

LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

Paul Ricoeur's Hermeneutics in Contemporary Philosophy

Marcelino AGÍS VILLAVERDE
Universidad de Santiago de Compostela

BIBLID [(0213-3563) 5, 2003, 75-97]

RESUMEN

Este trabajo ofrece una visión histórica sobre el quehacer intelectual del filósofo francés Paul Ricoeur. Dicha visión histórica articula tanto un repaso de los temas propios de la filosofía ricoeuriana como de la de sus interlocutores más significativos.

Palabras clave: Paul Ricoeur, visión histórica, temas, interlocutores, hermenéutica.

ABSTRACT

This article offers an historical view about Paul Ricoeur research. However, this view is not confined to one dimension of Ricoeur's thought. By way of contrast, it articulates both the essential topics of Ricoeur's philosophy and the dialogues with his so many interlocutors.

Key words: Paul Ricoeur, historical view, topics, interlocutors, hermeneutics.

La obra de Paul Ricoeur puede ser considerada fiel expresión de la filosofía del siglo xx y exponente paradigmático de un nuevo talante filosófico para el siglo recién estrenado. En ella se dan cita una amplia variedad de temas y referencias filosóficas que han sido objeto de reflexión y debate a lo largo de la pasada centuria y

que se proyectan hacia el futuro. Y ello, en gran medida, porque su pensamiento, lejos de quedar estancado y adscrito a una corriente filosófica o a una determinada escuela, ha ido evolucionando en paralelo a las preocupaciones y anhelos de la contemporaneidad. Este hecho, unido a la enorme cantidad de sus publicaciones, ha dificultado la recepción integral del pensamiento ricoeuriano¹. Así pues, además de reflexionar sobre el quehacer intelectual del filósofo francés en sus diferentes épocas, conviene ofrecer una visión de conjunto que haga comparecer las señas de identidad de un filósofo plural tanto en los temas como en los interlocutores que ha seleccionado a lo largo de su actividad intelectual.

Paul Ricoeur evita volver sobre asuntos ya tratados por él, imponiéndose este criterio como un principio metodológico que lo ha obligado a una constante actualización. «Cuando he escrito un libro sobre un tema —declara nuestro autor—, no vuelvo a hablar de él después, como si ya hubiese cumplido con mi deber con respecto a él y estuviese libre de continuar mi camino»². Ésta es una de las razones que explican los variados paisajes filosóficos que hallamos en el conjunto de sus escritos. Esta manera de proceder desterraría por sí misma cualquier tentación de hablar de un gran sistema filosófico con respecto a la obra ricoeuriana. Si bien cada obra nueva conserva evocaciones, caminos inexplorados, temas que han quedado sin tratar en la precedente. La metáfora del camino, utilizada por Ricoeur para justificar su trayectoria, ilustra su actitud: él, cual caminante ávido de nuevos horizontes, avanza sabiendo en todo momento el itinerario que lo ha conducido al lugar en el que se encuentra, punto de partida para nuevos destinos. Se pronuncia sobre ello en distintas ocasiones, mostrando un mismo espíritu en cada una de ellas. Así, por ejemplo, con respecto al encadenamiento de sus diferentes libros declara:

Es de otra manera como veo el lazo entre mis diferentes libros. Después de haber terminado un trabajo, me encuentro enfrentado a algo que se le escapa, que se exorbita de él, que deviene para mí obsesivo y constituye el próximo tema a tratar.

Para declarar un poco más adelante:

Se puede decir que el tema del nuevo libro es excéntrico con respecto al precedente, pero con recuperación de temas ya aparecidos, ya rozados, o anticipados a través de temas precedentes. Lo que había sido un fragmento se convierte en el nuevo envoltorio, la totalidad³.

A pesar de este carácter aparentemente fragmentario de su obra es posible —y hasta necesario— ensayar una visión de conjunto de su producción, mostrando el hilo conductor y las directrices que la guían. Para realizar esta presentación general

1. La más completa bibliografía de las obras de Paul Ricoeur y sobre él es la publicada por VANSINA, F. D., *Bibliography 1935-2000*, Leuven University Press, 2000.

2. RICOEUR, P., *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, París, Calmann-Lévy, 1995, p. 119.

3. O. c., pp. 125-126 y 127 respectivamente.

de su pensamiento disponemos en estos momentos de distintos escritos en los que el filósofo realiza una autorreflexión sobre su trayectoria filosófica. Baste citar, en este sentido, el trabajo titulado *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*⁴; el libro de conversaciones con F. Azouvi y Marc de Launay, aparacido bajo el rótulo *La critique et la conviction*; o el aparecido en España con el título *Autocomprensión e historia*⁵.

En este último Ricoeur reflexiona, con una perspectiva de más de medio siglo, sobre las influencias que recibe en sus primeros años de búsqueda filosófica, y se siente orgulloso de admitir la herencia de dos amores contrapuestos: de una parte, Gabriel Marcel, a quien él une la figura de Emmanuel Mounier; y, de otra, Edmund Husserl. Los primeros le encaminan hacia la búsqueda existencialista, hacia la problemática del compromiso, que nunca abandonará a lo largo de su vida, aunque no tenga siempre desarrollos concretos⁶. Ricoeur no duda en reconocer la profunda huella que deja en él tanto la filosofía de Marcel como el peculiar modo de practicarla y transmitirla.

Gabriel Marcel —escribe Ricoeur— es con mucho la persona con la que yo he trabado la relación más profunda, desde mi año de agregación, en 1934-35, y continuando todavía, de manera episódica hasta su muerte en 1973. Durante los famosos *soirées du vendredi*, que yo he comenzado a frecuentar desde 1934, se escogía un tema de discusión, y la regla era siempre partir de ejemplos, de analizarlos y de no recurrir a las doctrinas más que como apoyo a las posiciones defendidas. Yo gocé ahí de un espacio de discusión que se echaba totalmente en falta en la Sorbona. En su casa, se tenía la impresión de que el pensamiento era algo vivo, [...] Creo que esto es lo que yo le debo fundamentalmente: intentar hacer filosofía, y hacerla en una situación polémica asumida⁷.

A pesar de ello, marca también las diferencias con respecto a la metodología de Marcel, en cuya obra detecta una cierta carencia en lo relativo a su estructura conceptual. De tal manera que, aun compartiendo sus convicciones profundas, se aleja de esa forma tan típica de Marcel de deslizarse de un concepto a otro, de una idea a otra, como si se tratase de un conjunto de variaciones que proceden en función de asonancias y disonancias⁸.

4. RICOEUR, P., *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*, París, Éd. Esprit, 1995.

5. RICOEUR, P., «Auto-comprensión et histoire», en: CALVO MARTÍNEZ, T. y ÁVILA CRESPO, R. (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación —Symposium Internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur—*, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991.

6. Una presentación de la relación intelectual entre Paul Ricoeur y Gabriel Marcel, a lo largo de más de tres décadas, al hilo del libro *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, la hallamos en SIRGADO GANHO, M. de L., «Paul Ricoeur e Gabriel Marcel», *Revista Portuguesa de Filosofia* (Braga) (enero-marzo, 1990), pp. 169-179.

7. RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, pp. 41-42.

8. O. c., p. 43.

Husserl representa para él la rigurosidad intelectual y reflexiva, los análisis laboriosos y las complejas articulaciones dentro del ámbito fenomenológico. La polaridad inherente al entrecruzamiento de influencias, aceptada e incluso buscada por el filósofo francés, es creativa, y a ella concede el calificativo de «dinamismo propulsor de toda mi obra». Esta actitud de negarse a reconocer a un solo maestro o a seguir una sola escuela marca toda su carrera intelectual⁹. Ricoeur confronta siempre a distintos autores, seleccionados por distintas razones, para optar por una línea propia que es lo que, en definitiva, configura esa originalidad suya, situada entre lo erudito, lo dialógico y lo crítico. Su estilo de filosofar inaugura un nuevo modelo hermenéutico muy sugerente y fructífero dentro del panorama contemporáneo. Se ha dicho y escrito tanto de filosofía y sobre filosofía que la aparición de un filósofo que, sin renunciar a las propuestas heredadas más eminentes, se sitúe de manera crítica para llegar a postulados propios, demuestra que todavía es posible y vale la pena filosofar. Lo que otros han dicho no cae en el vacío, ni se ve relegado a anaqueles poco visitados, pero tampoco se acepta sin más como credo filosófico a seguir por determinados fieles.

Si pongo tan fuertemente el acento sobre esta estructura polémica de las influencias que yo he sufrido y escogido —nos dice—, es porque veo en ello el origen de un estilo que permaneció constante a lo largo de mi desarrollo: yo me encuentro siempre combatiendo en dos frentes o reconciliando adversarios recalcitrantes en el diálogo. Estos frentes variaron según las épocas y estos adversarios se fueron sustituyendo de acuerdo con el cambio del paisaje filosófico¹⁰.

¿Cuáles son los frentes en los que se debate su pensamiento en las distintas épocas? En primer lugar, el existencialismo se opone al neokantismo, por su carácter de nuevo racionalismo; luego enfrenta el estructuralismo contra la filosofía del sujeto, en una etapa que podemos considerar *media*; a continuación su pensamiento detecta la inflación de la filosofía del lenguaje, frente a la defensa de lo vivido o de la acción; muy cerca de ésta se produce la siguiente, en la que se enfrentan los postulados de la filosofía analítica y de la hermenéutica filosófica; y, últimamente, asistimos a un debate entre deconstruccionismo y filosofía de la argumentación. A este esquema que presenta en su conferencia *Auto-compréhension et histoire* de 1987, habría que añadir la aportación de su libro *Lectures on Ideology and Utopia* cuya publicación data de 1986, aunque su origen se remonta a unas

9. Aunque es preciso señalar el papel de inspirador del pensamiento de Jean Nabert en la filosofía de Ricoeur. Tal como ha señalado P. Colin, entre los maestros de Ricoeur, Nabert ocupa un lugar singular, hasta el punto de que «es como si su propio trabajo no fuese auténticamente filosófico más que por fidelidad a las líneas filosóficas trazadas por Nabert». Este autor representa una referencia y «religación» del pensamiento de Ricoeur a la filosofía reflexiva. Cf. COLIN, P., «Herméneutique et philosophie réflexive», en: GREISCH, J. y KEARNY, R., *Paul Ricoeur: Les métamorphoses de la raison herméneutique. Actes du Colloque de Cerisy-la-Salle*, París, Cerf, 1991, pp. 16 y ss.

10. RICOEUR, P., «Auto-compréhension et histoire», p. 10.

conferencias pronunciadas en 1975 en la Universidad de Chicago¹¹. En él intenta mostrar, entre otras cosas, que la ideología y la utopía tienen una patología inversa, refiriéndose con ello a que la ideología presenta tanto una acepción positiva, como otra negativa y deformadora. También la utopía tiene una acepción positiva, a saber, la de ser el lugar que no existe para desde él poder lanzar una mirada furtiva. La patología de la utopía aparece cuando se pretende fabricar un mundo nuevo con la violencia y anulación de lo existente.

Soi-même comme un autre marca un punto de inflexión en el amplio período dedicado a cuestiones hermenéuticas. Sin abandonarlas del todo¹², ahora nos ofrece una filosofía cuya orientación es fundamentalmente práctica, en el seno de la cual florece su «Pétite Ethique» (Estudios VII, VIII y IX), considerada por el autor como su contribución a la filosofía moral¹³. Los frentes que polemizan son el *cogito* solitario cartesiano y una filosofía de la acción que lleva aparejada una comunidad de participantes. La acción es siempre una acción con otros, y, por tanto, también el problema del otro está implicado en la narración. Mientras que para Descartes el punto de partida es el sujeto como *yo* y como *yo pensante*, en las narraciones superamos la primera persona y puede decirse que la narración toma como sujeto todas las personas gramaticales, aunque emplee la tercera de modo privilegiado. Ésta es la razón de que en este libro emplee la palabra *soi* para designar la capacidad reflexiva de todas las personas.

La ampliación de la tradición reflexiva consiste en haber pasado del pensamiento a la acción, en haber abordado al hombre como actor de sus actos. En este sentido, la cuestión *¿quién* hace algo? es la cuestión central¹⁴.

¿Cuál es la actitud de Ricoeur ante cada uno de estos frentes? Pues, sobre todo, la del filósofo atento y preocupado, dentro del arco de alternativas que cada época ofrece, pero sin seguir dogmáticamente una sola y misma línea, sino valorando la

11. «En estas conferencias examino los conceptos de ideología y utopía. Me propongo situar estos dos fenómenos, generalmente tratados por separado, dentro de un solo marco conceptual. La hipótesis de trabajo es la de que la conjunción de estas dos funciones opuestas o complementarias tipifica lo que podría llamarse la *imaginación* social y cultural... A mi vez creo (o por lo menos ésa es mi hipótesis) que la dialéctica entre ideología y utopía puede arrojar alguna luz sobre la no resuelta cuestión general de la imaginación como problema filosófico» (RICOEUR, P., *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 45).

12. Hay una página de *Soi-même comme un autre* que tiene especial relevancia para encadenar la perspectiva hermenéutica con la perspectiva ética. En ella explica las dos formas fundamentales de introducir el punto de vista hermenéutico: en primer lugar, aplicando el concepto de círculo hermenéutico al binomio «objetivo ético de vida buena» y «nuestras elecciones particulares» para cumplir dicho objetivo; y, en segundo lugar, consiguiendo que la interpretación sea para el agente un interpretarse a sí mismo, de tal manera que «la interpretación de sí se convierte en estima de sí». Cf. RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, París, Éd. du Seuil, 1990, pp. 210-211.

13. Cf. RICOEUR, P., *Le Juste*, París, Éd. Esprit, 1995, p. 13.

14. ESQUIROL I CALAF, J. M., «Entrevista a Paul Ricoeur», *Rev. El Ciervo* (Barcelona) (mayo, 1991) p. 19.

aportación de cada una de ellas. Es, como había dicho Locke en su *Essay*, el obrero que se ocupa de «desbrozar un poco el terreno, y en remover algunos obstáculos que conducen al camino del conocimiento». También Ricoeur desbroza su propio camino, descubriendo en este recorrido seguidores y detractores. Lo más llamativo es que este nuevo modelo que inaugura se corresponde con la tensión que surge en la filosofía de nuestro tiempo. «Mi estilo propio de meditación incompleta entre posiciones rivales expresa una exigencia salida de la historia misma de esta problemática filosófica considerada en un amplio espacio de tiempo»¹⁵. Estamos, según una lectura muy sugerente del panorama del presente, en una era posthegeliana y todos buscamos nuestro lugar en las cenizas del sistema. Puede aspirarse a un nuevo sistema sin posibilidad de síntesis u optar por un pensamiento fragmentario. De los dos estilos, Paul Ricoeur se decanta por el segundo, pero con el punto de mira puesto en la utopía del primero. Por ello es significativo que hable de una *systematicité brisée* (sistematicidad quebrada) para referirse al espíritu que envuelve nuestra época, o usando otra expresión no menos gráfica, de un *cogito blessé* (*cogito* herido), refiriéndose a su obra.

No estamos ante la obra de un filósofo sistemático entre otras cosas porque la época de los grandes sistemas ha pasado. No obstante, su trabajo se construye sobre una sistematicidad requerida no sólo por la rigurosidad intelectual, inherente a la actividad filosófica, sino que en ocasiones las necesidades didácticas para las que nacieron sus ensayos obligan a una inevitable sistematicidad. Es conocido el hecho de que varios de sus libros han surgido a raíz de cursos impartidos, en distintas universidades del mundo, como es el caso de *La métaphore vive*, de *Ideologie et utopie*, etc. En cuanto al espíritu sistemático, contra el que se ponía en guardia Gabriel Marcel, nuestro autor va a defenderlo, afirmando:

Continúo reivindicándolo, incluso si se inclina hacia un cierto didactismo, que se explica en parte por el hecho de que todo mi trabajo ha sido sometido a la prueba de mi docencia. Confieso que he tenido siempre necesidad de orden y, si bien rechazo cualquier forma de un sistema totalizante, no me opongo a una cierta sistematicidad¹⁶.

Este aspecto, muy a menudo ignorado o simplemente no tenido en cuenta al considerar su obra, no sólo es relevante con respecto al didactismo y a la sistematicidad que la caracteriza, sino que también ayuda a explicar la formulación tan sólida de sus planteamientos, la maduración de ideas, la cuidada construcción tanto del discurso propiamente dicho como del cuerpo de referencias bibliográficas que hallamos en sus páginas. Es como si sus libros, cuando se presentan al gran público, ya hubieran sido ensayados con anterioridad, de manera que tuviesen en consideración determinadas objeciones, fruto del imposible diálogo con el lector

15. RICOEUR, P., «Auto-compréhension et histoire», p. 10.

16. RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, p. 44.

potencial de sus escritos. No es una impresión errónea ni fantasiosa en modo alguno, basta leer lo que nos dice nuestro autor al respecto:

A partir de los años sesenta y setenta, mis libros han sido casi siempre «ensayados» con mis estudiantes americanos bajo la forma de cursos-seminarios con anterioridad a ser escritos: la contrapartida de ello es quizás que la forma didáctica está demasiado presente en ellos¹⁷.

En lo que respecta a la orientación filosófica de su producción es preciso referirse, para comenzar, a las influencias que recibe en sus años de formación anteriores a la Segunda Guerra Mundial. En dicho período es apreciable la huella que imprime en él la fenomenología husserliana, todavía aprehendida muy parcialmente en estos años; junto con la tradición reflexiva francesa, inevitablemente presente en su formación académica; y, en su caso también, la impronta que recibe de la filosofía de la existencia de Gabriel Marcel y Karl Jaspers. Mientras que las relaciones con este último son prácticamente inexistentes, tras varios intentos fallidos de trabar relación con el filósofo alemán, con Gabriel Marcel le unió una gran amistad, encontrándose con él con cierta regularidad sobre todo después de la guerra. En este mismo período formativo anterior a la guerra recibe igualmente la influencia de E. Mounier y de la revista *Ésprit*.

La noción de persona —escribe Ricoeur—, tan cara a Mounier, hallaba una articulación filosófica, únicamente más técnica, si se me permite, en la obra de los pensadores evocados con anterioridad [Marcel y Jaspers]. La conjunción entre persona y comunidad representaba por contra un avance inédito con respecto a la especie de reserva estimulada por los filósofos de oficio. Por otra parte, yo aprendí al lado de Mounier a articular las convicciones espirituales con la toma de posición política las cuales habían quedado hasta el momento yuxtapuestas en mis estudios universitarios y en mi compromiso con los movimientos de juventud protestante¹⁸.

Después de una primera y ferviente preocupación por la obra de Karl Jaspers, fruto de la que nacen sus dos primeros libros, uno en colaboración con Mikel Dufrenne, titulado *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*, y otro de su autoría, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers*¹⁹, Ricoeur emprende su primera gran obra que titula

17. O. c., p. 78.

18. RICOEUR, P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, París, Éd. Éspirit, 1995, p. 18.

19. Ricoeur dedica a Jaspers además de estos dos libros otros trabajos, entre los que destaca el titulado *The relation of Jaspers' Philosophy to Religion*, que forma parte de las aportaciones que configuran la obra de P. A. SCHILPP (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, Illinois, The Library of Living Philosophers, 1981 (2), pp. 611-642. En este trabajo se propone clarificar la situación equívoca de Jaspers con respecto al problema religioso. La oposición de Jaspers a la religión será enfocada primero en su carácter dual: como una protesta por las exigencias de la libertad; y como la emergencia de una auténtica fe filosófica. Desde este último presupuesto, observa cómo el autor se apropia del rango de «especulación metafísica» de la fe religiosa sobre la que triunfa. Para terminar poniendo algunas *cuestiones personales* concernientes a la concepción religiosa de Jaspers.

Philosophie de la volonté, en la cual incluye una dedicatoria a G. Marcel. La primera parte de esta obra magna es *Le volontaire et l'involontaire*. Según él,

El estudio de las relaciones entre lo voluntario y lo involuntario forma la primera parte de un conjunto más vasto que lleva el título general de *Philosophie de la volonté*. Las estructuras fundamentales de lo voluntario y lo involuntario que se buscan aquí *describir* y *comprender* no recibirán su significación definitiva más que cuando la abstracción que me ha permitido la elaboración de ella haya sido levantada²⁰.

Tal abstracción tiene trazos comunes con eso que Husserl denominó reducción eidética, esto es, la puesta entre paréntesis del hecho y el afloramiento de la idea, del sentido. Pero Husserl se había olvidado de hacer gravitar la realidad empírica del hombre alrededor del hecho fundamental de la voluntad y sus diversos disfraces. De ahí que la obra pueda ser considerada como una teoría eidética de lo voluntario y lo involuntario.

En *Le volontaire et l'involontaire* —nos dice M. Maceiras— el método reflexivo consiste en una descripción fenomenológica, en cuanto que pretende extraer de la experiencia vivida los significados y estructuras esenciales de la intención, del proyecto, del motivo, del deseo, etc. Sin hablar de fenomenología, «para no investirme de la autoridad de Husserl», el método es una «descripción de estilo husserliano de las estructuras intencionales del cogito práctico y afectivo»²¹.

Así pues, siendo patente la impronta de la fenomenología husserliana, no lo es menos la herencia de la filosofía reflexiva francesa, aspecto que podemos apreciar en su tratamiento del «involuntario absoluto» (carácter, inconsciente, vida) e incluso de la filosofía de la existencia de Gabriel Marcel²².

El principio epistemológico que guía esta descripción es la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario. Con ello quiere decirse que en la reflexión debemos introducir tanto la decisión volitiva como el involuntario corporal que la limita. Siendo la abstracción de la culpa y de la trascendencia una particularidad puntual de esta metodología inicial. La presencia de la culpa da lugar a una revolución metodológica por su particular manera de expresarse a través de un lenguaje indirecto.

20. RICOEUR, P., *Philosophie de la Volonté I—Le volontaire et l'involontaire—*, París, Aubier, 1950 (reed., 1988), p. 8.

21. MACEIRAS FAFIÁN, M., «Presentación a la edición española», en: RICOEUR, P., *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1987, p. 15.

22. Con respecto a la tensión entre estas tres influencias tempranas de su pensamiento Ricoeur confiesa que «entre la philosophie réflexive française, la philosophie de l'existence de Gabriel Marcel et de Karl Jaspers, et la phénoménologie descriptive de Husserl, des tensions étaient certes perçues, mais elles étaient tenues pour les conditions saines d'une activité philosophique militante» (RICOEUR, P., *Réflexion faite*, p. 18).

El hecho de que eligiese el tema de la voluntad se debe a su aspiración a dar una contrapartida en el orden práctico a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty.

Me parecía que era necesario hacer en el campo práctico lo que Merleau-Ponty había hecho en el campo teórico, a saber, de una parte, un análisis eidético de las estructuras del proyecto, de la moción voluntaria y del consentimiento a lo involuntario absoluto; de otra parte, un análisis dialéctico de las relaciones entre actividad y pasividad²³.

Pero además, lo que esperaba era mediar en la confrontación entre Husserl y Marcel. Si al primero debe la adopción de una metodología, al segundo debía la problemática de un sujeto concreto, de carne y hueso. Para responder a este doble requerimiento esboza una ontología, opuesta tanto al monismo como al dualismo, que denomina ontología de la desproporción, y es retomada en la segunda parte de la obra *Finitude et culpabilité*, dividida a su vez en dos partes: *L'homme faillible* y *La symbolique du mal*. Este segundo volumen puede ser entendido como la contrapartida del primero en la medida en que quiere levantar la abstracción pura, el *paréntesis*, introduciendo lo que está dentro de él. Estamos ahora en una *empírica de la voluntad* y no en una eidética o descripción esencial que porta sobre dos ideas directrices: por una parte, sobre el carácter opaco y absurdo de la falta; por otra, «el paso de la inocencia a la falta no es accesible a ninguna descripción, incluso empírica, sino a una *mítica concreta*». Su proyecto es, pues, el de ligar una empírica de la voluntad a una mítica concreta²⁴. Y, como decíamos, en *L'homme faillible* Ricoeur intenta elaborar la ontología de la desproporción, esbozada en el primer volumen. Esta parte está organizada en torno a tres prioridades fuertes y a tres mediaciones frágiles que se corresponden entre sí. En sus palabras queda planteado este asunto del siguiente modo:

Yo veía la imaginación, en el sentido del esquematismo kantiano, hacer la mediación en el plano *teorético* entre la perspectiva finita de la percepción y la perspectiva infinita del verbo; igualmente, en el plano de lo *práctico*, yo veía al respeto estableciendo un puente entre la finitud del carácter y la infinitud de la felicidad; e igualmente, en fin, la fragilidad *afectiva*, característica de las pasiones del tener, del poder y del querer, me parecía que conjugaba la amplitud del sentimiento de pertenecer a la totalidad de las cosas y a la intimidad del ser afectado *hic et nunc*²⁵.

Así se explicitaba esta ontología de la desproporción. Monismo y dualismo se rechazaban, y al mismo tiempo se reconciliaba el pensamiento reflexivo y el sentimiento. De tal modo que, mientras en el existencialismo clásico finitud y culpabilidad

23. RICOEUR, P., «Auto-compréhension et histoire», p. 12.

24. Cf. RICOEUR, P., *Philosophie de la volonté II — Finitude et culpabilité*—, París, Aubier, 1960 (reed. 1988), pp. 9-10.

25. RICOEUR, P., «Auto-compréhension et histoire», p. 12.

propenden hacia una identificación, nuestro autor realiza en *L'homme faillible* el análisis de su diferencia y relación. «La fragilidad del hombre, su vulnerabilidad al mal moral, no sería otra cosa que una desproporción constitutiva entre un polo de infinitud y un polo de finitud»²⁶. He aquí la raíz originaria de su ontología de la desproporción, expresión de resonancia pascaliana con la que Ricoeur se refiere a la ontología de la voluntad finita, una realidad antropológica que es la puerta de entrada al mal y a la culpa.

Pues bien, para introducir el problema del mal en la estructura de la voluntad fue necesaria una renovación del método empírico-descriptivo. Tal como señala Ricoeur, «la fenomenología de lo voluntario y lo involuntario no me parecía susceptible de rendir cuenta más que de la debilidad de un ser expuesto al mal y susceptible de hacer el mal, pero no efectivamente malo»²⁷. Por lo que inaugura otro camino. Para acceder a lo específico de la voluntad mala era necesario introducir en la reflexión el rodeo de los símbolos y los mitos, esto es, la mediación de los centros del mundo cultural. De aquí nace *La symbolique du mal*, segunda parte de *Finitude et culpabilité*, que cierra su *Philosophie de la volonté*.

Fue de esta sacudida metodológica de donde surgió *La symbolique du mal*: la voluntad, se afirma aquí, no se reconoce mala ni se declara culpable más que meditando sobre los símbolos y los mitos canalizados por las grandes culturas, que han instruido a la conciencia occidental²⁸.

Está naciendo lo que Ricoeur denominará el «injerto de la hermenéutica sobre la fenomenología», si bien más que un injerto se trata de una crítica en toda regla a un método como el fenomenológico que no alcanza a contemplar en su totalidad la realidad del hombre y su expresividad a través de las creaciones simbólicas y lingüísticas. El rodeo propuesto por nuestro autor a través de la vía simbólica busca superar una presuposición común a Descartes y a Husserl que por su estrechez deforma la realidad humana: la apodicticidad del *cogito*. De acuerdo con los planteamientos ricoeurianos, «el sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino solamente a través de los signos depositados en su memoria y su imaginario por las grandes culturas. Esta opacidad del *cogito* no concierne en principio a la única experiencia de la voluntad mala sino a toda la vida intencional del sujeto»²⁹.

El capítulo que dedico al tránsito del fenomenológico mundo de la vida al hermenéutico mundo del texto se hace eco de este límite inherente al método fenomenológico husserliano, detectado por Ricoeur a comienzos de los años sesenta. La vía hermenéutica le sirve justamente a nuestro autor para superar el callejón sin salida a que conduce el idealismo fenomenológico, sustituyéndolo por una reflexión

26. RICOEUR, P., *Réflexion faite*, p. 28.

27. *Ibid.*

28. RICOEUR, P., «Auto-compréhension et histoire», p. 13.

29. RICOEUR, P., *Réflexion faite*, p. 30.

indirecta (*réflexion indirecte*) que tiene su apoyatura en la expresividad de un conjunto de mitos y símbolos. Sólo a través de este rodeo signico es posible penetrar en el modo de ser del hombre y tener a la vez conciencia reflexiva del propio ser. Una perspectiva que el lector puede apreciar incluso en los trabajos consagrados a la fenomenología que Ricoeur publica tras la traducción de *Ideen I* de Husserl, agrupados en su libro *À l'école de la phénoménologie* (1986)³⁰.

Hasta este momento nada había exigido una preocupación especial por el lenguaje en los conceptos de finitud y culpabilidad, quizás porque el lenguaje directo bastaba para hablar de los elementos voluntarios e involuntarios. Pero para introducir la realidad del mal en la estructura de la voluntad hacía falta otro lenguaje, un lenguaje indirecto que se realiza a través de metáforas y símbolos, tales como «mancha», «carga», «esclavitud», etc. Se impone en este momento una preocupación por el lenguaje simbólico que conduce a un doble problema: lingüístico y exegético. La progresión de estas tres partes conduce a la necesidad de una hermenéutica filosófica, pues mientras que la primera parte de *Finitude et culpabilité* desemboca en la posibilidad del mal, en la segunda recurre a unas reglas de desciframiento aplicadas al mundo de los símbolos para alcanzar la comprensión del mal. De este modo, en *La symbolique du mal*, segundo volumen de *Finitude et culpabilité*, hallamos la primera acepción que Ricoeur va a manejar de hermenéutica: «Desciframiento de los símbolos, entendidos ellos mismos como expresiones de doble sentido, el sentido literal, usual, corriente, que guía el desvelamiento del sentido segundo, apuntado efectivamente por el símbolo a través del primero»³¹. Tal como he tenido oportunidad de exponer en otros trabajos³², esta concepción ricoeuriana del símbolo como expresión de doble sentido está influida por la concepción del símbolo que debemos a la fenomenología de la religión de Mircea Eliade si bien Ricoeur se adentra en la dimensión heurística y filosófica del símbolo, puesto que para él es un elemento que invita a la reflexión. Para comprobarlo basta recordar el célebre adagio con el que nuestro autor dio título al Epílogo de *La symbolique du mal*, que a fuerza de repetirse ha adquirido cierta «popularidad» filosófica: «*Le symbole donne à penser*» (el símbolo da que pensar).

La etapa siguiente está marcada por sus reflexiones en torno a la obra de Freud y sus repercusiones para la filosofía y la hermenéutica. Se atisba ya la polaridad que daría lugar a lo que Ricoeur denominó el *conflicto de las interpretaciones*. La interpretación practicada en *La symbolique du mal* era una interpretación amplificadora, es decir, una interpretación atenta al exceso de sentido que albergaba implícitamente

30 «Déjà dans les essais que j'ai consacrés à Husserl à la suite de la traduction de *Ideen I* [...] je prenais mes distances à l'égard d'une conscience de soi immédiate, transparente à soi, directe, et plaidais pour la nécessité du détour par les signes et les oeuvres déployés dans le monde de la culture» (RICOEUR, P., *Réflexion faite*, p. 34).

31. O. c., p. 31.

32. Cf. AGÍS VILLAVARDE, M., *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1995, en especial el capítulo I.

el simbolismo del mal y que sólo la reflexión elevaba a una plenitud significativa. Sin embargo, esta interpretación se oponía a una interpretación reductora, que en el caso de la culpa Ricoeur creía ver perfectamente ilustrada en el psicoanálisis freudiano. Se anunciaba, como decíamos, una nueva polaridad que sería el llamado *conflicto de las interpretaciones*, aunque dentro de los límites de una simbología determinada³³.

La lectura que Ricoeur realiza de las obras de Freud le revelan enseguida que se trata de algo diferente de un conflicto limitado al tema de la culpabilidad. Lo que se ponía en conflicto era una filosofía de la cultura en toda su amplitud. Se enfrentaban ahora la lectura tradicional de la simbólica del mal de Ricoeur y la lectura crítica de Freud. Y, de nuevo, observamos cómo nuestro autor no quiere sacrificar ninguna de ellas, sino conciliarlas. Su preocupación es siempre de índole filosófica y de ahí que declare que *De l'interprétation —essai sur Freud—* no es un libro de psicología sino de filosofía. Lo que le importa es la nueva comprensión del hombre introducida por Freud. Es un libro, como también nos advierte, dedicado a Freud y no al psicoanálisis. «Mi problema es el de la consistencia del discurso freudiano»³⁴. En *La critique et la conviction* Ricoeur va a realizar una autocrítica con respecto al punto de vista adoptado para penetrar en el pensamiento de Sigmund Freud. Una autocrítica que construye a partir de la incompreensión de Gabriel Marcel hacia el camino que emprende en *De l'interprétation*.

Cuando yo he escrito mi libro sobre Freud —nos confiesa Ricoeur— debo decir, sin embargo que él [Marcel] lo ha desaprobado. Me dijo muy claramente que yo había cedido a eso que él llamaba el «espíritu de abstracción». Y yo comprendo mejor su juicio en la medida en que ahora me reprocho haber construido todo sobre los textos más teóricos de Freud [...] y no haberme enfrentado suficientemente a la experiencia analítica como tal³⁵.

Es en esta etapa cuando el filósofo francés redescubre la importancia del lenguaje y su ubicación fructífera en el campo hermenéutico. Su preocupación inicial al comenzar esta obra era la de saber cómo se puede conjugar una lectura o interpretación de los símbolos y una filosofía de la reflexión. Hay razones que justifican su interés por el psicoanálisis porque, como ya había anunciado en la presentación de *Finitude et culpabilité*, el pensamiento a partir del símbolo debe ser interdisciplinar, y en él deben integrarse tanto el psicoanálisis, como la filosofía política, la concepción del derecho, etc.³⁶. No cabe duda de que otra de las razones que

33. Cf. RICOEUR, P., «Auto-compréhension et histoire», p. 15.

34. RICOEUR, P., *De l'interprétation —essai sur Freud—*, París, Éd. du Seuil, 1965, p. 8.

35. RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, pp. 43-44.

36. Esta orientación había sido indicada ya en un artículo de 1954, donde nos dice: «Occupé moi-même à une élucidation de la culpabilité, dans le dessein de distinguer et coordonner la finitude et la culpabilité [...] je me suis tourné vers la littérature psychiatrique pour lui demander une critique de santé et d'autenticité de la culpabilité» (RICOEUR, P., «Morale sans péché» ou péché sans moralisme?, *Ésprit* (1954), pp. 294-312).

contribuyeron a que Ricoeur eligiese el estudio del psicoanálisis freudiano era la de que ocupaba un puesto importante en el debate de la filosofía del momento que se desarrollaba en torno al lenguaje. Con lo que podemos apreciar la evolución producida en el pensamiento de Ricoeur desde las posiciones cercanas a la fenomenología en su *Filosofía de la voluntad*, y la perspectiva nítidamente hermenéutica con la que afronta el estudio de la interpretación psicoanalítica. De acuerdo con las declaraciones realizadas por el autor, la «falsación» de la fenomenología, en sentido popperiano, era la línea de fuerza de su investigación en torno al psicoanálisis³⁷. La interpretación psicoanalítica era imposible de integrar en el discurso fenomenológico, mientras que, por el contrario, podía ser entendida como una modalidad hermenéutica al dirigir sus esfuerzos hacia la cuestión de la interpretación de un discurso de segundo grado y de su sentido³⁸.

Por lo tanto, con independencia de los resultados a los que llega en lo que se refiere al tema de la culpabilidad, la cuestión de la pluralidad y del conflicto de las interpretaciones quedaba ya planteada. Así lo reconoce Ricoeur al confesar:

Es a la preparación de mi libro sobre Freud a la que yo debo el reconocimiento de las tensiones especulativas ligadas a eso que llamé el conflicto de las interpretaciones. El reconocimiento del derecho igual de interpretaciones rivales me parecía que formaba parte de una verdadera deontología de la reflexión y de la especulación³⁹.

Se trataba de un conflicto entre dos hermenéuticas: una «amplificadora» y otra que llamará de la «sospecha» (*soupçon*), en la que figura además de Freud, Feuerbach, Marx y Nietzsche. De esta forma, en la fase que comienza tras la publicación de su obra sobre Freud, «la cuestión ya no estaba limitada a un conjunto simbólico particular, sino abierta a la estructura simbólica en tanto que estructura de lenguaje específica»⁴⁰. Ricoeur sintoniza con el cambio experimentado por buena parte de las escuelas filosóficas, el conocido como *linguistic turn*, y evoluciona de una fenomenología que podríamos calificar de existencial hacia una hermenéutica propiamente dicha⁴¹.

37. «Alors que beaucoup de gens y ont vu comme une sorte d'intégration de la psychanalyse à la phénoménologie; au contraire, j'y affirmait qu'on ne peut pas le faire, que quelque chose y résiste décidément» (RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, p. 51).

38. «El psicoanálisis —nos dice M. Maceiras—, además de una energética, puede entenderse como una hermenéutica o exégesis del sentido aparente que se explica por el recurso a lo latente. Freud interpreta el símbolo a través de una reducción, lo que lleva a Ricoeur a no desechar el concepto freudiano de interpretación, sino a contar con él a lo largo de toda su obra posterior» (MACEIRAS FAFIÁN, M., «Presentación a la edición española», en: RICOEUR, P., *Tiempo y narración I*, p. 19).

39. RICOEUR, P., *Réflexion faite*, p. 38.

40. RICOEUR, P., «Auto-compréhension et histoire», p. 16.

41. El libro de Richard Rorty, titulado precisamente *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*, data de 1967 y se publica en la Universidad de Chicago, universidad a la que está también vinculado Ricoeur. «Lo que en realidad hace Rorty al someter a los filósofos lingüísticos a sus (de ellos) criterios meramente hipotéticos de coherencia —nos dice Gabriel Bello— es *deconstruir* la figura de la

La hermenéutica, tal como es entendida por Ricoeur, es heredera de la tradición reflexiva en su conjunto y de su variante fenomenológica en particular. Así pues, a la aportación hermenéutica de Schleiermacher, Dilthey, Heidegger y Gadamer, hay que añadir la huella dejada por la filosofía reflexiva de Nabert, Fichte, Kant y Descartes. Esta herencia puede concretarse en unos cuantos puntos. En el amplio trabajo que abre su libro *Du texte à l'action —essais d'herméneutique II—*, la centra en torno «al primado mismo de la cuestión de la comprensión de sí; la emergencia de la cuestión del sentido, en favor de la *epoché* fenomenológica aplicada a toda pretensión prematura a la existencia pura y simple; la inspección cuidadosa de las jerarquías de síntesis activas y pasivas»⁴². La hermenéutica, por su parte, añade a la fenomenología la confesión de la opacidad para sí misma de la conciencia de sí, el reconocimiento de la anterioridad de la incompreensión en relación con la comprensión verídica de sí mismo; la necesidad de un gran rodeo (*détour*) a través de los signos, símbolos y demás creaciones culturales; la finitud de la comprensión y el conflicto de las interpretaciones que resulta de esa finitud; el carácter abierto de las mediaciones. La hermenéutica, vista desde la perspectiva de Ricoeur, nos acerca más a la posibilidad de comprender la vida en la medida en que acorta la distancia que media entre las creaciones escritas y el mundo del intérprete. En palabras del autor,

La vía hermenéutica consiste esencialmente en atenuar, disminuir, en la necesidad de anular la distancia, sea ésta la distancia en el tiempo o la distancia en el espacio; contra ello me resistía al pensar que no se conoce uno mismo, sino que es necesario pasar por el rodeo de los otros, valorando siempre el rodeo crítico⁴³.

Asistimos a un «injerto» crítico de la hermenéutica en la fenomenología que por su magnitud y solidez está destinado a producir una nueva orientación en la fenomenología, a poco que sus actuales seguidores sean sensibles a esta aportación ricoeuriana.

El concepto de *interpretación* ya no puede ser entendido como una mera actividad técnica, inherente a una ciencia exegética que busca descubrir significaciones. La interpretación, objeto primordial de la hermenéutica, es una búsqueda constante de sentido, y por medio de esta vía supone un encuentro con el ser, o mejor dicho, con la necesidad de desvelar el sentido del ser. El concepto de interpretación ya no pertenece a una dimensión estrictamente metodológica sino que se acerca a una dimensión ontológica. Pero no es el nuestro un tiempo propicio para

filosofía que ellos habían construido como expresión de su propia diferencia hacia fuera (la filosofía tradicional) y, hacia dentro, de su común identidad o comunidad de pertenencia» (BELLO, G., «Richard Rorty en la encrucijada de la filosofía postanalítica: entre pragmatismo y hermenéutica», *Introducción a RORTY, R.*, *El giro lingüístico*, Barcelona, Ed. Paidós, 1990).

42. RICOEUR, P., «Auto-compréhension et histoire», pp. 16-17.

43. RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, p. 36.

las ontologías sustancialistas, y la que Ricoeur nos propone, a través del proyecto hermenéutico, tampoco lo es. Se trataría, en todo caso, de

Una «ontología militante» que no se configura como sustancialismo ni se empequeñece en la fenomenología de la cosa, sino que se caracteriza por un análisis del ser entendido como *acto* más que como *forma*, como existencia viva del que no podremos dar razón si no es a través de la dialéctica de su naturaleza condicionante y sus posibilidades creativas y espirituales. El *ego* no es sólo lo que es, sino lo que puede llegar a ser por su relación con el mundo⁴⁴.

Ser viene a coincidir, según la nueva acepción dada por Ricoeur, con «ser-interpretado». El yo no puede ser analizado desde sí mismo sino que necesita del gran rodeo de los signos, símbolos y figuras de la cultura, de lo que se desprende la imposibilidad de una hermenéutica única y universal. Varios serán los estilos de la interpretación y, en consecuencia, la ontología naciente será también contingente, no sustancialista, militante, y siempre dependiente del desarrollo de la interpretación. Una ontología de la conciencia absoluta es ya imposible porque el ser, la conciencia, el yo, son resultados de la interpretación y, por tanto, deben aparecer al final de la actividad reflexiva, no en su inicio⁴⁵.

En *Le conflit des interprétations*, subtulado *Essais d'herméneutique*, continúa su modo de proceder fragmentario. En él están presentes el estructuralismo, el psicoanálisis, la fenomenología y, desde luego, siempre en diálogo con la hermenéutica. Ricoeur constata, también en esta obra, la filiación sin ruptura entre hermenéutica y fenomenología. Lo que el conflicto ponía en juego, esta vez, era el destino de la cuestión del sujeto y de la comprensión de sí. La opción del estructuralismo estaba clara: abogar por un funcionamiento anónimo de sistemas de signos sin asideros subjetivos. Este conflicto entre hermenéutica y estructuralismo está hoy superado, por lo menos en los planteamientos de los años sesenta. Sin embargo, la obra es más extensa y el desarrollo de esta problemática es tan sólo una pequeña parte. El primer trabajo que encabeza el libro plantea, por primera vez, las dos maneras posibles de fundar la hermenéutica en la fenomenología. Ricoeur hablará de una «vía corta» que es la de una *ontología de la comprensión*, a la manera de Heidegger. Esta denominación responde al hecho de que, evitando los debates sobre el método, se vuelca en una ontología del ser finito para encontrar allí el comprender, no como modo de conocimiento sino como modo de ser. La «vía larga», que es la que nuestro autor se propone recorrer, también tiene la ambición de llevar la reflexión al plano ontológico, pero de una forma gradual, siguiendo los reclamos de la semántica y de la reflexión⁴⁶. Pero la obra tiene otros

44. MACEIRAS FAFIÁN, M., «Presentación a la edición española», en: *Tiempo y narración I*, p. 21.

45. Cf. MACEIRAS FAFIÁN, M., «Paul Ricoeur: una ontología militante», en: CALVO MARTÍNEZ, T. y ÁVILA CRESPO, R. (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, p. 52.

46. Cf. RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations —Essais d'herméneutique—*, París, Éd. du Seuil, 1969, p. 10.

ensayos de la magnitud de *Le problème du double sens —comme problème herméneutique et comme problème sémantique—*, en donde el tema del simbolismo es confrontado desde distintos niveles estratégicos. El primero es el de la hermenéutica, el nivel de los textos. Para luego confrontarlo con la semántica de los lingüistas que, a su vez, se divide en otros dos niveles: el de la semántica *lexical* y *estructural*. Por citar tan sólo dos de los ensayos que incluye esta obra y que pueden dar idea de la enorme relevancia que tiene en el conjunto de su producción.

El segundo volumen de sus ensayos de hermenéutica titulado *Du texte à l'action* se publica en 1986 y recoge una serie de trabajos articulados en torno a tres grandes temáticas: la fenomenología hermenéutica; las relaciones entre hermenéutica del texto y hermenéutica de la acción; y, finalmente, ensayos sobre ideología, utopía y política. Aunque existen varios libros entre este segundo volumen y el primero, ambas obras tienen en común el carácter fragmentario de la composición y la solidez temática que marca la reflexión hermenéutica. Para penetrar en la hermenéutica filosófica ricoeuriana es, sin duda, uno de los libros que ofrece mayor número de aportaciones específicas sobre esta materia, irradiando sentido a los demás ámbitos temáticos relacionados con la hermenéutica de los que se ha ocupado el autor en su dilatada producción.

Según podemos saber a través de las palabras del propio Ricoeur,

La métaphore vive y *Temps et récit*, son dos obras gemelas: aparecidas una después de la otra, han sido concebidas juntas. Aunque la metáfora se incluye tradicionalmente en la teoría de los «tropos» (o figuras del discurso) y la narración en la teoría de los «géneros» literarios, los efectos de sentido producidos por una y por otra incumben al mismo fenómeno central de innovación semántica. En los dos casos, ésta sólo se produce en el plano del discurso, es decir, de los actos de lenguaje de dimensión igual o superior a la frase⁴⁷.

En la metáfora, entendida no como *sustitución* perteneciente al orden de las palabras, sino como *tensión* entre dos sentidos en el plano de la frase (metáfora enunciado), la innovación consiste en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. Permanece viva mientras somos capaces de percibir, a través de la nueva pertinencia semántica, la resistencia de las palabras en su uso corriente. En la narración, por su parte, la innovación semántica consiste en la creación de una *trama* (*intrigue*). En virtud de ella, fines y causas se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa. Los tres volúmenes de *Temps et récit* se ocupan, respectivamente, de la configuración del tiempo en el relato histórico, en el relato de ficción y de un «tercer tiempo», entre el cosmológico y el fenomenológico, que se genera con la configuración de la trama.

47. RICOEUR, P., *Temps et récit —Tome I—*, París, Éd. du Seuil, 1983, p. 11.

Ricoeur indaga un nuevo ámbito semántico, diverso del simbolismo, sobre el que había centrado su labor hermenéutica en obras anteriores. Una decisión, por cierto, criticada por su admirado Gabriel Marcel, quien siguió hasta su muerte muy de cerca los trabajos de Ricoeur, tal como cuenta el propio autor:

Que yo haya pasado del problema del símbolo al problema de la metáfora, para encontrar un apoyo semiótico y un instrumento de lenguaje codificado y conocido a través de la historia de la retórica, era a sus ojos [de Marcel] haber perdido una cierta espesura del simbolismo más importante que su huella lingüística en lo metafórico. Por mi parte, consideré que la metáfora permitía tratar el núcleo semántico del símbolo⁴⁸.

La métaphore vive se compone de ocho estudios en los que cada uno de ellos desarrolla un punto de vista determinado, formando un tratado completo. Cada uno es, además, «el segmento de un único itinerario que comienza en la retórica clásica, atraviesa la semiótica y la semántica, para alcanzar finalmente la hermenéutica. La progresión de una disciplina a la otra sigue aquella de las entidades lingüísticas correspondientes: la palabra, la frase y el discurso»⁴⁹. Cada uno de los puntos de vista están legitimados dentro del marco de la disciplina correspondiente y, al mismo tiempo, hay una fundada concatenación de ellos sobre la progresión de la palabra a la frase y de ésta al discurso. De entre los ocho estudios, el último lleva el significativo título de *Métaphore et discours philosophique*, lo que nos indica la importancia de una obra que termina en el problema que podría calificarse como el hilo conductor de toda su etapa hermenéutica⁵⁰. Es un capítulo que constituye «una defensa de la pluralidad de los modos de discurso y de la independencia del discurso filosófico por relación a las proposiciones de sentido y referencia del discurso poético»⁵¹.

Lo que late en el fondo de ambas obras es la preocupación por el problema de la creatividad humana. Para desentrañarlo se adentra en él de un modo indirecto, siguiendo la idea de que no hay creación humana que no esté regulada. Por ello Ricoeur busca saber cuáles son las reglas que engendran la creatividad. En *La métaphore vive* intenta encontrar en la innovación semántica de la metáfora el ejemplo más notable de esta creatividad. Mientras que en *Temps et récit* su reflexión sobre el relato es la protagonista, en la medida en que la composición de una historia es creación de sentido, para ser más precisos, creación de una estructura de sentido, esto es, de una *trama*. El resultado al que llega es, por lo tanto, la constatación del desdoblamiento de la creatividad bajo su doble forma metafórica y

48. RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, p. 44.

49. RICOEUR, P., *La métaphore vive*, París, Éd. du Seuil, 1975, p. 7.

50. A este aspecto me he referido en el trabajo AGÍS VILLAVERDE, M., «Paul Ricoeur: una filosofía del discurso filosófico», en: AGÍS VILLAVERDE, M. (ed.), *Horizontes de la hermenéutica*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Santiago, 1998, pp. 45-64.

51. RICOEUR, P., *La métaphore vive*, p. 11.

narrativa⁵². Lo que provoca el tránsito de la metáfora al relato como objeto preferente de investigación y estudio es haber hallado en ambos el mismo fenómeno de la «innovación semántica», manifestada, eso sí, a través de modalidades distintas en un caso y en otro.

¿Por qué me he impuesto la cuestión del relato después de la metáfora? —se pregunta el autor—. Desde luego, puedo establecer un vínculo entre uno y otro: en los dos libros lo que está en cuestión, como acabo de decir, es la innovación semántica, o dicho de otra manera: ¿cómo se crea sentido al hablar? Se crea poniendo juntos campos semánticos incongruentes —es la metáfora—; o construyendo una trama —es el relato—⁵³.

Aunque sería arriesgado sintetizar la arquitectura de una obra en tres volúmenes como *Temps et récit* apoyándonos en las declaraciones de su autor, podemos destacar varios conceptos fundamentales en la vertebración de este gran proyecto. En primer lugar, los dos conceptos que considera directrices: «configuración» y «refiguración», a los que debemos unirle un tercero denominado «prefiguración». Este último es el momento previo, pre-comprensivo, bautizado como *mímesis I*; el segundo es el momento de la composición, referido en *Temps et récit* como *mímesis II*, formado por todas las operaciones narrativas que se ocupan de la articulación de la acción y de los personajes en una trama; y el tercero es el momento que da entrada a la participación del lector, que debe rehacer la obra por medio de su lectura e interpretación, denominado *mímesis III*. La refiguración es definida por Ricoeur como «la transformación de la experiencia viva bajo el efecto del relato». En el primer volumen de esta trilogía, el filósofo francés se enfrenta a la relación entre historia y narración. Su peculiar aproximación hacia el problema de la historia no lo realiza como lo haría un filósofo de la historia. No le interesa exactamente la historia de los historiadores, de gran arraigo en Francia, sino descubrir específicamente en qué medida la historia es relato. Al estudiar la cuestión de la temporalidad en el relato de ficción se enfrenta al problema de la permanencia de las grandes estructuras narrativas, discutiendo algunas de las propuestas estructuralistas que conciernen al campo narrativo, realizando incluso al final del segundo volumen tres ejercicios de aplicación sobre tres novelas (una de ellas en inglés, *Mrs. Dalloway* de Virginia Woolf; otra de Thomas Mann en alemán, *Der Zauberberg*; y otra en francés, *À la recherche du temps perdu* de Marcel Proust).

El tercer volumen está dedicado a la refiguración, siendo la pregunta que promueve el hilo temático de la obra la de saber

52. RICOEUR, P., «*De la volonté à l'acte: un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira*», en: BUCHINDHOMME, C. y ROCHLITZ, R. (comps.), «*Temps et récit*» de Paul Ricoeur en débat, París, Éd. du Cerf, 1990, p. 21.

53. RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, p. 126.

¿Cómo un lenguaje reestructurado por la trama conduce a una relectura de nuestra propia experiencia según las líneas de fuerza de lo narrativo? Yo retomo ahí —afirma Ricoeur—, de una manera más plausible y más argumentada, una tesis que había presentado en *La métaphore vive*, como una especie de gran postulado concerniente al lenguaje, a saber, que la relación entre el lenguaje y la realidad, entre la experiencia y el mundo, como se quiera decir, es una relación dialéctica⁵⁴.

Una vez estudiada la transición entre configuración y refiguración, Ricoeur recupera el problema inicial. Y así, en el tercer volumen intentará descubrir en qué medida el tiempo, estructura fundamental de la experiencia humana, es refigurado a través de la narración. Para ello realiza una relectura de tres autores clásicos en su tratamiento del tiempo: San Agustín, Husserl y Heidegger. Lo que busca en la obra de cada uno de estos tres autores es una apoyatura para fundamentar sus propuestas de interpretación del tiempo a la luz de la narración.

Si no hay nadie para contar la historia a partir del big-bang —afirma Ricoeur—, si no hay una narración de los grandes acontecimientos cronológicos, no hay tiempo⁵⁵.

En *Soi-même comme un autre*, publicado en 1990, profundiza en el problema de la identidad narrativa o en el concepto de identidad o referencia personal, así como en otras facetas de la creatividad y acción humanas susceptibles de ser atribuidas a un individuo mediante marcas identificadoras. En razón de ello, la obra está guiada por la cuestión del «¿quién?»: ¿quién es el sujeto del discurso?, ¿quién es el sujeto de la acción?, ¿quién el del relato?, ¿quién el sujeto de la imputación moral? Cada uno de estos interrogantes afecta a un área pero confluye en lo que Ricoeur denomina «hermenéutica del sí-mismo» (*herméneutique du soi*), en la que está presente el otro, coimplicado en la problemática del sí-mismo. Esto es precisamente lo que se esconde detrás del título del libro, un título que, sin ser un acertijo, invita a la interpretación por sus múltiples lecturas. En él están contenidas las tres intenciones filosóficas que recorren la obra. La primera referida a la mediación reflexiva sobre la posición del sujeto, tal como es expresado en la primera persona del singular («yo soy», «yo pienso»). Todas las lenguas invitan a establecer esta primera intención al distinguir entre el «sí-mismo» reflexivo y el «yo» individualizador. La segunda intención filosófica de la obra se refiere a la doble perspectiva en la que puede ser desglosada la identidad, de acuerdo con la vieja distinción latina regida por los términos *idem* e *ipse*. Nace así una doble perspectiva de la identidad en torno a los conceptos de lo «mismo» y lo «idéntico». El primer término tiene un

54. Sobre dicha relación dialéctica aclara Ricoeur que «dès lors que le signe n'est pas la chose, qu'il est en retrait sur elle, le langage se constitue en quelque sorte marginalement par rapport à l'expérience et devient pour lui-même un univers parlé. D'où la légitimité du propos des linguistiques qui excluent de leur champ l'extralinguistique, et se tiennent résolument dans l'enceinte du langage» (RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, pp. 132-133).

55. RICOEUR, P., *La critique et la conviction*, p. 135.

empleo comparativo que le permite compararlo a «otro», «contrario», «distinto», etc., y lleva a Ricoeur a equipararlo a la *identidad-idem* (o mismidad), frente a la *identidad-ipse* (o ipseidad). La tercera intención filosófica se deriva de la anterior, porque la *identidad-ipse* genera una dialéctica complementaria a la de la ipseidad y de la mismidad, denominada por Ricoeur como dialéctica del «sí-mismo» y del «otro que sí-mismo».

Los seis primeros estudios de la obra, previos a la parte ética, versan sobre la temática que Ricoeur ha denominado el «hombre capaz» (*l'homme capable*). Es una manera diversa de plantear todas las posibilidades abiertas por la pregunta «¿quién?», pero centrándose ahora en la cuestión «yo puedo» (*je peux*): «puedo hablar», «puedo actuar», «puedo relatarme», etc. La complementariedad de ambas cuestiones queda patente en la medida en que lo que se trata de descubrir es «quién puede hablar», «quién puede actuar», «quién puede contarse a sí mismo», etc. Es esta última cuestión la que relaciona narración e identidad, engarzando los actuales planteamientos con un tema que ya había sido suscitado en la conclusión del tercer volumen de *Temps et récit*: la identidad narrativa.

De esta manera, Ricoeur desemboca en el tema de la identidad personal, de gran arraigo en el ámbito anglosajón, presentando la distinción ya mencionada entre la *identidad-idem* o mismidad (*sameness*, en inglés), y la *identidad-ipse* o ipseidad (*selfhood*). Para clarificar ambos conceptos Ricoeur recurre a un par de ejemplos muy ilustrativos:

La mismidad es la permanencia de las huellas digitales de un hombre, o de su fórmula genética; lo que se manifiesta en el nivel psicológico bajo la forma del carácter: la palabra «carácter» es además interesante por ser la que se emplea en la imprenta para designar una forma invariable. Mientras que el paradigma de la identidad *ipse* es para mí la promesa. La mantendré incluso si he cambiado; es una identidad querida, sostenida, que se promulga a pesar de los cambios⁵⁶.

La cuestión de la identidad narrativa se perfila en su integridad una vez el autor ha distinguido las dos modalidades de la identidad que denomina *idem* e *ipse*, división inexistente en el primer acercamiento al tema en *Temps et récit*.

Los tres últimos estudios de la obra presentan la contribución del autor al ámbito de la filosofía moral, lo que ha denominado la «Petite éthique». A pesar de la aparente diferencia temática, no existe una ruptura con la primera parte de la obra en la medida en que lo que ahora es objeto de su reflexión son las repercusiones para la ética de las consideraciones anteriores sobre el «hombre capaz» y sobre la «identidad personal». La «Pequeña ética» ofrece un debate entre tres posiciones nítidamente distintas en el ámbito de la filosofía moral: la *ética teleológica*, de corte aristotélico, presidida por el ideal de alcanzar la «vida buena»; la *moral deontológica*, de influencia kantiana, construida sobre los conceptos de deber y de

56. O. c., p. 138.

obligación; y la *sabiduría práctica*, centrada sobre la toma de decisiones situacionales que el sujeto elabora, por ejemplo, enfrentado a casos difíciles. Esta tercera vía se halla a medio camino entre la perspectiva deontológica y la teleológica, en donde surge la ética caracterizada por el deseo de una vida buena, realizada. Llama la atención la distinción entre los términos «ética» y «moral», el uno de raíz griega y el otro de raíz latina pero de idéntico significado. La justificación para dicha distinción semántica es la siguiente: «Reservaré el término ética para la *intencionalidad* de una vida realizada y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción»⁵⁷.

Con *Soi-même comme un autre* podemos apreciar como la larga etapa hermenéutica y toda la variedad de temas incluidos en ella ceden su puesto a una nueva filosofía en la que profundizará en asuntos próximos al ámbito de lo «práctico». Una perspectiva en la que hay que incluir sus trabajos en torno a lo justo, recogidos en libros tales como *Le Juste* (1995) y *Amour et justice* (1990)⁵⁸. Ricoeur quiere reparar lo que considera un descuido en su obra: el «poco caso que habíamos prestado en nuestra disciplina a las cuestiones relevantes del plano jurídico, en comparación con las que abordaban cuestiones éticas o políticas»⁵⁹. En efecto, a lo largo de la historia de la filosofía hallamos numerosos filósofos que se han ocupado de la justicia desde una perspectiva moral o política (de Platón a Hegel) en detrimento del estatuto específico de lo jurídico. Con ocasión de las distintas conferencias reunidas en *Le Juste*, pronunciadas en instituciones judiciales o en universidades europeas, puede enmendar ese descuido. Así, la conferencia que pronuncia con motivo de la inauguración del Instituto de Altos Estudios para la Justicia (IHEJ) bajo el título de *Lo justo: entre lo legal y lo bueno*, le permite desarrollar la cuestión de lo justo y lo injusto en el plano de la reflexión jurídica, distanciándose de la reiterada perspectiva impuesta por la filosofía política o incluso de la filosofía de la historia a la hora de tratar este tema. En la Escuela Nacional de la Magistratura se reencuentra con lo jurídico bajo la figura de lo judicial (leyes, tribunales, jueces, sentencias) en donde el derecho se aplica con respecto a causas singulares. Un contexto que ofrece al filósofo la posibilidad de reflexionar sobre lo específico del derecho en su contexto natural, un lugar propio a medio camino entre la moral y la política. Es en este espacio tan peculiar donde la palabra (que pronuncia el derecho) se opone al conflicto y, por ende, a toda forma de violencia para contribuir a la paz social. Esto va a ser lo que defiende precisamente en la conferencia pronunciada en el Tribunal Supremo sobre *El acto de juzgar*. «La finalidad corta de este acto es la de zanjar un conflicto [...] su finalidad larga es la de contribuir a la paz social»⁶⁰. Los demás trabajos integrados en *Le Juste* hay que

57. RICOEUR, P., *Soi-même comme un autre*, p. 200.

58. Este último es el texto de una conferencia publicada en Tübingen y aparecida en francés y alemán. Cf. RICOEUR, P., *Liebe und Gerechtigkeit. Amour et justice*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1990.

59. RICOEUR, P., *Le Juste*, París, Éd. Esprit, p. 7.

60. RICOEUR, P., *Le Juste*, p. 10.

entenderlos de acuerdo con los dos ejes establecidos por el autor en los estudios de *Soi-même comme un autre*, que Ricoeur bautiza como la «Pequeña ética», su contribución a la filosofía moral. Allí plantea la existencia de un eje horizontal relativo a la constitución dialógica del sí-mismo, de la ipseidad frente a la mismidad, y de un eje vertical relativo a la constitución jerárquica de los predicados que califican la acción humana en términos de moralidad. El lugar filosófico de lo justo se encuentra situado en la intersección de los dos ejes.

En su paso por la Universidad de Santiago de Compostela en el año 1996, con motivo de su investidura como Doctor Honoris Causa, nos dejó sendos trabajos, reflejo de alguno de sus últimos temas de preocupación. Así, en su conferencia *Justice et vérité*, se hacía eco de lo expuesto en su libro *Le Juste*, una obra como veíamos escindida entre la perspectiva moral y política y la perspectiva jurídica, con la que el tema guarda íntimas conexiones. Y, en su discurso de investidura como Doctor Honoris Causa, hacía un alegato en pro de la necesidad de que la filosofía actual dialogue con la ciencia, problemática que vuelve a estar presente en su libro *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle* (París, 1998), en donde dialoga con J.-P. Changeaux, profesor del Collège de France y del Institut Pasteur, sobre la ciencia y sus resultados, manteniendo un debate que se adentra en los aspectos morales y normativos de la investigación científica, así como en la orientación de sus proyectos y la repercusión de sus logros.

En su libro más reciente, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, recupera el problema de la historia, del que se había ocupado primeramente en *Histoire et vérité*, publicado en 1955, y al que había vuelto años más tarde desde la perspectiva narrativa en el segundo volumen de *Temps et récit*. Con la obra intenta precisamente cubrir una laguna que el autor detecta tanto en *Temps et récit* como en *Soi-même comme un autre*. En dichas obras, «la experiencia temporal y la operación narrativa se aprecian directamente, a costa de un estancamiento sobre la memoria y, peor todavía, sobre el olvido»⁶¹. Además de esta preocupación privada, que afecta a un aspecto de su obra, hay también otras razones que tienen que ver con el compromiso público asumido por nuestro filósofo: «La idea de una política de la justa memoria». Es una obra que cuenta con tres partes diferenciadas: la primera, dedicada a la memoria y construida como una verdadera fenomenología de la memoria; la segunda, dedicada a la historia y a la epistemología de las ciencias históricas encargadas de registrar, archivar, mantener viva la memoria de los hechos acaecidos para preservarlos del olvido; y, la tercera, que podemos considerar una meditación sobre el olvido realizada a través de una hermenéutica de la condición histórica. La problemática común a estas tres partes gira en torno a la representación del pasado. Pero el libro cuenta además con un epílogo titulado *Le pardon difficile*, una pieza singular en donde se entrecruzan los conceptos de memoria, historia y olvido. «El perdón —escribe el autor—, si tiene un sentido y si existe,

61. RICOEUR, P., *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Éd. du Seuil, 2000, p. I.

constituye el horizonte común de la memoria de la historia y del olvido»⁶². A esta encrucijada conceptual, articulada a través del binomio culpabilidad y perdón, está dedicado también el último capítulo del presente libro.

A pesar de una obra tan dilatada y compleja, es posible hablar de una actitud que sintetiza el talante filosófico de Paul Ricoeur: el diálogo. Un diálogo, como hemos visto, establecido con distintos autores y corrientes de pensamiento; necesariamente interdisciplinar para dar cuenta de la pluralidad de puntos de vista; respetuoso con el otro pero no sumiso; un diálogo, en suma, cuyas raíces nacen de la consideración de que la tarea del pensamiento debe afrontarse a través de un perenne y positivo conflicto de interpretaciones, expresión paradigmática de la hermenéutica filosófica contemporánea.

62. *O. c.*, p. 593.