

ÉTICA Y MORAL EN PAUL RICOEUR:

EL SENTIDO DE UN FINAL¹

Marcelino Agís Villaverde

Catedrático de Filosofía

Universidad de Santiago de Compostela

Excmo. Sr. Presidente,

Excmos. Sres. Académicos

Sras. y Sres.

Es para mi un honor incorporarme como académico correspondiente a una Academia del prestigio y la historia de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. Por eso, permítanme que mis primeras palabras sean para agradecer Sr. Presidente de esta centenaria institución, D. Benigno Pendás García, y al cuerpo de académicos su acogida. Debo manifestar también mi gratitud al profesor y académico D. Helio Carpintero por su generosidad al proponerme, así como a los académicos que han apoyado mi candidatura para que un representante de la Comunidad Autónoma de Galicia, catedrático de Filosofía en la Universidad de Santiago de Compostela, especializado en Hermenéutica, pueda contribuir en las tareas y actividades de la RACMYP que me sean encomendadas, arropando con mi presencia los actos que se organicen.

Pertenecen a esta institución nombres ilustres que han sido para mí verdaderos maestros y amigos. En primer lugar, permítanme que mencione a Don Marcelino Oreja Aguirre, Presidente de Honor de la Academia y académico honorario de la Academia Jacoea que presido, con quien he organizado un congreso y editado un libro en el seno de la Universidad de Santiago de Compostela, en los días previos a la visita del Papa Benedicto XVI a Santiago en el año 2010, que titulamos *Las raíces del humanismo europeo y el Camino de Santiago* (USC, 2011). Fue un Encuentro internacional de intelectuales españoles y del resto de Europa en cuya organización y actas colaboró eficazmente el también académico correspondiente D. Agustín Dosil Maceira.

Por oficio me he encontrado muy pronto con las obras de destacados catedráticos y académicos como D. Pedro Cerezo Galán (Universidad de Granada), Doña Adela Cortina (Universidad de Valencia) o D. Alfonso López Quintás (Universidad

¹ Discurso de ingreso como académico correspondiente español en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (art. 37 del Reglamento de la RACMYP).

Complutense), entre otros, a los que agradezco el magisterio de sus obras y con los que espero tener la oportunidad de coincidir en esta casa del saber y de las ciencias humanas y sociales. Quiso también el azar que el profesor y académico correspondiente de las Islas Baleares, D. Gabriel Amengual Coll, formase parte del tribunal de mi plaza de profesor titular de universidad en 1996. Treinta años después volvemos a reunirnos en un contexto académico más relajado y grato.

Es grande la deuda de gratitud que contraigo con todas las personalidades ilustres que integran la RACMYP y con todas aquellas personas que me han ayudado a llegar hasta aquí, de las que mencionaré únicamente a Carlos Baliñas Fernández, mi maestro compostelano y a Paul Ricoeur, mi maestro francés, de cuya obra les hablaré brevemente.

Introducción: Paul Ricoeur, el maestro y el amigo

Uno de los mayores enigmas de mi vida fue mi primera conversación con el filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005), uno de los grandes pensadores contemporáneos, que llegaría a ser para mí un maestro y un amigo. Fue en Santiago de Compostela el 3 de diciembre de 1987. Ricoeur había participado en la Universidad de Granada en el simposio Internacional “Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación”, celebrado a finales de noviembre, organizado por el Departamento de Filosofía, dirigido por el profesor y académico Pedro Cerezo Galán. Una oportuna invitación del profesor Carlos Baliñas Fernández, director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Santiago de Compostela (USC), logró que Ricoeur recalase en Compostela, antes seguir viaje para París. El Departamento de Filosofía anunció a través de la prensa esta primera conferencia titulada “La identidad narrativa”.

Ricoeur habló en francés con traducción simultánea y, en un alarde de pundonor, decidí no solicitar aparato de traducción. Llevaba días estudiando francés y aquella conferencia culminaba mi particular inmersión lingüística. No comprendí todo lo bien que quisiera, más por el contenido de la charla que por mi falta de competencia lingüística. La identidad narrativa abría para mí una perspectiva nueva sobre un tema clásico de la filosofía que resultó atractivo desde el primer momento porque caí en la cuenta de que el relato era algo mucho más esencial que una mera herramienta comunicativa.

Fui a saludar a Paul Ricoeur en una salita contigua al escenario, y aquí comienza el enigma: mantener con él mi primera conversación en francés, una lengua que nunca

había hablado, felicitarlo por su conferencia y acordar un encuentro para el día siguiente en el Hostal de los Reyes Católicos, en donde estaba hospedado.

Me reuní con Ricoeur en un confortable rincón del vestíbulo del Hostal y compartí con él, esta vez en inglés, mis planes de realizar la tesis doctoral sobre alguno de sus temas de hermenéutica. También le pregunté si aceptaría dirigir mi investigación doctoral en el extranjero, en caso de que pudiese conseguir una beca. Su respuesta fue afirmativa, de modo que, cuando el Ministerio de Educación y Ciencia me concedió una ayuda para disfrutar de una estancia en París, le solicité una carta de aceptación que llegó a vuelta de correos. Fue la primera de muchas estancias en las que trabajaría con Ricoeur o le acompañaría para asistir a sus cursos en Alemania, Italia, Portugal, España o los Estados Unidos. De todas estas estancias, destaco los cursos de posgrado que impartió en 1990 en la Universidad de Chicago porque allí pude conocerlo como profesor en el aula.

A principios de octubre de 1989 estaba en París, cómodamente instalado en el Colegio de España de la *Cité Universitaire*. Paul Ricoeur me había pedido que le llevara un proyecto de tesis para discutirlo en nuestra primera reunión. Nos encontramos en la sede de la *Revue de Métaphysique et de Morale*. Leyó detenidamente las tres páginas de mi proyecto de tesis. Me dijo que era un buen plan de investigación, pero no para una tesis sino para una vida, y acordamos que desarrollaría únicamente la primera parte, que versaba sobre el discurso filosófico.

A partir de entonces me reunía con Ricoeur una vez por semana en “Les Murs Blanches”, el magnífico lugar en Châtenay-Malabray, escogido por Emmanuel Mounier para vivir en comunidad con los colaboradores de la Revista *Esprit*, al que Ricoeur se incorpora en 1957. Comencé leyendo cosas básicas: Husserl, de Saussure y Benveniste, Austin y Searle, entre otras. Cuando, por fin, empecé a leer sus obras de hermenéutica, me recomendó que comenzase por *Du texte à l'action* (1986). Pocos meses después, estando en París, apareció *Soi-même comme un autre* (*Sí mismo como otro*, 1990), un libro en el que estampó su firma, debajo de una sencilla dedicatoria, que pondría siempre en las obras que todavía faltaban por aparecer.

Defendí mi tesis doctoral, *El discurso filosófico. Análisis desde la obra de Paul Ricoeur*, en septiembre de 1992, y tuve la fortuna de que Ricoeur presidiera el tribunal. De ella salieron dos libros *Del símbolo a la metáfora: introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur* (USC, 1995), libro al que Ricoeur le puso un Prólogo con afirmaciones tan generosas como la de que le había ayudado a comprender su propio

pensamiento. Y *Anatomía del pensar*, obra en dos volúmenes publicada en 2019/20 y que recibió el Premio de Investigación en Humanidades “Concepción Arenal”.

Me di cuenta de que, si bien *Sí-mismo como otro* mantenía algunos lazos con sus aportaciones hermenéuticas precedentes, al incorporar temas como la “hermenéutica del sí-mismo”, la identidad narrativa, y, sobre todo su “Pequeña Ética”, suponía un giro hacia una filosofía práctica, en donde se ocupaba de cuestiones ético-políticas.

Visitó en seis ocasiones la USC: la primera en 1992 para presidir el tribunal de mi tesis doctoral; otra en 1996, con motivo de su nombramiento como Doctor Honoris Causa; y las cuatro restantes para participar en los Encuentros Internacionales de Filosofía en el Camino de Santiago (1993, 1995, 1998 y 2003). Su última visita se produjo tan solo dos años antes de fallecer. Pronunció en Santiago la conferencia inaugural de los VII Encuentros Internacionales de Filosofía: “Hermenéutica y responsabilidad: homenaje a Paul Ricoeur”. Al día siguiente, viajó con nosotros a la Universidad de A Coruña. Ricoeur estaba muy delicado de salud y, a pesar de que los médicos desaconsejaron este viaje, quiso despedirse de nosotros. Lo hizo en un discurso pronunciado tras el almuerzo ofrecido en el rectorado. Con gran serenidad nos explicó que su camino estaba a punto de terminar y que esperaba de nosotros, sus amigos (*proches*), que continuásemos pensando no solo sobre él sino, sobre todo, a partir de él.

Paul Ricoeur fue un maestro para mí, en la filosofía y en la vida, y mantuvo conmigo una relación familiar. Así me lo confesó en 1994, mientras le acompañaba en el Congreso “A Ética e o futuro da Democracia”, celebrado en Lisboa, dentro de los actos de la capitalidad europea de la cultura. El taxista que nos llevaba al hotel me preguntó si Ricoeur era mi abuelo. Le traduje la pregunta a Ricoeur y este, después de sonreír, me dijo, “lo soy, desde luego, por lo menos afectivamente”.

I. FILOSOFÍA PARA UN NUEVO TIEMPO

La filosofía de Paul Ricoeur, por su capacidad de diálogo con las principales corrientes filosóficas del siglo XX, es un interesante modelo para un nuevo tiempo filosófico, en el que las filosofías desfilan por el ágora pública muchas veces ajenas unas a otras. Estamos ante una obra extensa y compleja, cuya comprensión no es sencilla. La heterogeneidad de los temas tratados a lo largo de su periplo filosófico me invitó a estructurar su pensamiento combinando criterios cronológicos y temáticos, pues una de

las dificultades de comprender su pensamiento de manera integral reside en descubrir el hilo conductor de su proyecto filosófico.

Contemplaremos brevemente en este trabajo al joven filósofo formado en el existencialismo francés anterior a la II Guerra Mundial, sobre todo a través de Gabriel Marcel y de Emmanuel Mounier, padre del personalismo; al brillante investigador que reorienta la fenomenología husserliana introduciendo en su tesis doctoral titulada *Philosophie de la Volonté* (1950) las directrices del método fenomenológico en el análisis de la voluntad humana; al hermeneuta empeñado en desplegar una “vía larga” para analizar la riqueza de discurso humano en todas sus modalidades, incorporando inicialmente el psicoanálisis freudiano y la fenomenología de la religión de Mircea Eliade, y, por supuesto, los grandes nombres de la lingüística, la retórica y la hermenéutica para interpretar mitos, símbolos, textos, figuras del lenguaje como la metáfora, composición de las tramas narrativas en los relatos de ficción e históricos. Para recalar en los últimos quince años de su vida en temas éticos-políticos que nos permiten contemplar un final práctico en el que nace su “Pequeña Ética” (*Petite Ethique*).

a) En diálogo con la filosofía contemporánea

Puede que, a primera vista, la obra filosófica de Ricoeur parezca fragmentaria e inconexa por sus sucesivos acercamientos al existencialismo, la fenomenología, el psicoanálisis, la hermenéutica o la ética. No lo es. En el horizonte siempre está la “reunificación del discurso humano” para comprender al ser humano, haciendo que su filosofía no esté lejos de una antropología filosófica en la que los valores ocupan un lugar central. Él mismo realizó en diversos escritos autobiográficos un ejercicio de autorreflexión sobre su trayectoria, entre ellos los titulados *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*; *La critique et la conviction*, o la conferencia que pronuncia en la Universidad de Granada que tituló *Auto-compréhension et histoire*.

Su estilo filosófico le lleva a confrontar tradiciones, más que acomodarse en una determinada corriente o autor. En tal sentido declara que “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 filosófico”².

En los citados trabajos autobiográficos nos indica cuáles son dichos frentes. En primer lugar, el existencialismo se opone al neokantismo, por su carácter de nuevo racionalismo; en segundo lugar, enfrenta el estructuralismo con la filosofía del sujeto; en tercer lugar, su filosofía confronta la filosofía del lenguaje, de enorme influencia desde los inicios del siglo XX, frente a la defensa de lo vivido o de la acción; en cuarto lugar, contrapone las orientaciones de la filosofía analítica y de la hermenéutica filosófica; y en quinto lugar, opone el deconstruccionismo a la filosofía de la argumentación.

Hay una última etapa en la que no podemos hablar propiamente de oposición entre dos frentes contrapuestos, sino de una transición de la hermenéutica a la ética, que yo entiendo, a la vez, como colofón de su pensamiento cuyo horizonte son las cuestiones ético-políticas la ética, la moral y la sabiduría práctica, lo justo, el perdón, la responsabilidad, o la memoria, la historia y el olvido, entre otros. Ricoeur explica en *Soi-même comme un autre* cómo se produce esta transición a través de dos formas fundamentales de introducir el punto de vista hermenéutico: primero, aplicando el concepto de círculo hermenéutico al "objetivo ético de vida buena" y a "nuestras elecciones particulares" para cumplir dicho objetivo; y, segundo, 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"³.

Mención aparte merece su tratamiento del tema de la historia, incluido en el final ético de su pensamiento. En su libro *La mémoire, l'histoire, l'oubli* del año 2000 recupera el problema de la historia, del que se había ocupado ya en 1955 *Histoire et vérité*, y en su dimensión narrativa en el segundo volumen de *Temps et récit*. Ricoeur desarrolla ahora "la idea de una política de la justa memoria", en tres partes: la primera, construida como una fenomenología de la memoria; la segunda, consagrada a la epistemología de las ciencias históricas encargadas de mantener viva la memoria de lo sucedido, para que no se pierda en el olvido; y la tercera, meditación sobre el olvido realizada a través de una hermenéutica de la condición histórica, en la que se enmarca el epílogo titulado "El

² Ricoeur, P. "Auto-compréhension et histoire (Autocomprensión e historia)", en Calvo, T. y Ávila, R. (eds.) *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*, Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991, p. 10.

³ Cf. Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, pp. 210-211.

perdón difícil", en donde entran en juego los conceptos de memoria, historia y olvido, pues como afirma el filósofo, "el perdón si tiene un sentido y si existe, constituye el horizonte común de la memoria, de la historia y del olvido"⁴.

b) Una sistematicidad quebrada para un cogito herido

Así pues, ante la diversidad de propuestas filosóficas de cada época, Ricoeur construye su propio camino. Pero no de forma azarosa, sino siguiendo una metodología conscientemente trazada. "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"⁵. Ya no es tiempo de grandes sistemas filosóficos. Por ello, debemos pensar desde la "cenizas del sistema hegeliano", que ha sido el último. Ricoeur hablará de una *systematicité brisée* (sistematicidad quebrada) para referirse a nuestra época, y de un *cogito blessé* (cogito herido), refiriéndose a su obra⁶.

Sobre ambas expresiones metafóricas podemos articular las directrices metodológicas de su creación filosófica, sumando dos aspectos: la rigurosidad intelectual y el contexto didáctico en el que nacen algunas de sus obras más importantes. Un sistematismo, imperfecto si se quiere, sobre el que Ricoeur se pronuncia: "yo 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 sistematicidad"⁷.

A menudo se olvida que el filósofo eminente fue también un profesor que preparaba a conciencia sus cursos, elaborando materiales que dieron lugar, como decía, a varias de sus obras mayores. De este modo, antes de ser publicadas, sus libros pasaban por el tamiz del aula. Yo mismo tuve la oportunidad de comprobar la sinergia que Ricoeur establecía con sus estudiantes, además de las declaraciones explícitas sobre la importancia concedida al didactismo de sus obras: "a partir de los años sesenta y setenta, mis libros han sido casi siempre 'ensayados' con mis estudiantes americanos bajo la forma de cursos-

⁴ Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000, p. 593.

⁵ Ricoeur, P. "Auto-compréhension et histoire", p. 10.

⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁷ Ricoeur, P. *La critique et la conviction*, p. 44.

seminarios, con anterioridad a ser escritos: la contrapartida de ello es que quizás la forma didáctica está demasiado presente en ellos"⁸.

El aula fue un laboratorio en el que se ensayaba sus ideas, antes de ser publicadas. Una metodología que inaugura en sus años de catedrático en la Universidad de la Sorbona y también en el curso sobre el problema del ser y la esencia en Platón y Aristóteles que imparte en Estrasburgo en 1957⁹. Si bien, serán sus cursos en el extranjero el origen de sus obras más importantes¹⁰.

Otro de los aspectos llamativos de sus obras es la gran variedad temática, tanto de sus obras mayores como de los ensayos menores. Se trata, nuevamente, de una cuestión metodológica meditada y que Paul Ricoeur justifica del siguiente modo "cuando he escrito un libro sobre un tema, 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"¹¹. He ahí la explicación de los variados paisajes filosóficos a los que se acercó y también, en cierta medida, la imposibilidad de construir un sistema filosófico a la antigua usanza, partiendo de esta estrategia metodológica. A través de evocaciones y temas meramente anunciados en obras precedentes, Ricoeur va construyendo una obra diversa y rica en sus temas, negándose a que su creación pueda dar imagen de un inmovilismo filosófico.

Después de haber terminado un trabajo, me encuentro enfrentado a algo que le escapa, que se *exorbita* de él, que deviene para mi obsesivo y constituye el próximo tema a tratar (...) 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 totalidad¹².

Esto explica también por qué han fracasado los intentos de diversos autores para hallar un único hilo conductor para caracterizar su pensamiento, también en parte el que

⁸ Ibídem, p. 78.

⁹ Ricoeur, P. *Réflexion faite*, p. 43.

¹⁰ *La métaphore vive* (1975), en la Universidad de Toronto; *Du texte à l'action* (1986), integra cuatro conferencias pronunciadas en la Universidad de Princeton; *Lecturas sobre Ideología y Utopía*, en la Universidad de Chicago; *Soi-même comme un autre*, nace en la Universidad de Edimburgo, a partir de las *The Gifford Lectures*; *Temps et Récit*, tiene su origen en los cursos de la Universidad de Missouri-Columbia en 1978 y los proferidos en la Taylor Institution (St Giles) al año siguiente, etc. Cf. Dosse, F. *Paul Ricœur: Les Sens d'une Vie*, París, La Découverte, 1997, p. 549.

¹¹ Ricoeur, P. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*; Calmann-Lévy, París 1995, p. 119.

¹² Ibídem, pp. 125-126 y 127, respectivamente.

yo mismo propuse en 1995 en mi ensayo *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, en donde defendí que era la investigación hermenéutica en torno al discurso filosófico lo que daba sentido a la búsqueda mucho más ambiciosa de la comprensión del discurso humano¹³. Con extrema sensibilidad, Ricoeur criticará dichos intentos:

Diversos críticos benévolos han intentado deducir una unidad sistemática de mis obras, tomando alternativamente como tema la libertad, lo imaginario, la subjetividad, el lenguaje, la voluntad y la acción, la esperanza, ... No rechazo ninguna de estas interpretaciones, y, sin ánimo de desmentirlas, debo insistir hoy en el carácter fragmentario de mi acercamiento a los problemas. Cada uno de mis libros ha querido responder a una cuestión que se me ha impuesto con contornos muy precisos. Y las obras que han seguido surgieron de cuestiones no resueltas por la precedente y a menudo rechazadas por ella como un residuo repelido por el muro de su cerca¹⁴.

Ha sido útil, en cambio, el esquema que propuse en un artículo incluido en un número monográfico de la revista *Ágora*, publicado un año después del fallecimiento de Paul Ricoeur. En dicho trabajo estructuré su pensamiento en torno a cuatro etapas: 1) Formación e influencias (hasta 1950); 2) Fenomenológica (1950-60); 3) Hermenéutica (1960-1990); 4) Filosofía Práctica (1990-2005)¹⁵.

Quedan fuera de esta clasificación sus contribuciones al pensamiento cristiano y a la hermenéutica bíblica, fruto de su compromiso con el protestantismo francés de tradición hugonote. Artículos y ensayos que nos introducen en cómo manejó la relación entre la filosofía y la fe, y que, desde mi punto de vista, ayudan a comprender el final ético de su periplo filosófico.

c) *El compromiso filosófico y la fe*

Ricoeur fue a lo largo de su vida un lector atento de la Biblia, aunque siempre se cuidó de que sus escritos de temática religiosa, e incluso sus trabajos sobre hermenéutica bíblica, no interfiriesen sobre su obra netamente filosófica, probablemente para evitar que

¹³ Cf. Agís Villaverde, M. *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la USC, 1995, p. 27.

¹⁴ Ricoeur, P. “Auto-compréhension et histoire”, p. 28.

¹⁵ Agís Villaverde, M. “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento”, En *Ágora. Papeles de Filosofía*, nº 25/2, 2006, p. 27. Esquema que reproducido con mayor amplitud en Agís Villaverde, M. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Madrid, Fundación. E. Mounier, 2011, pp. 55 y ss.

lo minusvalorasen considerándolo únicamente un “filósofo cristiano”. Autores como Emmanuel Flores-Rojas, cuyo libro tuve oportunidad de avalar con un epílogo, estiman que la relación entre las convicciones religiosas de Ricoeur y su propuesta ética son muy estrechas. De hecho, la obra de Flores-Rojas se construye sobre una triple base: 1) que la cultura bíblica de Paul Ricœur influyó en la formulación de su propuesta ética; 2) que Ricoeur trata el problema del mal como un desafío tanto para la filosofía como para la teología; y 3) que no es posible una militancia religiosa sin comprometer esa “convicción” desde una “crítica” filosófica¹⁶.

Existe, no obstante, una íntima solidaridad entre filosofía y teología, entre razón y fe, porque también el creyente, en tanto que lector de una palabra revelada a través de un texto, busca razones para construir un discurso desde la fe. En una conocida Carta de San Pedro, este advierte de la necesidad de mostrar la base racional de la fe: “estad siempre dispuestos a dar razón de vuestra esperanza a todo el que os la pida” (1 Pe 3, 15). Una idea que Ricoeur retoma y desarrolla en su trabajo “La liberté selon l’espérance”, introduciendo el concepto de “*intellectus spei*” (comprensión de la esperanza), en donde nos ofrece una lectura filosófica de la virtud teologal de la esperanza, dentro de los límites de la mera razón¹⁷.

La fe comienza donde la filosofía termina. Hay un punto en el que la razón no puede avanzar más allá, so pena de traicionar sus propios límites. Pero eso no significa que al filósofo no le haya interesado siempre reflexionar sobre temas que la teología aborda desde la perspectiva de la fe: el sentido de existencia (inmanente o trascendente), la muerte, el lenguaje de la fe (símbolos y metáforas para expresar lo absoluto), el problema del mal, etc. De hecho, los fundamentos de la hermenéutica filosófica ricoeuriana, sintetizados en el Epílogo *Le symbole donne à penser*, deben mucho a la fenomenología de la religión y al esfuerzo de inscribir los símbolos arcaicos de carácter

¹⁶ Cf. Flores-Rojas, E. *El pensamiento de Paul Ricoeur. Ecos de la hermenéutica bíblica en la propuesta ética*, (Epílogo de Marcelino Agís), Barcelona, Ed. Clie, 2022, p. 27. El Premio Internacional Pablo VI, que el papa Juan Pablo II entregó a Paul Ricoeur en el mes de julio del año 2003, vendría a avalar esta posición pues en su declaración de motivos se dice que Ricoeur ha logrado mostrar en su obra la “fecunda la relación entre filosofía y teología, entre fe y cultura”.

¹⁷ Cf. Ricoeur, P.: «La liberté selon l’espérance», en *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, París, Seuil, 1969, p. 394. El kerygma de la esperanza, dirá Ricoeur en otro trabajo, es racional e irracional a la vez: irracional porque nos introduce en el marco de un acontecimiento que escapa a la razón (la resurrección de los muertos); y racional porque abre una vía a la esperanza que colma el deseo de pervivencia del hombre. Cf. Ricoeur, P. «Foi et philosophie aujourd’hui», *Foi et Éducation* 42 (1972), p. 9.

sagrado en un discurso de naturaleza filosófica, para lo cual Ricoeur echará mano de una “hermenéutica primaria”¹⁸.

Podemos concluir, por tanto, que los mismos temas pueden ser objeto de reflexión y análisis por la filosofía y la teología, aunque ambas esferas sean obviamente distintas desde el punto de vista disciplinar y metodológico. Es el propio respeto hacia la religión el que ha llevado a Ricoeur a diferenciar muy claramente en toda su obra la dimensión filosófica de la dimensión religiosa. Así lo declara en distintos escritos autobiográficos, indicando, en uno de los fragmentos de su obra póstuma *Vivant jusqu'à la mort* que no es un “filósofo cristiano”, como en ocasiones se ha dicho, más para discriminarlo entre los filósofos contemporáneos que para calificarlo¹⁹.

Paul Ricoeur fue educado en el cristianismo protestante de tradición hugonote en Rennes por sus abuelos paternos y una tía, once años más joven que su padre, fallecido durante la I Guerra Mundial²⁰. Su abuela leía regularmente la Biblia y él hereda también esa práctica, que continúa en su juventud y en su edad madura²¹. Más que una motivación intelectual, lo que inspiraba esa lectura era una actitud que Ricoeur denomina *pneumatológica*, en alusión a la relación entre el hombre y las realidades espirituales. Era, pues, una práctica cotidiana de lectura, oración, examen de conciencia, alejada por tanto de la actitud crítica del filósofo y del hombre de ciencia. Escribe: “Yo siempre me moví, pues, entre estos dos polos: uno bíblico y otro racional y crítico, una dualidad que, finalmente, se ha mantenido a lo largo de toda mi vida”²².

El joven Ricoeur sufre una crisis de fe en su etapa de formación universitaria, cuando confluye su formación filosófica, dando lugar a una “guerra intestina entre la fe y la razón”. En *Réflexion faite* comparte un interesante testimonio de estos delicados momentos en los que los caminos del conocimiento y de la fe buscaban su propio espacio. En particular, nos cuenta que cuando escribe su memoria de licenciatura, dedicada al

¹⁸ Cf. Agís Villaverde, M. “Simbolismo y hermenéutica: Mircea Eliade y Paul Ricoeur”, en *Anthropos*, Barcelona, nº 42, 1994, pp. 101-114. Cf. Ricoeur, P: “Epilogue: Le symbole donne à penser”, en *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité*, Aubier, París 1960.

¹⁹ Cf. Ricoeur, P. *Vivant jusqu'à la mort –suivi de Fragments-*, París, Seuil, 2007, p. 107.

²⁰ Ricoeur, P. *La critique et la conviction*, p. 5.

²¹ Una confidencia del filósofo en su última visita a Galicia en el año 2003, me permitió saber que su lectura de la Biblia, ya en aquel momento, había desplazado a sus lecturas filosóficas. “Ahora solo leo la palabra de Dios”, nos confesó a Manuel Maceiras y a mí.

²² *Ibidem*, p. 6.

problema de Dios en Lachelier y Lagneau, se encontraba en una especie de armisticio personal con relación a sus inquietudes religiosas²³.

Henri Bergson y Karl Barth, cuyo impacto sobre el protestantismo francés fue muy notable durante la primera mitad del siglo XX, serán dos de sus grandes influencias durante su etapa universitaria. Lee con pasión *Las dos fuentes de la Moral y la Religión* de Bergson y confiesa sentirse atrapado en estos años entre “una filosofía religiosa de tipo bergsoniano y el radicalismo barthiano. En ese momento pasé por un conflicto interior que se exacerbaría hasta hacer peligrar mi doble juramento de fidelidad, al cual, finalmente, pude seguir permaneciendo fiel”²⁴.

Ricoeur nunca quiso confundir su fe personal y la práctica religiosa con la perspectiva del filósofo que reflexiona con el auxilio de una razón autónoma. En *La critique et la conviction* nos dice, por ejemplo: “Siempre he intentado –estableciendo una especie de doble juramento de fidelidad- no confundir estas dos esferas, y hacer justicia al permanente juego de fuerzas entre ambas desde una bipolaridad bien entendida”²⁵. Aunque el tema religioso preocupa al filósofo y, por supuesto, al hombre de fe -que es al mismo tiempo un intelectual familiarizado con la teología protestante-, la propia metodología de análisis de ambas esferas le ayuda a mantener esta promesa de fidelidad, consistente en no confundir ambos planos. Son dos referencias fundamentales de su pensamiento a las que se refiere con los términos “crítica” y “convicción”, que dan título a su libro de conversaciones con François Azouvi y Marc de Launay.

He formulado esto de diversas maneras –nos dice-, de las cuales la más exacta quizá, o al menos la que ahora prefiero, se expresa por medio de la relación entre convicción y crítica (...). Pero todo esto no es sino una forma de manifestar la polaridad formada por la convicción y la crítica, pues la filosofía no es solo crítica, ya que pertenece también al orden de la convicción. Y la convicción religiosa posee, por su parte, una dimensión crítica interna²⁶.

Escribe sobre ese “conflicto interior” en otro lugar, indicando que en esa etapa de su vida (años sesenta, aproximadamente), sobre todo por influencia de Karl Barth, adoptó como propia la idea de que la filosofía no se ocupase de Dios. “Pues siempre he desconfiado –nos dice- de esa especulación denominada onto-teológica, reaccionando de

²³ Ricoeur, P.: *Réflexion faite*, p. 15.

²⁴ Ricoeur, P. *La critique et la conviction*, p. 6.

²⁵ Ibidem, ídem.

²⁶ Ibidem, p. 139.

forma crítica contra todo intento de fusión entre el verbo *ser* griego y Dios, a pesar de Éxodo 3, 14 (‘Soy el que soy’)²⁷. Ricoeur adopta una especie de coraza protectora para que lo religioso no se inmiscuya en lo filosófico, y viceversa. Hay razones culturales o institucionales que justifican dicha actitud:

prefería ser considerado profesor de filosofía, docente de filosofía en una institución pública y participante de la opinión general –con todas las reservas mentales que esto suponía, por lo demás asumidas-, a riesgo de ser acusado periódicamente de teólogo disfrazado de filósofo, o de filósofo que hace pensar o que deja pensar en lo religioso²⁸.

Es difícil hallar una entente entre los dos lenguajes, el religioso y el filosófico, y sus respectivas hermenéuticas, inevitablemente distintas por contener las Escrituras un mensaje revelado cuya interpretación viene marcada por la necesidad de “aplicar” (Gadamer) lo que dice el texto sagrado a la vida del creyente; mientras que la hermenéutica filosófica lleva en su seno la marca del conflicto, de un conflicto de interpretaciones que caracteriza al texto filosófico como una obra abierta (U. Eco). Tal como advierte Ricoeur en un trabajo titulado “Hermenéutica filosófica y Hermenéutica bíblica”, solo aparentemente podemos considerar que la segunda sea un caso de *aplicación* de la primera. En realidad, existen entre ambas hermenéuticas un complejo haz de compenetraciones recíprocas²⁹. Pero también una comunidad textual con sus propias diferencias internas.

II. PUNTO DE PARTIDA: DEL EXISTENCIALISMO A LA FENOMENOLOGÍA

Las primeras influencias que recibe en los años de conformación de su personalidad filosófica provienen de dos de los “ismos” de comienzos del siglo pasado: el existencialismo y el personalismo. A los que hay que unir la filosofía reflexiva francesa.

a) *La huella existencialista: Gabriel Marcel y Karl Jaspers*

Su formación está unida a dos importantes pensadores franceses, sin que podamos calificarlos como sus maestros: Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier. Ambos le acercan

²⁷ Ibídem, p. 150.

²⁸ Ibídem, ídem.

²⁹ Ricoeur, P. “Herméneutique philosophique et Herméneutique biblique» (1975), *Paideia* Ed., Brescia 1983 (2), p. 79

al existencialismo de tradición cristiana, que asume el compromiso con la filosofía y con la vida, que será una constante en su biografía. Su proximidad con Marcel queda patente cuando afirma que

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, analizarlos, y 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 asumida³⁰.

No comparte, en cambio, la metodología de Marcel, al echar de menos una sólida estructura conceptual. Comparte con Gabriel Marcel convicciones filosóficas, pero discrepa de la falta de rigor conceptual y metodológico que lo lleva a deslizarse de una idea a otra sin la necesaria rigurosidad crítica y sistemática³¹. Admira a Husserl, justamente, por aspirar a que el método fenomenológico sea un camino crítico, riguroso y sistemático.

A la impronta existencialista de Gabriel Marcel, hay que añadir la influencia del pensador existencialista alemán Karl Jaspers, a quien dedica sus dos primeras obras, una en colaboración con Mikel Dufrenne y otra en solitario³². Conoce a Karl Jaspers en un viaje que realiza a Heidelberg, la ciudad en la que había sido profesor entre 1922 y 1937, año en el que es destituido por los nazis. Después de la guerra, Jaspers se autoexilia en Suiza y se integra como profesor en la Universidad de Basilea. Es en Basilea en donde se produce la segunda visita, esta vez acompañado de Mikel Dufrenne para entregarle el libro escrito por ambos sobre su pensamiento. La obra no le gustó demasiado: “le parecía que nuestra propuesta era demasiado sistemática”³³, comenta Ricoeur. A pesar de ello se ofrece a escribir un Prólogo.

³⁰ Ricoeur, P. *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et Marc de Launay*, París, Calmann-Lévy, 1995 pp. 41-42.

³¹ Ricoeur, P. *La critique et la conviction*, p. 43.

³² Cf. Ricoeur, P. y Dufrenne, M. *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*; París, Seuil, 1947; y Ricoeur, P. *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*; París, Temps Présent, 1948.

³³ CC, p. 36.

Este cuadro de sus influencias formativas no estaría completo sin mencionar a Jean Nabert (1881-1960), autor perteneciente a la filosofía reflexiva francesa, junto con Maine de Biran, Lachelier, Lagneau o Brunschvicg. Jean Nabert influirá notablemente en Ricoeur, quien prologará la segunda edición de dos de las tres obras que Nabert publicó en vida³⁴. También debemos a Nabert el *Essai sur le mal* (1955), que tanto influiría en el tratamiento del tema en obras de Ricoeur como *Le mal*.

El problema filosófico central de la filosofía reflexiva es la "*comprensión de sí*", en tanto que sujeto de las operaciones de conocimiento, voluntad, estima, responsabilidad, etc. "La reflexión -afirma Ricoeur- es ese acto de retorno sobre uno mismo por el cual un sujeto recobrado en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones entre las cuales se dispersa y olvida en tanto que sujeto"³⁵. Volveremos a apreciar la influencia de la filosofía reflexiva francesa en su hermenéutica del sí-mismo, dentro de su filosofía práctica, última etapa de su itinerario filosófico.

b) Filosofía y compromiso: E. Mounier

También de Emmanuel Mounier merece un lugar destacado en el pensamiento ricoeuriano. Gracias a Mounier, declara Ricoeur, "aprendí a articular las convicciones espirituales con las tomas de posición políticas que hasta entonces se habían yuxtapuesto a mis estudios universitarios y a mi compromiso con los movimientos juveniles protestantes"³⁶.

Además del compromiso con los problemas histórico-sociales, toma del personalismo de Mounier el concepto de *persona*. "La noción de persona, querida para Mounier, encontraba una articulación filosófica, solo que más técnica, si se me permite decir, en la obra de los pensadores evocados más arriba [Marcel y Jaspers]. La conjunción

³⁴ Cf. Ricoeur, P. "Préface" en Nabert, J. *L'Expérience intérieure de la Liberté*, París, PUF, 1923, 2ª ed., PUF, 1992; Ricoeur, P. "Préface", en Nabert, J. *Elements pour une éthique*, París, PUF, 1943, 2ª ed., París, Aubier, 1962; y Ricoeur, P. "Préface" en Nabert, J. *Le Désir de Dieu*, París, Aubier, 1966.

³⁵ Ricoeur, P. « De l'interprétation », en Ricoeur, P. *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*, París, Seuil, 1986, p. 25.

³⁶ Ricoeur, P. *Réflexion faite*, p. 18.

entre persona y comunidad representaba, en cambio, un avance inédito, con respecto a esa especie de reserva fomentada por los filósofos de oficio”³⁷.

Ricoeur será uno de los colaboradores asiduos de la revista *Esprit* a partir de finales de la década de los cuarenta, comprometiéndose con los ideales del pensamiento personalista³⁸. Sus temas implican siempre un compromiso con la realidad histórica y con la acción, reservando para revistas filosóficas del tipo de la *Revue de Métaphysique et de morale* los trabajos de orientación netamente filosófica.

Al mismo tiempo, Ricoeur aboga por una distancia con respecto al personalismo para poder filosofar con plena autonomía. “Yo me inclinaría más bien –afirma Ricoeur-, a pesar de la filiación que se me reconoce bastante a menudo con el personalismo, del lado de la desconexión (...) Creo que esta distanciación al nivel de la propia vida, de la felicidad y de la desdicha, forma parte del acto de filosofar”³⁹. Es importante destacar que no existe ambigüedad en el compromiso de Paul Ricoeur con la Revista. Su colaboración y su cercanía, a la vista de los trabajos que ha publicado en ella, han sido muy notables, sin embargo, ha conservado sus propias señas de identidad e independencia.

c) La fenomenología o el sueño de una filosofía rigurosa

En los años anteriores a la II Guerra Mundial, Ricoeur está librando una singular batalla para integrar en su pensamiento la tradición reflexiva francesa, heredera del cogito cartesiano, la filosofía de la existencia de Marcel y Jaspers y la fenomenología de Husserl. El conflicto que generan estas tres orientaciones filosóficas, libremente escogidas, dará lugar a una síntesis propia constituida por los tres siguientes ejes: primero, su asunción de la cuestión del sujeto y de la identidad a través de mediaciones narrativas que necesitan ser interpretadas; segundo, la preocupación por la acción y sus repercusiones éticas; y tercero, la vocación de construir esta filosofía cuyo horizonte es el sujeto humano sin renunciar a una estructura conceptual sólida a través del método fenomenológico.

³⁷ *Ibidem*, p. 18.

³⁸ El primer trabajo de Ricoeur en la Revista *Esprit* data de 1947 (“Le mystère mutuel ou le romancier humilié”, *Esprit* 15, nº 132, abril, 691-699), aumentando en los años sucesivos la intensidad de sus colaboraciones y manteniendo su presencia en la revista prácticamente hasta sus últimos años.

³⁹ Entrevista publicada en la Revista *Esprit* en diciembre de 1948, cit. por Mongin, O. *Paul Ricoeur*, París, Seuil, 1994, p. 82.

Dos hechos biográficos ilustran la importancia que Ricoeur concede a la fenomenología. El primero que, en 1939, cuando estalla la II Guerra Mundial, se preparaba en Alemania para poder leer a Husserl; el segundo, que cuando participa como soldado en dicha contienda lleva en su macuto la obra *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* de Husserl, que traducirá en las interlineas y márgenes del ejemplar en los años de cautiverio en el campo de prisioneros nazi (1940-1945)⁴⁰.

La fenomenología es el intento de construir una filosofía rigurosa con un método que permita llegar a las cosas mismas (*zu den Sachen selbst*), una ciencia de esencias que Ricoeur admira tanto como critica por no haber sabido llegar al mundo de la vida (*Lebenswelt*). El interés de Paul Ricoeur por la fenomenología no solo se hace patente en su filosofía hermenéutica que nace a partir de los años sesenta, sino que marcará también el método practicado en su primera gran obra, *Philosophie de la Volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, de 1950. En ella realiza una descripción fenomenológica de las estructuras de lo voluntario y lo involuntario. En su opinión, Husserl no tiene en cuenta en su fenomenología la realidad empírica del hombre más directamente relacionada con el tema de la voluntad humana. Por esta razón, esta obra puede entenderse como una fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario en la que se describe los significados y estructuras esenciales de la intención, del proyecto, del motivo, del deseo, etc. El principio que guía esta investigación es la reciprocidad de lo voluntario y lo involuntario. De tal manera que en la reflexión debemos introducir la decisión volitiva y lo involuntario corporal que la limita.

También la impronta de Husserl estará presente en la etapa hermenéutica de Ricoeur, en donde plantea la posibilidad de una fenomenología hermenéutica que sobrepase las limitaciones del método fenomenológico aplicado a la interpretación. Ricoeur sueña inicialmente con una fenomenología hermenéutica, proyecto que ya había iniciado Heidegger, quien buscaba una transformación hermenéutico-existencial de la fenomenología, y continuado después por Gadamer en el ámbito de la filosofía alemana. Lo que está en juego es la posibilidad de una fenomenología hermenéutica como crítica y superación al mismo tiempo de una fenomenología pura, un movimiento en el que

⁴⁰ Cf. Agís Villaverde, M. *Conocimiento y razón práctica*, p. 30.

estarían implicados no solo Husserl por parte de la fenomenología y Ricoeur por parte de la hermenéutica sino también Heidegger como mediador entre ambas posiciones.

Con la hermenéutica yo no quiero proceder como historiador, ni siquiera del presente: cualquiera que sea la dependencia de la meditación que sigue en lo relativo a Heidegger y sobre todo a Gadamer, lo que está en juego es la posibilidad de continuar a filosofar con ellos y después de ellos, sin olvidar a Husserl⁴¹.

La fenomenología no había tenido en cuenta en su búsqueda eidética la importancia de los discursos con doble sentido y de los lenguajes cifrados que elabora el ser humano para dar cuenta de sí mismo y del sentido de la realidad. Un tema que Ricoeur descubre en el segundo volumen de su *Filosofía de la Voluntad* (1960) cuando se ocupa de cuestiones como la culpa o el mal. Para el adecuado tratamiento de estos temas es imprescindible una hermenéutica primaria que le abrir una nueva perspectiva de análisis.

III. EXPLORANDO POSIBILIDADES HERMENÉUTICAS

a) *La nostalgia de los orígenes: mitos, símbolos y sueños*

Ricoeur descubre la potencialidad semántica del lenguaje indirecto, característico de los discursos mítico-simbólicos arcaicos, en el análisis que realiza en *La symbolique du mal*, segunda parte de *Filosofía de la Voluntad II. Finitud y Culpabilidad* (1960). Para introducir el problema del mal en la estructura de la voluntad era preciso el rodeo de los símbolos y de los mitos. La hermenéutica se revela como el método empírico-descriptivo necesario para analizar símbolos y mitos en los que se expresan múltiples modalidades sobre el problema del mal o de la culpa. Así nace lo que Ricoeur denomina el “injerto de la hermenéutica en la fenomenología”. En dicho injerto va implícita la crítica al método fenomenológico que no consigue contemplar en su totalidad la realidad humana al marginar el sentido expresado a través de las formas simbólicas. Una carencia especialmente grave si se tiene en cuenta, como afirma Ricoeur, que “el sujeto no se conoce a sí mismo directamente, sino tan sólo a través de los símbolos depositados en su memoria y en su imaginario por las grandes culturas”⁴².

⁴¹ Ricoeur, P. « Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl », en Ricoeur, P. *Du texte à l'action*, p. 39.

⁴² Ricoeur, P. *Réflexion faite*, p. 30.

Como siempre, el punto de partida es disponer de la suficiente sensibilidad hermenéutica para dejarnos decir algo por el discurso del otro, aunque este sea un discurso remoto que nos llega a través de mitos y símbolos arcaicos. Nos hallamos en un momento en el que disponemos de un conjunto de disciplinas y ciencias del lenguaje para desvelar el mensaje de los discursos mítico-simbólicos. O podemos, asimismo, rechazar todos estos mitos y símbolos como muestras de una mentalidad arcaica carente de valor. Ricoeur, al igual que un amplio conjunto de investigadores del siglo XX, opta por su recuperación y análisis. Pero se da cuenta de que no hay forma de integrar mitos y símbolos en su estado “bruto” en el discurso filosófico. Por esta razón, sus esfuerzos se orientarán a una reestructuración de esos mitos en su propio universo de discurso. Los mitos pasan a ser entendidos como elaboraciones que nos remiten a un lenguaje más fundamental que resulta ser totalmente simbólico. Para comprender este lenguaje era necesaria una exégesis del símbolo o “hermenéutica primaria”, es decir, un conjunto de reglas que permitan comprender este lenguaje.

Al aplicar esta hermenéutica primaria Ricoeur alcanza dos objetivos: por una parte, logra respetar el carácter específico del mundo simbólico; por otra, consigue pensar no por detrás del símbolo sino a partir de él. Esto es justamente lo que evoca el Epílogo de *Finitud y Culpabilidad* titulado “*Le symbole donne à penser*”, indicando con esta breve fórmula la orientación de la hermenéutica simbólica que practica.

La comprensión de los símbolos arcaicos nos permite comprender el ancestral origen de nuestra conciencia actual. Uno de los principales valores de las expresiones simbólicas es que se trata de un lenguaje que se formó con anterioridad al lenguaje filosófico y cuyo sentido no oculta presupuestos previos. La hermenéutica simbólica recupera además las principales *hierofanías* (Eliade) y símbolos sagrados que el hombre moderno ha olvidado pero cuyo sentido está en la base de nuestro lenguaje y de nuestro pensamiento. Según nos dice Ricoeur, “es en la época en la que nuestro lenguaje se torna más preciso, más unívoco, más técnico, en una palabra, más apto para las formalizaciones integrales, que precisamente se llaman lógica simbólica, es en esta misma época del discurso en la que queremos recargar nuestro lenguaje, en la que pretendemos partir de nuevo de un lenguaje pleno”⁴³.

⁴³ Ricoeur, P. *Philosophie de la Volonté II. Finitude et culpabilité*, p. 481.

No se trata, entiéndase bien, de recuperar significaciones perdidas en el tiempo. El símbolo *da que pensar* si somos capaces de añadir una interpretación que promueva un sentido que vaya más allá de él. En una palabra, el símbolo no es ajeno al raciocinio filosófico porque se encuentra en las raíces de nuestro lenguaje.

De este modo, gracias a la hermenéutica simbólica lo que era un discurso incoherente y oscuro se torna un discurso comprensible que ilumina no solo un universo cultural arcaico sino partes de nuestro propio modo de ser actual. El paso de una reflexión intrínseca de los símbolos a una reflexión que nos lleva más allá de ellos nos introduce en una hermenéutica filosófica que no se limita a ser una metodología interpretativa. Una orientación semejante a la que Gadamer concede a la hermenéutica en su *Verdad y Método*, publicada en este mismo año 1960. El símbolo, por lo tanto, no solo es el responsable de despertar la conciencia hermenéutica sino de extender su cometido merced a su capacidad de expresar un doble sentido que nos lleva “más allá” (función *meta-*), al reino del pensamiento.

b) *La mediación narrativa de la comprensión: del texto a la metáfora*

En 1969 Paul Ricoeur publica un libro que se convertiría en toda una declaración de principios de la nueva hermenéutica, *Le conflit des interprétations*, en el que busca desentrañar la relación entre hermenéutica y comprensión.

Son los años en los que eclosiona el estructuralismo y Ricoeur va a mantener un diálogo intelectual con esta corriente filosófica que había nacido de la mano de la lingüística y alcanzará a otras ciencias humanas en los años sesenta y setenta del siglo XX. El estructuralismo propugnaba un funcionamiento de los sistemas de signos sin bases subjetivas. Ante un texto caben dos posibilidades: una interna, en la que se realice un análisis de las unidades que componen el discurso; y otra amplificadora, que busque el sentido del discurso entendido como un todo cargado de significación. Ricoeur reconoce el interés técnico de la primera posibilidad, pero se decanta por la segunda modalidad como epicentro de la tarea hermenéutica. En este momento, su modelo hermenéutico ya no se reduce a la aplicación de un conjunto de reglas interpretativas para realizar una interpretación primaria, sino que plantea una hermenéutica orientada hacia el descubrimiento del ser a través de las múltiples modalidades de discurso en las que se expresa su sentido.

La aspiración filosófica de su hermenéutica lo aproxima a la “hermenéutica de la facticidad” que Martin Heidegger inaugura a partir de los años veinte con la publicación de su curso *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, y, particularmente, en *El Ser y el Tiempo*. Tal como indican A Cortina y J. Conill, “El sentido de la hermenéutica de la facticidad es que en el facto de la existencia se encuentra un entender y que la existencia misma es hermenéutica”⁴⁴. Este principio básico es compartido por Ricoeur, si bien se cuida de distinguir su propuesta de la heideggeriana, hablando de dos vías distintas: 1) La vía corta (Heidegger): una ontología de la comprensión que avanza en la comprensión del ser a través de una analítica existencial. 2) La vía larga (Ricoeur): que lleva la reflexión al plano ontológico a través de un largo rodeo hermenéutico al profundizar en la pluralidad discursiva en la que se expresa el ser.

En esta nueva acepción, ser coincide con ser-interpretado. El yo no puede ser analizado a partir de sí mismo sino a través del gran rodeo (*détour*) de los signos, símbolos y las figuras de la cultura. También los estilos de la interpretación serán variados y, consecuentemente, la ontología naciente será contingente, no sustancialista y siempre dependiente del desarrollo de la interpretación. Es imposible considerar una ontología de la conciencia absoluta porque el ser, la conciencia, el yo, son resultados de la interpretación, por lo que deben surgir al final de la actividad hermenéutica.

Ricoeur articula en tres etapas su “vía larga”: 1) *Semántica*: consistente en partir de las significaciones plurales y del conflicto de interpretaciones que genera. 2) *Reflexiva*: centrada en descubrir a través del trabajo hermenéutico de comprensión del discurso un momento de la comprensión de sí. Y 3) *Existencial*: puesto que el ser que comprende es un ser existencial. Para él la hermenéutica textual debe acometer una doble tarea:

“De una parte, la dinámica interna que preside la estructuración de la obra, de otra, el poder de la obra de proyectarse fuera de ella misma y engendrar un mundo que será verdaderamente la ‘cosa’ del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que yo llamo el trabajo del texto. La tarea hermenéutica es la de reconstruir este doble trabajo del texto”⁴⁵.

No es posible desvelar el sentido de un texto de manera inmediata, empática, tal como propugnaba la hermenéutica romántica (Schleiermacher)⁴⁶. Pero tampoco se logra

⁴⁴ Cortina, A. y Conill, J. “El vigor del pensamiento hermenéutico. En diálogo con Juan Manuel Almarza”, en *Estudios filosóficos*, LXXXI (2022), p. 183.

⁴⁵ Ricoeur, P. *Du texte à l'action*, p. 32.

⁴⁶ Cf. Agís Villaverde, M. *Historia de la Hermenéutica. Devenir y actualidad de la Filosofía de la interpretación*, Madrid, Sínderesis, 2020, p. 162.

enteramente a través del análisis estructural de los sistemas de signos que componen dicho texto, tal como nos propone el estructuralismo. La hermenéutica ricoeuriana no busca rescatar intención original del autor cuando escribe un texto, sino lo que dice el texto en nuestra circunstancia actual.

El proceso hermenéutico lleva aparejada la superación de una doble ocultación para comprender: la del autor, ausente del proceso de lectura y de la interpretación; y la del intérprete, ausente del proceso de escritura. Recordemos que el sentido del texto es una conquista del intérprete, quien se comprende comprendiendo. La lectura nos define como seres caracterizados por una apertura al mundo y al otro. El lector amplía la visión de sí mismo incorporando el sentido de los textos a su propia comprensión. La lectura nos regala un mundo (el mundo del texto) que puede ser habitado por nosotros. Este doble itinerario del sentido que va del intérprete al texto y del texto al intérprete lo hallamos igualmente en la metáfora, modelo en miniatura del texto.

Ricoeur dedica a la cuestión de la metáfora filosófica su célebre obra *La métaphore vive* (1975). Define a la metáfora como “el hilo conductor transcendental que guía el recorrido hacia el problema central de la hermenéutica”⁴⁷. El discurso filosófico encuentra en la metáfora un elemento paradigmático. La metáfora nos invita a pasar de lo lógico a lo ontológico, de lo unívoco a lo plurívoco, de la palabra a la frase y de esta al discurso. Su voluntad de sentido desborda la pertenencia a una unidad restringida de discurso (palabra, grupo de palabras, frase). Por esta razón, la metáfora interesa tanto a quienes se preocupan del discurso poético como a los que investigan el discurso especulativo, pues está presente en ambos, generando una intersección de discursos beneficiosa para el discurso filosófico. La enunciación metafórica implica siempre una exigencia de elucidación que abre el camino al discurso especulativo. Ni el orden conceptual destruye al metafórico ni a la inversa: entre ambos existe un universo de atracciones y repulsiones creadoras, de interacciones e intersecciones.

“La interpretación es, por tanto, una modalidad de discurso que opera en la intersección de dos campos, el de lo metafórico y el de lo especulativo. Es, pues, un discurso mixto que, como tal, no puede dejar de experimentar la atracción de dos exigencias rivales. Por un lado, quiere la claridad del concepto; por otro, intenta preservar el dinamismo de la significación que el concepto fija e inmoviliza”⁴⁸.

⁴⁷ Ricoeur, P. “*La métaphore et le problème central de l’herméneutique*”; *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972).

⁴⁸ Ricoeur, P. *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975, p. 383.

Paul Ricoeur va a reivindicar un nuevo estilo hermenéutico apoyándose en la metáfora viva: la metáfora no es viva solamente porque vivifica un lenguaje constituido sino, sobre todo, porque provoca la necesidad de un “pensar más” en el plano conceptual. La dimensión poética del lenguaje enriquece el discurso especulativo. Por ello, el valor de la metáfora reside en su capacidad para crear sentido. También el relato posee sus propios mecanismos para lograr una innovación semántica a través de la articulación de tramas narrativas, tanto en los relatos de ficción como en los relatos históricos. Un proyecto que desarrolla en la trilogía *Temps et récit* (1983-85).

c) *Hacia una identidad narrativa*

Por añadidura, el relato desempeña una función primordial en la construcción de la identidad del ser humano, narrador de su propia vida. Las repercusiones que tendrá la defensa de una identidad narrativa para el problema general del conocimiento de uno mismo serán muy importantes pues supone admitir que dicho conocimiento es, sobre todo, una interpretación. Interpretación que nace tanto del relato histórico como del relato de ficción. Revisando el tratamiento que Ricoeur depara a este tema en las páginas finales de *Temps et Récit* podemos concluir que la identidad narrativa contribuye a una ampliación de la propia identidad personal.

Se ocupará con mayor amplitud del asunto en "La identidad narrativa" (Rev. *Esprit*, 1988), y lo trata también en los Estudios 5º y 6º de *Soi-même comme un autre*. En dicha obra nos habla de dos usos principales de la identidad: la identidad como mismidad (*idem*) y la identidad como sí-mismo (*ipse*). Ipseidad y mismidad no son dos conceptos equivalentes, aunque caigan dentro del campo común de la identidad. Tal como señala Pedro Cerezo, con este desdoblamiento de la identidad Ricoeur supera la escasa diferencia que existe en la dialéctica del yo y el tu en la obra de Husserl y la excesiva diferencia con la que trata el tema Levinas. De ahí que Cerezo Galán se decante por el camino intermedio diseñando por Ricoeur,

mostrando como el sí mismo (*ipse*) del yo está intrínsecamente afectado por el otro de sí, y en este sentido es un ‘sí mismo en cuanto otro’, fórmula dialéctica, opuesta tanto a Husserl como a Levinas. Para ello propone Ricoeur distinguir entre mismidad (*idem*) e ipseidad (*ipse*), con el fin de esclarecer la oposición respectiva de ambos

términos al alter (otro). La pareja *idem/ alter*, lo mismo y lo otro, (...) expresa una disyunción ontológica: ser uno mismo (*idem*) es no-ser lo otro (*alter*)⁴⁹.

Con tal distinción se eliminan una serie de dificultades que oscurecen la identidad personal, aunque Ricoeur no haga correlativa la aplicación del doble sentido del yo (*idem* e *ipse*) con las dos distintas categorías del *alter*, aspecto señalado por Pedro Cerezo al recoger el reproche de B. Waldenfels. Este autor distingue entre “la alteridad en tanto que diversidad y alteridad en cuanto diferencia”⁵⁰.

Paul Ricoeur parte de la identidad como mismidad (*idem*). En este nivel aparecen distintos sentidos del término. El más elemental es el que designa la identidad numérica. En esta primera acepción, la identidad se equipara a la unicidad y se opone a la pluralidad. Un segundo sentido es el de identidad en tanto que semejanza extrema. Lo contrario de esta acepción de identidad como semejanza sería la diferencia. Cuando la similitud se ve debilitada a causa de una distancia temporal aparece otra forma de identidad relacionada con la evolución que experimenta en el transcurso del tiempo un sujeto. Cualquier persona (o cualquier ser vivo) posee una misma identidad desde su nacimiento hasta su muerte, a pesar de las transformaciones físicas o fisiológicas que experimente. Lo contrario de esta identidad como perseverancia de lo mismo en el tiempo es la discontinuidad.

El cuarto sentido es mucho más problemático que los anteriores. Se trata de la identidad como *permanencia en el tiempo* y está íntimamente relacionada con el sentido de continuidad ininterrumpida de la identidad. La permanencia en el tiempo dispone de dos modelos que Ricoeur denomina el “*carácter*” (*caractère*), definido como “el conjunto de marcas distintivas que permiten reidentificar a un individuo como siendo él mismo”, y el de la “*palabra dada*” (*parole tenue*).

Mi hipótesis -afirma Ricoeur- es que la polaridad de estos dos modelos de permanencia de la persona resulta de lo que la permanencia del carácter expresa con el recubrimiento casi completo del uno por el otro de la problemática del *idem* y del *ipse*, mientras que la fidelidad a sí mismo en el mantenimiento de la palabra dada (*parole donnée*) marca la separación extrema entre la permanencia del sí mismo (*soi*) y la del mismo (*même*)⁵¹

⁴⁹ Cerezo Galán, P. “Reivindicación del diálogo”, Discurso leído el día 28 de octubre de 1997 en el acto de su recepción pública como académico de número por el excelentísimo señor Don Pedro Cerezo Galán, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1997, p. 88.

⁵⁰ Waldenfels, B. “L'autre et l'étranger” en *Philosophie, L'Herméneutique à l'école de la Phénoménologie*, Institut Catholique de Paris, 1990, p. 330, cit. por Cerezo Galán, P. “Reivindicación del diálogo”, p. 90.

⁵¹ Ricoeur, P. *Soi même comme un autre*, p. 143.

Ricoeur completa su hipótesis con una propuesta de gran repercusión para la cuestión de la identidad, ya que la polaridad que ha aportado sugiere "una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal"⁵². Desde esta perspectiva, el sí-mismo comparte esa zona de convergencia con la identidad-mismidad (*idem*). Por lo que conviene aclarar cómo determinar este segundo tipo de identidad, denominado *ipseidad*, para saber si se entrecruza con la identidad-mismidad. Surge, en este momento, el planteamiento que dará lugar a la estructura arquitectónica de *Soi-même comme un autre*. Ricoeur busca la pregunta para la que el sí-mismo constituye una respuesta. Y se encuentra con que esta pregunta es la cuestión del "¿quién?". Dicho interrogante se plantea siempre que busquemos al protagonista de la acción para *adscribirle* la responsabilidad material sobre ella. No se trata todavía de una adscripción que conlleve responsabilidad moral o jurídica, pues esta se realiza a través de la *imputación*, en la que se valora lo "bueno" y lo "justo" de la acción realizada. La adscripción se expresa mejor mediante un *sí-mismo* que mediante un *mí*, porque el término sí-mismo cubre todo el plano de los pronombres personales.

El sí-mismo (*soi*) entra en intersección con el mismo (*même*) en el punto de la permanencia en el tiempo. Esta problemática da lugar a una doble consideración de Ricoeur: "la primera es que la mayor parte de las dificultades que sufre la discusión contemporánea que trata sobre la identidad personal proviene de la confusión entre dos interpretaciones de la permanencia en el tiempo; la segunda es que la noción de identidad narrativa ofrece una solución a las aporías concernientes a la identidad personal"⁵³.

Los teóricos de la literatura saben que la narración construye el carácter de un personaje, estableciendo una suerte de identidad narrativa. En el relato de ficción se da la mediación entre la permanencia en el tiempo y el cambio, que era uno de los sentidos más problemáticos de la identidad. Las ficciones son variaciones imaginarias alrededor de un personaje concreto. El lector tiende a identificarse o, por lo menos, a creer en el personaje de la novela o del teatro por el parecido que encuentra con su propia realidad personal. Al igual que él, es un agente que piensa, siente, sufre y muere. Toda ficción puede ser considerada una imitación de la acción y poseer una verdad, aunque argumentalmente sea

⁵² Ibidem, ídem.

⁵³ Ricoeur, P. "L'identité narrative", en *Revue Esprit*, París, 7-8, 1988, pp. 298-299.

absurda o exagerada⁵⁴. Son estas variaciones imaginarias de la ficción las que regulan la mediación entre *ipseidad* y *mismidad*. No sucede así, por contra, con las posibilidades imaginativas abiertas por los relatos de ciencia ficción, los cuales se refieren a una *mismidad*, nunca a una *ipseidad*. En los relatos de ciencia ficción el sujeto está privado del otro, en el sentido de prójimo. Mientras que en el relato de ficción existe una interacción entre dos programas narrativos: el sujeto y el otro. Ipseidad y alteridad son, en este caso, correlativos⁵⁵.

De este modo, al analizar la identidad a partir de la aplicación de los esquemas literarios descubrimos la verdadera dimensión de la dialéctica *idem-ipse*. Todos somos lectores de nosotros mismos aun cuando el relato haya sido escrito por otro. Por lo que observamos cómo esta nueva hermenéutica del sí-mismo concuerda con lo defendido por el filósofo francés en sus ensayos de hermenéutica de los años ochenta. "Comprendre c'est se comprendre devant le texte", afirmaba Paul Ricoeur en *Du texte à l'action*⁵⁶. Gracias al *texto* del "otro" construimos nuestra propia identidad, ampliando el conocimiento de nosotros mismos. "La refiguración por la narración confirma este rasgo de conocimiento de sí que sobrepasa ampliamente el dominio de lo narrativo, a saber, que el sí no se conoce inmediatamente sino solo a través de los signos culturales de todas clases que se articulan sobre las mediaciones simbólicas"⁵⁷.

Cambia de modo notable el autoconocimiento del sujeto a través de la mediación narrativa pues todo conocimiento de sí-mismo es una interpretación. Esto se realiza tanto en la apropiación de un personaje de ficción como a través del enriquecimiento que aporta la lectura. El relato crea al personaje, le aporta una identidad a medida que avanza la trama (*intrigue*). Una identidad narrativa que pertenece a la historia relatada pero que se transfiere al personaje para conformar su identidad. La literatura es el reino de los mundos posibles abiertos por el autor, a los que el lector debe enfrentarse, en una experiencia que es un auténtico ejercicio de pensamiento. La trama se pone al servicio del personaje para contribuir a crear su identidad narrativa porque, de hecho, la identidad del personaje tampoco está totalmente controlada por la trama, adueñándose de la identidad que cada

⁵⁴ Remito al interesante tratamiento de este tema realizado por Vargas Llosa, M. *La verdad de las mentiras*, Barcelona, Seix Barral, 1990.

⁵⁵ Ricoeur, P.: "L'identité narrative", p. 302.

⁵⁶ Ricoeur, P. *Du texte à l'action*, pp. 116-117.

⁵⁷ Ricoeur, P.: "L'identité narrative ", p. 304.

lector le presta. Por esta razón, la pérdida de identidad del personaje equivale a la pérdida de una significación terminada del relato. Relato y personaje se necesitan mutuamente.

La conclusión es clara: la identidad narrativa del relato amplía nuestra propia identidad como lectores que, comprendiendo el texto, nos comprendemos a nosotros mismos, gracias a la capacidad de reconocimiento en el otro. Y, a este respecto, es pertinente recordar a Levinas: "Lo Otro metafísicamente deseado no es «otro» como el pan que como, o como el país que habito, como el paisaje que contemplo, como a veces, yo mismo a mí mismo, este «yo», este «otro». De estas realidades, puedo «nutrirme» y, en gran medida, satisfacerme, como si me hubiesen simplemente faltado. Por ello mismo, su *alteridad* se reabsorbe en mi identidad de pensante o de poseedor. El deseo metafísico tiende hacia lo *totalmente otro*, hacia lo *absolutamente otro*"⁵⁸. También en el encuentro con el *alter ego* narrativo es nuestra identidad la que sale enriquecida. De este modo, alteridad e identidad narrativa vendrían a ser piezas claves en la configuración de la propia identidad y, en general, del conocimiento del mundo. A lo que hay que añadir que la persona construye la historia de su vida a partir de la mediación narrativa, una dimensión que Ricoeur abordará en su ensayo *La vida: un relato en busca de narrador*⁵⁹.

IV. PUNTO DE LLEGADA: DE LA HERMENÉUTICA A LA ÉTICA

Aunque Ricoeur había entregado pequeños adelantos, la aparición en 1990 de *Soi-même comme un autre* sorprende porque supone una transición entre los temas hermenéuticos y hacia una filosofía práctica de orientación ético-política. Su esfuerzo por pasar del texto a la acción había quedado patente en distintos trabajos hermenéuticos, en los que había incorporado la perspectiva de los filósofos del lenguaje anglosajones⁶⁰. Ahora incorpora temas como el de la identidad narrativa e identidad personal, el problema de la acción humana y su agente, la adscripción de la acción, o su "Pequeña Ética", en la que se ocupa de la intencionalidad ética, la norma moral y la sabiduría práctica.

⁵⁸ Levinas, E. *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1968. Trad. esp. *Totalidad e infinito -ensayo sobre la exterioridad-*; Sígueme, Salamanca, 1987(2), p. 57.

⁵⁹ Ricoeur, P. "La vida: un relato en busca de narrador", *Ágora. Papeles de Filosofía*, (2006), vol. 25, nº 2.

⁶⁰ Cf. Ricoeur, P.: *Le discours de l'action*; Centre National de la Recherche Scientifique, París 1977.

a) Ética, Moral y Sabiduría práctica

Para analizar todos los niveles implicados en el problema de la identidad recurre a la pregunta “¿quién?”, hilo conductor que recorre *Sí mismo como otro* y las diferentes perspectivas posibles, desde la hermenéutica hasta la ética. Al preguntarse quién es el sujeto del discurso, de la acción, del relato y de la imputación moral aborda cuatro diferentes niveles que se integran en las perspectivas hermenéutica y ética: 1) El lenguaje (el hablante); 2) la acción (el agente y el sufriente); la narración (el narrador); y la vida ética (la responsabilidad).

Cada uno de estos niveles afecta a un ámbito distinto, pero confluye en lo que Ricoeur denomina la hermenéutica del sí-mismo (*herméneutique du soi*), que desarrolla en *Soi-même comme un autre*. Es precisamente en el marco de esta obra en donde va a ofrecernos su “Pequeña Ética”, como contribución a la Filosofía Moral. Una contribución que se concentra en los estudios séptimo, octavo y noveno de este libro en donde analiza las determinaciones éticas y morales de la acción, relacionadas con las categorías de bueno y de obligatorio. La dialéctica del sí-mismo y del otro encontrará su pleno desarrollo en estos estudios situados bajo el signo de la ética y de la moral. “La autonomía del *sí* aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre”⁶¹.

El tránsito de la filosofía hermenéutica a la filosofía práctica se había realizado. Al hablarnos de él en su autobiografía intelectual nos indica cómo después de la publicación de su segundo volumen de ensayos hermenéuticos, aparecidos con el título de *Du texte à l'action*, y del libro que recogía sus estudios sobre Husserl y la fenomenología, titulado *À l'école de la phénoménologie*, se concentró en la redacción de *Soi-même comme un autre*, estableciendo así el final del periodo hermenéutico. “Con ocasión de un curso dado en la Universidad ‘La Sapienza’ de Roma, prolongué el estudio del lenguaje, de la acción y de la narración, por una investigación de los tres momentos de la ética, de la moral y de la sabiduría práctica”⁶², recorrido que desarrolla en *Soi-même comme un autre* y en escritos posteriores como *Le Juste* (1995).

Este nuevo horizonte temático no supone una ruptura con el espíritu de la hermenéutica practicada por Paul Ricoeur durante décadas sino más bien su entrada en

⁶¹ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, p. 30.

⁶² Ricoeur, P. *Réflexion faite*, p. 80.

su “Pequeña Ética”, articulada en dos ejes: 1) "eje horizontal", relativo a la constitución dialógica del sí (*soi*), esto es, de la ipseidad frente a la mismidad; 2) y el "eje vertical", referente a la constitución jerárquica de los predicados que califican la acción humana en términos de moralidad.

Ricoeur aprovechará los términos “ética” y “moral”, que poseen un horizonte semántico común (la idea intuitiva de *costumbre*), aunque una palabra provenga del griego y otra del latín, para diferenciar dos modelos contrapuestos en el ámbito de la historia de la filosofía: la perspectiva teleológica (*telos*) de Aristóteles, y la perspectiva deontológica (deber) de I. Kant. Así pues, aunque los términos “ética” y “moral” puedan ser considerados sinónimos en variados contextos, Ricoeur aclara que “por convención reservaré el término de 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”⁶³. Explica esta convención para dotar a los términos de ética y moral de una semántica particular a comienzos del Estudio 7º y también en un artículo publicado en 1990 en la *Revista Portuguesa de Filosofia* de Braga, titulado “Ética y Moral”, que desgaja y sintetiza su Pequeña Ética.

A decir verdad, nada la impone ni en la etimología ni en la historia del empleo de las palabras; una procede del griego y otra del latín, y ambas hacen referencia a la idea de costumbres (*ethos, mores*); se puede, no obstante, discernir un matiz, según se ponga el acento en aquello que *se estima bueno* o en aquello que *se impone como obligatorio*. De modo convencional, reservaré el término de ética para la aspiración de una vida cumplida bajo el signo de las acciones estimadas buenas, y el de moral para el campo de lo obligatorio, marcado por las normas, las obligaciones, las prohibiciones, caracterizadas a la vez por una exigencia de universalidad y por un efecto de coerción⁶⁴.

Estas dimensiones de la Ética, con sus respectivas características, no son una novedad introducida por Ricoeur puesto que, como señala Adela Cortina, son centrales en la Ética partir del contexto filosófico griego:

Los temas centrales de la ética son, pues, la forja del *carácter* desde la adquisición de las *virtudes* y el logro de la *felicidad*, que es el *bien* al que todos tienden. Obviamente, en este contexto también es preciso hablar de *normas*, de esa dimensión del fenómeno moral que es la de la *exigencia* y la *obligación*, y encontrar algún

⁶³ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, p. 200.

⁶⁴ Ricoeur, P. «Éthique et Morale», Braga, *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVI (1990), p. 5.

criterio para dilucidar cuáles serán *correctas* (...) Las normas -podríamos decir- están supeditadas al bien; lo exigible a lo bueno⁶⁵.

La novedad de la aportación de Ricoeur reside en buscar una fórmula que, por una parte, convierta en colaboradoras necesarias a las perspectivas teleológica y deontológica, y ambas encuentren una síntesis aplicada a la problemática de los casos particulares y situaciones límite en lo que denomina la sabiduría práctica. Realizaremos a continuación un recorrido con Paul Ricoeur por la estructura de la Pequeña Ética siguiendo cada una de sus tres etapas.

Ricoeur dedica el Estudio 7º de *Sí mismo como otro*, titulado "El sí y la intencionalidad ética" (*Le soi et la visée éthique*), a establecer la primacía de la ética sobre la moral, de la intencionalidad sobre la norma, en donde lo justo es el tercer elemento de la tríada que define la intencionalidad ética. Según su definición, "llamamos 'intencionalidad ética' a la intencionalidad de la 'vida buena' con y para otro en instituciones justas"⁶⁶. Sobre estos tres momentos de la definición van a pivotar también los desarrollos de los dos Estudios siguientes (8º y 9º) sobre la relación de la norma moral con la intencionalidad ética y la sabiduría práctica. Es importante añadir que la articulación entre la orientación teleológica y la deontológica encuentra su espacio en el plano del sí mismo, un hecho que Ricoeur describe en los siguientes términos: "al objetivo ético corresponderá precisamente lo que llamaremos, en lo sucesivo, estima de sí, y al momento deontológico, el respeto de sí"⁶⁷. Ambos aspectos se complementan, lo mismo que los tres niveles relativos a la ética, la moral y la sabiduría práctica, si bien en su proyecto apreciamos una cierta predilección por la estima de sí. Ricoeur manifiesta al respecto

1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; 2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; 3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece sólo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio hic et nunc del respeto⁶⁸.

Otra de las diferencias inherentes a la ética y a la moral se establece en torno las oposiciones binarias clásicas "prescribir y describir" o "ser y deber-ser", planteadas por

⁶⁵ Cortina, A. "Lo justo y lo bueno", en Gómez, C. y Muguerza, J. (eds.) *La aventura de la moralidad Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Madrid, Alianza Ed., 2007, p. 382.

⁶⁶ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, p. 202.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 201.

⁶⁸ *Ibidem*, *ídem*.

David Hume en el libro III (parte I) del *Tratado de la Naturaleza Humana* como un problema metaético consistente en deducir proposiciones normativas a partir de proposiciones prescriptivas⁶⁹. La estructura lógica de las proposiciones que expresan obligación (debe) o prohibición (no debe) poseen una estructura lógica distinta de las proposiciones prescriptivas (es y no es). Confundir esto nos lleva, como denuncia Hume, a un razonamiento falaz porque es incorrecto desde el punto de vista lógico, aunque podamos considerarlo persuasivo. Partiendo de este corte lógico, Ricoeur dirá que la concepción teleológica, característica de la ética, enlaza de modo directo con la teoría de la acción que engendra un “discurso de la acción” susceptible de ser interpretado como cualquier otra modalidad textual. Siendo así, “el punto de vista teleológico se expresa precisamente en valoraciones o estimaciones aplicadas inmediatamente a la acción. En cambio, los predicados deónticos propios de una moral del deber parecen imponerse desde el exterior — o desde arriba— al agente de la acción en forma de una restricción llamada precisamente moral, lo que da fuerza a la tesis de la oposición irreductible entre deber-ser y ser”⁷⁰.

Es de nuevo Adela Cortina quien subraya que podemos distinguir varios tipos teorías éticas atendiendo a su forma de articular lo bueno y lo justo (o correcto), ganando autonomía en la modernidad las normas y pasando a ocupar el lugar central de la ética.

Lo que diferencia las éticas teleológicas y deontológicas es que las primeras toman como prioritario el bien no moral (ontológico, psicológico o social) para construir lo correcto o justo (lo moralmente obligatorio), mientras que las deontológicas parten de lo correcto o justo y defienden que las gentes pueden vivir con toda legitimidad lo que consideren su bien, siempre que no transgredan el marco de lo justo. En estas cuestiones se concentra el problema moderno de la relación entre lo bueno y lo correcto o justo, que es el de la obligación moral⁷¹

Ricoeur, acostumbrado a sintetizar puntos de vista aparentemente irreconciliables, intentará mostrar hasta qué punto la ética y la moral se necesitan recíprocamente, o lo que

⁶⁹ Según Hume, “En todo sistema moral de que haya tenido noticia, hasta ahora, he podido siempre observar que el autor sigue durante cierto tiempo el modo de hablar ordinario, estableciendo la existencia de Dios o realizando observaciones sobre los quehaceres humanos, y, de pronto, me encuentro con la sorpresa de que, en vez de las cópulas habituales de las proposiciones: es y no es, no veo ninguna proposición que no esté conectada con un debe o un no debe. Este cambio es imperceptible, pero resulta, sin embargo, de la mayor importancia. En efecto, en cuanto que este debe o no debe expresa alguna nueva relación o afirmación, es necesario que ésta sea observada y explicada y que al mismo tiempo se dé razón de algo que parece absolutamente inconcebible, a saber: cómo es posible que esta nueva relación se deduzca de otras totalmente diferentes”. Hume, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*, (ed. de Félix Duque), Madrid, Tecnos 1992, pp. 633-634.

⁷⁰ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, pp. 201-202.

⁷¹ Cortina, A. “Lo justo y lo bueno”, pp. 382-383.

es lo mismo, hasta qué punto la perspectiva deontológica está subordinada a la perspectiva teleológica, de manera que la distancia entre ser y deber-ser, o en terminología humeana entre juicios de valor y juicios de hecho, se nos presente como “menos infranqueable que en una confrontación directa entre la descripción y la prescripción”⁷². En un sentido, semejante señala Adela Cortina que “hoy en día no pueden entenderse las denominaciones ‘éticas teleológicas’ y ‘deontológicas’ como si las primeras tuvieran en cuenta las consecuencias y las segundas no; error que se comete a menudo”⁷³. Para concluir unas líneas más adelante que “Lo que diferencia a las teleológicas de las deontológicas es que las primeras toman como prioritario el bien no moral (ontológico, psicológico o social) para construir lo correcto o justo (lo moralmente obligatorio), mientras que las deontológicas parten de lo correcto o justo y entienden que en su marco las gentes pueden vivir con toda legitimidad lo que consideren su bien, siempre que no transgredan el marco de lo justo”⁷⁴.

La síntesis que nos propone Ricoeur hace que ética y moral sean dos perspectivas complementarias y ambas a la vez necesitadas de una síntesis que solo la “sabiduría práctica” (*phrónesis*) puede aportar. Recordemos que mientras en el Estudio 7º (“El sí y la intencionalidad ética”), despliega un amplio desarrollo argumental para defender la primacía de la ética sobre la moral, o lo que es lo mismo, de la intencionalidad sobre la norma, en el Estudio 8º, titulado “el sí y la norma moral”, se impone como principal tarea dar a la norma moral su justo valor, sin absolutizar dicha perspectiva. Tal como aclara el filósofo francés, si estudia la perspectiva deontológica inherente a la moral es para mostrar “el vínculo entre *obligación* y *formalismo*, no para denunciar apresuradamente las debilidades de la moral del deber”⁷⁵. ¿Por qué razón la perspectiva ética (teleológica) no puede sustituir a la perspectiva moral (deontológica) si ha defendido la primacía de la primera sobre la segunda? En distintas ocasiones trata de evitar este equívoco. Para él,

no se debería vincular a esta referencia de la moral a la ética la significación de una desaprobación de la moral de la obligación. Además de que ésta aparece continuamente como la puesta a prueba de las ilusiones sobre nosotros mismos y sobre el sentido de nuestras inclinaciones que oscurecen el objetivo de la vida buena, son los propios conflictos suscitados por el rigor del formalismo los que confieren al juicio moral en situación su verdadera gravedad. Sin la travesía de los conflictos que

⁷² Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, p. p. 202.

⁷³ Cortina, A. “Lo justo y lo bueno”, p. 383

⁷⁴ Ibidem, pp. 383-384.

⁷⁵ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, p. 237.

agitan una práctica guiada por los principios de la moralidad, sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad. No hay camino más corto que este para alcanzar ese tacto gracias al cual el juicio moral en situación, y la convicción que lo anima, son dignos del título de *sabiduría práctica*⁷⁶.

Ricoeur somete la intencionalidad ética, característica de la perspectiva teleológica, a la prueba de la norma, y esta a su vez, se enriquecerá con el juicio moral en situación que Ricoeur asocia con la tercera perspectiva que denomina “sabiduría práctica”, pues, como advierte nuestro autor “una moral de la obligación (...) engendra situaciones conflictivas en las que, a nuestro parecer, la sabiduría práctica solo posee el recurso, en el ámbito del juicio moral en situación, a la intuición inicial de la ética, a saber, el objetivo de la «vida buena» con y para los otros en instituciones justas”⁷⁷. De este modo se articula una tríada en la que ética, moral y sabiduría práctica quedan entrelazadas, pues como Ricoeur señala “los conflictos suscitados por el formalismo, estrechamente solidario del momento deontológico, llevan de la moral a la ética, pero a una ética enriquecida mediante el paso por la norma y enraizada en el juicio moral en situación”⁷⁸. Únicamente conviene aclarar que el momento de la sabiduría práctica, caracterizado por la *convicción*, no puede considerarse una tercera alternativa a las perspectivas teleológica y deontológica⁷⁹.

De acuerdo con el modelo aristotélico de la *phrónesis* (sabiduría práctica), el hombre sabio (*phrónimos*) dirige su vida para lograr su plena realización. Para lograr esta “vida buena” o vida realizada “el hombre de juicio sabio determina al mismo tiempo la regla y el caso, aprehendiendo la situación en su plena singularidad”⁸⁰. Este aspecto que va a ser ampliamente analizado en el Estudio 9º de *Sí mismo como otro* consagrado a la sabiduría práctica como criterio para determinar el objetivo ético en situaciones singulares conflictivas, a las que la moral en su rigidez universalizadora no puede responder satisfactoriamente.

Enfrentado a estas situaciones conflictivas singulares el *phrónimos* debe deliberar lo que considera bueno y conveniente para él mismo, no de una manera parcial sino con

⁷⁶ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, pp. 279-280.

⁷⁷ *Ibidem*, 279.

⁷⁸ *Ibidem*, 237.

⁷⁹ “Si el juicio moral desarrolla la dialéctica que diremos, la convicción sigue siendo la única salida disponible, sin constituir nunca una tercera instancia que habría que añadir a lo que hemos llamado hasta ahora objetivo ético y norma moral”, *Ibidem*, 279.

⁸⁰ *Ibidem*, 206.

la vista puesta en el horizonte del vivir bien, en general, esto es, de algún fin bueno. Debido a ello, Aristóteles define al hombre sabio como aquel que es capaz de deliberación. El paralelismo entre la prudencia, considerada desde el punto de vista de la ética, y la interpretación vista desde el plano hermenéutico, hace que Ricoeur explicité sus puntos en común. Deliberar, en terminología hermenéutica, significa entonces tanto una interpretación de la acción como del sí mismo que reflexiona enfrentado a una acción concreta. “En un lenguaje más moderno, diríamos que es en un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas”⁸¹.

En el plano ético, la interpretación de sí y la estima de sí mantienen una relación recíproca, orientada por el espíritu que preside la hermenéutica del sí, convirtiéndose en equivalentes “la estima del *otro como sí mismo* y la estima de *sí mismo como otro*”⁸². Conviene, por lo tanto, señalar desde ahora la simetría que se produce entre el carácter conflictivo de nuestros juicios de carácter ético, en el proceso de adecuación en nuestros ideales de vida y de nuestras decisiones, y el conflicto de interpretaciones que genera un texto al no poseer un sentido universalmente válido sino tener que ser concretado en cada caso por el intérprete.

Tanto en un caso como en el otro, no existe una ciencia empírica que establezca de manera unívoca el juicio o la interpretación correcta, lo que necesariamente genera un conflicto que, por inevitable, ha de ser asumido como parte de la libertad a la que el sujeto está destinado para actuar en un caso y para interpretar en el otro. Una libertad que nos devuelve a una de las problemáticas centrales de la Filosofía moral de Ricoeur: la apelación a la *sabiduría práctica* como criterio para deliberar en cada caso lo conveniente, entendiendo por sabiduría práctica aquella que concilia el juicio moral en situación y la convicción que lo anima para superar los conflictos, evitando precipitarnos en el situacionismo moral que nos conduciría a la arbitrariedad, y flexibilizando al mismo tiempo los principios de una moral formalista.

Todavía una nota más con respecto al tercer elemento de la tríada que conformaba la definición de la “intencionalidad ética”: “...en instituciones justas”. El vivir bien no se

⁸¹ Ibidem, p. 210.

⁸² Ibidem, 226.

refiere tan sólo al plano de las relaciones interpersonales, sino que se amplía a la vida de las instituciones, en coherencia con el eje de lectura horizontal, responsable de la constitución dialógica del sí. Ricoeur entiende por institución

la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica -pueblo, nación, región, etc.-, estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después. La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes. De este modo, somos llevados al ethos del que la ética toma su nombre⁸³.

También en el caso del “vivir bien” de las instituciones, como en el de las relaciones interpersonales, Ricoeur dará primacía a la perspectiva ética sobre la moral. La perspectiva moral, aplicada al ámbito institucional, coincide con la ordenación de los principios que Max Weber había descrito en *Economía y Sociedad* cuando caracterizaba a la institución política por la relación de dominación entre gobernantes y gobernados. Analizando el caso alemán, Weber nos dirá que, “la apelación al ‘sentimiento del deber’ (objetivo) fue recibida con éxito y fue reconocido este deber como una necesidad objetiva aun por los poderes hasta entonces legítimos y sus partidarios”⁸⁴. Las tesis de Hannah Arendt en *La condición del hombre moderno* subrayan la primacía ética del vivir-juntos sobre las restricciones vinculadas a los sistemas jurídicos y a la organización política al señalar la distancia que separa la *dominación* del *poder-en-común*, caracterizado por la condición de *pluralidad* y de *concertación*⁸⁵. En palabras de Hannah Arendt, “el poder corresponde a la aptitud del hombre para obrar, y a obrar de forma concertada. El poder no es nunca una propiedad individual; pertenece a un grupo y continúa perteneciéndole mientras este grupo no se divida”⁸⁶.

Recapitulemos: la constitución jerárquica de los predicados que califican la acción en términos de moralidad constituye el denominado eje vertical de la Pequeña Ética en *Soi-même comme un autre*. En dicho eje, Ricoeur 1) parte de una perspectiva teleológica, guiada por la idea de vida buena; 2) atraviesa la perspectiva deontológica, protagonizada por la obediencia a la norma, la obligación, la prohibición, el formalismo procedimental;

⁸³ Ibidem, p. 227.

⁸⁴ Weber, M. *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología comprensiva*, México, F.C.E., 1964, p. 213.

⁸⁵ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, p. 228.

⁸⁶ Cf. Arendt, H. *Du mensonge à la violence*, París, Calmann-Lévy, 1972, p. 153.

3) para llegar en tercer lugar al ámbito de la sabiduría práctica, caracterizada por la prudencia, fruto de la deliberación equitativa en situaciones de conflicto e incertidumbre.

En el primer nivel, el *teleológico*, el predicado "bueno" es el que califica moralmente una acción. Lo bueno designa el *telos* de una vida realizada, feliz. Sobre esta base se edifica la ética (deseo de una vida buena), a diferencia de la moral, que es la articulación de la vida dentro de normas que aspiran a la universalidad. Una vida feliz no se logra en medio instituciones injustas porque la felicidad, según defendió Aristóteles, no se alcanza en soledad sino en medio de la ciudad. De tal manera que también la política forma parte de la arquitectónica de la ética porque es en tanto que ciudadanos que viven en instituciones justas como puede considerarse una vida humana realizada, feliz. Todos estos elementos forman parte del primer teorema de la justicia: "deseo de una vida buena en y para con otros en instituciones justas".

En el segundo nivel, deontológico, es el predicado "obligatorio" el que sustituye al predicado "bueno" del nivel teleológico. Estamos en el plano de la norma, del deber, de la prohibición y del imperativo. El imperativo o la prohibición, a diferencia del deseo, impone ciertas garantías para que esta violencia no llegue a producirse. La fuerza moral en este nivel deontológico viene dada por el hecho de que la obligación, el respeto de la norma, reivindica una validez universal vinculada a la idea de la ley.

Las limitaciones de los dos primeros niveles de evaluación de la acción (teleológico y deontológico), con sus consiguientes teoremas de lo justo, orientan la argumentación de Ricoeur hacia las condiciones de la filosofía moral (y de lo justo) bajo la perspectiva de la sabiduría práctica. Esta permite la transición entre el momento teleológico y el deontológico. En este tercer nivel, la conciencia moral se ve impelida a tomar decisiones singulares en un clima de incertidumbre y de grave conflictualidad. Sería la síntesis de los dos anteriores momentos. Ricoeur los resume del siguiente modo:

Sin preocuparme de la ortodoxia aristotélica o kantiana, me propongo defender: 1. La primacía de la ética sobre la moral. 2. La necesidad, sin embargo, para la aspiración ética de pasar por el tamiz de la norma. 3. La legitimidad del recurso de la norma a la aspiración, cuando la norma conduce a conflictos para los que no se encuentra otra salida que una *sabiduría práctica* que reenvía a lo que, en la aspiración ética, está más atento a la singularidad de las situaciones⁸⁷.

De este modo, la *sabiduría práctica* depende del juicio moral en situación y, en última instancia de la *convicción*, que Ricoeur no considera arbitraria "en la medida en

⁸⁷ Ricoeur, P. "Éthique et Morale", p. 5.

que recurre a las fuentes del sentido ético más originario que no han ascendido a la norma”⁸⁸. La sabiduría práctica, añade Ricoeur, “no es tanto un asunto personal, cuanto, si se me permite la expresión, una *phrónesis* de varios, pública, como el debate mismo. Es aquí donde la equidad se muestra superior a la justicia abstracta. (...) La equidad se revela así como otro nombre del sentido de la justicia, cuando este traspasa los conflictos al aplicar la regla de justicia”⁸⁹.

b) Lo justo: entre lo legal y lo bueno

El paso de la ética a la política se produce como una continuidad temática al abordar la cuestión del otro. En palabras de Ricoeur, “la distinción entre los dos tipos de otros, el tú de las relaciones interpersonales y el cada uno de la vida en las instituciones, me pareció bastante firme para asegurar el paso de la ética a la política y para dar un anclaje suficiente a mis ensayos anteriores o en curso sobre las paradojas del poder político y las dificultades de la idea de justicia”⁹⁰.

La idea de lo justo se corresponde con lo que podríamos denominar una “ética pública” donde lo que se trata de dilucidar, de acuerdo con el título de uno sus trabajos, es el lugar de lo justo, entre lo legal y lo bueno. Con lo que, en realidad, no rebasamos el ámbito de una filosofía práctica (ético-política) que busca determinar la extensión de la idea de lo justo. El tratamiento de los temas relativos a la justicia le permite saldar una deuda con cuestiones relevantes de la filosofía política escasamente tratados. La perspectiva es la inherente a una filosofía práctica: “ha sido el vínculo entre la ética y la política el objeto principal de nuestra preocupación, en detrimento del estatuto específico de lo jurídico”⁹¹. Una perspectiva que continuará y ampliará en *Le Juste II* (2001). Incluso cuando vuelve al tema de la historia en *La mémoire, l’histoire, l’oubli* (2000), del que se había ocupado en los años 50 desde la perspectiva del filósofo de la historia o en los años 80 desde la perspectiva del hermeneuta, lo hace también con una vocación práctica, (memoria responsable, perdón, etc.).

⁸⁸ Ibidem, p. 14.

⁸⁹ Ibidem, p. 17.

⁹⁰ Ibidem, ídem.

⁹¹ Ricoeur, P. *Le Juste*, París, Esprit, 1995, p. 8.

Desde el prisma filosófico, el lugar de lo justo se encuentra situado en la intersección de los dos ejes que conforman la arquitectura de su "Petite Éthique": el "eje horizontal", relativo a la constitución dialógica del sí (*soi*), esto es, de la *ipseidad* frente a la mismidad; y el "eje vertical", referente a la constitución jerárquica de los predicados que califican la acción humana en términos de moralidad⁹². El tratamiento de lo justo es una prolongación de la "Pequeña Ética", en donde el sí, analizado en el ámbito práctico de una ética efectiva y dotado de un fundamento ontológico, se construye a partir de una estructura hermenéutica, la "*hermenéutique du soi*"⁹³.

Lo justo es el tercer elemento de la tríada que define la intencionalidad ética. Recordemos: "*la intencionalidad de la 'vida buena' con y para otro en instituciones justas*"⁹⁴. Sobre estos tres momentos de la definición van a pivotar también los desarrollos de los dos Estudios siguientes sobre la relación de la norma moral con la intencionalidad ética y la convicción, inherente a la sabiduría práctica.

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"⁹⁵. 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 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

⁹² Cf. *Ibidem*, pp. 13-14.

⁹³ Es en el Estudio 10º de *Soi-même comme un autre* donde explicita el encadenamiento entre la "*herméneutique du soi*" y sus implicaciones ontológicas. Cf. Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, pp. 345 ss.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 202.

⁹⁵ Ricoeur, P. *Le Juste*, p. 7.

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 zanzar un conflicto -...- su finalidad larga es la de contribuir a la paz social"⁹⁶. Los demás trabajos integrados en *Le Juste* hay que entenderlos de acuerdo con los dos ejes establecidos por el autor en *Soi-même comme un autre*, antes mencionados.

En su paso por la Universidad de Santiago de Compostela en febrero de 1996, con motivo de su investidura como Doctor Honoris Causa, nos dejó un trabajo sobre esta misma temática, en la conferencia titulada "*Justice et vérité*", pronunciada en el Foro Universitario organizado con motivo del V centenario de la USC.

c) *Mal, culpa y perdón*

Otra de las temáticas de largo recorrido en el pensamiento de Ricoeur, que retoma en su filosofía práctica de los últimos años, es el tema de la culpabilidad y el perdón, presente en *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (2000). En ensayos anteriores como *Finitude y Culpabilité* o *Le mal*, había defendido que el mal existe, que está en el mundo y que el hombre, debido a su autonomía moral, lleva marcada en su propia constitución la posibilidad del mal moral, pero dicha posibilidad no puede denominarse todavía culpa. "Desde esta posibilidad a la realidad efectiva del mal hay una distancia, un salto: ahí reside todo el enigma de la culpa"⁹⁷. Atrás queda toda una larga tradición filosófica que presentaba al mal moral y al mal metafísico como una consecuencia de la limitación constitutiva de las criaturas, pienso en Leibniz, por ejemplo. Según esta nueva posición, "la idea de limitación, tomada en sí misma, es insuficiente para acercarse a los umbrales del mal moral"⁹⁸.

El enigma de la culpa, defiende en *Finitud y Culpabilidad*, es la distancia que media entre la posibilidad del mal y su realidad efectiva merced a la labilidad de nuestra condición. Es cierto que somos frágiles, que podemos caer, y que el mal prospera a través

⁹⁶ Ibídem, p. 10.

⁹⁷ Ricoeur, P.: *Philosophie de la Volonté II*, p. 158.

⁹⁸ Ibídem, p. 149.

de nuestras limitaciones humanas. Pero entre la posibilidad del mal, inscrita en nuestra realidad antropológica, y su materialización media la voluntad del ser humano por obrar rectamente, la voluntad ética de distinguir lo aceptable de lo inaceptable, el bien y el mal. Media nuestra libertad. Así pues, aceptar la labilidad no significa aceptar el mal, de la misma manera que para Pascal la grandeza del hombre está en que se conoce a sí mismo como miserable, aunque esta aceptación consciente no sea parte de su miseria por ser fruto del pensamiento, su verdadera grandeza. Idea que expresa con una de las metáforas más célebres de la filosofía: "el hombre es una caña, la más débil de la naturaleza; pero es una caña pensante"⁹⁹. Frente a la labilidad, la voluntad de una vida buena, objeto de la ética; frente al carácter miserable de la condición humana, el pensamiento.

De nuevo nos hallamos ante el problema del conocimiento para añadir, en este caso, un eximente a la responsabilidad personal que contrae como sujeto de la acción. Digo eximente porque la responsabilidad del hombre está condicionada por las limitaciones inherentes a su conocimiento, finitud y libertad. El ser humano puede desconocer los resultados fatales de una acción, sus efectos colaterales no deseados. El grado de responsabilidad dependerá, por tanto, del grado de conocimiento y de madurez de su conciencia. A ello habría que añadir otros aspectos relacionados con la propia condición humana. El hecho, por ejemplo, de estar encadenados a una biología que es soporte vital condiciona instintivamente muchas reacciones espontáneas. Después está esa otra naturaleza que llamamos cultura y que nos condiciona no menos que la primera. El hombre es un ser-en-el-mundo, como afirmó Heidegger, condicionado por la temporalidad y sometido al vaivén de sus circunstancias. Un ser histórico que recibe de la tradición una herencia espiritual, unos valores, que tendrá que contribuir a cambiar si de verdad quiere "salvar su circunstancia" (Ortega). Es un ser social que forma parte de instituciones que son a la vez un límite y una ventada al mundo. Todo ello configura una conciencia moral que tiene como referente último la persona, tan poderosa como para sobreponerse a las circunstancias más adversas y a las situaciones límite y tan frágil como para hacerse trizas antes cualquier revés de la vida.

No entro a valorar en qué medida influyen en este sentimiento de culpabilidad aspectos innatos o más bien culturales y aprendidos que orientan al ser humano a hacer el bien y a censurar el mal. Lo único que constato es que la vivencia de la culpabilidad se

⁹⁹ Pascal, B. *Pensées*; París, Garnier Éd., 1962, § 264.

deriva del ejercicio de la conciencia, la capacidad que toda persona tiene para poner en correlación su sentido moral, sus valores y el contenido moral de la conciencia, sus actos. Uno debe ser fiel a sí mismo y cuando deja de serlo su conciencia está ahí para recordárselo generando esta experiencia de culpabilidad que es la punta de un iceberg del que también forman parte otros sentimientos (angustia, tristeza, etc.). La liberación de la culpabilidad nace de esta aceptación consciente de la propia responsabilidad y depende en buena medida de la reparación del mal causado o del perdón de las víctimas. Lo que nos introduce en la interrelación entre justicia y perdón.

El ser humano yerra, una y otra vez obra mal y obra el mal. En ocasiones se arrepiente porque, como he dicho, la voz de su conciencia promueve el arrepentimiento ante el mal cometido. Pero el mal ya está hecho, podrá repararse o no, dependerá de las consecuencias de la acción y falta por saber también si podrá perdonarse. La culpa, asumida responsablemente por el agente a quien imputamos la acción mala, es la desencadenante del perdón. Un tema que tiene un difícil tratamiento filosófico porque se plantea en el plano del sentimiento. Filósofos como Jaspers situaban a la culpabilidad entre las "situaciones límites" del hombre, relacionándola incluso con las situaciones fortuitas, lo que ilustra perfectamente la dificultad de abordar el asunto desde un punto de vista estrictamente filosófico.

Hablar de conciencia culpable, o responsable, implica un acto de autoimputación consistente en atribuirse a uno mismo la culpa: la forma específica de este acto es la *confesión*, definida por Ricoeur como "acto de lenguaje por el cual un sujeto toma sobre sí, asume la acusación"¹⁰⁰. Aunque es un acto de lenguaje, de manifestación responsable, la confesión está relacionada también con un acto de rememoración histórica que es esencialmente inocente. Desde este punto de vista, la confesión se sitúa entre la inocencia metódica de la rememoración y la culpabilidad empírica conscientemente aceptada por el agente. La confesión traza una línea entre el acto y su agente, mecanismo que se repite cuando condenamos una acción moral, jurídica o políticamente.

La culpa es una trasgresión de una regla, de un deber, pero al mismo tiempo una falta para con los otros. Entre el mal y la culpa media el perdón, aunque no siempre podamos entender el perdón como una actitud equitativa por ser, en determinadas situaciones, tremendamente injusto. Al perdonar a alguien que ha hecho el mal y no se ha

¹⁰⁰ Ricoeur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 597.

arrepentido de su acción estamos siendo injustos. Cuando perdonamos sin exigir el arrepentimiento y, si es posible, la reparación del mal causado estamos ofendiendo a las víctimas y siendo nosotros mismos injustos. En ese caso, perdonar es una ofensa a las víctimas y a la memoria inscrita en el plano de la historia que registra una acción mala del pasado.

El perdón es un desafío, tan delicado como difícil. Por una parte, existe y su aplicación es una muestra de la grandeza del espíritu humano; por otra, exige analizar cada situación en particular porque el perdón puede ser un atentado a la memoria, o lo que es lo mismo un subterfugio para no asumir (o hacer cumplir) las responsabilidades derivadas de la acción mala amparándose en el olvido. Y, tal como frecuentemente percibimos del sentimiento popular, hay situaciones en las que, si bien perdonar da muestra de una gran altura moral, olvidar significaría una inmoralidad o incluso una muestra de la estupidez humana.

La clave del perdón es la "generosidad", detrás de la cual nunca descubriremos ningún interés oculto sino en todo caso un enigma que nunca podrá ser desvelado por completo. Solo el amor es un fenómeno tan extraño y de tan difícil comprensión como la generosidad que está detrás del perdón. Un fenómeno relacionado con la memoria feliz que puede rememorar fielmente el pasado, aceptar el reconocimiento, reconquistar el recuerdo con ayuda del otro. Una memoria feliz que es también desde entonces memoria en paz. Una memoria que ha aceptado la dialéctica de la reconciliación como superación de la esfera de la culpabilidad. Ello no quiere decir que una memoria en paz consigo misma, una memoria feliz, justifique la existencia de un olvido feliz. Al contrario, buscar un feliz olvido es una astucia malévola y abusiva contra el espíritu del perdón. Así, con respecto al olvido provocado desde el plano institucional Ricoeur afirma que "el malestar con respecto a la justa actitud a mantener frente al uso y abuso del olvido, principalmente en la práctica institucional, es finalmente el síntoma de una incertidumbre tenaz que afecta a la relación entre el olvido y el perdón en el plano de la estructura profunda"¹⁰¹. El olvido, profundamente inmoral según había advertido Nietzsche en *La genealogía de la moral*, es una artimaña para eludir la responsabilidad, en unos casos personal pero también histórica, del agente, borrando las huellas de una deuda que no se extingue con el olvido.

¹⁰¹ Ibidem, p. 651.

El perdón es siempre difícil porque no depende de quién lo solicita sino de quien debe concederlo. La conciencia culpable dispone de la posibilidad de solicitarlo, lo que significa estar a disposición de la generosidad de quien debe perdonar. Lo que en ningún caso podemos solicitar es el olvido. Ni se puede olvidar a voluntad, ni es moralmente deseable. Tan solo cuando la desgracia nos acucia podemos aspirar al consuelo lejano del olvido, anhelando esa fragilidad de la memoria que destruye la historia.

CONCLUSIÓN: EL SENTIDO DE UN FINAL

Paul Ricoeur es autor de una filosofía del conocimiento al servicio del “hombre de carne y hueso” (Unamuno). Una orientación inicial de su pensamiento marcada por las influencias que recibe en sus años de formación anteriores a la II Guerra Mundial del existencialismo y el personalismo. Este último añade a la noción de persona la de comunidad, que extiende la moral individual al ámbito ético-político.

La etapa fenomenológica de la década de 1950 constituye la fundamentación ontológica para el conocimiento del ser humano. En su *Filosofía de la Voluntad* describe lo que denomina una “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. “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”¹⁰².

De las cuatro etapas a las que me he referido para estructurar el pensamiento de Paul Ricoeur, la más amplia y a la que pertenecen un mayor número de publicaciones es la etapa hermenéutica, seguida por la etapa final que dedica a temas relativos a la filosofía moral y política. Nadie piense que su hermenéutica es un mero *ars interpretandi*, es decir, una teoría de la interpretación textual entendida desde un punto de vista técnico-gramatical para desvelar el significado de los textos. Su hermenéutica es una vía metafísica para descubrir el sentido recóndito del ser a través de la interpretación de los discursos plurales que expresan la creatividad humana. El largo camino para hallar la reunificación del discurso humano y su sentido.

¹⁰² Ricoeur, P. *Réflexion faite*, p. 28.

Ricoeur se pregunta en su primer discurso compostelano “por lo que caracteriza al discurso filosófico en tanto que discurso *metafísico*”¹⁰³. Confirmando un poco más adelante que “la hermenéutica que yo propongo constituye, a su vez, un tipo de discurso filosófico que importa situar con relación al de la metafísica”¹⁰⁴, siendo a la vez muy consciente de que no es necesario situarse en una época postmetafísica para afrontar la dimensión discursiva de la metafísica que se ocupa de pensar la relación entre las ideas y las cosas, de las ideas entre ellas y del sujeto que elabora dichos discursos. Estamos ante una modalidad ontológica en la que el ser es un “ser-interpretado”, lo mismo que en “el campo práctico -la acción, el actuar, el agente- se hace el texto en el cual es posible leer entre líneas el sentido del ser”¹⁰⁵. De este modo, la metafísica forma una parte sustancial de la filosofía práctica de los últimos años pues como afirma Ricoeur “la metafísica, comprendida como discurso, confiere a la hermenéutica del sí-mismo, a la cual está consagrado mi propio trabajo filosófico, una estructura especulativa”¹⁰⁶. Se trata, en todo caso, de una ontología de la actividad humana y de su libertad para actuar.

Esta hermenéutica del sí mismo, base de su “Pequeña Ética”, desarrolla varios niveles del verbo actuar: un primer nivel se corresponde con una fenomenología hermenéutica que se pregunta quién es el sujeto del discurso, de la acción, del relato y de la imputación moral. Un segundo nivel reúne de dos maneras a la hermenéutica de sí mismo con la dialéctica del *mismo* y del *otro*. “La primera concierne a la distinción interna del mismo (*même*) bajo la figura de la identidad personal, a saber, la distinción entre la mismidad (*mêmeté*) y la ipseidad (*ipseité*). (...) dos maneras más exactamente de perseverar, de manifestar la permanencia en el tiempo de un núcleo personal”¹⁰⁷. Dos modalidades que están presentes también en la identidad narrativa, pues como escribe Ricoeur la vida es un relato en busca de narrador, ya que “una vida no es más que un fenómeno biológico en tanto la vida no sea interpretada”¹⁰⁸. Un aspecto que nos enseña

¹⁰³ Ricoeur, P. “Discurso, metafísica y hermenéutica del sí-mismo”, en Agís Villaverde, M. (ed.) *Horizontes de la Hermenéutica*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la USC, 1998, p. 19.

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 20.

¹⁰⁵ Jervolino, D. “El cogito herido y la ontología del último Ricoeur”, en Agís Villaverde, M. (ed.) *Horizontes de la Hermenéutica*, p. 72.

¹⁰⁶ Ricoeur, P. “Discurso, metafísica y hermenéutica del sí-mismo”, p. 19.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 27.

¹⁰⁸ Ricoeur, P. “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Ágora. Papeles de Filosofía* (2006), vol. 25, nº 2, p. 17.

a convertirnos en narradores de nuestra propia vida y que da lugar a que el relato de la propia vida genere una suerte de identidad narrativa constitutiva.

La longevidad y lucidez del filósofo francés le permitió desarrollar un largo itinerario a través del cual se adentró en la cuestión del sentido de la existencia humana, de su mundo y de la respuesta que estamos obligados a afrontar como parte activa de él. Algo en plena sintonía con la máxima orteguiana de salvar la circunstancia para salvarse uno mismo. De alguna manera, sus exploraciones en torno al ser humano desde una perspectiva existencial, en los años 40; desde una perspectiva fenomenológica con fondo metafísico, en la década de 1950; en la larga etapa hermenéutica que va de 1960 a 1990, profundizando en la interpretación de la pluralidad de discursos que el ser humano ha utilizado para dar cuenta de su creatividad; y la etapa final, que he denominado “filosofía práctica”, orientada por las directrices de su “Pequeña Ética”, responden a un mismo objetivo: el conocimiento del ser humano y de su mundo, así como de su responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante el mundo.

Profundizar en los vericuetos del sí mismo y de la conciencia es una tarea que explica el acercamiento a muchos autores y corrientes filosóficas que han afrontado dicho desafío con honestidad intelectual. Todos comparecen en la extensa obra de Ricoeur. La principal diferencia entre las tres primeras etapas y la última es, probablemente, que la pregunta ya no es *qué puedo conocer* sino *qué debo hacer*, reservando la última, *que me cabe esperar*, a la convicción que el filósofo y el creyente construyen conjuntamente.

Me he preguntado más de una vez por qué un filósofo que se había dedicado a lo largo de tres décadas a la hermenéutica desemboca en la ética. No es difícil exponer cómo se produce esta transición de la hermenéutica a la filosofía práctica. Otra cosa es explicar el porqué, pues para ello habría que darle la palabra Ricoeur para que justificase su opción final por los temas ético-políticos. Quizás la clave de esta respuesta (que nunca tendremos) es que desde comienzo de su actividad intelectual entendió la filosofía desde una perspectiva teórica (metafísica), existencial (la acción responsable con uno mismo y con el otro), y práctica (la decisión), caracterizada por la *intencionalidad ética* para poder desarrollar una vida buena en instituciones justas.

Acaso la constante preocupación por la persona (y la vida comunitaria) de Ricoeur pueda explicar este final práctico. En cualquiera de sus etapas, su filosofía ha permanecido fiel a una antropología filosófica empeñada en desvelar el sentido del ser humano, de su modo de manifestarse y de actuar. Una antropología construida

laboriosamente a partir del análisis de la pluralidad de discursos que dan cuenta de nuestra creatividad. El estudio de las manifestaciones y discursos humanos para llegar a un conocimiento de sí mismo y del otro, e infundir sentido a la acción, conduce inevitablemente al ámbito práctico, pues en el ser humano se reúne el agente y el sufriente, el hombre capaz y el responsable, dimensiones que conforman el objeto de cualquier filosofía práctica.

Estamos ante un único proyecto filosófico, pero con distintos frentes y perspectivas de análisis, que configuran el pensamiento de Paul Ricoeur como un hermoso mosaico. Vencida la dificultad de captar en su integridad dicho proyecto, su filosofía es indudablemente atractiva para el hombre de hoy, comprometido en buscar orientación y sentido para comprender el mundo y comprenderse a sí mismo. No desde la perspectiva autosuficiente con la que la filosofía moderna ha encumbrado al Yo sino desde una subjetividad contingente, existencial, desde la fragilidad y finitud un *cogito herido*. Una tarea que podemos realizar *con Paul Ricoeur*, pero sobre todo *a partir de él*, pues en dicho desafío nosotros tenemos la última palabra.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Agís Villaverde, M. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricoeur*, Madrid, Fundación. E. Mounier, 2011.
- _____. *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la USC, 1995.
- _____. *Historia de la Hermenéutica. Devenir y actualidad de la Filosofía de la interpretación*, Madrid, Síndéresis, 2020.
- _____. “Paul Ricoeur en perspectiva: evolución y etapas de su pensamiento”, En *Ágora. Papeles de Filosofía*, nº 25/2, 2006.
- _____. “Simbolismo y hermenéutica: Mircea Eliade y Paul Ricoeur”, en *Anthropos*, Barcelona, nº 42, 1994.
- _____. (ed.) *Horizontes de la Hermenéutica*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la USC, 1998.
- Arendt, H. *Du mensonge à la violence*, París, Calmann-Lévy, 1972.
- Cerezo Galán, P. “Reivindicación del diálogo”, Discurso leído el día 28 de octubre de 1997 en el acto de su recepción pública como académico de número por el excelentísimo señor Don Pedro Cerezo Galán, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1997.

- 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.
- Cortina, A. "Lo justo y lo bueno", en Gómez, C. y Muguerza, J. (eds.) *La aventura de la moralidad Paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Madrid, Alianza Ed., 2007.
- Cortina, A. y Conill, J. "El vigor del pensamiento hermenéutico. En diálogo con Juan Manuel Almarza", en *Estudios filosóficos*, LXXXI (2022).
- Dosse, F. *Paul Ricœur: Les sens d'une vie*, París, La Découverte, 1997.
- Flores-Rojas, E. *El pensamiento de Paul Ricoeur. Ecos de la hermenéutica bíblica en la propuesta ética*, (Epílogo de Marcelino Agís), Barcelona, Ed. Clie, 2022.
- Hume, D. *Tratado de la Naturaleza Humana*, (ed. de Félix Duque), Madrid, Tecnos 1992.
- Jervolino, D. "El cogito herido y la ontología del último Ricoeur", en Agís Villaverde, M. (ed.) *Horizontes de la Hermenéutica*, citado.
- Levinas, E. *Totalité et infini*, La Haye, Nijhoff, 1968. Trad. esp. *Totalidad e infinito -ensayo sobre la exterioridad-*, Sígueme, Salamanca, 1987(2).
- Mongin, O. *Paul Ricoeur*, París, Seuil, 1994.
- Pascal, B. *Pensées*, París, Garnier Éd., 1962.
- Ricoeur, P. "Auto-compréhension et histoire", en Calvo, T. y Ávila, R. (eds.) *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricoeur*, Granada, 23-27 de noviembre de 1987, Barcelona, Ed. Anthropos, 1991.
- ____ « De l'interprétation », en Ricoeur, P. *Du texte à l'action. Essais d'Herméneutique II*, París, Seuil, 1986.
- ____ "Discurso, metafísica y hermenéutica del sí-mismo", en Agís Villaverde, M. (ed.) *Horizontes de la Hermenéutica*, Santiago de Compostela, Servicio de Publicaciones de la USC, 1998.
- ____ «Éthique et Morale», Braga, *Revista Portuguesa de Filosofia*, XLVI (1990).
- ____ « Foi et philosophie aujourd'hui », *Foi et Éducation* 42 (1972).
- ____ *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*; París, Temps Présent, 1948.
- ____ "Herméneutique philosophique et Herméneutique biblique» (1975), *Paideia* Ed., Brescia 1983 (2).
- ____ *La critique et la conviction. Entretien avec F. Azouvi et Marc de Launay*, París, Calmann-Lévy, 1995.
- ____ « La liberté selon l'espérance », en Ricoeur, P. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París, Seuil, 1969.
- ____ *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, París, Seuil, 2000.
- ____ "La métaphore et le problème central de l'herméneutique", *Revue Philosophique de Louvain*, 70 (1972).

- _____ *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975.
- _____ “La vida: un relato en busca de narrador”, en *Ágora. Papeles de Filosofía* (2006), vol. 25, nº 2.
- _____ *Le discours de l'action*, Centre National de la Recherche Scientifique, París 1977.
- _____ *Le Juste*, París, Esprit, 1995.
- _____ “L’identité narrative”, en *Revue Esprit*, París, 7-8, 1988.
- _____ « Phénoménologie et herméneutique: en venant de Husserl », en Ricoeur, P. *Du texte à l'action*, citado.
- _____ *Philosophie de la Volonté II. Finitude et Culpabilité*, Aubier, París 1960 (reed. 1988).
- _____ *Réflexion faite: autobiographie intellectuelle*; París, Éd. Esprit, 1995.
- _____ *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990.
- _____ *Vivant jusqu’à la mort –suivi de Fragments-*, París, Seuil, 2007.
- _____ y Dufrenne, M. *Karl Jaspers et la Philosophie de l'existence*; París, Seuil, 1947.
- Vargas Llosa, M. *La verdad de las mentiras*, Barcelona, Seix Barral, 1990.