sobre todo, como una defensa de la libertad y un renovado humanismo. En cuanto a lo segundo, es fácil ver que la filosofía de nuestro autor es una filosofía sobre el ser humano y para el ser humano, en la que cumple un papel destacado la reflexión sobre las condiciones desde las que debe ser valorado como un ser especial. Pero es un humanismo que atesora una convicción de raíz personalista: que la realidad personal no admite una categorización naturalista sin ser, de alguna manera, traicionada. Su filosofía avanza demostrando que esta convicción no es ingenua, ni vuelve la espalda a la complejidad del cuerpo en el mundo natural, pero señalando la presencia de un insondable que es la oportunidad para una comprensión del hombre basada en la esperanza.

Para esta esperanza es importante lo primero, la defensa de la libertad. Confiamos en haber demostrado que en los tres momentos cruciales de la obra de Ricoeur subyace el tema de esta defensa. El examen de lo voluntario nos enseña su presencia y la desvela a través de las posibilidades del lenguaje; el *sí mismo* la incorpora a nuestra identidad personal mostrando que no son incompatibles la novedad y la permanencia; y en la relación con el otro aparece como la base para la confianza y el optimismo antropológico que, además, está justificado por los actos de amor.

¿En qué sentido es importante la defensa de la libertad para una comprensión del ser humano basada en la esperanza? Lo hemos manifestado sobre todo en la última parte de nuestro trabajo. La presencia de la condición libre equivale a la posibilidad de la renovación. Libertad es iniciativa, es la condición de lo que puede ser iniciado. En este sentido está vinculada con el comienzo. Por su parte la esperanza se pone, preeminentemente, en la no permanencia. Para una comprensión de la vida, que necesariamente incluye el mal que el hombre hace al hombre, la esperanza necesita cimentar sobre la posibilidad de hacer algo distinto y no determinado, y esto es lo que la libertad significa.

Reconocemos en Ricoeur ese empeño, para el que el perdón también juega un papel importante. Tenemos la tentación de reconocer también la querencia por toda la significación que tiene la esperanza escatológica y, aunque abusemos, nos atrevemos a decir que la filosofía de Ricoeur nos sitúa en ese terreno difícil en el que hay que elegir entre la desesperanza de la determinación, tristeza de lo finito, y la confianza alegre en los poderes del hombre. En cualquier caso, lo que se nos ofrece es una de las últimas grandes *consolaciones de la filosofía*.

BIBLIOGRAFÍA

Obras de Paul Ricoeur:

RICOEUR, P. (1965). *Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica*. Anales de la Universidad de Chile. 123, N° 136. Santiago.

(1969). *Finitud y culpabilidad*. (Trad. C. Sánchez). Madrid: Taurus.

(1970). La filosofía y la política ante la cuestión de la libertad. *Libertad y orden social*. 61-95. Madrid: Guadiana.

(1980). *La metáfora viva*. (Trad. A. Neira). Madrid: Cristiandad.

(1981). *El discurso de la acción*. (Trad. P. Calvo). Madrid: Cátedra.

(1981). Acontecimiento y sentido. *Revista de filosofía* 19: 5-24. Chile.

(1983). *Texto, testimonio y narración*. Santiago de Chile: Andrés Bello

(1984). Una aproximación filosófica de la libertad según la esperanza. *Revista Universitaria* 13: 8-14. Santiago.

(1985). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Buenos Aires: Docencia.

(1986). *Lo voluntario y lo involuntario I. El proyecto y la motivación*, Buenos Aires: Docencia.

(1986). Fundamentos filosóficos de los derechos humanos: una síntesis. *Los fundamentos filosóficos de los derechos humano*, 9-32. (Trad. G. Baravalle). Barcelona/Paris: Serbal-UNESCO.

(1986). *Ética y cultura*. (Trad. M.M. Prelooker). Buenos Aires: Docencia.

(1986). *Política, sociedad e historicidad*. Buenos Aires: Docencia

(1986). *Lo voluntario y lo involuntario*. (Trad. J.C. Gorlier). Buenos Aires: Docencia

(1987). *Tiempo y narración*. (Vols. 1-3) (Trad. A. Neira). Madrid: Cristiandad.

(1988). *Lo voluntario y lo involuntario II. Poder, necesidad y consentimiento*, Buenos Aires: Docencia, 1988.

(1989). *Ideología y utopía*. (Trad. A. L. Bixio). Barcelona: Gedisa.

(1991). El escándalo del mal. *Revista de filosofía* 4, 5: 191-197.

(1991). De la filosofía a lo político. *Debats* 37: 4-7.

(1992). *La función narrativa y el tiempo*. Buenos Aires: Almagesto.

(1994). *Amor y justicia*. (Trad. T. Domingo) Madrid: Caparrós.

(1996). *Sí mismo como otro*. (Trad. A. Neira). México/Madrid: Siglo XXI.

(1997). *Autobiografía intelectual*. (Trad. P. Willson). Buenos Aires: Nueva Visión.

(1999). *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*. (Trad. M.M. Duró). Barcelona: Península.

(1999). *Lo justo*. (Trad. A. Domingo). Madrid: Caparrós.

(1999). *Historia y narrativa*. Barcelona: Paidós, ICE/UAB.

(1999). *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser, o más allá de la esencia de Emmanuel Lévinas*. (Trad. A. Sucasas). Barcelona: Anthropos,

(2001). *De la fenomenología al conocimiento práctico*. Archipiélago 47, 31-39. Barcelona.

(2003). *La memoria, la historia, el olvido*. (Trad. A. Neira). Madrid: Trotta.

(2013). "Étude phénoménologique de l'attention et de ses connexions philosophiques", *Studia phenomenologica*, XIII

(2020). *Antropología filosófica*, Johan Michel y Jérôme Porée (eds.), trad. esp. Tomás Domingo Moratalla, Madrid: BAC.

Monografías:

AGÍS, M., *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1995.

AGÍS, M. (coord.) *Hermenéutica y responsabilidad: Homenaje a Paul Ricoeur. Actas VII Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 2003.

AGÍS, M. (ed.). *Horizontes de la hermenéutica*. Santiago de Compostela: Servicio de publicaciones de la Universidade de Santiago de Compostela, 1998.

AGÍS VILLAVERDE M., *Conocimiento y razón práctica: un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Madrid: Fundación Emmanuel Mounier, 2011.

ALBERTOS, J., *El mal en la filosofía de la voluntad de Paul Ricoeur*, Pamplona: Eunsa, 2008

ARANZUEQUE, G. *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, 1997.

ASCÁRATE CORONEL, M^a. L., *Entre el amor y la sospecha. La persona como fundamento de la ética en Scheler y Ricoeur*, Universidad de Lima, 2013.

AVENATTI DE PALUMBO, C., *Presencia y ternura: la metáfora nupcial*, Buenos Aires: Ágape Libros, 2014.

AVENATTI DE PALUMBO, C. (Coord.), *La libertad del Espíritu: tres figuras en diálogo interdisciplinario: Teresa de Ávila, Paul Ricoeur y Hans Urs von Balthasar*, Buenos Aires: Ágape Libros, 2014.

BALAGUER, V., *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*, Pamplona: Eunsa, 2002.

BERGUÉ, M., *Paul Ricoeur. La poética de sí mismo*, Buenos Aires: Biblos, 2002.

BINABURO, J.A., *Hermenéutica simbologista en la obra de Paul Ricoeur*, Bilbao: Universidad de Deusto, 1992.

BINABURO, J.A., ETXEBERRÍA, X. (eds.), *Pensando en la violencia: desde W. Benjamin, H. Arendt, R. Girard y P. Ricoeur*, Madrid: Los libros de la Catarata, 1994.

CALVO T., CRESPO, R. (eds.), *Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur*. Barcelona: Anthropos, 1991.

CASSAROTTI, E., *Una antropología del hombre capaz*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica, 2008.

CONILL SANCHO, J., *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos, 2010.

CONTRERAS TASSO, B., *La « sabiduría práctica » en la ética de Paul Ricoeur*, Madrid: Plaza y Valdès, 2012

CORONA, N.A., *Pulsión y símbolo. Freud y Ricoeur*, Buenos Aires:Almagesto, 1992.

CRAGNOLINI, M.B., *Razón imaginativa. Identidad y ética en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires:Almagesto, 1993.

CUENCA, A., *Dialéctica, mito y lenguaje. La perspectiva antropológico ética de P. Ricoeur*, Barcelona: PPU, 1990.

DOMINGO MORATALLA, A., *Introducción al pensamiento de Paul Ricoeur. Esperanza militante y creatividad reflexiva*. Madrid: Instituto Emmanuel Mounier, 1991.

DOMINGO MORATALLA, T., DOMINGO MORATALLA, A.,(eds), *Bioética y hermenéutica. La ética deliberativa de Paul Ricoeur*, Actas del Congreso Internacional. [Valencia (España), febrero 2013], Hermes, 2014.

DOMINGO MORATALLA, T., DOMINGO MORATALLA, A., *La ética hermenéutica de Paul Ricoeur: caminos de sabiduría práctica*, Hermes, 2013.

DOMINGO MORATALLA, T.,DOMINGO MORATALLA, A., *Laicidad y pluralismo religioso: Ricoeur y la edad hermenéutica de la moral*, Hermes, 2013.

DOMINGO MORATALLA, T., DOMINGO MORATALLA, A., *Para leer a Paul Ricoeur: narrar el don de la vida*, Hermes, 2013.

DOSSE, F., *Los sentidos de una vida (1913-2005)*, (trad. Pablo Corona),Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.

ESCRÍBAR, A., *Ética Narrativa: antecedentes y posibles aportes al juicio moral*, Santiago de Chile: Diego Portales, 2013.

DRIOLLET T.M., *La libertad interior. La proyección de 'Le volontaire et l'involontaire en la obra de Paul Ricoeur*, Buenos Aires: Biblos, 2008.

ETXEBERRÍA, X., *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*, Bilbao: Desclee de Brouwer, 1995.

FIDALGO, L., *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Valladolid: Universidad de Valladolid, 1996.

GABRIEL, Silvia, *Ricoeur y lo político*, Buenos Aires: Prometeo Libros, 2015.

KEMP, P., *Sabiduría práctica de Paul Ricoeur: ocho estudios*, México: Fontamara, 2011.

MADISON, G., (ed.), *Sentido y existencia*, Navarra: Verbo Divino, 1976.

MARTÍN, F., *La influencia de Husserl y Heidegger en la hermenéutica filosófico-fenomenológica de Paul Ricoeur*, Granada: Universidad de Granada, 2009.

MARTÍNEZ, A., *La pasión por lo posible. La polisemia de la acción en Paul Ricoeur*, Cádiz: Universidad de Cádiz, 1998.

MARTÍNEZ, A., *Paul Ricoeur*, Madrid: Ediciones del Orto, 1999.

MASIÁ, J., MORATALLA, T., y OCHAITA, A., *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid: Universidad Pontífica Comillas, 1998.

MENA MALET, P. [et al.], *Fenomenología por decir. Homenaje a Paul Ricoeur*, Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado, 2006.

MICHEL, J., *Ricoeur y sus contemporáneos: Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*, (trad. Maysi Veuthey), Biblioteca Nueva, 2014.

MONGIN, O., *Improntas de Ricoeur en el pensamiento contemporáneo*, Manizales: Universidad de Caldas, 2012.

PENA MOURIZ J., *La metáfora en la obra de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela: Danu editorial, 2011.

PEÑA, J., *El mal para Paul Ricoeur*, Pamplona: Universidad de Navarra, 2009.

PEÑALVER, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.

PRADA LONDONO, M.A., *Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricoeur*, Bogotá: Uniediciones, 2010.

RODRÍGUEZ, F.J., *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 2003.

RODRÍGUEZ MANZANO (A.), *La noción de poder en Paul Ricoeur: mal, fragilidad y tareas del educador político*, Barranquilla: Sello Editorial Universidad del Atlántico, 2011.

VERGARA L., *Paul Ricoeur para historiadores*, México: PYV, 2007.

TELL (María Bélen), *Tras la huella del testimonio: Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricoeur*, Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2015.

TEOBALDI Daniel (Dir.), *Tesis del mundo y metáfora nupcial. Paul Ricoeur(2005 -2015)*, Buenos Aires: Ágape Libros, 2015.

TEOBALDI Daniel (Dir.), *Mediación narrativa, metáforay símbolo. Paul Ricoeur y la crítica literaria*, Buenos Aires: Ágape Libros, 2016.

Artículos y colaboraciones

AGÍS, M., La metáfora en el discurso filosófico: el diálogo Martin Heidegger-Paul Ricoeur. *Paideia. Revista de filosofía y didáctica filosófica* (25). Madrid, 1994.

AGÍS, M., Aproximaciones a la persona: Paul Ricoeur y Emmanuel Mounier. *Hermenéutica y Responsabilidad. Homenaje a Paul Ricoeur*, Agís, M., Baliñas, C. y otros (eds.), Universidade de Santiago de Compostela: 2005, pp. 133-160.

DOMINGO MORATALLA, T., Hermenéutica y sabiduría práctica, *Investigaciones fenomenológicas* (4), pp. 131-146.

FERRER, U., La articulación entre los discursos de la acción en Ricoeur. *Hermenéutica y responsabilidad*, o.c., pp. 455-470.

FERRER, U., Sobre la identidad de la persona y otras identidades. *Concepciones y narrativas del yo*, *Thémata* 22 (1999), pp. 105-112.

RODRIGUEZ, F.J. (1994). Paul Ricoeur y la postmodernidad. *Paideia. Revista de filosofía y didáctica filosófica* (25). Madrid.

Bibliografía complementaria

BOLTANSKI, L. y THÉVENOR, L., *De la justification. Les économies de la grandeur*, París: Gallimard, 1991.

BOLTANSKI, L., *El amor y la justicia como competencias*, trad. esp. M^a Ponsadela, I., Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

BURLOUD, A., *Principes d'une Psychologie des Tendances*, Alcan, 1938

DAVIDSON, S., "The Husserl heretics: Levinas, Ricoeur and the French Reception of Husserlian Phenomenology". *Studia Phenomenologica XIII* (2003).

DE ZAN, J., *La filosofía social y política de Hegel: trabajo y propiedad en la filosofía práctica*, Buenos Aires: Del Signo, 2009.

DELEUZE, G., *El bergsonismo*, Madrid: Cátedra, 1987.

FERRER, U., *Acción, deber, donación. Dos dimensiones éticas inseparables de la acción*, Madrid:Dykinson, 2015.

FERRER, U., *Qué significa ser persona*, Madrid:Palabra, 2002.

FERRER, U., La intencionalidad de la voluntad según Tomás de Aquino, *Studium* (17/3), 1977, pp. 529-539.

FERRY, J-M., *Les Puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine*, París: Cerf., 1991.

GONZÁLEZ,W.J., La primitividad lógica del concepto de persona, *Anales de Filosofía*I (Universidad de Murcia, 1983), pp. 79-118.

GORDILLO, L., *La comprensión racional del hombre*, Murcia: Isabor AVK, 2007.

HALBWACHS, M., *La memoria colectiva*, trad. esp. Inés Sancho-Arroyo, Zaragoza: Prensas universitarias de Zaragoza, 2004.

HENAFF, M., *Le Prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*, París: Seuil, 2002.

HONNETH, A., *La lucha por el reconocimiento*, trad. esp. Manuel Ballesteros y Gerard Vilar, Barcelona: Crítica, 1997.

HUSSERL, E., *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, trad. esp. Agustín Serrano de Haro, Madrid: Trotta, 2002.

KANT, I., *Crítica de la razón pura*, trad. esp. Pedro Ribas, Madrid: Santillana, 1998.

KOHUT, H., *¿Cómo cura el análisis?*, Buenos Aires: Paidós, 1996.

LEFORT, C., *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*, México: FCE, 1988.

LEPETIT, B., *Les formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, París: Albin Michel, 1995.

MANNHEIM, K., *Ideología y utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, trad. esp. Salvador Echavarría, México: FCE, 2004.

MAUSS, M., *Sociología y antropología*, trad. esp. Rubio de Martín-Retortillo, Madrid: Tecnos, 1971.

PARFIT, D., *Reasons and Persons*, Oxford: Oxford University Press, 1986.

RAWLS, J.J., *Teoría de la justicia*, México: FCE, trad. esp. De María Dolores González, 1979.

SCHAFER, R., *A new language for psychoanalysis*, New Haven: Yale University Press, 1987.

SCHUTZ, A., *Fenomenología del mundo social: introducción a la sociología comprensiva*, trad. esp. Eduardo J. Prieto, Buenos Aires: Paidós, 1972.

SELLES DAUDER J.F., *Conocer y amar. Estudio de los objetos y operaciones del entendimiento y de la voluntad según Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 1995.

SIMON, R., *Moral*, Barcelona: Herder, 1968.

SPAEMANN, R., *Crítica de las utopías políticas*, Pamplona: Universidad de Navarra, 1980.

TAYLOR, Ch., *El multiculturalismo y la «política del reconocimiento»*. México: FCE, 2001.

WEIL, S., *A la espera de Dios*, trad. esp. Tabuyo, M. y López, A., Madrid: Trotta, 2004.