

Ricœuriana

#3

ISSN
2184-190X



Cristian Suárez-Giraldo
Manuel Prada Londoño
COORDS.

Paul Ricœur
en perspectiva:
una hermenéutica
de la acogida

(Página deixada propositadamente em branco)

Ricœuriana

#3

ISSN
2184-190X



Paul Ricœur
en perspectiva:
una hermenéutica
de la acogida

Cristian Suárez-Giraldo
Manuel Prada Londoño
COORDS.

(Página deixada propositadamente em branco)

EDIÇÃO

Imprensa da Universidade de Coimbra

Email: imprensa@uc.pt

URL: http://www.uc.pt/imprensa_uc

ASIER

Associação Ibero-Americana de Estudos Ricœurianos

URL: <http://www.asieronline.org>

COORDENAÇÃO EDITORIAL

Imprensa da Universidade de Coimbra

DESIGN

Carlos Costa

INFOGRAFIA

Imprensa da Universidade de Coimbra

IMPRESSÃO

KDP

ISSN

2184-190X

ISBN

978-989-26-1668-1

ISBN DIGITAL

978-989-26-1669-8

DOI

<https://doi.org/10.14195/978-989-26-1669-8>

© JANEIRO 2024,

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Ricœuriana

#3

ISSN
2184-190X



Paul Ricœur
en perspectiva:
una hermenéutica
de la acogida

Cristian Suárez-Giraldo
Manuel Prada Londoño
COORDS.

Estruturas Editoriais

RICÆURIANA

Imprensa da Universidade de Coimbra / Associação Ibero-Americana de Estudos Ricæurianos

ISSN: 2184-190X

DIRETORES DA SÉRIE EDITORS-IN-CHIEF

Gonçalo Marcelo

(Universidade de Coimbra)

César Correa Arias

(Universidad de Guadalajara)

Patrícia Lavelle

(Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

Tomás Domingo Moratalla

(Universidad Nacional de Educación a Distancia)

COMISSÃO CIENTÍFICA SCIENTIFIC COMMITTEE

Agustín Domingo Moratalla

(Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Valencia)

Alejandra Bertucci

(Universidad Nacional de La Plata)

Alfonso Mendiola Mejía

(Universidad Iberoamericana)

Ana Escríbar Wicks

(Universidad de Chile)

Anibal Fornari

(CONICET – Universidad Católica de Santa Fe)

Beatriz Contreras Tasso

(Pontifícia Universidad Católica de Chile)

Bernardo Barros Coelho de Oliveira

(Universidade Federal Fluminense)

Cláudio Reichert do Nascimento

(Universidade Federal do Oeste da Bahia)

Cristóbal Holzpfel

(Universidad de Chile)

Eduardo Casarotti

(Universidad Católica del Uruguay)

Elsio José Corá

(Universidade Federal da Fronteira Sul)

Fernanda Henriques

(Universidade de Évora)

Francisco Diez Fischer

(CONICET / Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires)

Graciano González R. Arnaiz

(Universidad Complutense de Madrid)

Hélio Gentil

(Universidade São Judas Tadeu)

Jaime Torres Guillén

(Instituto de Filosofía A. C., México)

Jean-Luc Amalric

(CPGE Arts et Design-Nîmes / Université Montpellier 3)

Jeanne Marie Gagnebin

(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo / UNICAMP)

José Juan Sainz Luna

(Instituto Tecnológico Autónomo de México)

José Santiago González Iniguez

(Universidad de Guadalajara)

Juan Masiá Clavel

(Universidad de Sophia, Japón)

Julián Molina Zambrano

(Universidad de Guadalajara)

Lúís António Umbelino

(Universidade de Coimbra)

Lúís Manuel A. V. Bernardo

(Universidade Nova de Lisboa)

Luis Miguel Arroyo Arrayás

(Universidad de Huelva)

Luis Vergara Anderson

(Universidad Iberoamericana)

Marcelino Agís Villaverde

(Universidade de Santiago de Compostela)

Maria do Céu Zambujo Fialho

(Universidade de Coimbra)

Maria João Coelho

(Universidade de Coimbra)

Maria Luísa Portocarrero

(Universidade de Coimbra)

María Luján Ferrari

(Universidad Nacional de La Plata)

Maria da Penha Villela-Petit

(Archives Husserl de Paris / C.N.R.S.)

Michel Renaud

(Universidade Nova de Lisboa)

Noeli Dutra Rossatto

(Universidade Federal de Santa Maria)

Patricio Mena Malet

(Universidad de La Frontera)

Paulo Jesus

(Universidade de Lisboa)

Roberto Roque Lauxen

(Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia)

Sebastián Kaufmann Salinas

(Universidad Alberto Hurtado)

Walter Salles

(Pontifícia Universidade Católica de Campinas)

ASSISTENTE EDITORIAL EDITORIAL ASSISTANT

João Emanuel Diogo

RICŒURIANA 3:

Paul Ricœur en perspectiva: una hermenéutica de la acogida

RICŒURIANA 3:

Paul Ricœur in perspective: a hermeneutics of welcoming

Coord. Ed.

Cristian Suárez-Giraldo (Universidad EAFIT)

Manuel Prada Londoño (Universidad de La Salle)

Resumen: El tercer volumen de Ricœuriana – Coleção da Associação Ibero-Americana de Estudos Ricoeurianos agrupa una serie de estudios cuyo eje central es la propuesta hermenéutica de Ricœur. Analizada de manera directa o a través de su replanteamiento con otros discursos, el itinerario del filósofo francés da cuenta, desde los inicios hasta sus últimos trabajos, de la dialéctica entre las operaciones de la interpretación: explicar y comprender. Así, el fundamento fenomenológico de la hermenéutica coincide con la relectura del sí mismo y de la identidad narrativa; la ambivalencia del mundo de la vida recurre a la teoría de la acción y a la fenomenología del cuerpo para reivindicar una preocupación ética; y la antropología filosófica se ve refundada en los relatos como mediaciones existenciales del sujeto. Los textos aquí reunidos reflejan que uno de los resultados del carácter conflictivo de la interpretación es la acogida del otro a través del diálogo, la escritura y la reescritura.

Palabras clave: Ética, Fenomenología, Identidad narrativa, Hermenéutica, Relatos, Sí mismo.

Abstract: The third volume of Ricoeuriana brings together a series of studies whose central axis is Ricoeur's hermeneutic proposal. Analyzed directly or compared with other discourses, the itinerary of the French philosopher gives an account, from the beginning to his latest works, of the dialectic between the operations of interpretation: explanation and understanding. Thus, the phenomenological foundation of hermeneutics coincides with the rereading of the self and narrative identity; the ambivalence of the world of life resorts to the theory of action and the phenomenology of the body to claim an ethical concern; and philosophical anthropology is refounded in the stories as existential mediations of the subject. The texts gathered here put forward a reflection claiming that one of the results of the conflictual nature of interpretation is the welcoming of the other through dialogue, writing, and rewriting.

Keywords: Ethics, Hermeneutics, Identity, Narrative, Phenomenology, Self, Stories.

Coordenadores

Cristian Suárez-Giraldo es magíster en Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Actualmente es estudiante del doctorado en Tradición literaria, cultura escrita y humanidades digitales de la Universidad de Salamanca (España). Ha sido profesor en los campos de hermenéutica, teoría y crítica literaria, y edición académica y digital. Actualmente es profesor del pregrado de Literatura de la Universidad EAFIT y editor de la Editorial EAFIT. Además, se desempeña como editor de apoyo en temas de indexación y calidad para las publicaciones en la misma universidad. Ha contribuido como editor o autor en los libros: *Colonizar lo humano: Nuevos linderos de la literatura iberoamericana* (2016), *Hermenéutica del Long détour. Interpretaciones de la cultura* (2019) y *Paul Ricœur. Junto, más allá y por debajo de su obra* (2022).

Manuel Prada Londoño es doctor en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos de la Universidad de Barcelona. Actualmente es profesor de la Universidad de La Salle (Bogotá). Su campo de investigación es la hermenéutica filosófica y sus vínculos con la formación moral y política, especialmente en relación con educación para la paz, el perdón, la reconciliación y la formación del sujeto de derechos. Es miembro del grupo de investigación “Moralía”, así como de la Asociación Iberoamericana de Estudios Ricœurianos (ASIER) y la Red Iberoamericana de Hermenéutica. Entre sus publicaciones se cuentan los libros *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur* (2017), *Didáctica de la fantasía. La formación del niño como sujeto de derechos* (2021) y *La formación de la subjetividad política* (2012), los dos últimos en coautoría con Alexander Ruiz.

Editors

Cristian Suárez-Giraldo holds a Master in Philosophy from the Pontificia Bolivariana University. He is currently a doctoral student in Literary Tradition, Written Culture and Digital Humanities at the University of Salamanca (Spain). He has been a professor in the areas of hermeneutics, theory and literary criticism, of academic publishing. Actually he is professor of the graduation in literature at EAFIT University and editor of the EAFIT Editorial. In addition, he works as a supporting editor in charge of indexing and quality issues for publications at the same university. He has contributed as editor or author to the following books: *Colonizar lo humano: Nuevos linderos de la literatura iberoamericana* (2016), *Hermenéutica del Long détour. Interpretaciones de la cultura* (2019) y *Paul Ricœur. Junto, más allá y por debajo de su obra* (2022).

Manuel Prada Londoño is a doctor in Contemporary Philosophy and Classical Studies from University of Barcelona. He is a professor at the University of La Salle (Bogotá). His field of research is philosophical hermeneutics and its links with moral and political formation, especially in relation to education for peace, forgiveness, reconciliation, and the formation of the subject of rights. He is a member of the research group “Moralía”, the Ibero-American Association of Ricœur Studies (ASIER), and the Ibero-American Hermeneutics Network. His publications include the books *Entre disimetría y reciprocidad. El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur* (2017), *Didáctica de la fantasía. La formación del niño como sujeto de derechos* (2021) y *La formación de la subjetividad política* (2012), these latter two books cowritten with Alexander Ruiz.

ÍNDICE

**Parte I - Dossier temático - Paul Ricœur en perspectiva:
una hermenéutica de la acogida
(Part I - Thematic Issue - Paul Ricœur in perspective:
a hermeneutics of welcoming)**

Presentación

(Presentation)

Cristian Suárez-Giraldo, Manuel Prada Londoño 17

Por uma “arqueologia” do *De l'interprétation. Essai sur Freud*:
explicá-lo mais, para compreendê-lo melhor

(For an “Archeology” of *De L'interprétation. Essai sur Freud*:

Explain It More to Understand It Better)

Weiny César Freitas Pinto 21

El surgimiento del sí mismo en Ricœur y Heidegger:

contrapunto entre el consentimiento y la resolución

(The Emergence of the Self in Ricœur and Heidegger:

Contrast Between Consent and Resolution)

Beatriz Contreras Tasso..... 39

Del cogito herido a la identidad narrativa

(From Wounded Cogito to Narrative Identity)

Juan David Quiceno Osorio 69

El prójimo como intermedio de la edificación de la identidad a través del amor en la experiencia del mal. Aproximaciones desde Ricœur y Kierkegaard (The Neighbor as Intermediate of the Building up of Selfhood Through Love in the Experience of Evil. Perspectives from Ricœur and Kierkegaard) *Shannon K. Muñoz Vergara, Miguel A. Romero-Ramírez* 105

Hermen-ética del tacto en Paul Ricœur (Hermen-ethics of Touch in Ricœur) *Francisco Díez Fischer* 135

Tan frágiles como capaces (As Fragile as Capable) *Marta Cecilia Betancur G.* 161

De memoria e imaginación entre Tucídides y Paul Ricœur (Memory and Imagination Between Thucydides and Paul Ricœur) *Juan Manuel Cuartas Restrepo* 197

El excedente de sentido en la poética del *voyeur* de Juan García Ponce (The Surplus of Meaning in the *Voyeur* Poetics by Juan García Ponce) *Maritza M. Buendía* 215

Varia:

Nota introdutória à tradução do Prefácio a *Le désir de Dieu* (Introductory Note to the Translation of the Preface to *Le désir de Dieu*) *Cristina Amaro Viana* 231

Prefácio à obra *Le désir de Dieu*, de Jean Nabert (Preface to the book *Le désir de Dieu*, by Jean Nabert) *Tradução de Cristina Amaro Viana* 237

Nota de publicação sobre a tradução brasileira da Biografia de François Dosse *Paul Ricœur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Tradução Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros & Andrés Bruzzone (São Paulo: LiberArs, 2017)

(Publication note on the Brazilian translation of François Dosse's biography: *Paul Ricœur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Trans. Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros & Andrés Bruzzone (São Paulo: LiberArs, 2017))

Roberto Roque Lauxen..... 253

(Página deixada propositadamente em branco)

PARTE I
DOSSIER TEMÁTICO
PAUL RICŒUR EN PERSPECTIVA:
UNA HERMENÉUTICA DE LA ACOGIDA

PART I
THEMATIC ISSUE
PAUL RICŒUR IN PERSPECTIVE:
A HERMENEUTICS OF WELCOMING

(Página deixada propositadamente em branco)

PRESENTACIÓN
PRESENTATION

PAUL RICŒUR EN PERSPECTIVA:
UNA HERMENÉUTICA DE LA ACOGIDA
PAUL RICŒUR IN PERSPECTIVE:
A HERMENEUTICS OF WELCOMING

Cristian Suárez-Giraldo (Universidad EAFIT)

casuarezg@eafit.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7130-3645>

Manuel Prada Londoño (Universidad de la Salle)

mpradalon@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9396-528X>

Una de las mejores características para definir la obra de Paul Ricœur, así como los estudios que devienen de su propuesta, es que el conflicto de las interpretaciones se presenta siempre como dialécticas abiertas, imperfectas y asimétricas¹. La prolijidad de sus textos y la pluralidad de las temáticas que aborda mantienen abierto el camino del largo rodeo para reflexionar asuntos como la interpretación misma, la tensa relación entre religión y filosofía, los entrecruzamientos entre la memoria, la historia y la imaginación,

¹ Cf. Francisco Díez Fischer, et al. (Eds.), *Paul Ricœur. Junto, más allá y por debajo de su obra* (Buenos Aires: Editorial Sb., 2022).

el vínculo estrecho entre poder, responsabilidad y ética, la configuración de la identidad en su doble acepción *idem* e *ipse*, o entre ipseidad y alteridad, asuntos centrales, entre otros, del periplo intelectual del filósofo francés.

El presente volumen deja entrever, a lo largo de sus contribuciones, cómo es posible abordar la obra de Ricœur bajo la dialéctica productiva de diversas tensiones, así como en el diálogo con fuentes, tanto filosóficas como no filosóficas, abordadas bajo el presupuesto hermenéutico de la acogida: en la discusión con otros (otros textos, otras perspectivas, otras voces en el diálogo vivo) y en la meditaciones del trabajo de la escritura y la reescritura. Ese hiato existencial entre acogida-diálogo-escritura-reescritura es, y ha sido, justamente, uno de los signos característicos de los congresos y demás actividades académicas de la Asociación Iberoamericana de Estudios Ricœurianos (ASIER), así como de todo el proceso editorial de *Ricœuriana*.

Bajo esta perspectiva, los dos primeros artículos evidencian que el diálogo con el psicoanálisis y la fenomenología, fundante de la hermenéutica de Ricœur, se puede comprender en un doble movimiento: hacia atrás, arqueológicamente; y de manera perpendicular o relacional. Así, en “Por uma ‘arqueologia’ do *De l’interprétation. Essai sur Freud*: explicá-lo mais, para compreendê-lo melhor”, Weiny César Freitas Pinto plantea la posibilidad de llegar al análisis freudiano, por parte de Ricœur, atravesando primero el contexto teórico interno y externo que enmarcan la simbólica del mal y el estructuralismo, dos polos clave en la teoría ricœuriana de la interpretación posterior. Por otro lado, Beatriz Contreras Tasso, en “El surgimiento del sí mismo en Ricœur y Heidegger: contrapunto entre el consentimiento y la resolución”, expone la relación perpendicular de la fenomenología hermenéutica de Ricœur para evidenciar que este elabora aspectos no desarrollados en la hermenéutica de la facticidad de Heidegger referidos a la comprensión del sí mismo.

Dicha categoría del sí mismo viene a ser nuevamente visitada por Juan David Quiceno Osorio y Shannon K. Muñoz Vergara y Miguel A. Romero-Ramírez en los artículos “Del cogito herido a la identidad narrativa” y “El prójimo como intermedio de la edificación de la identidad a través del amor en la experiencia del mal. Aproximaciones desde Ricœur y Kierkegaard”, respectivamente. En estos textos se plantea otra de las peculiaridades de la hermenéutica del filósofo francés: como la vida, que se formaliza en símbolos, mitos y relatos, el cogito requiere de exégesis para aclarar su dimensión antropológica. La pérdida del sí mismo y su restablecimiento a través de esas mediaciones simbólicas y narrativas es, aquí, la clave para asumir la relectura de la identidad entendida subjetiva e intersubjetivamente.

Ahora bien, la propuesta del arco hermenéutico, con las operaciones de explicar y comprender, típicas en la propuesta ricœuriana, se concretan en los siguientes artículos de este volumen. De tal manera, Francisco Díez Fischer, en “Hermen-ética del tacto en Paul Ricœur”, explora un acercamiento poco común en los estudios sobre Ricœur al usar la palabra *tacto* para aunar una pregunta por el cuerpo sensible y por el cuerpo social, lo que deviene en una tarea ética. Asimismo, Marta Cecilia Betancur, en “Tan frágiles como capaces”, asume el carácter ambivalente del mundo de la vida, en medio de esperanzas e ilusiones, pero con sus contingencias y provisionalidades, para reconocer la agencia del hombre capaz de acción y de su responsabilidad social y moral.

En los dos últimos estudios, Juan Manuel Cuartas Restrepo y Maritza M. Buendía aplican la reflexión de Ricœur a los temas de la imaginación y la realidad, como reescrituras e interpretaciones míticas en ascenso a auténticas simbólicas del tiempo humano y de la excedencia de la existencia poética. Tanto desde un cronista de la Antigüedad, en “De memoria e imaginación entre Tucídides y Paul Ricœur”, como desde un escritor moderno, en “El excedente de sentido en la poética del *voyeur* de Juan García Ponce”, el horizonte

de comprensión de lo humano se ven refundados en la comprensión de sí a través de los relatos como mediaciones existenciales.

Por último, pero no menos importante, queremos agradecer a Gonçalo Marcelo, Tomás Domingo Moratalla, Beatriz Contreras Tasso y Patricio Mena Malet, así como a todas las personas que hacen parte de ASIER, por acoger la iniciativa de celebrar el III Congreso de esta asociación en Colombia en 2019, así como a las universidades EAFIT, Javeriana, La Salle y Libre (en Colombia) por sumarse a esta empresa. Del mismo modo, gracias a todas las personas de la Universidad de Coimbra por su trabajo editorial. Sin ustedes este volumen no habría sido posible.

Referencias

Díez Fischer, Francisco et al. (Eds.). *Paul Ricœur. Junto, más allá y por debajo de su obra*. Buenos Aires: Editorial Sb., 2022.

**POR UMA “ARQUEOLOGIA” DO *DE*
L’INTERPRÉTATION. ESSAI SUR FREUD:
EXPLICÁ-LO MAIS, PARA COMPREENDÊ-LO MELHOR**

**FOR AN “ARCHEOLOGY” OF *DE*
L’INTERPRÉTATION. ESSAI SUR FREUD:
EXPLAIN IT MORE TO UNDERSTAND IT BETTER**

Weiny César Freitas Pinto

(UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul)

weiny.freitas@ufms.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7101-9150>

Resumo: Este capítulo apresenta a proposta de uma “arqueologia” do freudismo ricœuriano, mais precisamente, da obra em que Ricœur se confronta de forma mais direta com a psicanálise, *De l’interprétation. Essai sur Freud* (1965). O argumento central se baseia na demonstração e discussão do contexto teórico, interno e externo à obra ricœuriana, no qual e do qual a obra de Ricœur sobre Freud surgiu: *La symbolique du mal* (1960) e o “estruturalismo”. Por meio da análise de alguns aspectos deste contexto teórico mostra-se que o *De l’interprétation* é melhor compreendido se assim arqueologicamente explicado.

Palavras-chave: Freud; freudismo ricœuriano; Ricœur.

Abstract: This chapter presents the proposal of an “archeology” of Ricœurian Freudism, more precisely, of the work in which Ricœur is most directly confronted with psychoanalysis, *De l'interprétation. Essai sur Freud* (1965). The central argument of the text is based on the demonstration and discussion of the theoretical context, internal and external to the Ricœurian work, in which and from which Ricœur's work on Freud arose: *La symbolique du mal* (1960) and “structuralism”. Through the analysis of some aspects of this theoretical context, it is shown that *De l'interprétation* is better understood if archaeologically explained.

Keywords: Freud; Ricœur; Ricœurian Freudism.

Introdução

O *Da interpretação – Ensaio sobre Freud* de Ricœur ocupa, seguramente, posição importante no conjunto da obra ricœuriana e na literatura geral a respeito da recepção filosófica da psicanálise. A compreensão exata do significado dessa posição, das suas consequências filosóficas mais amplas e dos seus limites teóricos, no entanto, ainda requer mais estudos¹. Com o objetivo de contribuir para o

¹ Claro, não ignoramos que, nos últimos anos, especialmente na última década, há um variado e crescente interesse pelo “freudismo ricœuriano”, campo de estudos no qual o *Da interpretação* é central. Esse interesse, no entanto, não dispensa ainda a necessidade de mais pesquisas sobre o tema. Dos vários trabalhos que têm sido publicados, destacam-se os de Vinicio Busacchi. Ver Busacchi, “Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l' *Essai sur Freud*”, in Paul Ricœur. *Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse* (Paris: Seuil, 2008), pp. 303-317 e *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur* (Milano: Unicopli, 2010).

Para uma análise mais detida do autor sobre o *Da interpretação*, em específico, ver Busacchi, *Ricœur vs. Freud, métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme* (Paris: L'Harmattan, 2011), pp. 51-60 e “L'interesse per l' *Essai sur Freud*”, in *Documenti et manoscritti psicoanalitici del Fondo Ricœur* (Roma: Aracne, 2013), pp. 105-122.

aprofundamento e avanço dessa compreensão, gostaria de propor uma espécie de análise “arqueológica” geral do *Da interpretação*, isto é, uma reflexão explicativa a respeito de sua origem – *arché* –, por meio da investigação do contexto teórico, do qual e no qual a obra surgiu e se insere: *A simbólica do mal* e o “estruturalismo”². Minha hipótese é a de que a análise desse elemento é capaz de fazer emergir certa imagem da singularidade do freudismo de Ricœur, da qual depende qualquer compreensão significativa do *Da interpretação*, razão pela qual, acredito, é preciso explicá-lo mais, para que o compreendamos melhor.

1. Da “arqueologia” do *De l’interprétation: La symbolique du mal* e o “estruturalismo”

O *Ensaio sobre Freud* é o precedente imediato de *A simbólica do mal*, última etapa da *Filosofia da vontade*, projeto filosófico ricœur-

Ainda do mesmo autor, mais especificamente sobre o tema da hermenêutica em Ricœur, notadamente sobre o papel que a psicanálise aí desempenha, ver Busacchi, *Pour une herméneutique critique. Études autour de Paul Ricœur* (Paris: L’Harmattan, 2013).

Outro destaque importante, relativo aos estudos do “freudismo ricœuriano”, é a publicação do V. 7, N. 1, 2016 de *Études Ricœuriennes*, cuja edição se dedicou aos novos aportes possíveis do *Da interpretação*, e, por fim, destaque-se ainda a terceira edição dos *Ateliers d’été* do *Fonds Ricœur/Society for Ricœur Studies* que teve como tema “Ricœur leitor de Freud”, uma grande reunião internacional de pesquisa cujos resultados podem ser lidos em: Azadeh Thiriez-Arjangi et al. (Ed.), *Le mal et la symbolique. Ricœur lecteur de Freud* (Berlin, Boston: De Gruyter, 2023).

² A análise arqueológica que proponho considera três elementos estruturantes do *Da interpretação*: 1) o contexto teórico interno e externo ao pensamento de Ricœur: *A simbólica do mal* e o “estruturalismo”, 2) a natureza da obra, e, 3) o “estilo Ricœur”. Neste artigo, desenvolverei apenas o primeiro elemento estruturante, reservando para outras duas oportunidades o desenvolvimento dos dois outros elementos. Cf. Weiny César Freitas Pinto, “A Natureza Oeuvre do *De l’interprétation - Essai sur Freud*”, *Eleutheria - Revista do Curso de Filosofia da UFMS* 7, 13 (2022): 215-228 <https://doi.org/10.55028/eleu.v7i13.15543> e Weiny César Freitas Pinto, “¿Estilo Ricœur?”. In Francisco Diez, Silvia Gabriel, Esteban Lythgoe & Patricio Mena (Eds), *Paul Ricœur: junto, mas allá y por debajo de su obra* (Buenos Aires: SB, 2022).

riano da década de cinquenta³. É por meio dos problemas e avanços de *A simbólica do mal* que Ricœur chega a Freud.

A divisão da segunda parte da *Filosofia da vontade*, intitulada *Finitude e culpabilidade*, disposta em *O homem falível* e em *A simbólica do mal* se refere a duas decisões metodológicas tomadas por Ricœur em face do problema da “vontade má”, surgido na primeira parte da obra, *O voluntário e o involuntário*.

A dupla publicação – *Homem falível* e *A simbólica do mal* – pretendia, segundo Ricœur, superar “[...] o corte instaurado pelo *O voluntário e o involuntário* entre a análise eidética e dialética das estruturas formais da vontade e a descrição desta figura ‘histórica’ exemplar que constitui a vontade má. [...]”⁴.

O recurso à “vontade má” se deu em razão de que, apesar da enorme pretensão de estender a análise eidética de Husserl à esfera da vontade e da afetividade, esse projeto ainda restava demasiado abstrato, uma vez que ainda deixava de fora o “regime concreto”, a “empírica da vontade”. Era preciso então encarnar a vontade, e justamente a “vontade má” pareceu ser o caso paradigmático de uma vontade encarnada. Foi, portanto, antes de tudo, o caráter “concreto”, o *bic et nunc*, este “aqui e agora” da vontade, expresso exemplarmente na “vontade má”, que interessou a Ricœur⁵.

Assim, *Finitude e culpabilidade* representava o que Ricœur tinha prometido como sendo a sua “empírica da vontade”; ela cumpriria duas tarefas: primeira, explicitaria a “ontologia implícita” da dialética voluntário/involuntário, uma “ontologia da desproporção”, de inspiração em Pascal, por meio da qual Ricœur fundamentaria a sua antropologia filosófica da falibilidade humana, exposta em *Homem*

³ Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Vol. I: Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950) e Paul Ricœur, *Philosophie de la volonté. Vol. II: Finitude et culpabilité: 1. L'homme faible. 2. La symbolique du mal* (Paris: Aubier, 1960).

⁴ Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle* (Paris: Esprit, 1995), p. 27.

⁵ Ricœur, *Réflexion faite*, pp. 24-25, 30.

falível. Segunda tarefa, ela tornaria mais consistente o estatuto epistemológico da reflexão sobre a vontade má; disso se ocupará *A simbólica do mal*, que será o protótipo do que mais tarde Ricœur chamará de *greffe* – enxerto – da hermenêutica na fenomenologia⁶.

Esta segunda tarefa, cuja realização marca a inserção da hermenêutica no pensamento de Ricœur, nos interessa diretamente, já que está aí o germe do *Da interpretação. A simbólica do mal é o long détour* pelos símbolos e pelos mitos veiculados pelas grandes culturas. Ela é crítica e prospectiva, crítica no sentido em que põe em questão a imediaticidade da consciência; ela mostra que a transparência, a “apoditicidade do *cogito*”, falham no processo de conhecimento que o sujeito tem de si mesmo, que há uma “opacidade no *cogito*” que não permite ao sujeito se conhecer a si mesmo diretamente, tornando assim necessária a mediação dos símbolos, “[...] dos signos depositados em sua memória e no seu imaginário pelas grandes culturas”⁷. Daí justamente o seu caráter prospectivo, a “opacidade do *cogito*” é compensada pela “[...] função prospectiva exercida em todas as grandes culturas pela linguagem simbólica das narrativas míticas”⁸.

Com esse pressuposto e graças à sua dupla cultura, bíblica e grega, Ricœur busca então em *A simbólica do mal* alcançar o elemento mais concreto possível da “vontade má”, ele o faz por meio da interpretação dos símbolos da impureza, do pecado, da culpabilidade, todos estes, expressões incontestes da “consciência má”⁹.

Nesta primeira fase de análise dos símbolos é que surge a primeira definição ricœuriana de hermenêutica: “[...] deciframento dos símbolos, entendidos eles mesmos como expressões de duplo-sentido, o sentido literal, usual, corrente, guiando o desvelamento do sentido segundo,

⁶ Ricœur, *Réflexion faite*, pp. 28-30.

⁷ Ricœur, *Réflexion faite*, p. 30.

⁸ *Ibidem*.

⁹ Ricœur, *Réflexion faite*, p. 31.

efetivamente visado pelo símbolo através do primeiro. [...]”¹⁰. Daí todo o sentido da famosa fórmula de Ricœur: “O símbolo faz pensar”.

A implicação mais decisiva em reconhecer este estatuto epistemológico do símbolo é que, de um lado, enquanto *A simbólica do mal* avança rumo ao concreto da “vontade má”, de outro, o sujeito perde a transparência que tem de si mesmo: “[...] Aceitando a mediação dos símbolos e dos mitos, a compreensão de si incorporava à reflexão uma parte da história da cultura”¹¹; isto é, parece que a busca pela concretude da “vontade má” cobra um preço: qualquer filosofia do sujeito deve levar em conta a partir de agora a “via longa” da cultura – “reflexão indireta” –, opondo-se à “reflexão direta”, representada pela “via curta” do *cogito*, quer esteja ele nas clássicas filosofias da consciência – Descartes, Kant, Hegel –, quer esteja nas ontologias do presente – Husserl, Heidegger. Em uma palavra, é a “filosofia reflexiva” de Ricœur que começa a emergir para o debate.

Portanto, são dois os resultados principais que encerram o projeto da *Filosofia da vontade* de Ricœur: 1) a necessidade filosófica da mediação dos símbolos da cultura; 2) a crítica às filosofias da consciência que daí decorre.

É assim que Ricœur chega à década de sessenta, segundo ele, um período de polêmicas exteriores e guerras intestinas que só se encerrará com a mudança de paradigmas da filosofia francesa no fim dos anos setenta¹².

¹⁰ *Ibidem*.

Ricœur atribui à fenomenologia da religião de Mircea Eliade esta sua concepção de símbolo enquanto expressão de duplo-sentido.

¹¹ Ricœur, *Réflexion faite*, p. 32.

¹² *Ibidem*.

Especialmente a segunda metade da década de sessenta é, sem dúvidas, o período mais difícil da vida pública de Ricœur; três acontecimentos específicos dão a dimensão das dificuldades da década: 1) Em 1966, a acusação de plágio pelo lacanismo, e a consequente rejeição do *Da interpretação*; 2) Em 1969, a conturbada gestão da Universidade de Nanterre, para a qual Ricœur foi eleito diretor num momento em que as tensões de “Maio de 68” ainda eram altíssimas, tendo-o levado a administrar num dia fatídico um enfrentamento violento entre manifestantes e

O cenário filosófico encontrado, é o próprio filósofo quem descreve: há um novo heideggerianismo, menos existencialista, mais poetizante; uma crítica ao mínimo resquício de humanismo das filosofias reflexivas, fenomenológicas ou hermenêuticas; há o estruturalismo antropológico de Lévi-Strauss, com a sua ideia de “organização sistemática das estruturas”; a linguística estrutural de Saussure, que inspira um novo gênero de crítica literária; o marxismo científico, estrutural de Althusser; e enfim, a psicanálise, que ganha nos seminários de Lacan nova e fecunda reorientação¹³.

Nesse contexto, chamado generalizadamente de “estruturalismo”, Ricœur se insere por meio de duas balizas principais, a) o cuidado constante na dissociação entre estruturalismo, como “modelo universal de explicação”, do estruturalismo “aplicado” – análises estruturais apropriadas a campos de experiências delimitados; e, b) uma adesão modulada à análise estrutural aplicada; quer dizer, o filósofo não compactua com a ideia dominante do período, segundo a qual o estruturalismo é concebido como uma espécie de modelo

policiais no *campus* universitário; 3) Também em 1969, a sua candidatura recusada pelo Collège de France, que preferiu, na ocasião, Michel Foucault.

¹³ Ricœur, *Réflexion faite*, pp. 32-33.

Consideramos que essa resumida contextualização histórica de Ricœur é suficiente para nos situar no vasto espectro filosófico francês do período, no qual afinal surgiu o *Da interpretação*; entretanto, sabendo da enorme complexidade que a década de sessenta representa, indicamos aqui as mais importantes referências histórico-filosóficas francesas concernentes ao período: Vincent Descombes, *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1979); Louis Althusser, “Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste”, in *Écrits philosophiques et politiques* (Paris: Stock/Imec, 1995, Tome II, pp. 407-443); Frédéric Worms, *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments* (Paris: Gallimard, 2009); Patrice Maniglier (dir.), *Le moment philosophique des années 1960 en France* (Paris: PUF, 2011); e Alain Badiou, *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960* (Paris: La fabrique éditions, 2012). De especial interesse quanto ao papel teórico desempenhado na França pela psicanálise, sobretudo na segunda metade da década, os “anos de fogo”, ver: Béla Grunberger & Janine Chasseguet-Smirgel, *L'univers contestationnaire* (Paris: Éditions in Press, 2004), texto de conteúdo polêmico, aos ares de “Maio de 68”, publicado originalmente (em 1969) sob pseudônimo. Para um espectro mais amplo sobre a psicanálise, cf. Também Patrick Froté *et al.* *Cent ans après* (Paris: Gallimard, 1998).

explicativo que consegue dar conta da universalidade da realidade; há fissuras e limites no “sistema” que não permitem a adesão total por sua parte; o que não o impede, no entanto, de utilizar os benefícios que o método comporta como modelo de aplicação¹⁴.

Ricœur retoma então os resultados de sua *A simbólica do mal* e os confronta com o novo contexto filosófico. A necessidade dos símbolos da cultura e a crítica às filosofias da consciência requerem agora ampliação de seus escopos. A hermenêutica d'*A simbólica do mal* estava muito centrada no símbolo e na sua estrutura semântica de duplo-sentido, era preciso então expandi-la, ir além da especificidade dos símbolos, e a análise estrutural oportunizaria esta expansão, já que ela poderia fornecer um tratamento “objetivo” de todos os sistemas de signos, o que fortaleceria epistemologicamente a crítica às filosofias da consciência¹⁵.

Segundo Ricœur, este processo de expansão da hermenêutica o levaria a uma “virada sistemática” de sua concepção de “reflexão indireta”¹⁶; isto é, as contribuições possíveis do “estruturalismo” aprofundariam a “via longa” da reflexão consolidada em *A simbólica do mal* de tal modo que essa “virada estruturalista” resultaria em duas novas determinações: 1) uma redefinição da tarefa hermenêutica, que levaria, por sua vez, 2) a um remanejamento completo de sua “filosofia reflexiva”¹⁷.

¹⁴ Sobre Ricœur e o estruturalismo, há um debate clássico e bastante instrutivo entre o filósofo e Lévi-Strauss. Ver: Groupe Philosophique d'Esprit e Claude Lévi-Strauss, *Autour de la pensée sauvage. Réponses à quelques questions*. (1963) e Ricœur *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), pp. 119-120). Aí o filósofo deixa claro que aprecia o método estrutural de leitura de textos e que recusa a doutrina estruturalista que visa a eliminação do sujeito.

¹⁵ Ricœur, *Réflexion faite*, p. 34.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Neste mesmo lugar, Ricœur apresenta uma relação de trabalhos que marcam gradativamente o movimento de inserção do estruturalismo em sua análise, são eles: “Herméneutique des symboles et réflexion philosophique” (1961); “Herméneutique et

É precisamente no âmbito dessas amplas orientações que se constituirá o *Da interpretação*. Ele é primeiro efeito substancial palpável dessa “redefinição hermenêutica”, e desse “remanejamento” da filosofia ricœuriana.

2. Por que Freud?

Os ecos desta interrogação de Ricœur em Bonneval, 1960, cuja conferência já anuncia as diretrizes fundamentais da grande obra de 1965, ressoam ainda hoje de forma inquietante; afinal, o que leva um filósofo formado pela fenomenologia, pela filosofia existencial, pela renovação dos estudos hegelianos e pelas investigações de tendências linguísticas ao encontro “perturbador” com a psicanálise¹⁸?

Este encontro – que coloca em questão não um ou outro tema da filosofia, mas todo o conjunto filosófico –, tem suas razões. Sabemos que, antes de Freud se tornar “moda” na filosofia francesa, Ricœur já dialogava teoricamente com a psicanálise desde 1950, em seu *O voluntário e o involuntário*; além disso, sabemos também que depois de *A simbólica do mal* (1960), ele se dedica a uma “leitura exaustiva da obra de Freud”, o que se comprova, seja na conferência de Bonneval, seja por meio de seus cursos, conferências e seminários na Sorbonne, onde trabalha desde 1956, ou ainda em outras universidades internacionais pelas quais era frequentemente convidado, por exemplo, Université Catholique de Louvain, na Bélgica, e Yale University, nos EUA. Nesse período, que vai de 1960 a 1965, a psicanálise esteve no centro do *enseignement* filosófico de Ricœur¹⁹.

réflexion” (1962); “Symbolique et temporalité” (1963); “Technique et non-technique dan l’interprétation” (1964); e “Démystifier l’accusation” (1965).

¹⁸ Ricœur, “Le conscient et l’inconscient”, in *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique* (Paris: Seuil, 2013), p. 147.

¹⁹ Ricœur, *Réflexion faite*, p. 35.

Aliás, a “leitura exaustiva” da obra freudiana e o conteúdo dessas atividades de ensino são justamente os embriões do *Da interpretação*.

Mas o que, precisamente do ponto de vista filosófico, levou Ricœur a dedicar-se de forma tão intensa à psicanálise? São duas razões muito precisas e de particular importância para a sua filosofia: o tema da culpabilidade e a possibilidade de uma “alternativa” à fenomenologia, às filosofias da consciência.

Quanto ao tema da culpabilidade, o problema era que, embora Ricœur tivesse se esforçado em sua *A simbólica do mal* para fornecer o “concreto da vontade”, aí teoricamente melhor compreendido na manifestação da “vontade má”, expressa pela mediação dos símbolos da cultura, entre os quais notadamente o da culpa, havia algo de que esta simbólica não dava conta, algo que escapava aos grandes símbolos culturais, que a tragédia grega, os mitos, a narrativa bíblica não explicavam: a culpabilidade infantil, arcaica, patológica. Surgia aí, com a psicanálise, uma nova face da “concretude da vontade”, e esta modalidade específica da culpa se impunha então como uma espécie de “resíduo inacessível” à análise fenomenológico-protó-hermenêutica d'*A simbólica do mal*²⁰.

Com efeito, para a compreensão desta nova “concretude da vontade”, manifesta agora na modalidade patológica da culpa, era preciso reconhecer os limites metodológicos da *Filosofia da vontade*; isso quer dizer, buscar “alternativas” ao método fenomenológico nela empregado. Assim, o arcaísmo da culpabilidade mantinha o projeto de *A simbólica do mal*, mas mudava o seu método, tratava-se agora de deixar-se guiar então pela “inteligência do freudismo”, o que aprofundaria ainda mais aquela “opacidade do *cogito*” e, conseqüentemente, a crítica ricœuriana às filosofias da consciência²¹.

²⁰ Ricœur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay* (Paris: Calmann-Lévy, 1995), p. 50.

²¹ *Ibidem*.

Ou seja, se de um lado o projeto ricœuriano de busca pelo “concreto da vontade” conseguiu com a proto-hermenêutica d’*A simbólica do mal* se distanciar consideravelmente da “vontade pura”, presente na análise fenomenológica de *O voluntário e o involuntário*, de outro, a psicanálise aparecia como uma espécie de “réplica à *A simbólica do mal*”²², ela não somente indicava com a máxima radicalidade seus limites metodológicos, como também, e principalmente, revelava uma dimensão ainda mais concreta da vontade, à qual *A simbólica do mal* não tinha alcançado; descobriu-se que, para além da “vontade má”, expressa pelos símbolos da cultura, a concretude da vontade poderia estar na vontade mórbida, expressa pelos sintomas.

Ora, uma descoberta dessa natureza muda tudo. Muda o conceito – a passagem da “vontade má” à “vontade mórbida” –, muda o objeto – do “símbolo da cultura” ao “sintoma do corpo” –, muda o método – a racionalidade do símbolo é radicalmente confrontada pela epistemologia do sintoma. Tudo isso obriga o projeto ricœuriano a uma reordenação total:

Eu reencontrava o realismo de Dalbiez, para quem a psicanálise era “um estudo filosófico que leva em conta a natureza no homem” [...], e tendo adotado a linha da fenomenologia da religião de Eliade, eu tinha o sentimento de que em Freud, Nietzsche e Marx havia um pensamento adverso sobre o qual eu devia me explicar. [...] Se tratava de uma outra perspectiva, de uma orientação diferente daquela desenvolvida pela fenomenologia²³.

A constatação de que a *Interpretação dos sonhos* inaugura uma nova hermenêutica, as implicações das obras terminais de Freud, nas quais a psicanálise se estende em uma verdadeira filosofia da cultura

²² Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 126.

²³ Ricœur, *La critique et la conviction*, p. 50, p. 119.

e o estabelecimento da oposição entre a “hermenêutica ampla” d’A *simbólica do mal* e a “hermenêutica redutora” da psicanálise, marcam então as premissas do novo quadro teórico no qual se move Ricœur.

Especialmente o tema da distinção destas duas hermenêuticas terá papel crucial na compreensão do *Da interpretação*. Ricœur chama a hermenêutica d’A *simbólica do mal* de “hermenêutica ampla”, em razão da sua estrutura semântica de duplo-sentido; trata-se aí de identificar a amplidão, o excesso, o “*surplus* de sentido” do símbolo, restando à reflexão basicamente o trabalho de “recuperar” o “sentido profundo” nela contido, apenas dissimulado²⁴. Outra coisa completamente diferente é o que se passa com a “hermenêutica redutora” da psicanálise; Ricœur sabe que não se trata aí de “recuperar” qualquer “excesso de sentido”, ou qualquer espécie de “sentido inconsciente profundo, meramente dissimulado”; a noção de “hermenêutica redutora”, também chamada “desmistificadora”, justamente mostra que no caso da psicanálise é precisamente a “redução”, ou a “desmistificação” do sentido, que está em jogo. Há aqui uma espécie de ceticismo metodológico, a estrutura semântica que comanda esta hermenêutica é a estrutura da dúvida, não há “sentido”, há antes “suspeita”, nisso consiste essencialmente a hermenêutica da psicanálise.

A rigor, não há que se falar, portanto, em “consciencialismo”, ou em “transformação da psicanálise em hermenêutica”, os termos da questão são outros. Para Ricœur, a psicanálise é acima de tudo uma “hermenêutica da suspeita”, e isso quer dizer que ela não é rigorosamente uma “teoria da interpretação”, mas uma “semântica”: “semântica do desejo”, “semântica da cultura”, etc.

A distinção entre “interpretação” e “semântica” retoma em outro nível, muito mais profundo e esclarecedor, a diferença entre as hermenêuticas d’A *simbólica do mal* e da psicanálise. Nesse contexto

²⁴ Ricœur, *Réflexion faite*, p. 35.

específico, enquanto em *A simbólica do mal* temos, no sentido forte do termo, uma “teoria da interpretação”, na medida em que o que está em jogo aí é fundamentalmente “interpretar” os símbolos da cultura, na psicanálise, todo o esforço de Ricœur é trazer para o primeiro plano o caráter “semântico” da teoria freudiana; dessa forma, a atenção do filósofo se volta não exatamente à “interpretação” do sintoma, mas às condições do sentido do sintoma.

Para explicar a radicalidade da oposição que se instaura entre a “hermenêutica ampla” – “teoria da interpretação” –, d’*A simbólica do mal* e a “hermenêutica redutora” – “semântica” – da psicanálise, Ricœur recorre ao clássico dilema da filosofia da cultura da *Aufklärung*, “tradição versus crítica”: “[...] Minha leitura da simbólica do mal era uma leitura *tradicional*, aquela de Freud uma leitura *crítica*”²⁵ (o itálico é nosso).

Em suma, de um lado, a teoria tradicional da interpretação; de outro, o método crítico da semântica. Este “criticismo ricœuriano” será determinante no *Da interpretação*: “[...] eu me dedicava a reconhecer a validade da psicanálise. [...]”²⁶; é dele que decorrerá, enfim: 1) a redefinição da tarefa hermenêutica, que não será mais apenas “teoria da interpretação”, mas uma verdadeira crítica das condições de possibilidade do sentido; 2) o remanejamento total da “filosofia reflexiva”, que terá a “opacidade do *cogito*” significativamente agravada, em virtude da epistemologia *sui generis* do sintoma; e, 3) a estrutura adotada por Ricœur em seu *Ensaio sobre Freud*, que será então dividido substancialmente entre a parte *Analítica* – a ideia de uma “leitura” rigorosa e objetiva da obra freudiana –, e a parte *Dialética* – o projeto de uma “interpretação filosófica” da psicanálise.

²⁵ Ricœur, “Auto-compréhension et histoire”, in Tomás Calvo Martínez & Remedios Crespo (Eds.), *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional Sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricœur. Autores, textos y temas* (Barcelona: Anthropos, 1991), p. 15.

²⁶ Ricœur, *Réflexion faite*, p. 35.

É, então, baseada fundamentalmente no conflito dessas duas hermenêuticas – a d'A *simbólica do mal* e a da psicanálise –, que se encontra a gênese do *Da interpretação*. Sabemos que especialmente a noção de “conflito das interpretações” em Ricœur não deve ser subestimada, porque ela expõe não somente a radicalidade do seu criticismo, “[...] o reconhecimento do direito igual de interpretações rivais [...] uma verdadeira deontologia da reflexão e da especulação filosófica. [...]”²⁷, mas também uma espécie de diretriz fundadora da compreensão do seu freudismo:

Deve-se analisar minha leitura da psicanálise a partir do que desenvolvo em *O conflito de interpretações*. Pois é em um campo conflitual que a interpretação psicanalítica deve ser pensada. Conflitual em relação a mim, em relação à fenomenologia e também à hermenêutica de textos²⁸.

É, portanto, no universo do conflito, onde, em última análise, o *Da interpretação* deve ser pensado e compreendido.

Considerações finais

A ideia inicial da argumentação que propus, a de que o *Da interpretação* de Ricœur, embora possua importância significativa para o conjunto geral da obra ricœuriana e para o campo da recepção filosófica da psicanálise, requer mais estudos e análises a respeito do que exatamente essa importância representa, quais as suas consequências precisas e os limites teóricos que ela comporta,

²⁷ Ricœur, *Réflexion faite*, p. 38.

²⁸ Vladimir Safatle, “Entrevista a Paul Ricœur. Teoria da solidão impossível: por uma filosofia da memória reconciliada” in *Folha de S. Paulo* (2005), São Paulo, Mais!, fl. 8.

certamente não encontra solução definitiva neste trabalho; todavia, estou convencido de que a reflexão aqui desenvolvida – uma análise “arqueológica”, entendida em termos de uma investigação explicativa a respeito da origem e da natureza da obra –, contribui, de algum modo, para o avanço e o aprofundamento da compreensão acerca do significado geral do *Ensaio sobre Freud*, de Ricœur.

A hipótese de que uma “arqueologia” do *Da interpretação*, tal qual acreditamos ter realizado, faria emergir certa imagem da singularidade do freudismo ricœuriano, elemento essencial para a compreensão da obra, se mostrou satisfatória: a análise empreendida acerca do contexto teórico segundo o qual surge e se insere o *Ensaio sobre Freud* apresentou uma série de características muito específicas do freudismo ricœuriano – sua origem e ultrapassagem em relação à *A simbólica do mal*, as razões que explicam o “Por que Freud?” de Ricœur, a indicação do amplo horizonte de “conflito”, universo no qual o *Da interpretação* deve ser acolhido e compreendido –, enfim, de tudo isso é possível extrair, ainda que de forma dispersa, índices da originalidade do pensamento ricœuriano presente no *Ensaio sobre Freud*.

Todos esses elementos são de fundamental importância para a compreensão do *Da interpretação*, já que, sem eles, corremos o risco de não enxergar o enorme potencial, ainda muito vivo e ativo, dessa obra, potencial que, segundo propusemos, se for “mais explicado” pode nos ajudar a “compreender melhor”, não apenas o freudismo ricœuriano, mas também o conjunto geral da vasta obra de Ricœur, bem como ainda, o campo da recepção filosófica da psicanálise.

Para isso, será preciso, certamente, avançar ainda mais, discutir outros elementos – a natureza da obra e “estilo Ricœur” –, aprofundar com menor dispersão os elementos aqui desenvolvidos, extrair de todos esses elementos uma imagem mais precisa acerca do freudismo ricœuriano, avaliar mais rigorosamente suas consequências e, finalmente, estabelecer com mais clareza os seus limites teóricos;

ou seja, ao fim deste trabalho, temos diante de nós, muito menos uma resposta a oferecer, que todo um programa a seguir.

Referências

- Althusser, Louis. "Conjoncture philosophique et recherche théorique marxiste". In *Écrits philosophiques et politiques*, 407-443. Paris: Stock/Imec, 1995, Tome II.
- Badiou, Alain. *L'aventure de la philosophie française depuis les années 1960*. Paris: La fabrique éditions, 2012.
- Busacchi, Vinicio. "Le désir, l'identité, l'autre. La psychanalyse chez Paul Ricœur après l' *Essai sur Freud*". In Paul Ricœur, *Écrits et conférences 1: autour de la psychanalyse*, 303-317. Paris: Seuil, 2008.
- _____. *Pulsione e significato. La psicoanalisi di Freud nella filosofia di Paul Ricœur*. Milano: Unicopli, 2010.
- _____. *Ricœur vs. Freud, métamorphose d'une nouvelle compréhension de l'homme*. Paris: L'Harmattan, 2011.
- _____. "L'interesse per l' 'Essai sur Freud' ". In *Documenti et manoscritti psicoanalitici del Fondo Ricœur*, 105-122. Roma: Aracne, 2013.
- _____. *Pour une herméneutique critique. Études autour de Paul Ricœur*. Paris: L'Harmattan, 2013.
- Busacchi, Vinicio & Freitas Pinto, Weiny (Eds.). *Études ricœuriennes/Ricœur studies*, n.º 7, vol. 1 (2016).
- Descombes, Vincent. *Le même et l'autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*. Paris: Éditions de Minuit, 1979.
- Freitas Pinto, Weiny César. "A Natureza Oeuvre do De L'interprétation - Essai sur Freud". *Eleutheria - Revista do Curso de Filosofia da UFMS* 7, 13 (2022): 215-228.
- Freitas Pinto, Weiny César. "¿Estilo Ricœur?". In Francisco Diez, Silvia Gabriel, Esteban Lythgoe & Patricio Mena (Eds), *Paul Ricœur: junto, mas allá y por debajo de su obra* (Buenos Aires: SB, 2022).
- Froté, Patrick *et al.* *Cent ans après*. Paris: Gallimard, 1998.
- Groupe Philosophique d'Esprit & Lévi-Strauss, Claude. *Autour de la pensée sauvage. Réponses à quelques questions* (1963). Disponível em: <http://www.fondsRicœur.fr/fr/pages/articles-et-textes-en-ligne.html>. Acesso em 17 de maio, 2014.
- Grunberger, Bela & Chasseguet-Smirgel, Janine. *L'univers contestationnaire*. Paris: Éditions in Press, 2004.
- Maniglier, Patrice (Dir.). *Le moment philosophique des années 1960 en France*. Paris: PUF, 2011).
- Ricœur, Paul. "Auto-compréhension et histoire". In Tomás Calvo Martínez & Remédios Crespo (Eds.). *Paul Ricœur: los caminos de la interpretación. Actas del Symposium Internacional Sobre el Pensamiento Filosófico de Paul Ricœur. Autores, textos y temas* (9-25). (Barcelona: Ánthropos, 1991).

- _____. *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1995.
- _____. *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- _____. "Le conscient et l'inconscient". In *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, 147-174. Paris: Seuil, 2013.
- _____. *Philosophie de la volonté. Vol. I: Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- _____. *Philosophie de la volonté. Vol. II: Finitude et culpabilité: 1. L'homme faible. 2. La symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.
- _____. *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris: Esprit, 1995.
- Safatle, Vladimir. Entrevista a Paul Ricoeur. Teoria da solidão impossível: por uma filosofia da memória reconciliada. *Folha de S. Paulo* (2005), São Paulo, Mais!, fl. 8, 29.
- Thiriez-Arjangi, Azadeh, Diercksens, Geoffrey, Funck Deckard, Michael e Bruzzone, Andrés (Eds). *Le mal et la symbolique. Ricoeur lecteur de Freud*. Berlin / Boston: De Gruyter, 2023.
- Worms, Frédéric. *La philosophie en France au XX^e siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.
- _____. "Le problème de l'inconscient dans le moment de l'existence". *Les temps modernes*, 3, 674/675 (2013): 4-15.

(Página deixada propositadamente em branco)

**EL SURGIMIENTO DEL SÍ MISMO
EN RICŒUR Y HEIDEGGER:
CONTRAPUNTO ENTRE EL CONSENTIMIENTO
Y LA RESOLUCIÓN**

***THE EMERGENCE OF THE SELF
IN RICŒUR AND HEIDEGGER:
CONTRAST BETWEEN CONSENT AND RESOLUTION***

Beatriz Contreras Tasso

(Instituto de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Chile)

beucontreras@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8167-5787>

Resumen: Este trabajo examina la contribución de la fenomenología hermenéutica de Ricœur para elaborar aspectos no desarrollados en la hermenéutica de Heidegger referidos a la *comprensión del sí mismo (soi-même/Selbst)*. Se muestran algunos puntos importantes del cruce de estas dos fenomenologías a través del análisis exploratorio del dinamismo existencial que funda el camino de apropiación del sí, teniendo como foco central la perspectiva de su capacidad *efectuante*, a pesar de la pasividad potencial que le constituye. Esta focalización encuentra elementos de apoyo que ponen de relieve presuposiciones onto-antropológicas fundamentales que inspiran a ambos autores y al mismo tiempo permiten evidenciar diferencias ostensibles.

Palabras claves: consentimiento; fenomenología hermenéutica; Heidegger; resolución; Ricœur; sí mismo.

Abstract: This chapter examines the contribution of the hermeneutic phenomenology deployed by Ricœur to elaborate aspects not developed in Heidegger's hermeneutics concerning the understanding of the self (*soi-même/Selbst*). It shows some important points of the crossing of these two phenomenologies through the exploratory analysis of the existential dynamism that undergirds the path of appropriation of the self, having as a central focus the perspective of its *efficacious* capacity despite the potential passivity that constitutes it. This focus finds elements of support that highlight the fundamental onto-anthropological presuppositions inspiring both authors and at the same time allow us to highlight obvious differences.

Keywords: consent; Heidegger; hermeneutic phenomenology; resolution; Ricœur; self.

Este trabajo surge del interés por examinar la contribución de la fenomenología hermenéutica desplegada por Ricœur para elaborar aspectos no desarrollados en la hermenéutica de Heidegger en lo que atañe a la *comprensión del sí mismo (soi-même/Selbst)*. Los temas neurálgicos de la antropología de Ricœur, desde su comienzo en la *Filosofía de la voluntad* (1950/1960) hasta la fenomenología del hombre capaz en *Sí mismo como otro* (1990), muestran una recepción indudable de la hermenéutica de la facticidad desarrollada por el joven Heidegger en su época temprana en el curso de 1921/1922¹, y expresamente de su analítica existencial en *Ser y tiempo*, lo cual

¹ Ramon Rodríguez, *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología y hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 2015), p. 59.

es afirmado por el mismo Ricœur de forma expresa en el último Estudio (Décimo) de *Sí mismo como otro*². Ricœur da cuenta de las adquisiciones centrales de la ontología fundamental del *Dasein* en su propia fenomenología del hombre capaz³, y comparte con Heidegger su distanciamiento del modelo fenomenológico trascendental inspirado en Husserl, cuyo gesto metódico expreso es su conocido injerto de la hermenéutica en la fenomenología⁴; pero se distancia del camino ontológico inmediato de la analítica existencial del *Dasein* de Heidegger como vía de acceso al sí mismo y desarrolla una hermenéutica mediada por las huellas en que el sí mismo se deja comprender⁵.

Es preciso aclarar que el foco del análisis se centra en una diferencia de perspectiva crucial que permite, a mi juicio, exhibir el aporte de Ricœur y su hermenéutica del sí mismo. La dirección que Heidegger da a su analítica – no hay que olvidarlo – tiene un propósito que excede con creces el análisis del *Dasein* en sí mismo y cuya meta es una ontología fundamental⁶. Su propósito es develar el sentido del ser que ha sido olvidado ya hace mucho tiempo, y el *Dasein* es el ente ontológicamente privilegiado para rehacer dicha pregunta. Ricœur, en cambio, está movido por la inquietud acerca

² Ricœur afirma: “Recordaré, en primer lugar, los temas de este gran libro que resuenan en mi hermenéutica de la ipseidad...”, y después agrega: “Sin sujetarme al orden en el que aparecen en *Ser y tiempo*, los temas con los que me siento más identificado...”. Cf. Paul Ricœur, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira (Madrid: Siglo XXI, 1996), p. 341. En la página 345 hace una síntesis de los parágrafos de la primera sección de *Ser y tiempo*.

³ Ricœur, *Sí mismo*, p. 341.

⁴ Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II* (Paris: Seuil, 1986).

⁵ Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones*, trad. Alejandrina Falcón (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003), pp. 15-16.

⁶ En lo sucesivo las citas de *Ser y tiempo* serán de la edición original (1927, 1993) bajo las siglas GA 2, seguidas de la página, lo cual tiene la ventaja de referir la misma paginación que se encuentra en la edición de las *Obras completas (Gesamtausgabe)* y en la traducción española de Jorge Eduardo Rivera, Martin Heidegger, *Ser y Tiempo* (Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997), p. 200.

de la comprensión del sí, y su mirada antropológica está siempre en el trasfondo de su análisis. La ontología, más que ser un punto de partida, es un camino continuamente diferido o siempre latente⁷. De este modo, el querer, la afirmación originaria, el mal, o la imaginación poética son cuestiones que desde su inicio determinan los diversos rodeos por el lenguaje, las manifestaciones simbólicas y culturales, la historia, la intencionalidad de la vida buena y el reconocimiento del otro⁸. Mi interés ahora es mostrar algunos puntos importantes del cruce de estas dos fenomenologías a través del análisis exploratorio del dinamismo existencial que funda el camino de apropiación del sí, teniendo como foco central la perspectiva de su capacidad *efectuante*⁹, a pesar de la pasividad potencial que le constituye. Esta focalización encuentra elementos de apoyo que ponen de relieve presuposiciones onto-antropológicas fundamentales que inspiran a ambos autores y al mismo tiempo permiten evidenciar diferencias ostensibles¹⁰.

La hipótesis de lectura que guía este texto intenta reivindicar el aporte original de Ricœur y su ontología de la ipseidad (*ipseité/Selbstheit*) como un camino complementario que explora al sí mismo con relación a la pregunta ¿quién? en zonas que Heidegger ha abierto de manera fundamental¹¹, mas no desarrollado en sus características

⁷ Ricœur, *El conflicto*.

⁸ Ricœur, *El conflicto*, p. 16.

⁹ Ricœur, *Sí mismo*, p. 351.

¹⁰ Este texto no aborda las discusiones críticas de los especialistas sobre los planteamientos de Heidegger en *Ser y tiempo* u otras obras tempranas, pese a dar referencias cuando es pertinente. Tampoco se examina la crítica de Ricœur sobre la segunda sección de *Ser y tiempo* a Heidegger en *Tiempo y narración*, Tomo III (*Temps et récit*, t. III (Paris: Seuil, 1985), en el capítulo “El Dasein y la temporalidad”, ni la crítica que hace Ricœur en la tercera parte de *La memoria, la historia, el olvido* (*La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000), titulada “La condición histórica”. Dichos enfoques, absolutamente importantes, exceden los objetivos acotados de este artículo, que se concentra en la hermenéutica del sí mismo desarrollada en *Sí mismo como otro* (*Soi-même comme un autre* (Paris: Seuil, 1990) y sus contrapuntos con Heidegger en *Ser y tiempo* (1927).

¹¹ Claude Romano, “La ipseidad: un intento de reformulación”, *Revista del Centro de Investigación de la Universidad de La Salle*, 12, 46 (2016): 11-38) hace un balan-

concretas de efectuación¹². Para circunscribir el análisis dentro de los límites acotados de este artículo, me concentraré en un eje temático fundamental del sí mismo: (1) poder-ser propio (*eigentlichen Seinskönnens*) y apropiación de sí (*appropriation de soi*), abordando los existenciales constitutivos de estas ontologías de la ipseidad: (2) cuidado y resolución (*Sorge/Entschlossenheit*) versus solicitud del obrar y atestación (*sollicitude/attestation*), nociones orgánicas tanto de la analítica existencial como de la hermenéutica del sí mismo. Los existenciales apuntados forman parte de una trama cuya circularidad es constitutiva, por lo cual el desafío de la exposición será mostrar que cada parte se encuentra en una red conceptual holística.

1. Poder-ser propio / Apropiación de sí

1.1. El sí: autorreferencia y mediación

Nos preguntamos por qué Heidegger y Ricœur ponen el acento de la ipseidad, sea en el caso del *Dasein* o bien se trate del *sí* mismo, en el acto de apropiación de sí. La reflexión contemporánea respecto de este tema es controvertida después de las filosofías de la deconstrucción o de la diferencia (Nietzsche, Derrida, Foucault, Lévinas, Vattimo, Butler), cuyos caminos se inclinan a la desapropiación, a la desafección, al descentramiento del sí, que aparentemente podrían estar en las antípodas de la apropiación. Heidegger y Ricœur abor-

ce agudo de la contribución de Heidegger a la elaboración de la pregunta ¿quién? como cuestión pertinente al ente que es el *Dasein*, y que en Heidegger es develada en torno a la categoría existencial de ipseidad.

¹² Jean Greisch examina la diferencia entre el concepto de atestación en Heidegger y Ricœur, mostrando el sentido fundamental del testimonio indisociable en Ricœur de la atestación, y ausente en el análisis del ¿quién? de Heidegger. Cf. "Témoignage et attestation", In Jean Greisch (dir.), *Paul Ricœur. L'Herméneutique à l'École de la Phénoménologie* (Paris: Beauchesne, 1995), p. 315.

dan esta interrogación, pero expresan abiertamente su crítica a todo intento de substancializar la cuestión de la mismidad atribuible al ser humano. Por tanto, se trata de entrada de una postura post-metafísica sobre el ser del hombre que evita toda tentación de fijación substancial o de autoposición subjetiva respecto de la condición humana. El enfoque fenomenológico hermenéutico apunta al modo de ser de un ente, el *Dasein*, que no puede ser entendido como substrato que yace-ahí-delante, modo de ser objetual (*Vorhandenheit*), sino que su ser *ha de ser* ejercido constantemente desde sí mismo¹³. Ricoeur consigna este logro de Heidegger: “El estatuto ontológico de la ipseidad queda así sólidamente fundado en la distinción entre los dos modos de ser, *Dasein* y *Vorhandenheit*”¹⁴, y señala el paralelo en su análisis entre la *Vorhandenheit* y la mismidad frente a la ipseidad y el modo de ser del *Dasein*¹⁵. La excentricidad ontológica del *Dasein* queda caracterizada por estas dos notas esenciales: por el “haber de ser” (*zu-sein*) y el “ser en cada caso mío” (*Jemeinigheit*). Esta última nota esencial debe ser destacada, toda vez que exhibe la singularidad personal del *Dasein*, inobjetivable e insustituible¹⁶. Ramón Rodríguez lo expresa del siguiente modo: “[...] la idea de que existir, para el hombre, comporta tener que poner en juego su ser en el trato con el mundo”¹⁷. Este requisito metódico obliga a situar de entrada el núcleo del problema del sí en relación con su dinamismo ontológico existencial, idea que queda contenida en la

¹³ Romano, “La ipseidad”, p. 21.

¹⁴ Ricoeur, *Sí mismo*, p. 342.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Esta singularidad no obedece a un rasgo óntico atribuible a cualquier ente, sino que refiere un modo de ser del *Dasein* por el cual éste mantiene una relación práctica consigo mismo en virtud de la cual se hace cargo de sí. Véase para el análisis detallado de la ipseidad heideggeriana y de las interrogantes que suscita: Romano, “La ipseidad”, p. 17.

¹⁷ Ramón Rodríguez (Coord.), *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico* (Madrid: Tecnos, 2015), 172.

noción de ipseidad y que exhibe la peculiaridad ontológica de la existencia, puesta en juego continuamente. La idea directriz de la existencia es su tarea indelegable y personal: “el tener el ser propuesto como posibilidad que ejercer”¹⁸, lo cual ha de hacer el ser humano en su apertura al mundo, asumiendo *su* ser como tarea cuya pertenencia no puede transferir. Se trata, como releva Romano, de “[...] una manera de existir esta existencia en lo propio (*ipse*) y no por procuración”¹⁹. Este modo de existir autorreferencial, singular y, al mismo tiempo, abierto al horizonte de sus posibilidades fácticas, es un componente definitorio del *Dasein*, en cuanto ente desafiado en lo más íntimo y profundo de su ser a la tarea continua de una apropiación mediada. Encontramos acá un primer desvío especificador en la óptica fenomenológica de Ricœur, pues su entrada al problema del “ser en cada caso mío” (*Jemeinigkeit*) se asienta en la constitución del ser humano encarnado, que expresa la relación de intimidad afectiva del yo, que es al mismo tiempo una inmediatez a sí que posee su propia clausura o pasividad. “El cuerpo recibe la significación indeleble de ser mi cuerpo con su diversidad íntima, su extensión irreductible a cualquier extensión imaginada o representada, su masa y su gravedad”²⁰. Por tanto, la apropiación posee un anclaje corporal/afectivo que determina sus posibilidades y establece grados de opacidad irreductibles y una fragilidad específica correlativa²¹.

Volviendo a Heidegger, el momento de apropiación es, pues, constitutivo del ser mismo del *Dasein* y su efectuación *supone* cada vez posibilidades que lo ponen en juego totalmente. La formulación

¹⁸ Rodríguez, *Ser y tiempo*, p. 182.

¹⁹ Romano, “La ipseidad”, p. 20.

²⁰ Ricœur, *Sí mismo*, p. 357.

²¹ Como muestra Ricœur en *Finitud y culpabilidad* (p. 99 ss), esta fragilidad afectiva expresa la “desproporción” propia del ser humano en su dualidad afectiva, que afecta el conocer, el actuar y el sentir.

célebre de *Ser y tiempo*, por la que al *Dasein* “le va su ser” refiere esta relación de ser que el *Dasein* mantiene consigo mismo²². La existencia está volcada constantemente en posibilidades que ejerce de manera práctica en el mundo, en las que su ser es concernido completamente cada vez, lo cual dota al *Dasein* de una peculiaridad ontológica respecto del resto de los entes. Asimismo, esta *autorreferencia práctica*²³ estructural determina todo el ámbito del poder-ser del *Dasein*, sus elecciones existenciales concretas y contingentes, dirá Heidegger. El *Dasein* existe en función de posibilidades que tienen al propio ser en la mira; es decir, que el conjunto de sus acciones implica desde el inicio a la propia existencia como meta en cada realización del agente²⁴. A este rasgo ontológico lo llama Heidegger existir “por mor de” (*Umwillen seiner*) o *en vista de*, que abarca el todo de nuestra existencia. El obrar humano queda determinado, entonces, de manera estructural desde esta *autorreferencia práctica*, asumida individualmente. Todo *Dasein* posee una preocupación específica en relación consigo mismo, que puede ser propia o impropia, pero, en cualquiera de sus modalidades, nunca deja de concernirle su existencia²⁵. Heidegger afirma: “el *por mor de* sí constituye el ser sí mismo en cuanto tal”²⁶. Por tanto, la mismidad del ser humano está determinada ontológicamente por el rasgo esencial de la apropiación de sí, que se verifica fácticamente en determinadas concreciones ónticas o modos concretos de hacer. Como precisa Vigo:

El proyectar finito de que el hombre es capaz es siempre un proyecto *yecto*, arrojado, que resulta como tal incapaz de

²² Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 42.

²³ Rodríguez, *Ser y tiempo*, p. 178.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Romano, “La ipseidad”, p. 20.

²⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 324. Rodríguez, *Ser y tiempo*, pp. 178-179.

autofundarse desde un punto cero y está inevitablemente necesitado de hacerse cargo de sí a partir de la asunción de la propia facticidad²⁷.

El anclaje histórico y práctico de la existencia, que Heidegger devela en la doble dirección de la proyección de posibilidades del *Dasein* y de la facticidad e historicidad que lo constituyen, exhibe la estructura de la existencia misma en cuanto trascendencia finita. Heidegger revela así el nivel ontológico del poder-ser que despliega la autorreferencia práctica del *Dasein*, exhibiendo una comprensión pre-ontológica que se verifica en la familiaridad de su estar-en-el mundo²⁸ y de la ocupación con los entes a la mano.

Ricœur, asumiendo esta condición fáctica del *Dasein*, focaliza su fenomenología del querer en la descripción de su base finita, corporal, sensible. En la *Filosofía de la voluntad* Ricœur descubre la esfera de los poderes efectivos del sí en su estructura voluntaria, en la tensión con lo involuntario y sus motivaciones ocultas, examinando sus posibilidades proyectadas intencionalmente al mundo. Dicho fondo involuntario de la necesidad determina la dimensión de pasividad u opacidad de la acción, en todos los niveles, desde el simple mover hasta el obrar libre y con sentido moral. Es decir, Ricœur aborda la dimensión de negatividad expresada en las diversas formas de la necesidad: en el *carácter* como parcialidad, en el *inconsciente* como opacidad y en la *vida* como fuente irrebasable, simbolizada en el nacimiento y la muerte²⁹. Por tanto, profundiza en el núcleo mismo de las capacidades o poderes y no poderes que

²⁷ Alejandro Vigo, "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea", *Teología y vida*, XLVI (2005): p. 268.

²⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 57.

²⁹ Ricœur, *Soi-même*, p. 113.

El concepto de vida, central en el Ricœur de la *Filosofía de la voluntad*, es también decisivo en el joven Heidegger, pero parece quedar desplazado por el concepto de mundo en *Ser y tiempo*. Respecto a esta cuestión, ver: Sophie-Jan Arrien,

determinan la comprensibilidad mediana del *Dasein* que Heidegger registra fenomenológicamente de manera formal.

El gran aporte de Ricœur es su inclusión esencial de la *mediación* corporal como núcleo determinante del poder ser u obrar humanos. La relación recíproca de nuestro involuntario corporal y de nuestra decisión delimita las posibilidades fácticas en el mundo, atestiguando el esfuerzo personal, por una parte, y la resistencia de las cosas y del mundo, por otra. El cuerpo propio actúa “como el mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo”³⁰. Pero también el cuerpo propio exhibe su propia opacidad en la alteridad que lo habita, una distancia no verbalizable de sí a sí que experimenta como inmediatez y que solo le es revelada en la desproporción entre el *deseo de ser* y el *esfuerzo por existir*. Esta marca de finitud expresada por la necesidad como involuntario absoluto y por el deseo como voluntad que se afirma en el esfuerzo dinamizador de la existencia, son las “dos caras de este planteo del sí mismo en la primera verdad: ‘yo soy’”³¹. Esta tensión ontológica de finitud e infinitud complementa la ontología del *Dasein*, explorando sus rasgos onto-antropológicos a través de la dimensión finita, encarnada y sensible del poder obrar. La fenomenología de la voluntad exhibe el riesgo de la existencia desafiada a ser desde sí misma, sin delegación, teniendo que asumirse en la decisión, en el consentimiento a lo involuntario y en la rebeldía frente a lo injusto.

En suma, a la descripción del poder-ser sí mismo que Heidegger caracteriza, hasta ahora, como el encontrarse arrojado y teniendo que ser *por mor de sí*, Ricœur aporta con su fenomenología del querer la complejidad del sí por su condición encarnada, corporal y

L'inquiétude de la pensée. L'Herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923). (Paris: Presses Universitaires de France, 2014), p. 151.

³⁰ Ricœur, *Sí mismo*, p. 357.

³¹ Ricœur, *El conflicto*, p. 299.

sensible, exhibiendo el componente de pasividad que elimina toda pretensión de autotransparencia del sujeto y todo acto de posición del sí. Por tanto, el sí mismo llega a ser tal a través de un camino de apropiación, al igual que en Heidegger, según veremos en la resolución, y debe sortear los abismos de su propia fragilidad, que exhiben esa fina dialéctica del cuerpo activo en la gracia de la danza y del cuerpo doliente expuesto a la pasividad invencible del sufrir. Ricoeur se detiene en el núcleo de la falibilidad humana, en la estrechez del punto de vista, en las capas de opacidad primarias e inconscientes de la apertura al mundo y a sí mismo, en la pasividad vital que irradia nuestra acción desde el nacimiento hasta la muerte, elementos constitutivos y constituyentes de nuestra condición humana. Dicha fragilidad del querer es una base inalienable que conduce a la realización del sí más allá de sí mismo a través de sus acciones en las cuales afirma su ser. Por esto, Ricoeur afirma: “Esta acción” “soy yo”, no hay dos yo, aquel que está en el proyecto y aquel que proyecta; precisamente yo me afirmo sujeto en el objeto de mi querer»³².

1.2. Existencia mediada

El paso anterior dejó establecido el dinamismo de apropiación de sí como elemento esencial de la existencia. Falta ahora avanzar hacia los modos concretos o efectivos de dicha apropiación. Ambas fenomenologías establecen la dependencia de la efectuación del sí en el mundo de la vida. Ricoeur reconoce a Heidegger el haber establecido la ipseidad como un existencial, al instaurar “la dependencia entre una modalidad de aprehensión de sí y una manera de

³² Ricoeur, *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire* (Paris: Aubier, 1950), p. 58.

ser-en-el-mundo”³³. De facto, el *Dasein* está volcado en el mundo y esta manera de ser es una forma de distancia respecto de sí mismo. Ricœur intercala a la mediación del mundo la mediación del sí por la alteridad que atraviesa su ser, aporte especulativo que se ve garantizado fenomenológicamente por la pasividad que el sí atesta³⁴. Ricœur ha llamado *trípode de pasividad* a tres experiencias de pasividad atribuibles al cuerpo propio, a la conciencia y al otro extraño. Estas zonas de opacidad del sí muestran la complejidad de su relación con la alteridad sobre una base ontológica que combina la alteridad de sí y la alteridad en el mundo. Heidegger, en cambio, sitúa el epicentro de su indagación fenomenológica en el horizonte del mundo público, mediación a través de la cual exhibe esta faceta eminentemente práctica del *Dasein*, su encontrarse de antemano y siempre “fuera de sí”, siendo y teniendo que ser a partir de la ocupación con los entes que lo rodean, a partir de una interpretación recibida³⁵. El *Dasein* es ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) y está ya siempre comprensivamente arrojado al mundo como a su horizonte de posibilidad insuprimible³⁶; un mundo circundante que está constituido y moldeado por la cultura de la publicidad. De este modo, el concepto de mundo (*Welt*) articulado por la partícula “en” y adscrito al *Dasein* refiere al nivel de apertura comprensivo-afectiva que caracteriza al ser del *Dasein*, adquisición ineludible de la analítica existencial en *Ser y tiempo*³⁷. El mundo es el horizonte de realización efectiva de todos los quehaceres cotidianos del *Dasein* y expresa la disponibilidad previa de un saber práctico-operativo con las co-

³³ Ricœur, *Sí mismo*, p. 342.

³⁴ Ricœur, *Sí mismo*, pp. 352-353.

³⁵ Heidegger había delineado inicialmente esta facticidad en su hermenéutica temprana de los años previos a *Ser y tiempo* (Arrien, *L'inquiétude*, p. 173).

³⁶ Ramon Rodríguez, *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología y hermenéutica* (Madrid: Tecnos, 2015), p. 323.

³⁷ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 134.

sas, los otros y su entorno. Se trata, así, del acceso pre-reflexivo al mundo cuya comprensión habilita al *Dasein* para comprenderse a sí mismo y efectuar prácticamente la existencia cotidiana. Ricœur resume esta conquista como sigue: “El ser del sí supone la totalidad de un mundo que es el horizonte de su pensar, de su hacer, de su sentir, en una palabra, de su cuidado”³⁸. Así, enfatiza el mundo en cuanto horizonte del obrar humano. Sin embargo, su hermenéutica subraya el anclaje cultural e histórico y la dimensión política del espacio público, indesligable de la dimensión simbólica que anima dicha efectuación. El carácter mediado del *sujeto* determina su identidad personal y exhibe la trama narrativa de la comprensión de sí, el componente imaginario del mundo social compartido y cuya comprensión exige el paso por las objetivaciones históricas en las cuales se configura concretamente la vida humana³⁹.

La importancia, para nuestro análisis, de este paralelo reside en la interpretación que Heidegger propone acerca de la posibilidad de apropiación genuina que se abre a través de esta concernencia del *Dasein* al mundo y la distancia crítica de la hermenéutica del sí propuesta por Ricœur. Siguiendo a Heidegger, la existencia puede ser decidida en dos modalidades concretas. El *Dasein* puede desplegar sus posibilidades según se abra a su ser más genuino, que siempre constituye un modo derivado o puede mantenerse en una relación de distancia respecto de sí mismo, lo que regularmente ocurre al *Dasein*. Esta doble posibilidad expresa la conocida distinción de *Ser y tiempo* entre la existencia propia y la existencia impropia, que constituye una marca fundamental de su recorrido ontológico en la

³⁸ Ricœur, *Sí mismo*, p. 344.

³⁹ Ricœur, *El conflicto*, p. 15.

Para un análisis detallado de la crítica de Ricœur a Heidegger y su opción metódica de la vía corta en la Analítica del *Dasein*, en vez de una vía larga que recorre los análisis del lenguaje, ver el capítulo titulado “Existencia y hermenéutica”, in Ricœur, *El conflicto*, pp. 9-27.

Analítica existencial⁴⁰. El *Dasein* se encuentra volcado en-el-mundo y su rasgo óntico característico es mantenerse de entrada en el ámbito fenoménico de la cotidianidad. Esta cotidianidad describe la forma regular o mediana en que transcurre la existencia, descrita por el filósofo con el carácter indiferenciado del modo de ser del “uno” (*das Man*)⁴¹: instancia social compartida en la que caben todos y que no remite a ninguno en particular. Es el mundo público del “se dice”, “se hace”, “se piensa”, etc., cuya imposición es impersonal, pero no por eso menos dominante en la apertura del *Dasein* respecto de sí mismo. En otras palabras, el *Dasein* es un ser arrojado-en-el-mundo y esto determina todos sus comportamientos a nivel existencial y su actuar práctico en el mundo. Esta apertura primera del *Dasein* desde el horizonte de lo público la caracteriza Heidegger como estado de *caída* (*Verfallen*). Aquello desde lo cual caemos es de nuestro ser más propio; por tanto, el *Dasein* se encuentra inmediata y regularmente siempre lejos de sí mismo. Esta *pérdida de sí mismo*, aclara Heidegger, no posee una connotación negativa, sino descriptiva⁴². La existencia así caracterizada es, según Heidegger, “impropia” porque en ella aparece el rasgo ontológico de la *buida*, un modo de ser que nos hace esquivar el ser más propio, pues nos mantiene distraídos respecto de nosotros mismos. Esta distancia ontológica absorbe todas las posibilidades de autocomprensión de nosotros mismos y de nuestro poder-ser en general, determinando los comportamientos concretos en que la existencia se desarrolla y su posible modificación⁴³. En síntesis, en este modo fáctico de existir se decantan todos los poderes efectivos de realización de nuestra vida. El punto de ruptura a través del cual al *Dasein* se le revela su poder ser-sí-mismo

⁴⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 166.

⁴¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 113.

⁴² Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 175.

⁴³ Rodríguez, *Ser y tiempo*, p. 169.

más propio⁴⁴ es la disposición afectiva (*Befindlichkeit*) ejemplar de la angustia. Este temple existencial radical descoloca al *Dasein* de esa comodidad fáctica y descentra su mirada ocupada en el mundo para volverla sobre su finitud y su ser mortal. Esta pérdida total del arraigo al mundo y a las cosas es un retroceso a una nada radical, en la que al *Dasein* se le revela su no estar en casa (*Unheimlichkeit*) como un fenómeno ontológico originario. Asimismo, producto de esta desconexión de su ocupación mundana, la angustia revela de manera privilegiada al *Dasein* la propiedad e impropiiedad como posibilidades de su ser que son siempre lo en cada caso “mío”⁴⁵; esto que, aunque disimulado en el plano óptico, es siempre ya comprendido por él de manera preontológica, pero que por ser lo más cercano permanece alejado y esquivado en el modo del existir de la caída. Es lo que Heidegger afirma en la conocida frase de *Ser y tiempo* (§5): “El *Dasein* es para sí mismo ópticamente 'cercañísimo', ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño”⁴⁶. El corolario metódico relevante de esta afirmación, para nuestro contrapunto con Ricœur, reside en el componente necesariamente hermenéutico del análisis: solo podemos interpretar en y por la vía deformada de la comprensión preontológica el sentido auténtico del ser que el *Dasein* es⁴⁷.

La importancia de la declaración mencionada es que nos permite evaluar en este punto las consecuencias de la analítica existencial en Heidegger confrontándola a la tesis de Ricœur respecto de la imposibilidad de acceso inmediato al sí mismo derivada de su in-

⁴⁴ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 287.

⁴⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 191.

⁴⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 16.

Esta precomprensión de sí o comprensión preontológica apunta a una cierta “visión del propio ser” que es implícita en el plano óptico y que Heidegger intenta develar en el plano ontológico (Rodríguez, *Ser y tiempo*, p. 170).

⁴⁷ *Ibidem*.

interpretación onto-antropológica del *cogito* mediado. Ricœur, desde otra vereda hermenéutica, exhibe la imposibilidad de inmediatez del sujeto respecto de sí mismo a través de la inclusión originaria de la alteridad. La importancia de esta mediación es que brinda la prueba de una pasividad constitutiva del sí que es la base de la capacidad de respuesta ética que dicha mediación otorga. Es decir, la asunción del *cogito* herido por la distancia originaria de su propia pasividad (cuerpo, conciencia, otro) es una clave de su fragilidad constitutiva y al mismo tiempo de ella surge la posibilidad de solicitud hacia el otro⁴⁸.

Por otra parte, es posible establecer otra diferencia relevante en el plano ontológico radical que Heidegger exhibe. La apropiación de sí es descrita como una modificación reveladora de la existencia, pero la guía una comprensión previa del ser en la cual el *Dasein* se mantiene y sobre este suelo existencial originario y constitutivo de su ser puede distanciarse o volver a sí, como característica ontológica fundamental del *Dasein*. En otras palabras, la modificación existencial de la angustia muestra en último término un suelo ontológico originario, atestiguado por la precomprensión del ser que caracteriza óntico-ontológicamente a este ser. Por el contrario, la hermenéutica de Ricœur, sin negar esta intención de verdad, que no está cerrada a la apropiación reflexiva de sí, reconoce su efectuar siempre limitada por la imposibilidad de superación de las mediaciones que imponen un límite a la apertura de sí. El *cogito herido* marca esa frustración ontológica que es la otra cara de la vehemencia on-

⁴⁸ Ricœur, *Sí mismo*, p. 351.

La pregunta que podría plantearse desde la óptica heideggeriana sería acerca del estatuto de inautenticidad o derivación que podría afectar al sí y sus fracturas irreductibles, en tanto que se trata de un sí que no logra una anticipación integradora respecto de sí mismo, sino que más bien está siempre a medio camino por esta imposibilidad de superar su propia herida. Cf. Yasuhiko Sugimura, "Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour de l'idée 'd'attestation' (Bezeugung)", *Études Théologiques et Religieuses*, 80 (2005/4): 488.

tológica, esta dialéctica del sí actuante y sufriente. La apropiación queda así, en cierto modo, diferida porque pertenece a la forma constitutiva de la comprensión el que deba ser interpretación de sí inacabada, toda vez que es un sujeto humano intermediado en sí mismo y fuera de sí mismo.

La tarea de esta hermenéutica es mostrar que la existencia sólo accede a la palabra, al sentido y a la reflexión procediendo a una exégesis continua de todas las significaciones que tienen lugar en el mundo de la cultura; la existencia no deviene un sí mismo – humano y adulto – más que apropiándose de ese sentido que primeramente reside “fuera”, en obras, instituciones, monumentos de la cultura, donde la vida del espíritu se ha objetivado⁴⁹.

Ricœur acepta el desafío hermenéutico de recuperar un nivel de acceso reflexivo al sí mismo, alcanzando una comprensibilidad existencial “propia”. Sin embargo, esta vuelta no puede ser ontológicamente inmediata, puesto que está marcada por la huella de su propia alteridad, en la vida, el carácter y el inconsciente, por la alteridad del otro y por la red de mediaciones históricas y culturales irreductibles y perpetuas que configuran la vida humana. Así, ambos autores comparten una excentricidad ontológica fundamental del existir. No obstante, el punto de partida fenomenológico común, el estar fuera de sí en el mundo, la trascendencia, comporta en Ricœur una receptividad mixta, que proviene de su pasividad propia y de la relación originaria con la alteridad. La apropiación de sí es entonces recepción interpretativa de sí a través de lo otro, esto es, mediada, nunca total, prístina o transparente. La alteridad que Ricœur atestigua en el trípode de la pasividad afecta nuestro modo de ser propio y nuestra autocomprensión y todo esfuerzo de

⁴⁹ Ricœur, *El conflicto*, p. 26.

claridad, de sentido, pasa además por nuestro ser afectados desde fuera por la alteridad social, pública, narrativa, política. Heidegger también reconoce esa pasividad en la condición de caída del ser arrojado, su nihilidad de ser arrojado en la existencia o, como dice Ricœur, “la no elección radical que afecta al ser en el mundo”⁵⁰, esto es, su facticidad. Sin embargo, en la analítica existencial de *Ser y tiempo*, hay una confianza en que el camino metódico emprendido da acceso a una comprensión ontológica, una autotransparencia o verdad fundamental del ser del *Dasein*, si bien dicha verdad, por su anclaje óntico, es disimulada en la caída del *Dasein* en su cotidianidad mediana.

2. Cuidado-resolución⁵¹ y solicitud-atestación⁵²

El cuidado (*Sorge*) interesa en este análisis por su relevancia fundamental para la determinación del sí mismo. En *Ser y tiempo*, el cuidado representa un fenómeno ontológico-existencial fundamental⁵³, puesto que es el modo de ser del *Dasein*. Y Heidegger realiza la junción de ipseidad (en cada caso mía) y *Dasein* a través de la noción del cuidado (*Sorge*). En *Sí mismo como otro*, el cuidado late en el fondo de las nociones antropológicas fundamentales que apuntan a la ipseidad y que cubren el ámbito de la capacidad del sí mismo. De hecho, Ricœur se pregunta si no hay una equivalencia de esta noción ontológica del cuidado con su designación de la unidad analógica del obrar⁵⁴. Y como fue citado, Ricœur asigna al cuidado

⁵⁰ Ricœur, *Sí mismo*, p. 389.

⁵¹ *Sorge/Entschlossenheit*, en alemán.

⁵² *Sollicitude/attestation*, en francés.

⁵³ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 217.

⁵⁴ Ricœur, *Sí mismo*, p. 343.

la unidad de los modos del ser del sí-en-el-mundo, pensar, hacer y sentir⁵⁵, que equivalen en la categoría del obrar a la unificación del decir, el hacer, el narrar y el responder de sí.

Para Heidegger, el cuidado posee una articulación definida “como anticiparse-a-sí-estando-ya-en...medio-de... (*Sich-vorweg-sein – im-schon-sein-in...-als Sein-bei...*)⁵⁶. Esta figura ontológica conceptualiza un modo de ser estructural en el cual el *Dasein* está vuelto hacia el poder-ser que él mismo es, dejando así su ser libre para sus más propias posibilidades, que Heidegger circunscribe al proyecto. Con este fenómeno existencial queda más perfilado el *por mor de* lo cual este ente existe, pues en el cuidado es la propia existencia la que es anticipada en su integridad (*Ganzheit*). El cuidado apunta a un existencial; por tanto, es un modo de ser que reúne las disposiciones del *Dasein* referidas a su temporalidad originaria: un anticiparse a sí mismo (existencialidad), que implica esa excentricidad del estar más allá de sí en posibilidades y su atención a la situación arrojada en la cual ya siempre se mueve concretamente (facticidad) en su habérselas con los entes a la mano, con los cuales opera prácticamente en cada caso (caída)⁵⁷. El cuidado expresa el modo en que la existencia está vuelta hacia sí, y esta orientación abre todas las posibilidades ónticas en las cuales el *Dasein* se desenvuelve fácticamente; incluso puede descuidarse a sí mismo y de hecho siempre parece hacerlo de entrada. El cuidado como existencial exhibe un modo de velar por sí mismo, en el cual lo cuidado es su ser, y dicha custodia funda todos los modos del estar-en-el-mundo, incluidos los comportamientos del ocuparse práctico con los entes a la mano y la

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 218.

⁵⁷ Ricoeur formula una crítica respecto de Heidegger en relación con el rol de la memoria y la temporalidad impropia del pasado, tema que no podemos abordar acá (Sugimura, “Pour une philosophie du témoignage”, p. 23).

solicitud (*Fürsorge*), “el estar con los otros, en cuanto coexistencia que comparece en el mundo”⁵⁸.

Ahora bien, el cuidado encuentra la prueba fenomenológica que atestigua la posibilidad de la modificación de la existencia impropia del uno (*das Man*), a través del fenómeno de la “voz de la conciencia” (*Ruf des Gewissens*). Este fenómeno, que solo podemos abordar parcialmente, cumple un rol importante para Heidegger, porque exhibe el momento ontológico de la resolución o atestación, que define a la existencia propia. El complejísimo análisis que hace Heidegger en *Ser y tiempo* es resumido por Rodríguez, a quien agradezco este lúcido pasaje:

[...] en la voz de la conciencia, existencialmente leída, el *Dasein* que tiene que ser desde su nuda condición de arrojado, avistada en la angustia, se llama a sí mismo a asumir su poder ser propio, es decir, a salir de la caída en el uno que disimula su condición ontológica fundamental de proyecto arrojado⁵⁹.

La voz de la conciencia interpela al *Dasein* a escucharla, entender su sentido y hacerse disponible a la elección de su más propia posibilidad de existencia. Es decir, elegirse a sí mismo, lo cual implica acoger expresamente desde sí mismo las posibilidades fácticas y no dejarse decidir por ellas desde el uno del mundo público. Esta apelación de la conciencia supone una disposición para escuchar el llamado, un querer tener conciencia, esto es, resolución:

En la llamada el uno mismo es llamado a despertar el más propio poder ser culpable del sí mismo. Comprender la llamada es elegir – no la conciencia que, como tal, no puede ser elegida.

⁵⁸ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 193.

⁵⁹ Rodríguez, “Ser y tiempo”, pp. 187-188.

Lo que se elige es tener conciencia, en cuanto ser libre para el más propio ser culpable. Comprender la llamada quiere decir: querer tener conciencia⁶⁰.

La resolución es aceptación de nuestra culpabilidad ontológica y esta consiste en asumir la condición arrojada, nuestra limitación a los posibles que dicha condición fáctica nos impone: en suma, que el ser del *Dasein* es el fundamento de su nihilidad. El cuidado en la resolución radicaliza su apertura hacia sí mismo, en la medida que en ella transparece el sentido propio de la existencia, que ha sido disimulado en la manera de ser del *uno*. Esta forma eminente de apertura existencial hace al *Dasein* responsable de sí, al asumir sus posibilidades, cualquiera que sean, como suyas.

Para perfilar a la hermenéutica del cuidado en su totalidad, falta todavía un paso que acredite, en los fenómenos de la vida fáctica (*Ausweisung*), la mostración completa del ser del *Dasein* en su forma originaria⁶¹. Con el fin de evitar saltos constructivistas, respetando la exigencia hermenéutico-fenomenológica de dar “una mirada previa adecuada a la constitución del objeto que ha de ser patentizado”⁶², Heidegger vuelve, en el §62 de *Ser y tiempo*, a la anticipación de la muerte implícita en la resolución⁶³. Esta última conlleva el hacerse disponible a la elección de su más propia posibilidad de existencia; esa posibilidad es anticiparse a sí mismo en su posibilidad final irrevocable de morir (en el orden del texto, el fenómeno de la muerte había sido tratado separadamente y con anterioridad)⁶⁴. A este modo

⁶⁰ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 288.
Agradezco a Rodríguez (Rodríguez, *Ser y tiempo*, p. 188) por llamar la atención sobre ese pasaje.

⁶¹ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 303.

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Rodríguez, *Fenómeno*, p. 310.

⁶⁴ No puedo entrar acá en las rigurosidades metódicas con que Heidegger procede en los distintos momentos del texto, pero cabe señalar que la forma de acceso

de anticipación totalizadora de la existencia, que inscribe en nuestra existencia la posibilidad de su imposibilidad, lo llama Heidegger resolución precursora (§62), pues se trata de un “comprensor estar vuelto hacia el fin”⁶⁵, en el modo de la anticipación, del “adelantarse hacia la muerte”⁶⁶. La resonancia hermenéutica de este pasaje es, a nuestro juicio, el hacer manifiesta esa constancia de la finitud⁶⁷ que la resolución precursora revela. La resolución anticipando la muerte nos abre a nuestro modo finito de ser, entregados a la situación concreta en que fácticamente existimos. Al mismo tiempo, adelanta ese ser como totalidad desde la última y más cierta de nuestras posibilidades que es la muerte⁶⁸.

El sentido de ser del *Dasein* es la temporalidad, que reúne todos los pasos anteriores que en cierto modo anticipaba en cada etapa del recorrido, pues cada uno de los existenciales encuentra en ella su sentido. Ahora bien, para cerrar la circularidad del análisis, hemos de volver al punto de partida que nos permite hacer la conexión con Ricœur y sus nociones hermenéuticas. El cuidado en su modo de resolución precursora revela justamente la mismidad del *Dasein* a través del carácter de apropiación de sí. Es decir, el modo propio de ser sí mismo del cuidado consiste en ejercer el poder-ser en que su ser existe, apropiándose de sí. Vale decir, ser propiamente es para el *Dasein* una posibilidad del cuidado ejercida plenamente a través de su resolución precursora. Por tanto, el cuidado no es

a este fenómeno precursor Heidegger la alcanza a través de lo que él denomina la modalización, que es un paso metódico por el cual un fenómeno queda, por decirlo así, ejemplificado, se vuelve fenoménicamente hacia una posibilidad en la que se hace visible el fenómeno. La anticipación de la muerte es una modalización que explicita el poder ser culpable revelado en la resolución (Rodríguez, *Fenómeno*, p. 308).

⁶⁵ Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 305.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ Rodríguez, *Fenómeno*, p. 308.

⁶⁸ En este punto se sugiere ver: Heidegger, *GA 2*, Segunda Sección, Capítulo 1, §§ 46-53.

simplemente una posibilidad más del *Dasein*, pues, siendo fundamento ontológico de su existencia, mantiene abierta la posibilidad de apropiación de sí, que como posibilidad existencial totalizadora apunta al sentido de ser del *Dasein*.

En Ricœur encontramos ecos notables de esta ontología del cuidado desde muy temprano en su obra. La afirmación originaria es una noción que está regida por la tensión entre libertad y condición encarnada. La afirmación en lucha con el vértigo de la angustia se erige como réplica, como negación de negación, en el querer vivir. La libertad nace de esa asunción del poder-ser a pesar de la negatividad. Nuestra contingencia, tanto en la venida al ser como en su ocaso en la muerte, es fenómeno probatorio de dicha fragilidad existencial que nos determina al cuidado. El cuidado como receptividad marca la experiencia específica de finitud que se manifiesta en nuestra forma mediada de estar abiertos al mundo en sus posibilidades y límites, i.e., en las experiencias de carencia, en el sufrimiento, en la percepción por la cual recibo al otro, todas ellas mediadas por el cuerpo. Más todavía, la revelación viva de un existente con su ser, “[...] esta conciencia de ser ya en, ... por este *in esse* originario”⁶⁹, encuentra en el sentimiento el nivel primario de receptividad o cuidado, que posee su propia clausura o inmediatez. Por tanto, el cuidado engloba nuestra inherencia afectiva al ser, nuestro estar en medio de, *in esse* que es también un *co-esse*, un ser-con otro. La voz de la conciencia viene a ser una nueva forma de atestación de nuestra receptividad o cuidado que se manifiesta en el llamado o conminación de la alteridad. “Escuchar la voz de la conciencia significaría ser-conminado por el otro”⁷⁰. Esta presencia de la alteridad en la ontología de Ricœur releva el cuidado de sí en su condición mediada, cuya figura ética es la solicitud del otro.

⁶⁹ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 149.

⁷⁰ Ricœur, *Sí mismo*, p. 392.

Podríamos decir que la recepción de sí como vuelta reflexiva apropiadora de sí es siempre segunda y supone la mediación del otro. Por tanto, la interpelación de la conciencia, en clave de Ricœur, no se sitúa en la neutralidad ética del llamado de la conciencia de Heidegger. Ricœur subraya el nivel ético intermedio antes del momento moral, y después del momento ontológico, que responde al fenómeno de la convicción. Esto que Ricœur refiere como el binomio atestación-conminación, para abrir la intencionalidad del vivir bien con y para otros en instituciones justas. La alteridad forma parte de una textura ontológica compuesta que determina mi capacidad de apropiación, de escucha, de ser interpelado, de prometer. Para Heidegger, la voz de la conciencia nos hace patente el ser deudor, y este se alinea con el extrañamiento vinculado a la facticidad del ser en el mundo. Para Ricœur, el ser conminado es equivalente a la constitución de la alteridad que funda la ipseidad. Asimismo, en esta pasividad constitutiva del ser del sí, Ricœur otorga al nacimiento el rol existencial destacado y relega la centralidad heideggeriana de la muerte, considerada por él como fenómeno “exterior” a la vida. Mientras Heidegger – en el §40 de *Ser y tiempo* – enfatiza, como hemos señalado, la prioridad ontológica de la *Unheimlichkeit* como el fenómeno *ontológico-existencial más originario* de la angustia, Ricœur, por otro lado, considera ontológicamente más originarios el *esfuerzo por existir* y el *deseo de ser*⁷¹. La vehemencia ontológica de Ricœur expresa una confianza en las capacidades que se recortan en el horizonte de nuestra fragilidad humana, en el dinamismo del obrar y padecer.

La angustia y la carga que significa la existencia confrontada a su finitud tienen el contrapeso fenomenológico de la capacidad del sí de superar la centralidad en la experiencia de solicitud del otro. Por tanto, la diferencia que sitúa a Ricœur más cerca de Lévinas en

⁷¹ Ricœur, *El conflicto*, p. 407.

su ontología de la ipseidad proviene del sentido ético de la existencia. La solicitud, elevada a categoría ética ejemplar, expresa una concepción del cuidado que descentra al sí mismo, en la medida en que relativiza su unilateralidad ontológica. La estima de sí, que es concomitante a la solicitud, no aminora en nada este descentramiento, porque dicha estima de sí es una prueba del reconocimiento del otro, que me reafirma en mi valía moral. Dicho de otro modo, la apropiación de sí pasa, en la fenomenología hermenéutica de Ricœur, por la apertura del sí a sus propias capacidades de receptividad al otro; por su condición hospitalaria, a pesar de la condición humana falible; por el descentramiento que implica escuchar el llamado del otro y responder, pese al riesgo que significa prometer sin garantía. En este punto, podemos encontrar una inflexión importante de la hermenéutica de Ricœur, un giro hacia una ontología del sí indesligable de la respuesta ética. El fenómeno probatorio de esta solicitud constitutiva de la ipseidad, es decir, del sí mismo capaz, es la *atestación*, el modo de ser que atestigua al sí como confiable. Esta filosofía que enlaza atestación y testimonio refuerza el sentido ético de la ipseidad y constituye un aporte decisivo de Ricœur al desarrollo de la pregunta por el ¿quién?⁷². En la fenomenología de Heidegger, la certeza o verdad del *Dasein* es alcanzada en su integralidad en la resolución precursora, que revela al *Dasein* en sus posibilidades existenciales genuinas, que constituyen la verdad de su existencia. Ricœur descubre la fuerza veritativa del sí mismo en la atestación, que manifiesta un grado de “confianza”, siempre provisorio, inseparable de la sospecha, para afirmarse a sí mismo en el tiempo a través de su palabra, que es mediada por la alteridad. El sí se reconoce capaz de prometer al otro que cumplirá su palabra a través de un acto de imaginación que vence su propia inercia auto-centrada y asume el riesgo que implica ese compromiso

⁷² Sugimura, “Pour une philosophie du témoignage”, p. 497.

reafirmando su ipseidad. La promesa es, pues, el acto ejemplar de la ipseidad, como mantención de sí en la palabra a través del tiempo, pero es también “una *atestación ella misma quebrada*” por la propia fragilidad⁷³. Es decir, una atestación de sí que no deja de rehacer continuamente, respondiendo a la sospecha, la cuestión ¿quién? En suma, la atestación posee una anticipación de sí en la promesa, del mismo modo que la resolución heideggeriana es una anticipación de sí en tanto resolución precursora. Sin embargo, una diferencia importante reside en el fenómeno de la muerte, relación existencialmente radical de la resolución heideggeriana y de la autenticidad, que claramente no es para Ricœur el punto decisivo a través del cual el sí posee la seguridad, siempre en riesgo, de ser sí mismo⁷⁴. Por último, Ricœur otorga a la imaginación un rol central que implica la capacidad de ponerse en el lugar del otro y esa posibilidad de ser sí mismo como otro le otorga la fuerza para cumplir a pesar del paso del tiempo.

A modo de conclusión

En suma, sin el afán de concluir un análisis que deja muchas pistas por explorar, es posible consignar la diferencia metódica del retroceso ontológico que en Heidegger pone entre paréntesis el anclaje corporal vital y la alteridad, mientras que para Ricœur ese retroceso directo al ser del *Dasein* deja de lado el camino largo de las mediaciones en las cuales este llega a comprenderse. Dicho sintéticamente, la distanciaci3n del mundo p3blico para Heidegger es condici3n ontol3gica de la apropiaci3n verdadera del ser del *Dasein*. El otro es siempre sospechoso porque pertenece al 3mbito del uno

⁷³ Ricœur, *Soi-même*, p. 368.

⁷⁴ Sugimura, “Pour une philosophie du t3moignage”, p. 488.

indiferenciado. La resolución es una modificación existencial de la actitud impropia y exige un alejamiento del mundo compartido en la cotidianidad. La radicalidad exigida por la resistencia de la cotidianidad queda superada en un temple primordial, ejemplar, la angustia. El *Dasein* se recobra a sí mismo separándose de la forma de comprensión que surge del ámbito social, político e institucional del lenguaje público. Esta *epojé* afectiva provocada por la angustia resulta esclarecedora de la negatividad que exige el paso desde la impropiedad a la apropiación descrita por Heidegger como poder-ser propio. La resolución exhibe una determinación ontológica del *Dasein* hacia este “giro existencial”, en el cual se nos revela la existencia en su totalidad. Ricœur plantea desde otra óptica fenomenológica la apropiación del sí. Como se ha esbozado, dicho retorno a sí mismo posee una doble fragilidad. La mediación del sí proviene de aquello que el sí ha recibido de su paso por el mundo y a través de lo cual este se recibe a sí mismo en la vida simbólica compartida. A su anclaje social, colectivo y político, determinantes de la constitución de su identidad personal, se agrega su propia fragilidad afectiva. La reafirmación de sí supone un temple fundamentalmente distinto al de la resolución, el del consentimiento.

La diferencia con Heidegger es ostensible en este punto: porque la existencia, para el filósofo alemán, puede ser descrita en la doble clave de propiedad o impropiedad que pone en juego este carácter ontológico de apropiación precursora del *Dasein*. Para Ricœur, más bien, lo que constituye el ser del sí mismo y su identidad estriba en la aceptación de su finitud, de su “tener que morir” y, ante esta “tristeza de lo finito”, nos inclinamos para atestar nuestro deseo y esfuerzo de *vivir hasta la muerte*. La única decisión que no podemos declinar es la que viene del otro. Es decir, la posibilidad de una ipseidad plenamente desplegada se juega, en Ricœur, no en el grado de claridad o verdad a la que accedemos, sino en el plano ético de la existencia. Esta es la gran diferencia: ser sí mismo en el modo más

pleno se liga al modo de responder al otro, el cual, sin embargo, se podría considerar también un actuar diferenciador, apropiado y no regido por las consignas del mundo público de los otros.

En última instancia, Heidegger busca revelar el ser del *Dasein* como cuidado del ser del sí, que es un camino para acceder al ser mismo. El núcleo del retroceso ontológico del *Dasein* a su ser más propio implica distanciarse de la alteridad, que es siempre un otro enajenado de su ser. Ricœur reconoce una convergencia entre la distancia de sí, que apunta al cuidado como capacidad de descen-tramiento del sí, desapego de sí que supone el poder ver, escuchar, atender a la solicitud de otro, y la atestación de sí. En sus palabras, la atestación es “[...] fundamentalmente atestación *de sí*”, aunque en cierta forma sea una atestación “*recibida* de otro”⁷⁵. En Heidegger, es por la suspensión fenomenológica, por una reducción existencial, por una actitud de puesta entre paréntesis de nuestro estar-volcados-al-mundo como tomamos contacto con nuestra existencia en propiedad. En tal caso, la actitud de resolución se abstiene para encontrarse a sí mismo. En Ricœur, es más bien el consentimiento como inclinación al otro y a sí mismo el que permite rehacer el camino de la comprensión de sí.

Por último, queda por pensar la pregunta abierta por Ricœur al final de *Sí mismo como otro*, acerca de cómo en ambas hermenéu-ticas no hay acaso una distinta rehabilitación de Aristóteles, donde Heidegger reivindicaría una ontología a favor del acto que “debilita” la potencia, mientras que Ricœur propone en su hermenéutica de la fragilidad una potencialidad actuante, siguiendo a Spinoza.

⁷⁵ Ricœur, *Sí mismo*, p. XXXVI.

Referencias

- Arrien, Sophie-Jan. *L'inquiétude de la pensée. L'Herméneutique de la vie du jeune Heidegger (1919-1923)*. Paris: Presses Universitaires de France, 2014.
- Greisch, Jean. "Témoignage et attestation. In Jean Greisch (dir.), *Paul Ricœur. L'Herméneutique à l'École de la Phénoménologie*, 305-326. Paris: Beauchesne, 1995.
- Heidegger, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1993. Trad. Es.: *Ser y tiempo*, trad. Jorge Eduardo Rivera. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1997.
- Ricœur, Paul. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones*, trad. Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- _____. *Philosophie de la volonté 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Aubier, 1950.
- _____. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Points, 2009.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil, 1990. Trad. es.: *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- _____. *Temps et récit*, t. III Paris: Seuil, 1985.
- Rodríguez, Ramon. (Coord.) *Ser y tiempo de Martin Heidegger. Un comentario fenomenológico*. Madrid: Tecnos, 2015.
- Rodríguez, Ramon. *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología y hermenéutica*. Madrid: Tecnos, 2015.
- Romano, Claude. "La ipseidad: un intento de reformulación". *Revista del Centro de Investigación de la Universidad de La Salle*, 12 (46) (2016): 11-38.
- Sugimura, Yasuhiko. "Pour une philosophie du témoignage: Ricœur et Heidegger autour de l'idée 'd'attestation' (Bezeugung)". *Études Théologiques et Religieuses*, 80 (2005/4): 483-498.
- Vigo, Alejandro. "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea". *Teología y vida*, XLVI (2005): 254-277.

(Página deixada propositadamente em branco)

**DEL COGITO HERIDO
A LA IDENTIDAD NARRATIVA**

***FROM WOUNDED COGITO
TO NARRATIVE IDENTITY***

Juan David Quiceno Osorio

(Universidad Católica San Pablo - Peru)

jdquiceno@ucsp.edu.pe

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3668-3830>

Resumen: El presente trabajo se propone manifestar la conexión entre la formulación de la tarea hermenéutica y la identidad narrativa en el pensamiento de Paul Ricoeur. El filósofo francés sostiene que el cogito, además de estar herido, necesita una exégesis, una interpretación que permita analizar su ser más propio. Según Ricoeur, no es suficiente la analítica del Dasein heideggeriano, sino que la tarea hermenéutica debe asumir el desvío de los símbolos, mitos y relatos en los que el hombre expresa su experiencia temporal y su sentido de estar en el mundo. Esta vía larga lleva a Ricoeur hacia un recentramiento del cogito que se puede enmarcar en dos movimientos fundamentales que terminan en el nacimiento de la tesis antropológica de la identidad narrativa.

Palabras clave: cogito herido; hermenéutica; identidad narrativa; ontología; vía larga.

Abstract: This chapter proposes to show the connection between the formulation of the hermeneutical task and narrative identity in Paul Ricœur's thought. The French philosopher states that the cogito, besides being hurt, also needs an exegesis, an interpretation allowing it to analyze its own being. According to Ricœur, the analytic of Heideggerian Dasein is not enough to accomplish such a task. The hermeneutical task must assume the deviation of symbols, myths and stories in which man expresses his temporal experience and his sense of being in the world. This long way leads Ricœur towards a re-centering of the cogito that is described in two fundamental movements that disembody in the birth of the anthropological thesis of narrative identity.

Keywords: hermeneutics; long way; narrative identity; ontology; wounded cogito.

Introducción

En el presente trabajo nos ponemos como objetivo conectar las primeras formulaciones de la tarea hermenéutica que propone el pensador francés Paul Ricœur con el planteamiento de la identidad narrativa.

La primera formulación de la tarea hermenéutica de la conciencia planteada por Ricœur la encontramos en *Essai sur Freud*. Allí, Ricœur plantea que las síntesis pasivas que se desarrollan en el sueño se articulan en el discurso ordenado que presenta el paciente a su terapeuta. La persona delante de su psicoanalista intenta explicar, ordenando en forma causal, cuanto ha experimentado en el periodo inconsciente del sueño. De esa forma, para Ricœur, "Freud dedujo que no hay experiencia emocional, por oculta, disimulada o distorsionada que sea, que no pueda ser expuesta a la claridad

del lenguaje y revelar su sentido propio, favoreciendo el acceso del deseo a la esfera del lenguaje”¹.

El vínculo entre deseo y lenguaje lleva a Ricœur a decir que esta tarea de desvelamiento de la interioridad humana, que se extiende también al pensar, es el inicio de la tarea hermenéutica². Sin embargo, tomando posición sobre Heidegger, de quien asume la provocación de ir más allá del ámbito de la representación, afirma que la vía hermenéutica debe ser larga. Es decir, que más que centrarse en el análisis del comprender del ser que comprende – como pretende el autor alemán –, se debe rodear su destino onto-antropológico por el sentido de las formas que mediatizan el discurso interior y exterior de la conciencia, es decir, los símbolos, mitos y ritos a través de los que el hombre expresa su relación con Dios, consigo mismo y con los otros. Es en el lenguaje, entendido como acto de discurso, donde el hombre se manifiesta a sí mismo y, contemporáneamente, invita a un proceso de recolección en el cual pueda ser captado el sentido de su realidad más propia.

Esta vía larga es seguramente el proceso mismo de Ricœur que, buscando ser fiel al planteamiento de su filosofía, analizó el símbolo, la metáfora, la poética y la historia como manifestaciones humanas. En dichas manifestaciones, el lenguaje permite conectar la realidad más objetiva o literal con otra realidad o sentido que emerge a partir de la relación con la realidad y el contexto concretos³. El símbolo, la metáfora, la poesía y la historia se pueden entender, por ello, como modos en los que el hombre expresa su diferencia ontológica; no es “algo”, sino “alguien”; no es una simple realidad objetiva de

¹ Paul Ricœur, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. Pablo Corona (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000), p. 31.

² Ricœur, *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI, 2009), p. 39 ss.

³ Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. Graciela Monges (México: Siglo XXI, 1995), p. 34.

la que se habla, sino una persona que actúa introduciendo nuevos cursos de acontecimientos en el mundo.

El análisis de estas manifestaciones objetivas nos lleva por una vía larga, que claramente se contrapone a los atajos o vías cortas. Dicha expresión encuentra una analogía con el mito de la vida perdida por poco. Es decir, de un camino corto truncado que abre las puertas al giro largo del éxodo hacia la tierra prometida, que en este caso es la ontología que sostiene el ser de la persona en la historia. Ese será precisamente nuestro punto de partida: el mito del cogito herido.

El cogito humano, como piensa Ricœur, es un cogito herido, fracturado. Este reconocimiento es la constatación de un ser puesto en la historia, de un ser que está en el tiempo y cuenta con el tiempo. Por ello, el reconocimiento de sí mismo, antes de ser inmediato o intuitivo, implica un camino largo de vuelta. El camino hacia el encuentro pleno de la propia realidad personal exige un rodeo por las discordancias del tiempo vivido que abren espacio a la hermenéutica del sí-mismo. Creemos que esta “vía larga” implica dos movimientos fundamentales en la filosofía hermenéutica. El primero va del lenguaje al ser, intentando encontrar el fundamento ontológico del cogito. El segundo se dirige hacia una ontología del cuerpo, tratando de recuperar una filosofía integral preocupada por la existencia del hombre en la historia. Estos movimientos son en realidad una estrategia que podríamos llamar de recentramiento del cogito, el punto de partida del que nace la famosa tesis ricœuriana de la identidad narrativa.

La formulación de la tesis de la identidad narrativa aparece por primera vez en las conclusiones de *Temps et récit*. En dicho texto, Ricœur considera la identidad narrativa del hombre como una solución poética a las discontinuidades entre el tiempo cosmológico y el

tiempo fenomenológico⁴. Sin embargo, será en *Soi-même comme un autre* donde Ricœur planteará con mayor radicalidad la ambivalencia de la identidad ligada al tiempo⁵. Esta ambivalencia, que se conecta en el relato, le permite polemizar algunos reduccionismos antropológicos que nacen como fruto de la exacerbación del principio lógico de identidad (*idem*) que contiene la formulación del cogito cartesiano, por un lado, y del utilitarismo y positivismo lógico que se halla detrás de la postura de algunos pensadores contemporáneos como Derek Parfit, por otro lado. Nuestro trabajo, sin embargo, se detendrá en ese umbral, pues la investigación sobre la identidad excede ampliamente el objetivo que nos hemos planteado en la presente argumentación. Esto será una oportunidad para dejar campos abiertos, como hacía Ricœur, para explorar en el momento oportuno.

1. El mito del cogito herido

Después de veinte leguas comieron un bocado, después de treinta leguas más, se prepararon para la noche. Gilgamesh vio un pozo cuya agua era fresca. Bajó a bañarse en el agua. Una serpiente olfateó la fragancia de la planta. Salió del agua y arrebató la planta. Al retirarse mudó de piel.

A esto, Gilgamesh se sienta y llora, las lágrimas se deslizan por su cara. Cogió la mano de Urshnabi, el barquero: ¿Para quién, Urshnabi, mis manos trabajaron? ¿Por quién se gasta la sangre de mi corazón?⁶

⁴ Ricœur, *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI, 2009), p. 994.

⁵ Ricœur, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira (Madrid: Siglo XXI, 2006), p. 141 ss.

⁶ *Epopéya de Gilgamesh*, Tablilla XI, 280-290.

La vida eterna se perdió por poco. La vida sin dolores de parto, sin sudor al trabajar y sin el sufrimiento de las vicisitudes humanas estuvo a la vuelta de la esquina y no se pudo concretar. El símbolo de la vida perdida que relata el mito babilónico de Gilgamesh y que retoma el Génesis bíblico representa, como contraparte de lo perdido, el inicio de un largo camino de vuelta hacia la plenitud.

Con este inicio, el mito denota fundamentalmente la condición humana ceñida al tiempo. Claramente, lo temporal representa la experiencia humana de estar en el mundo y de estar sujeto a su devenir. Por ello, comenta Ricœur, “la cualidad común de la experiencia humana, marcada, articulada y clarificada por el acto de relatar en todas sus formas, es su carácter temporal”⁷.

Este carácter temporal nos permite situar a la persona en la historia. Nos ocupamos de la tarea de comprender la existencia de algo que está en el mundo. Sin embargo, como comenta Ricœur siguiendo a Heidegger, el modo de estar en el mundo de la persona no es como una cosa, sino como alguien capaz de comprender su realidad. De esa forma, la tarea de comprensión de la realidad humana está marcada por el horizonte de verdad al que tiende el sí mismo y, habría que agregar, por el horizonte de realización personal y de esperanza en el fin último que da razón también del origen del hombre.

Esta persona situada que nos propone el relato mítico es, al mismo tiempo, el sujeto que Descartes y las filosofías de la conciencia intentan manifestar con el cogito y que se nos propone como realidad auténtica en las psicologías que podríamos denominar del deseo⁸. Por ello, análogamente, el cogito humano, como piensa Ricœur, es un cogito herido (*blesé*), un pensamiento que supone

⁷ Ricœur, *Del texto a la acción*, p. 16.

⁸ Ricœur, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. Alejandrina Falcón (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015), p. 26.

una fractura, una discordancia entre el pensar y el origen hacia el que tiende. El cogito herido es también un deseo herido, una tensión-hacia que no alcanza su realización absoluta⁹. Entonces, esta vida perdida por poco es el reconocimiento de que el cogito tampoco llega a alcanzar la plenitud y de que, antes de ser inmediato o intuitivo, es el inicio de un camino largo de vuelta hacia sí mismo. Este es el camino hacia el encuentro pleno de la propia realidad personal – como comenta Ricœur – hacia la eternidad buscada por Agustín, que exige un rodeo por las discordancias del tiempo vivido y abre un espacio a la tarea hermenéutica del sí-mismo y al misterio del mal. Así lo comenta Grondin, explicando que las primeras exploraciones hermenéuticas de Ricœur se dieron a partir de la simbólica del mal:

Si la concepción ricœuriana de la falibilidad descansa en una antropología es porque la falta tiene algo que ver con el hecho de que nuestra naturaleza participe a la vez de lo finito y de lo infinito, como ya vio acertadamente Pascal¹⁰.

Como dice Ricœur en *El hombre falible*:

Esa fisura secreta, esa no-coincidencia de sí consigo mismo es lo que revela el sentimiento; el sentimiento es conflicto y muestra al hombre como conflicto originario; manifiesta que la mediación o limitación es sólo intencional, apuntando a una cosa o a una obra, y que, dentro de sí, el hombre padece distención. Pero ese desacuerdo que el hombre vive y padece no accede a la verdad del discurso sino al término de una dialéctica concreta que pone

⁹ Ricœur, *Escritos y conferencias III. Antropología filosófica*, trad. Tomás Domingo Moratalla (Madrid: BAC, 2020), p. 147.

¹⁰ Jean Grondin, *Paul Ricœur*, trad. Antoni Martínez (Barcelona: Herder, 2019), p. 64.

de manifiesto la frágil síntesis del hombre como el devenir de una oposición: la oposición de la afirmación originaria y de la diferencia existencial¹¹.

De ese modo, la no-coincidencia del sí mismo consigo mismo es el punto de partida de la reflexión sobre la persona situada en la historia. Un punto de partida que se justifica, como veremos a continuación, por la no transparencia o inmediatez del cogito. Esta falta de inmediatez se refiere a la no-coincidencia que nos exige una interpretación hacia el origen del ser que piensa y a una fractura entre lo que se es y el deseo de llegar a ser, que nos conduce hacia la afirmación de una tarea de búsqueda que se renueva continuamente sin poder agotarse. Esa tarea ontológica no se fundamenta en la comprensión, sino en la experiencia de estar en el mundo, es decir, en el hecho de estar constituidos como seres en el mundo. En ese sentido, la ontología que busca Ricœur no es la de un ser que comprende, sino la de un ser que es. Aunque, como él mismo reconoce, esa ontología, si pretende ser fiel a la tarea hermenéutica, es “la tierra prometida de una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión”¹². Es decir, una tierra en la que se ponen los pies solo al final de un recorrido que parte del análisis del sentido de ese mismo camino recorrido y relatado, que en algunos casos se ve solo desde lejos.

De esa forma, la tarea hermenéutica que propone Ricœur aplicada al ser del hombre es un proceso de recentramiento del cogito. Para lograr semejante empresa, el precio por pagar es la seguridad del ego. Perder un poco de la consistencia psicológica del yo con la intención de ganar una mayor apertura ontológica a la realidad

¹¹ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz y Carolina Meloni (Madrid: Trotta, 2011), p. 159.

¹² Ricœur, *El conflicto*, p. 27.

del otro, del mundo y de Dios. Con ello, Ricœur sortea algunas dificultades o aporías contemporáneas a la identidad personal, las cuales surgen fruto de una exaltación inapropiada del principio de identidad a partir de la afirmación del cogito como certeza fundante del conocimiento. Por ello, en palabras del autor, la verdad del sí mismo no se encuentra ni con un cogito exaltado ni con uno humillado¹³.

2. La exégesis del cogito

No exaltar ni humillar el cogito significa, para Ricœur, proponer una posición intermedia entre dos interpretaciones conflictivas, es decir, una vía realista, pero larga, centrada en la condición temporal humana, que no es ni escéptica ni esencialista. Desde su perspectiva, esta vía larga implicaría dos movimientos fundamentales. El primero va del lenguaje al ser, intentando encontrar el fundamento ontológico del cogito. El segundo se dirige hacia una ontología del cuerpo, tratando de recuperar una filosofía integral preocupada por la existencia del hombre en la historia.

El primer movimiento se refiere a la búsqueda del fundamento ontológico del cogito. Para Ricœur, el cogito es expresión de una realidad previa a la configuración del pensamiento. En ese sentido, considera que, por un lado, el cogito es inútil para lograr el reconocimiento de sí mismo y para orientar la vida según ello. Por otro lado, el cogito expresa la certeza de la existencia, pero no su verdad¹⁴. El cogito es inútil para alcanzar el reconocimiento de sí mismo porque su verdad, entendida como concordancia del sujeto consigo mismo,

¹³ Ricœur, *Sí mismo*, p. XVIII.

¹⁴ Manuel Basombrío, *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur* (Málaga: Universidad de Málaga, 2008), p. 32.

no podría reducirse a la idea de “yo”. En primer lugar, porque el “yo soy” trasciende su expresión conceptual; y en segundo lugar, porque dicha idea, que se expresa lingüísticamente en el diálogo de la conciencia, es una interpretación de la experiencia del existir y, como tal, puede dar pie a un conflicto de interpretaciones.

Para Ricœur, el cogito necesita una exégesis. Por ello, no necesariamente lo que expresamos con el cogito coincide con el ser del sí mismo. Según el autor francés, “hemos aprendido de todas las disciplinas exegéticas, y del psicoanálisis en particular, que la conciencia pretendidamente inmediata es ante todo 'falsa conciencia'; Marx, Nietzsche y Freud nos enseñaron a desenmascarar sus astucias”¹⁵. En el largo estudio filosófico que realiza del psicoanálisis¹⁶, Ricœur trata de mostrar que para Freud el ejercicio del discurrir de la conciencia manifiesta la prioridad de las pulsiones inconscientes, pues el comportamiento humano en estado de vigilia es fruto de las síntesis pasivas que realiza el inconsciente durante el sueño. Esas síntesis pasivas son como una especie de “texto” ininteligible que el terapeuta permite organizar en modo comprensible en su análisis. Por ello, afirma:

Freud recurre a ella [a la noción de texto] a menudo, en particular cuando compara el trabajo del análisis con la traducción de una lengua a otra; el relato del sueño es un texto ininteligible que el análisis sustituye por otro texto más inteligible. Comprender es hacer esa sustitución. A esta analogía entre el análisis y la exégesis hace alusión el título de la *Traumdeutung* ¹⁷.

¹⁵ Ricœur, *El conflicto*, p. 22.

¹⁶ Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez (México: Siglo XXI, 1990).

¹⁷ Ricœur, *Freud*, p. 26.

Al usar esta analogía, Ricœur no aprueba ni que el fundamento de la conciencia sea el inconsciente, ni tampoco el realismo del inconsciente (o del instinto) que propone Freud. Y ello porque el inconsciente no existe separado de la conciencia. En efecto, para Ricœur, conciencia e inconsciencia se encuentran en dialéctica, en una tensión de oposición. Por eso, mientras una crece, la otra decrece. La tarea de la conciencia es de apropiación, y se realiza como tal solo al final del camino¹⁸. Sin embargo, el autor reconoce que el razonamiento del austriaco es acertado en cierto sentido: concretamente, en señalar que la conciencia tiene un aspecto pre-narrativo que antecede al diálogo del pensamiento que Descartes considera certeza absoluta. Así pues, para encontrar el “yo soy” hay que ir más allá del “yo pienso”.

Para Ricœur, los maestros de la sospecha han revelado que Descartes no tuvo en cuenta el aspecto pre-narrativo de la experiencia consciente. En este aspecto es muy importante la discusión de Ricœur con el psicoanálisis. En el estudio de los sueños, Ricœur da la razón a Freud cuando este supone un movimiento de lo inconsciente hacia lo consciente. Lo arcaico y originario no es la formulación del cogito, sino lo que hay detrás de él. Ricœur llama a esta formulación el realismo de lo inconsciente: “Detrás de sí, el Cogito descubre, mediante el trabajo de la interpretación, algo así como una arqueología del sujeto. La existencia transluce en esa arqueología, pero permanece implicada en el movimiento de desciframiento que ella suscita”¹⁹. Y más adelante, en la misma obra, comenta:

La anterioridad de la pulsión con respecto a la toma de conciencia y a la volición significa la anterioridad del plano óptico con relación al plano reflexivo, la prioridad del yo soy sobre el

¹⁸ Ricœur, *El conflicto*, p. 106.

¹⁹ Ricœur, *El conflicto*, p. 25.

yo pienso. El resultado es una interpretación menos idealista, más ontológica, del Cogito. El acto puro del Cogito, en tanto se plantea absolutamente, es solo una verdad abstracta y vacía, tan vana como irrefutable. Le falta ser mediatizada a través de la totalidad del mundo de los signos y a través de la interpretación de estos signos²⁰.

En definitiva, si el cogito no dice el sujeto es porque entre su realidad y la expresión conceptual no hay concordancia absoluta, sino más bien un desajuste. Este desajuste – entre la conciencia y el sí – permite afirmar que “la conciencia del sí mismo no está al comienzo, sino en el final del trabajo de interpretación”²¹. Con esto, Ricoeur da un giro de ciento ochenta grados al modo de abordar el misterio de la subjetividad. Para encontrar el sí mismo hay que interpretar el modo como el pensamiento lo expresa. Esta interpretación exige el rodeo por el análisis del lenguaje como medio de encuentro entre el fondo ontológico del sujeto y la conceptualización del pensamiento. Como ya hemos mencionado, este rodeo para Ricoeur debe ser largo y, con esta afirmación, pretende tomar distancia de la hermenéutica heideggeriana que, en su opinión, toma una vía corta.

Ricoeur bautizó así a la tarea hermenéutica de Heidegger²², pues, a su juicio, el autor alemán permanecería en el análisis del concepto; para el autor de *Ser y tiempo*, “la afirmación directa de que la comprensión es un modo de ser de quien comprende, el problema de la comprensión adquiere inmediatamente rango ontológico”²³. Ricoeur, por otro lado, aceptando que el problema del ser que comprende es ontológico, pretende analizar las mismas estructuras lingüísticas que

²⁰ Ricoeur, *El conflicto*, p. 221.

²¹ Ricoeur, *El conflicto*, p. 97.

²² Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos (México: Fondo de Cultura Económica, 1971), p. 11.

²³ Basombrió, *De la filosofía*, p. 62.

usamos para interpretar nuestra propia realidad. En consecuencia, su vía es aún más indirecta.

De este modo, el enfoque semántico se encadenará con un enfoque reflexivo. Pero el sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el cogito: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aún antes de que se sitúe y se posea²⁴.

Esta vía lleva por la interpretación del sí mismo a través del análisis de la tradición implicada en las estructuras lingüísticas o en la configuración de las tramas; es decir, del sentido cristalizado que se expresa en las obras de la cultura y que reflejan tanto al individuo como a la comunidad humana. En este punto se realiza la mediación hermenéutica entre lenguaje, pensamiento y realidad. Ricoeur tiene una intención realista. Por ello, se esforzará por mostrar que, si entendemos la identidad como un texto narrativo, este no puede estar cerrado sobre sí mismo. El texto nace como configuración narrativa de la acción en el mundo y, a través de la lectura, realiza un movimiento centrífugo de retorno hacia él. La lectura es una actualización del texto y, en ese sentido, desborda las intenciones iniciales de su configuración, detrás de lo cual puede verse una polémica con el análisis estructuralista que intenta una explicación inmanente del texto. En palabras de Hegel, el espíritu se hace objetivo en el arte, la cultura, los mitos fundacionales, la experiencia religiosa, etc. Por ello, la vía larga del reconocimiento de sí mismo encuentra en la tradición – es decir, en la carga pasiva de la lengua – la posibilidad de interpretarse activamente y de innovar su propia realidad *hic et nunc*.

²⁴ Ricoeur, *El conflicto*, p. 16.

El famoso cogito cartesiano, que se capta directamente en la prueba de la duda, es una verdad vana en la medida en que es irrefutable. No niego que sea una verdad; es una verdad que se postula a sí misma, por lo cual no puede ser verificada ni deducida; es, simultáneamente, el planteo de un ser y de un acto, de una existencia y de una operación de pensamiento; yo soy, yo pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto que pienso. Sin embargo, esta verdad es una verdad vana. Es como un primer paso que no puede ser seguido de ningún otro modo, hasta que el ego del ego cogito no se capte nuevamente en el espejo de sus objetos, de sus obras y, finalmente, de sus actos²⁵.

Desde esta perspectiva, el cogito es un principio epistemológico, un criterio de certeza, sobre la existencia de un sujeto personal, pero no dice la verdad sobre él²⁶. Por esta razón, la hermenéutica trata de reflexionar, desde la manifestación del lenguaje, sobre una capa ulterior; es decir, más que sobre la franja de la representación del pensamiento, sobre el estrato del ser. Ricœur dice adeudar esta idea al Heidegger de *Ser y tiempo*, quien afirma:

Descartes, a quien se atribuye el descubrimiento del *cogito sum* como base inicial del moderno filosofar, investigó el *cogitare* del ego dentro de ciertos límites. En cambio, deja por completo sin dilucidar el *sum*, a pesar de haberlo sentado originariamente como el cogito. La analítica plantea la cuestión ontológica del ser del *sum*. Únicamente determinado este ser, resulta apresable la forma de ser de las cogitaciones²⁷.

²⁵ Ricœur, *El conflicto*, pp. 21-22.

²⁶ Ricœur, *El conflicto*, p. 112.

²⁷ Heidegger, *El ser y el tiempo*, p. 58.

El yo auténtico, entonces, no es aquel involucrado en la búsqueda del pensamiento, sino en la búsqueda de la ontología que lo sostiene²⁸.

Esta argumentación, que intenta ir más allá del cogito, no parece una novedad. Sin embargo, es muy importante recordarla porque, compartiendo la opinión de Ricœur, ha sido la incorrecta interpretación del mismo Descartes la que ha permitido al pensamiento moderno y a sus seguidores una identidad apresurada entre el “yo pienso” y el “yo soy”. Según Ricœur, la interpretación del cogito en la cultura contemporánea pasa sin duda por la reinterpretación que Kant (su *ego cogito* no es nunca *ego sum*) y luego Fichte (pasa del *ego cogito* al Yo: acción originaria) hicieron de él²⁹. Esta coincidencia se ha traducido en falsas críticas a la subjetividad que han llegado hasta su deconstrucción. Así, la exaltación del cogito ha sido, paradójicamente, el plano inclinado hacia su humillación, porque un cogito que pretende alcanzar la tierra prometida sin ningún tipo de ayuda es un cogito que reniega de su propia condición temporal y que es incapaz de reconocer las discordancias propias en las que vive, quizá, solo un gemido de la eternidad que busca.

Para Ricœur, así como para otros autores contemporáneos, Nietzsche es el pico en donde se manifiesta la humillación del fundamento cartesiano del sí mismo. El filósofo francés lo considera también un maestro de la sospecha en cuanto muestra cómo la certeza cartesiana se derrumba ante la radicalización de la misma duda metódica, es decir, dudar de que la interpretación del pensar sea el existir como sujeto. El autor alemán considera que, dado que no hay diferencia entre la exterioridad del mundo y la interioridad del sujeto, se puede afirmar que el pensamiento no señala su unicidad. El ego del cogito sería solo una exigencia retórica, una

²⁸ Ricœur, *El conflicto*, p. 205.

²⁹ Ricœur, *El conflicto*, p. 215.

mera ilusión³⁰. Según Ricœur, «asumir la fenomenalidad del mundo interior es, además, alinear la conexión de la experiencia íntima con la “causalidad” externa, la cual es igualmente una ilusión que disimula el juego de fuerzas bajo el artificio del orden»³¹. Por ello, como comenta Marcondes, “Nietzsche pone en cuestión la propia certeza del cogito, enfocando el sujeto como multiplicidad y no como unidad-fuente a partir de la cual se puede fundar certezas”³². Nietzsche señala:

Lo que me separa más profundamente de los metafísicos es esto: yo no acepto que sea el “yo” lo que piensa: antes bien, considero el yo mismo como una construcción del pensamiento, del mismo rango que “materia”, “cosa”, “sustancia”, “individuo”, “fin”, “número”: por tanto, sólo como ficción regulativa, con cuya ayuda se introduce, se introduce ficticiamente, en un mundo del devenir, una especie de estabilidad, por consiguiente, de “cognoscibilidad”. La fe en la gramática, en el sujeto y objeto lingüísticos, en los verbos, ha subyugado hasta ahora a los metafísicos: yo enseño a abjurar de esta fe. El pensamiento es el que pone el yo: pero hasta ahora se creía, como el “pueblo”, que en el “yo pienso” se encuentra algo inmediatamente cierto y que en este “yo” está dada la causa del pensamiento, por cuya analogía nosotros “entenderíamos” todas las restantes relaciones causales. Por muy acostumbrada e imprescindible que pueda ser ahora aquella ficción, esto no prueba nada respecto a su carácter ficticio

³⁰ Marco Parmeggiani, “Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana”, *Contrastes*, Suplemento 2 (1997): 156.

³¹ Ricœur, *Sí mismo*, p. 27.

³² Ricœur, *Sí mismo*, p. 200.

[*Erdichttheit*]: algo puede ser condición de vida y a pesar de ello falso³³ (W13a, mayo-julio 1885, 35 [35]).

Estas afirmaciones conocidas en forma póstuma explican por qué en sus obras más importantes Nietzsche cierra un profundo escepticismo sobre el ser del hombre llevándolo hacia el plano objetivo de las fuerzas naturales, pero además convirtiendo el problema en un conflicto insoluble de interpretaciones. Con ello, humilla al extremo el cogito que había sido exaltado como fundamento último de la posibilidad del conocimiento verdadero.

No obstante, no todo lo que se desprende de su crítica es negativo, pues podemos reconocer con Ricoeur que Nietzsche revela dos elementos importantes para tener en cuenta en la reflexión sobre el sí mismo: por un lado, es indispensable establecer una conexión causal que haga verdadera la relación lingüística entre el sujeto de la acción y los predicados que se le atribuyen. Por otro, el enfoque del sujeto como multiplicidad supone que el “yo soy” debe poder asumir la plasticidad que la espontaneidad de la libertad supone y que el sustrato cartesiano, entendido como unidad estática e inmutable, y sobre todo ligado al principio lógico de identidad, parece no poder contemplar.

Para Ricoeur, la consecuencia de la humillación nietzscheana al cogito es un signo de la necesidad de realizar otros ajustes al replanteamiento de la tarea de la conciencia. Este movimiento de recuperación, si pretende ser respetuoso con la realidad a la que se aproxima, debe realizar un movimiento reflexivo que parta “del 'ser en el mundo' y se gire hacia la cuestión del quién de ese 'ser en el mundo'”³⁴. Es decir, que intente interpretar el fondo del hecho que

³³ Friedrich Nietzsche, *Fragmentos póstumos. Vol. III (1882-1885)*, trad. Diego Sánchez Meca (Madrid: Tecnos, 2010), p. 781.

³⁴ Ricoeur, *El conflicto*, p. 211.

el hombre sea en la historia, como un objeto del mundo del que se habla, para llegar al yo soy, al quién que se realiza como ser en el mundo, que es la exterioridad del sujeto orientada hacia la subjetividad y que incluye las realidades de la historia, la cultura, los valores, los símbolos y los relatos.

El movimiento reflexivo, entonces, no puede detenerse en el análisis de la capa detrás del cogito, es decir, en una mera arqueología del sujeto, sino que debe asumir la conexión ineludible con el sello teleológico de la voluntad personal. El quién no es solo algo dado, algo puesto, sino lo orientado hacia. Por ello, la mediación hermenéutica une en su búsqueda el análisis del aspecto arqueológico del sujeto con el aspecto teleológico que se manifiesta en cada una de las acciones que realiza³⁵. Así, el sí mismo se convierte en una tarea que se realizaría plenamente solo al final de un camino y como intento de articulación de la discordancia temporal de la condición humana.

Para Ricœur, aceptar esta conexión es reconocer que la vehemencia de la libertad, también expresada en el lenguaje, es capaz de innovar ontológicamente. La libertad humana pone frente al hecho indiscutible de que el hombre sufre cambios en el desarrollo de su existencia que no son solo de carácter corporal³⁶. Mientras las pie-

³⁵ Arendt, de quien Ricœur toma algunas ideas, explica muy bien este punto en su análisis sobre la acción: "Sólo el hombre que no sobrevive a su acto supremo es el indisputable dueño de su identidad y posible grandeza, debido a que en la muerte se retira de las posibles consecuencias y continuación de lo que empezó. Lo que da a la historia de Aquiles su paradigmática significación es que muestra en la cáscara de una nuez que la *eudaimonia* sólo puede adquirirse al precio de la vida y que uno no puede sentirse seguro de esto más que renunciando a la continuidad del vivir en donde nos revelamos gradualmente, resumiendo toda la vida de uno en un solo acto, de manera que la historia del acto termina junto con la vida misma" (Hannah Arendt, *La condición humana* trad. Ramón Gil (Barcelona: Paidós, 2005), p. 221).

³⁶ Marcel es del mismo parecer cuando analiza el milagro de la memoria: "Por una especie de magia puedo en cualquier momento volver a ser el niño de ocho años que se inquietaba mortalmente porque su madre tardaba en volver, e imaginaba todos los accidentes que hubiera podido ocurrirle. ¿Concluiremos que nunca dejé de ser ese niño? Encontramos de nuevo ese sí y no inseparables del hecho de ser

dras siguen siendo las mismas y sus cambios son solo accidentales, en el hombre, la libertad provoca cambios en la identidad del sujeto. El problema se movería en un doble registro en donde se mezclan la unidad objetiva del hombre, lo dado – o en nuestros términos, su naturaleza – y la dinamicidad subjetiva, es decir, el modo libre como la persona se realiza en referencia al otro. Esta será justamente la tarea que Ricœur trata de pedir a la identidad narrativa, es decir, “un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad”³⁷; o en otras palabras, que permita integrar la unidad de lo que permanece y la dinamicidad de lo que se puede reconfigurar.

Sin esta integración, por un lado, la identidad no implicaría un camino, sino que sería coincidencia inmediata y, por otro, se harían excluyentes el ser dado y la relación que van constituyendo a la persona en el tiempo. Esta perspectiva, que hace excluyentes la naturaleza y el principio de identidad personal, es lo que nos parece que lleva la antropología a un callejón sin salida, dualista según la interpretación cartesiana de la distinción entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Esta oposición llevaría a aceptar casi sin opción que, para comprender la identidad personal, o se reduce lo que hace especial e insustituible al ser humano a “algo” que se pueda percibir o experimentar – lo cual supondría su naturalización –, o se afirma su inexistencia, lo cual supondría la supresión del problema.

yo mismo. La afirmación es falsa si quiere expresar que ese niño ha continuado existiendo durante todo el tiempo, de la misma manera en que subsiste un objeto cuando no lo veo. Ese niño de ocho años que de alguna manera soy todavía, de ningún modo puede concebirse persistiendo como los objetos. Por el contrario, la aserción es exacta si se admite como en los cuentos de hadas, que dan traducciones simbólicas perfectas de este tipo de verdades, que hay modos de existencia no objetivables, con infinitas posibilidades de resurrección” (Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, trad. María Valentié (Buenos Aires: Sudamericana, 1953), p. 169).

³⁷ Ricœur, *Sí mismo*, p. 141.

3. Un ser integral en el mundo: hacia una ontología del cuerpo

Este asunto parece quedar mejor explicitado si, al primer movimiento de la vía larga para encontrar el fundamento ontológico del cogito – que denominamos del lenguaje al ser – lo conectamos con un segundo: la búsqueda de una ontología del cuerpo que permita dar razón de la experiencia integrada del sujeto como quién en el mundo.

Para Ricœur, el cuerpo tiene un componente objetivo y por ello puedo ponerlo ante mí:

La verdadera diferencia entre tesis no reduccionista y tesis reduccionista – explica – no coincide, en absoluto, con el supuesto dualismo entre sustancia espiritual y descripción impersonal. En la medida en que el cuerpo propio constituye uno de los componentes de la calidad de mío, la confrontación más radical debe cotejar las dos perspectivas sobre el cuerpo, el cuerpo como mío y el cuerpo como un cuerpo entre los cuerpos³⁸.

Sin embargo, el cuerpo humano no está en el mundo como algo separado de un alguien. Por ello, no aparece como una mera representación, sino como algo propio. En el marco de este movimiento, ubicamos la polémica con Derek Parfit en *Soi-même comme un autre*. Este debate lleva a Ricœur a la afirmación del cuerpo humano como base ontológica del hombre capaz de actuar, que, después del lenguaje, testimonia como experiencia de pertenencia personal. Además, este debate lo hace pasar por las estaciones del reduccionismo materialista y del dualismo platónico que estarían detrás de las posturas idealistas hasta desembocar en la afirmación

³⁸ Ricœur, *Sí mismo*, p. 129.

de la identidad narrativa, entendida a partir de la dialéctica entre mismidad e ipseidad³⁹.

Para contextualizar mejor el debate, es pertinente aclarar que la posición de Parfit⁴⁰ está basada en dos tradiciones. Por un lado, el positivismo lógico casi reinante como telón de fondo de la filosofía analítica. Por otro, la noción utilitarista de persona propuesta por John Locke. Ricœur encuentra en Locke la fuente originaria de lo que en filosofía analítica se han denominado *puzzles cases*, juegos mentales en los que la subjetividad es puesta en cuestión por las ficciones imaginativas que impiden su afirmación. Locke establece que hay concordancia entre memoria e identidad. Para Ricœur, es esta concordancia la que supone y, por tanto, permite la aniquilación de la persona. Las distinciones entre ipseidad y mismidad responderán a esta problemática y ayudarán a comprender que la crítica en realidad es fruto de una confusión. Por ello, en el fondo lo que destruye el empirismo no es el sujeto, sino la pantalla que se encuentra entre él y su expresión conceptual⁴¹.

Parfit trata de argumentar las razones válidas para que la filosofía abandone el problema de la identidad. Sus esfuerzos parecen dirigirse al mismo blanco, es decir, a probar que no existe una experiencia que corresponda al sí mismo y que, por tanto, sea aceptado que es una ilusión o, al menos, un problema sin solución. Parfit, siguiendo a Locke, afirma que la idea de sustrato es fruto de la imaginación y que es solo por la actividad de la memoria y, más específicamente, por la del cerebro que tenemos experiencia de ser los mismos en el tiempo. “Nuestra existencia – afirma – consiste en la existencia de un cuerpo, y en la ocurrencia de varios procesos

³⁹ Ricœur, *Sí mismo*, p. 126 ss.

⁴⁰ Derek Parfit, *Razones y personas*, trad. Mariano Rodríguez (Madrid: Machado Libros, 2004).

⁴¹ Ricœur, *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*, trad. Agustín Neira (México: Fondo de Cultura Económica, 2006), p. 158.

y eventos mentales interrelacionados”⁴². En el fondo, como piensa García comentando a Ricœur,

[...] los experimentos de pensamiento que sugiere Parfit (duplicación del cuerpo, teletransportación, trasplante cerebral, etc.) cuestionan la unidad de la vida humana en tanto que sitúan la identidad en la concatenación de estados psicológicos sin importar si se realiza en un cuerpo artificial, un contenedor de laboratorio o en el cuerpo de otro⁴³.

Para Ricœur, estas tesis, además de estar inspiradas en una concepción impropia de la corporalidad, manifiestan con fuerza la confusión entre la persona concreta existente y su representación en el pensamiento de la que venimos hablando, es decir, la confusión fruto del eclipse del “yo soy” por el “yo pienso”, de la ipseidad por la mismidad.

Para Parfit, la persona es el cuerpo y más propiamente el cerebro. Dado que no tenemos una relación vivencial con el cerebro, entonces, se puede decir que no existe una calidad de “mío” en la vida humana, sino que la persona es una simple suposición de unidad que en realidad representa los procesos propios del cerebro. Ricœur, sin embargo, responde que, en primer lugar, el cuerpo no es un objeto, sino que cada persona lo experimenta con calidad de propio. Esa misma experiencia es la que permite afirmar que el cuerpo no existe como algo desposeído. Por tanto, los “zombis” son solo una invención del pensamiento, no una existencia concreta. Los cuerpos humanos están entre otros cuerpos con calidad de propios. Y, en segundo lugar, si bien no tenemos una relación directa con nuestro

⁴² Parfit, *Razones*, p. 134.

⁴³ Pedro García Ruiz, “Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Lévinas y Paul Ricœur”, *Franciscanum*, LV (2013): 159, 109.

cerebro, decir “mi cerebro” es adecuado en cuanto el cerebro hace parte de la realidad que refiero como “mi cuerpo”⁴⁴.

Bajo esta perspectiva, lo externo o el mundo aparecen también ante mí con calidad de propio. “Si las personas son también cuerpo, es en la medida en que cada una es para sí su propio cuerpo”⁴⁵. Si no fuese así, las personas no podrían ser identificadas como tales en el tiempo y en el espacio. Sin embargo, el cuerpo no solo permite la identificación de un alguien, sino que además es la estructura fundamental de la acción en la historia. Por ello, es propiamente la “condición de manutención del hombre en cuanto sufre y padece su relación consigo, con el otro y expresa su poder actuar, su modo de existir”⁴⁶. Así, mientras el cuerpo es el punto de anclaje de la fenomenología del hombre capaz – del yo-puedo –, la carne, en cuanto estructura común y general, es el primer punto de encuentro con la alteridad⁴⁷. Para Ricœur, la fenomenología del hombre capaz es una forma de seguir desarrollando la teoría de acción aristotélica en el marco de una filosofía reflexiva. Dice:

⁴⁴ Ricœur, *Sí mismo*, p. 130.

⁴⁵ Ricœur, *Sí mismo*, p. 371.

⁴⁶ Constança Marcondes, “El mismo y el otro: una perspectiva sobre la noción de persona en Paul Ricœur”, *Agora: Papeles de Filosofía*, 25 (2006), 2: 203.

⁴⁷ Ricœur usa la distinción que Merleau-Ponty recoge de Gabriel Marcel entre cuerpo-objeto (carne) y cuerpo-sujeto (cuerpo) (Julia Urabayen, “Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación. Aportes a una comprensión del hombre como ser corporal”, *Investigaciones fenomenológicas*, 2 (2010): 440). Merleau-Ponty en *Phénoménologie de la perception* afirma que: “la permanence du corps propre est d’un tout autre genre : il n’est pas à la limite d’une exploration indéfinie, il se refuse l’exploration et se présente toujours à moi sous le même angle. Sa permanence n’est pas une permanence dans le monde mais une permanence de mon côté. Dire qu’il est toujours près de moi, toujours là pour moi, c’est dire que jamais il n’est vraiment devant moi, que je ne peux pas le déployer sous mon regard, qu’il demeure en marge de toutes mes perceptions, qu’il est avec moi” (Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), p. 106). Aquí, sin embargo, establecemos la distinción entre los términos de cuerpo y carne, que también usa Ricœur, porque estamos en un plano antropológico y no en uno epistemológico. Por ello, con la carne nos referimos al aspecto común de la naturaleza humana con el mundo, y con el cuerpo, a la apropiación que la persona hace de él.

Intento responder a este reto reflexionando sobre las capacidades que, juntas, dibujan el retrato de hombre capaz. Esta reflexión sería al tiempo neoaristotélica y postkantiana, por no decir también posthegeliana [...] A mi entender, la serie de figuras más importantes del “puedo” (decir, hacer, contar y contarse) constituye la espina dorsal del análisis reflexivo, en el que “puedo”, considerado la variedad de sus usos, proporcionaría su mayor amplitud a la idea de acción tematizada por primera vez por los griegos⁴⁸.

Para el hombre, su ser en el tiempo está constituido por una especie de doble pertenencia que entrecruza lo mismo y lo otro.

Que el cuerpo sea la condición de mantenimiento de dicha dialéctica de doble pertenencia evidencia la intención ricœuriana de re-centrar el cogito cartesiano. Se trata de recuperar su lugar dentro de la complejidad irreductible de la naturaleza de la persona: “El cogito, desprovisto de toda referencia al cuerpo, se ha convertido tanto en un yo-a-histórico como en portador de una verdad meramente inmediata”⁴⁹. Sin embargo, habría que decir más bien que el cuerpo tiene un aspecto metafórico, es decir, que, más allá de su sentido literal, manifiesta un sentido emergente que se manifiesta especialmente en la acción, incluso en la del pensamiento. Por ello, habría que decir que el ego cartesiano que supone la certeza del existir incluye ya en formulación la experiencia del cuerpo y su conexión intencional con el mundo.

De esta forma, Ricœur intenta darle al cuerpo la calidad ontológica que sostiene la acción. El cuerpo es la columna vertebral que sostiene al ser humano que actúa, que dice y que narra; en otras

⁴⁸ Ricœur, *Caminos*, p. 123.

⁴⁹ Marcelo Bonyuan, “Paul Ricœur: Yo e identidad en el marco de *Sí mismo como otro*”, *Revista Borradores*, 10-11 (2010): 2.

palabras, es la base ontológica de la voluntad. Permite que el ser humano sea principio de acción y que tenga el ímpetu de hacer que ocurran cosas en el mundo.

La discusión con Parfit sirve a Ricœur para afirmar que el cuerpo porta distintos sentidos y no solamente uno literal o material. El cuerpo, entonces, dice la calidad histórica del sujeto y es condición de posibilidad del pensar. Además, no dice cerrazón, sino cercanía y apertura. Por ello, reclama un soporte ontológico que no termina en el cuerpo, sino en lo que señala con calidad de *mío*. Habría que decir que la calidad de *mío* propia del cuerpo manifiesta contigüidad. El cuerpo propio dice algo que es común y que yo poseo como algo *mío*. El cuerpo, desde esta perspectiva, dice contemporáneamente propiedad y comunidad. Como ejemplifica Ricœur: “el primer hombre que caminó por la luna es un hombre con exclusión de los demás. Generalizando: el individuo implica una alteridad mínima, por exclusión de todos los otros”⁵⁰.

Además, esa misma experiencia dice que soy la viva no-necesidad de la realización de un aspecto del mundo que bien otro podría realizar y que, sin embargo, mi persona posee en propiedad. El aspecto común del cuerpo dice que otro podría poseerlo. Pero soy yo su propietario y esa propiedad la experimentamos como heteronomía, como algo que no podemos elegir por sí mismos. La dialéctica entre cuerpo y carne, pues, introduce la idea de contingencia en la reflexión sobre la identidad humana. Esa noción es la que de alguna manera le impide un más allá a la imaginación en el intento de sustitución de la persona. No se puede disponer de sí mismo, como no se puede disponer de la propiedad del cuerpo, porque hay algo en el sí mismo que escapa a la posibilidad de que, incluso la misma persona, pueda poseerse al modo de una cosa.

⁵⁰ Ricœur, *Escritos III*, p. 322.

El cuerpo muestra la contingencia de la identidad. Además, permite que emerja un nuevo sentido de la contraposición semántica que representa. Si el cuerpo es la base ontológica de la acción, y esa base es contingente, podemos decir que su realidad aparece con un carácter de necesidad relativa. Esa necesidad relativa implica que, desde la perspectiva de identificación del cuerpo, la persona se identifica consigo misma a partir de un cuerpo único y propio, pero esa propiedad es el soporte de su ser abierto a la alteridad, alteridad que, para Ricœur, tendría su fundamento en la finitud:

En efecto, la noción de un proyecto-arrojado, incluso caído, lleva en el concepto el extrañamiento de la finitud humana, en cuanto que es sellada por la encarnación, por tanto, lo que llamamos aquí la alteridad primera, para distinguirla de la alteridad de lo extraño. Incluso se podría decir que la junción, en el mismo existencial del afecto, del carácter de carga de la existencia y de la tarea de tener que ser, expresa, de modo más próximo, la paradoja de una alteridad constitutiva del sí, y da así por primera vez toda su fuerza a la expresión: “sí mismo como otro”⁵¹.

De este modo, “la carne es el paradigma de la alteridad, en la medida en que es en ella que la ipseidad encuentra su alteridad característica, su soporte”⁵².

Según Ricœur, el relato narrativo permite reconocer al sujeto a partir de sus rasgos objetivos sin que se reduzca a ellos. Aquí el reconocimiento objetivo supone una fase reflexiva, pues revela la posibilidad del hombre no solo de reconocerse o ser reconocido por sus rasgos objetivos, sino por su capacidad de manifestarse como capaz de actuar, como responsable de cuanto actúa, piensa,

⁵¹ Ricœur, *Sí mismo*, p. 363.

⁵² Marcondes, “El mismo”, p. 203.

dice y narra. En el relato, la verdad del personaje aparece solo al final de un camino recorrido en el que se puede hacer un juicio que considere la vida como totalidad. Así, el ser en el mundo y el quién de ese ser en el mundo se integran en la narración. A partir de la identidad narrada se integran, entonces, los rasgos objetivos del cuerpo y el hecho que ese cuerpo pertenezca a alguien capaz de actuar. En este punto, entonces, la hermenéutica del cogito se convierte en hermenéutica de la identidad narrada en donde confluyen el aspecto personal del cuerpo y del pensamiento y la acción como aspecto objetivo de ser en el mundo.

4. A modo de conclusión: hacia la tesis de la identidad narrativa

La función del relato, y más precisamente de la identidad narrada, sería, entonces, permitir expresar la conexión entre lo originario, la actualidad y la finalidad de la experiencia humana. Un todo temporal diferenciado, transido por lo eterno como lo buscado, desde el presente del quién de la narración. Por esta razón, el trabajo hermenéutico en términos antropológicos trata de expresar la distancia entre el conocimiento posible del sí mismo y la adecuación de dicho conocimiento a la realidad de la persona. La mediación del lenguaje entre el sujeto y su acción suscita la necesidad de un trabajo hermenéutico que, a través de largos rodeos, muestre la riqueza y la complejidad de la realidad del yo soy que no se agota en sus determinaciones objetivas.

Como piensa Ricœur, la configuración narrativa es la encargada de posibilitar la concordancia entre los éxtasis irreductibles y discordantes del tiempo y también de los valores constitutivos de la identidad, es decir, la mismidad y la ipseidad. El relato, entendido como disposición inteligible de la sucesión de eventos en el mundo,

da orden a la sucesión de hechos inconexos, percibiendo la semejanza entre ellos y mostrando su interrelación. Pero, además, da una pretensión de universalidad a la experiencia humana relatada y a sus aspiraciones más profundas. Según Ricœur,

Aristóteles no dudaba en decir que cualquier historia bien narrada enseña algo; más aún, decía que la historia revela aspectos universales de la condición humana y que, en ese sentido, la poesía es más filosófica que la historia de los historiadores, demasiado dependiente de los aspectos anecdóticos de la vida⁵³.

La conexión entre acción y relato es posible, como se había visto, porque “la trama, dice Aristóteles, es la mimesis de una acción”⁵⁴. El relato lleva la acción del sujeto al campo del lenguaje y la contextualiza. Esta curva de ascenso de la acción al lenguaje es posible, no porque el relato sea una mera imitación de la realidad, sino porque la acción tiene inteligibilidad, puede ser conocida y, por tanto, puede ser expresada. En consecuencia, el relato propone una continuidad a la discontinuidad entre vida y lenguaje basado en el hecho de que

[...] así como el elemento básico de la oralidad es la palabra, la base del lenguaje de la voluntad es el movimiento [...] Esta íntima analogía entre movimiento y discurso es la que nos permite – como mostró Ricœur en obras posteriores – interpretar la acción como si fuera un texto⁵⁵.

⁵³ Ricœur, *Escritos y conferencias I. En torno al psicoanálisis*, trad. Adolfo Castañón (Madrid: Trotta, 2013), p. 183.

⁵⁴ Ricœur, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI, 2013), p. 33.

⁵⁵ Marie-France Begué, “El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricœur a la fenomenología del querer”, *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, 3 (2009): 680.

El abismo entre la vida que se vive y la historia que se narra encuentra un puente que tiene como pilar la red conceptual inteligible de la acción y como cuerdas que lo tensan desde arriba, la posibilidad del lenguaje de hacer legible en modo coherente la temporalidad humana que – siendo personal – no es nunca meramente individual. Este paso fundamental constituye el punto nodal en el que se sostiene la hipótesis ricœuriana que “considera la narración como el guardián del tiempo en la medida en que no existiría tiempo pensado si no fuera narrado”⁵⁶.

En la vía hermenéutica, el *mythos* o relato – que Aristóteles entendía como trama, como composición – asume la tarea de mantener la tensión entre lo permanente y lo dinámico de la identidad personal. En él, como ya se había estudiado, “surge lo inteligible de lo accidental, lo universal de lo singular, lo necesario o lo verosímil de lo episódico”⁵⁷. En otras palabras, en el relato se desvela el *logos*, el sentido de la trama y, por tanto, de la identidad personal.

El ejemplo que retrata con mucha claridad este trabajo hermenéutico es la visita de un paciente a su psicoanalista. En esa visita, el paciente, tratando de entender su propia realidad y la realidad de lo que experimenta, le presenta a su doctor elementos discordantes, a veces inconexos, que este último enlaza de manera inteligible para dar razón de aquello que sucede a su visitante. Así, “retazos de historias vividas, sueños, ‘escenas primitivas’, episodios que esconden un conflicto [...] tienen como finalidad y como resultado que el analizante extraiga de esos retazos de historia un relato que resulte más soportable y más inteligible”⁵⁸.

⁵⁶ Ricœur, *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI, 2009), p. 991.

⁵⁷ Ricœur, *Tiempo I*, p. 96.

⁵⁸ Ricœur, *Escritos I*, p. 190.

El ejemplo del relato supone introducir una nueva variable: la alteridad. El relato, como acto de discurso, necesita un destinatario. Por ello, la identidad narrativa exige al otro. Para Ricœur, la relación con los demás no es solo algo exterior y artificial. A la hora de hablar de identidad, “la alteridad ya no se ventila en términos anecdóticos, sino que incide concluyentemente en su auto-comprensión”⁵⁹. Específicamente será en la ipseidad donde aparecerá el espacio en el que se realiza esta exigencia. Por ello, la identidad narrativa posee una doble dialéctica: una amplia entre mismidad e ipseidad y otra más estrecha entre ipseidad y alteridad. En la primera, se trata de recuperar la distancia entre la objetivación del pensamiento y el ser del sujeto; en la segunda, de mostrar que el sí mismo “implica la alteridad en un grado tan íntimo que una no puede ser pensada sin la otra”⁶⁰.

La identidad narrativa, en consecuencia, se plantea como la vía larga hacia la identidad personal. Tanto por la fractura del cogito como por la condición temporal humana, el rodeo narrativo se convierte en el lugar del desvelamiento de la verdad del sujeto en cuanto tal. Por eso, piensa el filósofo francés, comprenderse en cuanto hombre es narrar la historia de una vida que señala mi existencia personal en el mundo con sus rasgos objetivos y que la hace sujeta a la creatividad propia de la acción libre conducida hacia la finalidad de lo originario. Esa identidad se dice a otro, con los recursos narrativos a disposición, porque es un relato en toda su extensión⁶¹. Vale la pena recordar el modo como se expresaba el autor francés en las conclusiones de *Temps et récit III*, cuando

⁵⁹ Elena Nájera, “La hermenéutica del sí de Paul Ricœur. Entre Descartes y Nietzsche”, *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 36 (2006): 79.

⁶⁰ Ricœur, *Sí mismo*, p. 14.

⁶¹ Para una introducción a la noción de “identidad narrativa”, véase: Marcelino Agís Villaverde, *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricœur* (Madrid: Fundación E. Mounier, 2011).

proponía considerar la identidad en modo narrativo, es decir, como manifestación de la temporalidad propiamente humana desenvuelta entre el tiempo cósmico y el tiempo fenomenológico:

Responder a la pregunta “¿Quién?”, como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el quién de la acción. Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa. En efecto, sin la ayuda de la narración, el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución: o se presenta un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista, cuya eliminación no muestra más que una diversidad de cogniciones, de emociones, de voliciones⁶².

La antinomia entre la unidad substancial que no considera el cambio y la desaparición del sujeto en el flujo de experiencias pone en el centro de la escena, como posición intermedia, la identidad narrativa. Según la profesora Nájera, “este giro hacia el lenguaje [...] implica la pérdida del privilegio de la autoconciencia, desautorizando definitivamente la accesibilidad y la transparencia que habían distinguido al sujeto de cuño cartesiano”⁶³. Pero, por otro lado, es, frente al nihilismo nietzscheano, la afirmación de un sujeto responsable de sus acciones que resiste al escepticismo⁶⁴ y a la fragilidad que supone la libertad⁶⁵.

⁶² Ricœur, *Tiempo y narración III*, pp. 997-998.

⁶³ Nájera, “La hermenéutica”, p. 73.

⁶⁴ Olivier Mongin, *Paul Ricœur* (Paris: Seuil, 1994), p. 166.

⁶⁵ Arendt, *La condición*, p. 262.

De esa forma, la posición intermedia, que hemos llamado con Ricœur *vía larga*, permite que el cogito cartesiano sea recentrado y encuentre su lugar. No debe ser ni humillado, ni exaltado. Ni es todo, ni es nada. El cogito se convierte en fuente de certeza epistemológica del yo soy, pero no es su asidero óntico⁶⁶. Así, el desajuste que expresa el cogito instauro al mismo tiempo – como se ha tratado de mostrar – el camino largo del reconocimiento de sí mismo. Como comenta Kearney al respecto: “la interpretación del sí es siempre algo iniciado, pero nunca verdaderamente terminado”⁶⁷. El conocimiento del sí es verdadero, pero es una tarea que dura toda la vida.

Este camino largo, que da al cogito su lugar adecuado, supone además una nueva base para la relación entre las ciencias que se ocupan de lo humano como la psicología, las neurociencias, la sociología o la antropología filosófica. La idea de un hombre integrado, pero no acabado, permite dar a cada una su ámbito propio de investigación, sin que, por ello, se absorba una en otra. Además, desde la perspectiva fenomenológica-hermenéutica, la oposición radical entre materia y espíritu pierde fuerza. “Lo mío” y “lo propio” se convierten en experiencias de base que disipan, no la distinción, sino la separación de las dimensiones constitutivas del ser humano. Mi historia es la historia de mi cuerpo y de mis vivencias interiores en relación con el otro. Como comenta Ricœur, esto quiere decir que “es ser a condición de ser también no-ser: ser por su identidad para sí y no-ser por su alteridad para el resto”⁶⁸.

Sin embargo, sería conveniente, para profundizar mejor todas estas afirmaciones, afrontar una reflexión rigurosa, en la que actualmente trabajamos, sobre la tesis de la identidad narrativa como

⁶⁶ Henry Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur* (New York: State University of New York, 2000), p. 96.

⁶⁷ Kearney, *On Paul Ricœur*, p. 4.

⁶⁸ Ricœur, *Ser, esencia y substancia en Platón y Aristóteles* trad. Adolfo Castañón (México: Siglo XXI, 2013), p. 99.

posición intermedia en este conflicto de interpretaciones sobre el sí mismo. Esta reflexión, como se ha tratado de mostrar, por un lado, debe tener en cuenta el carácter histórico de la persona, en donde lo mental y lo corporal se muestren en unidad a partir de la predicación discursiva. Por el otro, debe abordar la búsqueda de la identidad personal no como algo inmediato o sistematizable enteramente, sino como un camino de configuración en donde lo permanente de lo mismo y la dinamicidad del sí puedan estar en una tensión que permita captar su distinción real sin confusión que, además, aparece como posible en el pensamiento, pero indiscernible en la realidad misma.

Tales ideas se sostienen, en definitiva, en la denuncia de Ricoeur de la confusión conceptual de Parfit, cuando comenta que la posibilidad de su reduccionismo está ubicada en la falta de distinción entre el plano de la realidad y el plano del pensamiento. En sus palabras:

Si, por una especie de extrapolación discutible, Parfit reconoce a los *puzzling cases* una función tan eminente, es porque éstos disocian los componentes que en la vida cotidiana consideramos como indisociables y cuyo nexos consideramos como no contingente, a saber, la imbricación entre la conexión psicológica (y eventualmente corporal), que puede sucumbir, más o menos, a una descripción impersonal, y el sentimiento de pertenencia – en particular, recuerdos – a alguien capaz de designarse a sí mismo como su poseedor. Será una de las funciones de la comparación posterior entre ciencia ficción y ficción literaria volver sobre el problema de la presunta contingencia de los rasgos más fundamentales de la condición humana⁶⁹.

⁶⁹ Ricoeur, *Ser, esencia*, pp. 133-134.

Referencias

- Agís Villaverde, Marcelino. *Conocimiento y razón práctica. Un recorrido por la filosofía de Paul Ricœur*. Madrid: Fundación E. Mounier, 2011.
- Arendt, Hannah. *La condición humana*, trad. Ramón Gil. Barcelona: Paidós, 2005.
- Basombrió, Manuel. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricœur*. Málaga: Universidad de Málaga, 2008.
- Begué, Marie-France. “El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricœur a la fenomenología del querer”. *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, 3 (2009): 677-90.
- Bonyuan, Marcelo. “Paul Ricœur: Yo e identidad en el marco de *Sí mismo como otro*”. *Revista Borradores*, 10-11 (2010): 1-16.
- García Ruiz, Pedro. “Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Lévinas y Paul Ricœur”. *Franciscanum*, LV (2013): 105-126.
- Grondin, Jean. *Paul Ricœur*, trad. Antoni Martínez. Barcelona: Herder, 2019.
- Heidegger, Martin. *El ser y el tiempo*, trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Kearney, Richard. *On Paul Ricœur. The Owl of Minerva*. Burlington: Ashgate Publishing Company, 2004.
- Marcel, Gabriel. *El misterio del ser*, trad. María Valentí. Buenos Aires: Sudamericana, 1953.
- Marcondes, Constança. “El mismo y el otro: una perspectiva sobre la noción de persona en Paul Ricœur”. *Ágora: Papeles de Filosofía*, 25, 2 (2006): 197-206.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- Mongin, Olivier. *Paul Ricœur*. Paris: Seuil, 1994.
- Nájera, Elena. “La hermenéutica del sí de Paul Ricœur. Entre Descartes y Nietzsche”. *Quaderns de Filosofia i Ciència*, 36 (2006): 73-83.
- Nietzsche, Friedrich. *Fragmentos póstumos. Vol. III (1882-1885)*, trad. Diego Sánchez Meca. Madrid: Tecnos, 2010.
- Parfit, Derek. *Razones y personas*, trad. Mariano Rodríguez. Madrid: Machado Libros, 2004.
- Parmeggiani, Marco. “Nietzsche y la certeza inmediata cartesiana”. *Contrastes*, Suplemento 2 (1997): 155-183.
- Ricœur, Paul. *Caminos de reconocimiento. Tres estudios*, trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- . *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, trad. Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- . *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, trad. Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- . *Escritos y conferencias I. En torno al psicoanálisis*, trad. Adolfo Castañón. Madrid: Trotta, 2013.

- . *Escritos y conferencias III. Antropología filosófica*, trad. Tomás Domingo Moratalla. Madrid: BAC, 2020.
- . *Finitud y culpabilidad*, trad. Cristina de Peretti, Julio Díaz y Carolina Meloni. Madrid: Trotta, 2011.
- . *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez. México: Siglo XXI, 1990.
- . *Ser, esencia y substancia en Platón y Aristóteles*, trad. Adolfo Castañón. México: Siglo XXI, 2013.
- . *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- . *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. Graciela Monges. México: Siglo XXI, 1995.
- . *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, trad. Agustín Neira. México: Siglo XXI, 2013.
- . *Tiempo y narración III: el tiempo narrado*, trad. Agustín Neira. México: Siglo XXI, 2009.
- Urabayen, Julia. “Las reflexiones marcelianas sobre la encarnación. Aportes a una comprensión del hombre como ser corporal”. *Investigaciones fenomenológicas*, 2 (2010): 439-449.
- Venema, Henry. *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative, and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricœur*. New York: State University of New York, 2000.

(Página deixada propositadamente em branco)

**EL PRÓJIMO COMO INTERMEDIO DE LA
EDIFICACIÓN DE LA IDENTIDAD A TRAVÉS DEL
AMOR EN LA EXPERIENCIA DEL MAL.
APROXIMACIONES DESDE RICŒUR Y KIERKEGAARD**

THE NEIGHBOR AS INTERMEDIATE OF THE BUILDING UP OF SELFHOOD THROUGH LOVE IN THE EXPERIENCE OF EVIL.

PERSPECTIVES FROM RICŒUR AND KIERKEGAARD

Shannon K. Muñoz Vergara

(Universidad Sergio Arboleda - Colombia)

shannonkarin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1235-6230>

Miguel A. Romero-Ramírez

(Universidad Sergio Arboleda - Colombia)

miguelromero2395@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7678-3211>

Resumen: El objetivo de este trabajo es explicitar un puente de comprensión del estudio de Paul Ricœur sobre el mal a través de la figura del prójimo en la filosofía de Søren Kierkegaard. De acuerdo con Paul Ricœur, el siervo-arbitrio – el estado de la libertad cautiva en sí misma – es la posición del hombre frente al mal. Sin embargo, a través del amor – la base fundante en cada ser – el bien aparece como aún más primario que el

mal en el hombre. Por ende, es posible establecer un vínculo mediado por el sentir – pieza esencial en la ontología de la voluntad de Ricœur – entre la perdición y la recuperación del sí mismo del hombre. La pieza central del sentir es el amor, Kierkegaard entiende el amor como el axis del mundo, el cual se manifiesta con más fuerza a través del encuentro con otros seres humanos (prójimos). En el deber de amar a los otros, Kierkegaard visualizó una puerta para la edificación del ser del hombre hacia la perfección de Dios. Amar es lo más cercano que la finitud humana puede estar de la infinitud de Dios.

Palabras clave: amor; identidad; mal; prójimo; sentido.

Abstract: The aim of this chapter is to establish a bridge of understanding between Paul Ricœur's study of evil through Kierkegaard's concept of neighbor. According to Ricœur, captive free will – the freedom captive of itself – is the state of man facing evil. However, it is through love – the basis of every being – that goodness appears as more primary than evil in each man. Therefore, it is possible to establish a link mediated by feeling – an essential piece of Ricœur's ontology of the will – between perdition and recovery of selfhood. Feeling's core is love, and Kierkegaard understands love as the axis of the world, which makes itself more palpable through the encounter with other human beings (neighbors). It is in the duty of loving others that Kierkegaard sees a door to building up our beings towards God's perfection. Loving is the closest that men's finitude can be to God's infinity.

Keywords: evil; love; meaning; neighbor; selfhood.

Introducción

El objetivo de este artículo es explicitar un puente de comprensión y profundización del estudio ricœuriano sobre el mal a través de la figura del prójimo en la filosofía de Søren Kierkegaard. Si bien es cierto que Paul Ricœur mostró en un artículo la influencia de Kierkegaard en su obra filosófica y que de alguna manera se reconoció como su heredero¹, sin embargo, en el corpus general de sus escritos, el filósofo danés aparece con poca frecuencia. Esto ha inspirado investigaciones que explicitan esa relación subyacente y un tanto ambivalente del pensamiento kierkegaardiano en el pensamiento filosófico de Ricœur². Ahora bien, con respecto al problema del mal – estudio particularmente significativo en la obra ricœuriana –, es considerable el análisis de Ricœur sobre el mal en las reflexiones de Kierkegaard³. Es notable, por demás, que en tal documento reconozca el filósofo francés que el mal es el centro neurálgico de la reflexión no solo suya, sino el *quid* mismo de la filosofía, pues afirma: “el mal es el punto crítico de todo pensamiento filosófico”⁴. La razón es que el mal consiste en un escándalo; su relación con el hombre a través del pecado se da a través de un salto cualitativo del que no puede dar cuenta un esquema lógico o significativo de la razón. Según Kierkegaard, el pecado es herencia, como lo que ya está allí, es el carácter natural del mal en el hombre, pero es simultáneamente falta, esto es, una elección voluntaria que compone la categoría ético-espiritual⁵. La paradoja se mantiene incluso en el concepto del siervo-arbitrio expuesto por Ricœur, como se verá más adelante. También,

¹ Paul Ricœur, “Philosopher après Kierkegaard”, *Revue de théologie et de philosophie*, 13,4 (1963): 303–316.

² Pierre Bühler, “Ricœur et Kierkegaard”, *Revue de Théologie et de Philosophie*, 138 (2006): 319–27.

³ Ricœur, “Kierkegaard et le mal”, *Revue de théologie et de philosophie*, 13 (1963): 292–302.

⁴ Ricœur, “Kierkegaard et le mal”: 292.

⁵ C. Fabro, “Foi et raison dans l’œuvre de Kierkegaard”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 32, 3 (May 27, 1948): 181.

es una paradoja en el sentido kierkegaardiano, dado que es “el resultado de la combinación de categorías cualitativamente heterogéneas”⁶. Ricoeur encuentra la misma dificultad: “como lo veo, lo inconcebible consiste precisamente en esto, que el mal, el cual siempre comienza por la libertad, está siempre allí para la libertad: es acto y hábito, surgimiento y antecedente”⁷. Es debido a su carácter absurdo e irracional que una solución por vía lógica no puede ser viable; solo a través de la misma posición pervertida por el pecado se puede apuntar a una comprensión del problema. Es la fe, no la virtud, el opuesto del pecado en ambos autores⁸.

La fe es doble, es reduplicación, es paradoja. Es el esfuerzo por la apropiación de la subjetividad; es la verdad, por ende, el espíritu, porque es el cómo del acercamiento existencial al quién de la autoridad, Dios⁹. En palabras de Kierkegaard, la fe es un estar consciente frente a Dios, abandonando lo finito por lo infinito¹⁰. La idea de pecado del filósofo danés se acerca mucho a la concepción ricoeuriana de culpabilidad, pues equivale a la mala relación que un hombre puede tener con su yo más íntimo. Ricoeur reconoce compartir con Kierkegaard la misma noción de pecado como posición¹¹, opuesto a la fe, ya que es una posición en contra de Dios, dicho en otras palabras, es una ofensa a Dios. Esta es la gravedad del pecado que es un consentimiento emparejado del espíritu precisamente *frente a Dios*¹². Pero, si estar frente a Dios es sacrificio, como se vio, entonces es en el amor al prójimo, cuya base es la fe, donde

⁶ Fabro, “Foi et raison”: 181.

⁷ Ricoeur, *The Conflict of Interpretations*, ed. Don Ihde (Evanston: Northwestern University, 1974), p. 308.

⁸ Ricoeur, *The Conflict*, p. 347. Soren Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Rivero (Madrid: Sarpe, 1984), p. 125.

⁹ Maurice Carignan, *Individu et société chez Kierkegaard* (Nouvelle-Ecosse: Dalhousie University, 1977), p. 10.

¹⁰ Fabro, “Foi et raison”: 178.

¹¹ Ricoeur, *Filosofía de la voluntad II. Finitud y culpabilidad*, trad. Agustín Neira (Madrid: Trotta, 2004), p. 241.

¹² Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 125.

el hombre encuentra un soporte para la ardua labor de vivir entregándose apasionadamente, pero también es donde encuentra su autenticidad.

El amor de Dios y el amor del prójimo son como dos puertas que se abren al mismo tiempo, de esta manera es imposible abrir una sin tampoco abrir la otra, y es imposible de cerrar una sin cerrar al mismo tiempo la otra¹³.

Con todo, la figura del prójimo, tal como la entendió Kierkegaard, y su papel en el ámbito del restablecimiento del sentido del hombre a causa de la ruptura producida por el mal, desde la aproximación de Ricœur, no ha sido aclarada lo suficiente¹⁴, con lo cual la cuestión sugiere nuevas investigaciones que la profundicen¹⁵.

¹³ Carignan, *Individu*, p. 50.

¹⁴ El artículo de Gregor hace un justo énfasis en el papel del lenguaje para la reconfiguración del sentido desde Ricœur y Kierkegaard. Sin embargo, deja de lado el papel del prójimo y la ley del amor kierkegaardiana. Martínez hace una excelente revisión antropológica del problema del mal en Ricœur; sin embargo, se echan en falta los particulares matices kierkegaardianos. Cf. Juan Pablo Martínez Martínez, “El mal sufrido como vía de acceso a la trascendencia: una revisión del problema del mal en Paul Ricœur”, *Metafísica y persona*, 8 (2017): 137-162. Por su parte, Damgaard, aunque pone en diálogo a Ricœur y a Kierkegaard, no trabaja el problema del mal, sino la revisión del cristianismo que han planteado Kierkegaard, los filósofos de la sospecha y Ricœur. Cf. Iben Damgaard, “Through Hermeneutics of Suspicion to a Rediscovery of Faith: Kierkegaard’s Pamphlet ‘What Christ Judges of Official Christianity’ in Relation to Ricœur’s ‘Religion, Atheism and Faith’”, *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology*, 72, 2 (July 3, 2018): 198-216.

¹⁵ Se han relacionado los análisis sobre el mal de Ricœur con ciertos autores que se reconocen subyacentes en su reflexión. Al respecto, ver: Michael Funk Deckard & Mindy Makant, “The Fault of Forgiveness: Fragility and Memory of Evil in Volf and Ricœur”, in *Evil, Fallenness, and Finitude*, ed. Bruce Elis Benson & B. Keith Putt, 185-201 (Cham: Palgrave Macmillan, 2017); Jérôme de Gramont, “Le scandale du mal et la folie de la Croix. Paul Ricœur et Stanislas Breton”, *Gregorianum*, 95, 1 (janvier) (2014): 59-72; Richard Kearney, “Time, Evil, and Narrative. Ricœur on Augustine”, in *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, ed. John D. Caputo & Michael Scanlon, 144-158 (Bloomington-Indianapolis: Indiana University, 2005); Douglas R. Mcgaughey, “What is ‘Radical’ Evil? A Reading of Ricœur on Kant and Religion”, in <https://www.criticalidealism.org> (2017) y Kevin L. Stoehr, “Kubrick and Ricœur on Nihilistic Horror and the Symbolism of Evil”, *Film and Philosophy*, 4 (2001): 89-102. Así mismo, con Kierkegaard se ha relacionado su estudio del amor y el prójimo con otros filósofos: John Davenport “The Integration of Neighbor-Love

De modo que la incógnita principal en la cual se basa este trabajo es la siguiente: ¿cómo puede el prójimo influenciar en el restablecimiento del yo que se quiebra con la realidad de la culpabilidad humana? Teniendo en cuenta que Ricoeur había dejado abierto el planteamiento del otro en su libro *La simbólica del mal*, donde sitúa las relaciones interhumanas como el puente de establecimiento de la identidad, es posible, por ende, abordar la misma cuestión, además, junto con los aportes de Kierkegaard. Según el filósofo danés, existe una ley del amor, el “haz de amar”, cuya referencia es Dios y que exige al individuo un vínculo de fraternidad con el otro, el cual conecta al hombre con la inmediatez de la acción. Es en la práctica diaria de esta ley, donde el hombre se enfrenta a la labor de ser consciente, de reconocerse a sí mismo, y en esta relación de conocimiento consigo mismo el hombre es un yo, es espíritu¹⁶. Por ende la presencia del prójimo se presenta como un apoyo fundamental para la tarea de perfeccionar la existencia propia, suceso que se lleva a cabo al ayudar y ser ayudado por el otro. Después de todo, para Kierkegaard, amar es existir para los demás¹⁷.

En efecto, del estudio de Paul Ricoeur frente al mal se puede reconocer que el otro es la pieza fundamental para comprender la filosofía de la voluntad, esencial para un estudio del filósofo francés. Si la subjetividad ética adquiere su sentido en las relaciones que se establecen con el otro en la vida diaria, se puede decir, siguiendo a Kierkegaard, que el otro es un intermedio (en un sentido excelso

and Special Loves in Kierkegaard and von Hildebrand”, in *Kierkegaard's God and the Good Life*, ed. Stephen Minister, J. Aaron Simmons & Michael Strawser, 46-67 (Bloomington-Indianapolis: Indiana University, 2017) y Janna Gonwa, “Sacrament and Self-construction: Augustine and Kierkegaard on Love for the Finite”, in *Augustine and Kierkegaard*, ed. Kim Paffenroth, John Doody & Helene Russell, 131-148 (New York: Lexington, 2017).

¹⁶ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 35.

¹⁷ Soren Kierkegaard, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, trad. Demetrio Rivero (Salamanca: Sígueme, 2006), p. 270.

y fundamental, en absoluto medio) para que el sujeto alcance su subjetividad y pueda dirigirse a la intimidad perdida.

Asimismo, este texto espera contribuir a suscitar el interés por un estudio comparado de estos dos filósofos, interés que ya se ha puesto en marcha como lo demuestra el tomo 2, del volumen 11 de la colección dirigida por John B. Stewart, titulada *Kierkegaard Research: Sources, Reception, and Resources*¹⁸. Además, se pretende proseguir con inclusión de campos antes no explorados para el discurso filosófico como es el caso de la fe, en el que Ricœur acepta tomar el término de posibilidad de la filosofía kierkegaardiana¹⁹. Así mismo, se presentan encuentros tanto en Ricœur como en Kierkegaard desde el campo del lenguaje escrito como herramienta para pensar la identidad²⁰. En general, a pesar del espacio de más de un siglo que separa a estos dos filósofos, sus figuras se encuentran más de una vez llegando a conclusiones similares en los estudios que movieron sus investigaciones, por lo cual, este texto espera contribuir a estas investigaciones para que los temas que unen a estos dos filósofos sean fuentes de nuevas perspectivas para el desarrollo de la discusión filosófica sobre el hombre y su mundo.

2. El pecado como perdición del hombre consigo mismo

Paul Ricœur²¹ percibe que las formas según las cuales se estudia el mal, mal físico o mal moral, pasivo o activo, no son tan contrarias como parece y su bifurcación solo desencadena una mayor confusión frente

¹⁸ Joel D. S. Rasmussen, "Paul Ricœur: On Kierkegaard, the Limits of Philosophy, and the Consolation of Hope", in *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Francophone Philosophy*, ed. Jon Stewart, 233-255 (New York: Routledge, 2016).

¹⁹ Damgaard, "Through Hermeneutics".

²⁰ Brian Gregor, "Selfhood and the Three R's: Reference, Repetition, and Refiguration", *International Journal for Philosophy of Religion*, 58 (2005): 63-94.

²¹ Ricœur, "Le scandale du mal", *Esprit* (juillet 2005): 104-11.

a la cuestión. Para el pensador francés, mal cometido y mal sufrido hacen parte de la misma experiencia humana del mal, que es el estado de siervo-arbitrio. Entre los símbolos estudiados en *La simbólica del mal* (pecado, desviación, culpabilidad, etc.), es sobre todo el símbolo de la mancuella quien expone el estado del hombre: un ser libre que elige su propio cautiverio²². En este sentido, el pecado es entendido como “la pérdida en la existencia misma”. Es desviación de sí mismo. Si se contrasta con el significado de la desesperación para Kierkegaard, el pensador danés también afirma que es una relación errónea con el yo más íntimo del hombre²³. La dinámica del mal es otorgada por el hecho que el hombre no solo padece el mal a modo de víctima (pasividad del mal), sino que además puede ocasionarlo a modo de victimario (actividad del mal). El mal, tesis fundamental en Ricoeur²⁴, entra al mundo a través del hombre y existe en él como su intermediario. Por ende, si el hombre resulta ser la puerta a través de la cual el mal llega a otros, al hablar del mal es moralmente necesario hablar de un sentido de responsabilidad que recae en el hombre. En el momento de la elección previa al acto, cuando las posibilidades se abren frente al hombre, siempre se encontrará la opción de poder elegir hacer el mal. La naturaleza falible del hombre acarrea que un porcentaje de bien y mal siempre estará abierto a merced de ser realizados. Esa es la condena y el don de la raza humana.

Abordado desde el estado del siervo-arbitrio, se reconoce, por un lado, que el mal sí es algo que reside en la interioridad humana como ejerciendo su control sobre el hombre; y, por otro, que su experiencia también es exterior, entendido el mal como aquello que supera la libertad. Tal y como se afirma que el pecador sufre por su propio pecado, en el mismo sentido, el mal es un algo fuera que arrastra a

²² Jorge Vial, “El mal para Paul Ricoeur”, *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, 211 (2009): 5–100.

²³ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 99.

²⁴ Ricoeur, *Filosofía de la voluntad II. Finitud y culpabilidad*, trad. Agustín Neira (Madrid: Trotta, 2004).

la voluntad misma. Teniendo en cuenta este carácter pasivo del mal, es imperativo mencionar el papel del sufrimiento en el estado de siervo-arbitrio. El sufrimiento es la inclusión del hombre particular en el estudio del mal, pues es el golpe directo a la integridad humana²⁵. Y es la razón de la mayoría para lanzarse a un estudio sobre el mal: comprender la existencia del sufrimiento. Por lo tanto, ignorar esta realidad indica una contemplación distante y a medias, de algo que ni siquiera podría ser identificado como experiencia del mal: “lo único que hace manifiesto el mal es cómo este puede afectar la existencia humana. Sin hombres no habría consideración del mal”²⁶. Téngase en cuenta la acusación de Ricœur²⁷ según la cual ciertas teorías ontológicas, cosmológicas y morales, en su intento por justificar el mal – y de salvar la bondad de Dios o la pureza del bien²⁸ –, terminaron por cometer una injusticia frente al lamento exigente del hombre sufriente.

Del mismo modo, se presenta otra dificultad. Al optar por una visión del mal en la que impere su carácter pasivo y donde no se responsabiliza al hombre de la parte de culpa que le corresponde por su situación, desemboca en la pérdida de la inmediatez efectiva del mal. Lo que quiere decir que se hace abstracción del carácter práctico del mal y, por esta razón, se ve afectada la responsabilidad dentro del marco político y ético. Así, queda ligada únicamente al cumplimiento de una máxima que el individuo comprende como deber moral, pero no interioriza como respuesta consciente²⁹. De una u otra forma, apunta Ricœur³⁰, aquellos discursos dirigidos por la pregunta sobre el origen del mal, encabezados por el campo de

²⁵ Ricœur, *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, trad. Irene Agoff (Buenos Aires: Amorrortu, 2007), p. 25.

²⁶ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 14.

²⁷ Ricoeur, *El mal: un desafío a la filosofía y a la teología*, op. cit., pp. 37-38.

²⁸ Adolphe Gesché, *El mal*, trad. Alfonso Ortiz (Salamanca: Sígueme, 2010), p. 27.

²⁹ Ricœur, *The Conflict*, pp. 413-414.

³⁰ Ricœur, “Le scandale”, p. 3.

la gnosis, terminan adoptando una actitud puramente teórica para una realidad que demanda acción:

[...] aun cuando nuestro problema frente al mal es de pensar, si me atrevo a decir, hacia adelante, hacia el futuro [...] Es, primero, como fue sugerido con antelación, mantener el mal en la dimensión práctica. El mal, una vez más, es aquello contra lo que nosotros luchamos: en este sentido, nosotros no tenemos otra relación con él que esta relación del “en contra”³¹.

Ahora bien, aunque el mal halla su sentido en el plano práctico, no se puede afirmar que la cuestión concluye en una respuesta política y ética, pues se puede acabar igualmente en una esterilización de la cuestión. Tal y como exponen las visiones de Ricœur y Kierkegaard respecto al pecado – desviación del hombre de sí mismo –, frente al mal se pide cierta enmendación de sentido. Dicha demanda escapa a lo que el cumplimiento de la ley política o moral puede otorgar ya que se exige la reivindicación del sentido, es decir, de eso que fracturó el mal moral en la realidad del hombre consigo mismo.

La gravedad del pecado, para Ricœur, es que es elección de muerte, ya que es negación de la libertad de la existencia misma. Por tanto, la acción de justificarse viene siendo el último grado del pecado, justificar al estado del siervo-arbitrio. Ahora bien, todo lo anterior puede parecer desalentador a primera vista: el mal es radical en el hombre, arrastrándolo desde el principio a su cauce. Aun así, afirma Ricœur, el bien es más originario³²; así lo demuestra la capacidad de la dicha, el amor, la generosidad y la solidaridad; en efecto, estos rasgos del sentir humano resultan ser más determinantes para explicar al hombre³³. A propósito,

³¹ Ricœur, “Le scandale”, p. 3, 7.

³² Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 308.

³³ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 86.

existe una bondad en el hombre que lo conecta con el bien, aun a pesar de la mancha en su interior. Es posible, entonces, tal y como lo marca el sentir, un regreso del hombre hacia su mundo de sentido.

3. El sentir como camino hacia el otro y el otro como camino hacia el sentir

La forma como el sentir puede ofrecer una vía hacia la superación del estado siervo-arbitrio se explicitará mediante tres perspectivas. Según la primera, como Ricoeur³⁴ recalca, el sentir es la vía de equilibrio del hombre. Ya sea que se presente un desequilibrio o un equilibrio en el mundo, es el sentimiento el que une las fases de la acción, empujando al cambio o a la preservación a través de las distintas modalidades del sentir. Un ejemplo es la culpabilidad, en la cual predominan los sentimientos de vergüenza y culpa. Sentirse culpable es la alarma que otorga consciencia al hombre sobre una ley rota. Si el estado del siervo-arbitrio indicara una ruptura con la esfera divina, no sería necesaria la culpabilidad, pues el hombre ya estaría perdido. Pero la culpabilidad, explica Ricoeur, es “la posibilidad de poder cambiar de dirección”³⁵, lo cual se puede evidenciar desde el fenómeno de la confesión. La confesión, como método de purificación, “es un comienzo de apropiación y, al mismo tiempo, de esclarecimiento del temor en el elemento de la palabra. [...] En suma, al retractarse en la palabra, el miedo libera su aspiración más ética que física”³⁶. Ciertamente, el hombre originariamente no está destinado para el mal.

Asimismo, se puede ver cómo el deber respecto a la ley por sí solo no impulsa al cumplimiento de la norma, sino que el sentir es el motivo de ejecutarla. En el tema en cuestión, más allá de las

³⁴ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 117.

³⁵ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 285.

³⁶ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, p. 204.

herramientas que pueden ofrecer el plano ético y político en la resolución del mal, estas no dejan de ser la extensión de una crítica de la razón en el plano moral³⁷ si no se considera la esfera religiosa que es la que concede su peso³⁸. El sentir, por lo tanto, conduce hacia la protección de lo sagrado. Entre los elementos que conforman su conjunto se encuentra el otro, quien además es el rostro que fortalece el sentimiento de la culpabilidad por el mal cometido:

El carácter ilimitado de la exigencia revela lo profundamente arraigado que está el mal humano; al mismo tiempo, el profeta otorga al hombre al que interpela, alguien frente a él, un prójimo, con el que no se termina nunca, contrariamente a la exigencia limitada de los códigos rituales. Así, la exigencia es ilimitada por parte de su origen trascendente, por parte de su raíz existencial, por parte del otro, de esos “pequeños” en quienes se encarna la llamada al derecho y a la justicia³⁹.

Debido a lo anterior, la confesión solo cumple su fin si existe otro que sea el receptor del arrepentimiento real del penitente, y de este modo “la ocurrencia de la palabra crea un lazo, el diálogo es en sí mismo un modo de consolación”⁴⁰. Y tanto más cuando se tiene en cuenta que en el dolor – que es una de las modalidades del sentir – es posible encontrar un haz que apunta a la restauración del bien por el mal. Así lo expone Francisco Diez Fisher quien, en su investigación sobre el tacto, plantea la importancia de esta capacidad para la hermenéutica:

³⁷ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 92.

³⁸ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 263.

³⁹ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 218.

⁴⁰ Gregor, “Selfhood”, p. 6.

Solo porque hay percepción del dolor propio en el fundamento mediador de la acción es posible tener tacto con el dolor ajeno [...]. Una carne que no sufriera dolor propio y fuera vulnerable difícilmente tendría tacto para saber tratar con otras en situaciones dolorosas particulares⁴¹.

Gracias a la capacidad de la imaginación afectiva del hombre, explica Ricœur⁴², el hombre puede proyectarse en la vida del otro.

Por otro lado, Kierkegaard denomina compasión a esta capacidad⁴³. Sin embargo, simpatizar con el otro va más allá de la disposición de que el dolor ajeno afecte al hombre. Lo esencial es que un ser compasivo es un ser que adquiere consciencia para poder comprender la situación del otro. La compasión humana es entendida por Kierkegaard como introspección, ya que desear entender al otro es al mismo tiempo una encuesta del sujeto hacia sí mismo. Con el fin de encontrar la resolución de la situación, el hombre puede trasladarse a la situación del otro a través de la imaginación afectiva, con lo cual el intento de comprender la situación se convierte en una búsqueda mutua del otro y el individuo: “debemos tener simpatía: pero la simpatía solo es verdadera cuando nos hemos confesado íntimamente que lo que ha alcanzado a uno puede alcanzarnos a todos. Solo entonces obtenemos un provecho para nosotros mismos y para los demás”⁴⁴. Por consiguiente, se puede decir que el otro es un punto de consuelo y de apoyo del estado del hombre que lo vincula con el mal, a través del sentir, ya sea como víctima o victimario.

⁴¹ Francisco Díez, “Sentido del tacto y tacto moral. Un presupuesto fenomenológico de la ética Hermenéutica de Paul Ricœur”, *IV Simposio de Fenomenología y Hermenéutica: Respuestas de la Fenomenología y la Hermenéutica a los Desafíos del Mundo de Hoy*.

⁴² Ricœur, *La Mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).

⁴³ Claudia Welz, “How to Comprehend Incomprehensible Love? Kierkegaard Research and Philosophy of Emotion”, *Kierkegaardiana*, 24 (June 2007): 275.

⁴⁴ Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Rivero (Madrid: Espasa-Calpe, 1972), p. 55.

Además, el otro permite que el hombre adquiera consciencia para volver a la bondad a través de la culpabilidad y el dolor. Debido a que el hombre supone el dolor del otro gracias a que puede ser compasivo, nace una responsabilidad para evitar la mayor cantidad de dolor que se pueda producir. Aun así, el poder del sentir que se refleja en la compasión no se limita a compartir las experiencias del dolor, pues también es posible el regocijo por las experiencias de la alegría como es el caso del gozo mutuo por un logro ajeno⁴⁵. Lo anterior permite la inclusión de la identificación del hombre dentro del colectivo de humanidad, pues el otro, explica Ricœur, es señal de pertenencia, que consiste en la promesa de comprensión y de que en el refugio del “nosotros” se evita la extrañeza propia. Si la subjetividad ética adquiere su sentido en las alianzas con los otros, se puede afirmar que el otro contribuye a la recuperación de la intimidad perdida mediante la apropiación de la certeza individual: “amar a otro ser humano significa ayudarlo a que ame a Dios y ser amado significa que uno es ayudado”⁴⁶.

Este nuevo dato nos aproxima a la segunda perspectiva del sentir, donde se verá la presencia del amor y del otro. Para Ricœur, el corazón es el símbolo del sentir ya que el Eros – el amor – es el sentimiento raíz y fundamental de todas las modalidades del sentir. El corazón es un término platónico cuya raíz griega es el *thymós*⁴⁷. Mientras la razón permite al hombre conocer el mundo, y lo conduce hasta el umbral de lo finito y lo infinito, es el sentir el que lo aproxima a su núcleo personal, humano. El sentir, dice Ricœur, concede ese carácter personal del conocimiento, constituyendo el yo que concede el rostro a la razón para que así un hombre pueda afirmar: *Soy yo quien conoce, yo vivo*⁴⁸. Como

⁴⁵ Welz, “How to comprehend”, p. 276.

⁴⁶ Kierkegaard, *Las obras*, p. 153.

⁴⁷ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 109.

⁴⁸ Ricœur, *Finitud y culpabilidad*, p. 87.

se mencionó, el Eros es el sentimiento en las bases del sentir, pero no debe entenderse solo en el marco de las emociones humanas, sino como lo que permite al hombre estar en el ser. A través de las interacciones del hombre con el mundo, lo que a primera mano la razón muestra como objetos, el sentir los carga con contenidos que se vuelven puntos de referencias de experiencias que pasan a ser significativas para el hombre que las siente y las padece. Esto se aclara si se recuerda que Aristóteles conectó la facultad del sentir con el alma misma⁴⁹. Por ende, se puede afirmar que el sentir influye en la esfera espiritual del hombre.

Kierkegaard resume lo anterior diciendo: “el amor es el fundamento, el amor es el edificio y es el amor el que edifica”⁵⁰. El hecho de que el sentir otorgue sentido se deriva de que la esencia del amor es la caridad. Recordemos que, para Kierkegaard, el amor es implantado por Dios – culmen mismo del amor – en el hombre⁵¹. Esto presupone que cada hombre recibió el ser y es gracias al amor divino. No obstante, aunque el fundamento del hombre sea el amor, su naturaleza lo constriñe a una realidad abierta al fallo, lo que involucra que incluso el amor infinito pase a ser en el hombre un amor finito⁵². Aun así, es en la interacción con los otros donde el amor original se abre paso⁵³. El amor funda, pero también es la creencia sólida de que todo está fundado en él. Esta creencia es la fe.

Finalmente, esta es la tercera perspectiva para comprender el sentir y, por ende, la ontología de la voluntad de Ricœur, cuyo fin es exponer

⁴⁹ *De anima*, III, 2.

⁵⁰ Kierkegaard, *Las obras*, p. 262.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Es necesario mencionar que la propuesta kierkegaardiana del amor se sitúa en la tradición cristiana tal y como el filósofo danés la interpretaba. En realidad, Kierkegaard realizó muchas críticas a la situación de la iglesia en su época, como se puede constatar en los textos citados en este trabajo: *Las obras del amor* y *El concepto de la angustia*, por mencionar algunos. Su lucha contra la decadencia eclesial se evidencia en la mayoría de sus obras.

⁵³ Welz, “How to comprehend”, p. 21.

a grandes rasgos la experiencia integral del cogito⁵⁴. El hombre, por la voluntad, desea; a partir de ella quiere, y desde este simple acto se desencadena un movimiento hacia la acción que comienza con el “yo decido”. Aun así, la decisión habita en el plano de las ideas. La voluntad, por consiguiente, debe empujar hasta mover al cuerpo para que lo pensado se materialice. Entonces, el yo “actúa o se lanza a lo real”, pero, mientras realiza todo aquello, debe existir el “yo consiento”, último plano donde se introduce la fe. A través de los otros se presupone la existencia de un plano trascendente y espiritual en el interior del hombre. El otro da vida al amor a través de la fe, la cual, según Kierkegaard, es “la posibilidad del bien”⁵⁵. Esto podría complementar la opinión de Díez⁵⁶ sobre el dolor como la posibilidad del acercamiento de las relaciones humanas. La reacción del hombre frente al dolor ajeno obtiene su importancia porque se supone de antemano la importancia del otro. Por lo tanto, se interviene con la esperanza de proteger la bondad intrínseca que, se cree, está allí. Teniendo en cuenta lo anterior, respecto al amor se puede decir que es un tipo de sacrificio, entendido este como un voto de proteger la creencia de la bondad que rodea al hombre y por intentar verla sin importar las diferencias externas que separan a los hombres en la finitud⁵⁷.

A propósito, Kierkegaard hace uso del verbo edificar para explicar el amor. En danés, *At opbygge* (edificar) difiere de construir, pues significa: levantar desde los fundamentos⁵⁸. Lo anterior se vio con el Eros en Ricoeur como constituyente del ser. Sin embargo, la etimología del edificar contribuye a la interpretación, ya que es la unión del verbo *at bygge* (construir) y el complemento *op* (hacia arriba),

⁵⁴ Jean Grondin, *Paul Ricoeur*, trad. Antoni Martínez (Barcelona: Herder, 2019), pp. 23-24.

⁵⁵ Kierkegaard, *Las obras*, p. 283.

⁵⁶ Díez, “Sentido del tacto”.

⁵⁷ Carignan, *Individu*, p. 53.

⁵⁸ Kierkegaard, *Las obras*, p. 261.

y juntos significan: construir hacia arriba⁵⁹. El amor puede edificar porque tiene fe en que el bien fundante, yaciendo en los abismos de la integridad de cada hombre, se manifestará: “tú opinas que de lo que depende decisiva y esencialmente el edificar es de que se sea amoroso o de que se tenga amor hasta tal grado que uno pueda confiar en ello. Pero entonces, ¿qué es amor?”⁶⁰.

Si el amor entre las personas dependiera de si el otro posee el suficiente grado de amor para ser valioso – lo que indica que puede corresponder el amor que se le ha brindado –, entonces, lo que se busca no es amor, sino una transacción de beneficios. El amor ve detrás del estado del siervo-arbitrio, y lo que ve es la posibilidad del bien en el otro. Por eso, la caridad involucra la paciencia⁶¹, es la espera en la fe. Este es el caso cuando Pedro traiciona a Jesús. Kierkegaard explica la actitud de Jesús diciendo:

No interrumpió [Jesús] entonces la amistad, para comenzar quizá de nuevo cuando Pedro hubiera llegado a ser otro ser humano; no, él conservó la amistad intacta, y esto precisamente es lo que ayudó a Pedro a ser otro ser humano⁶².

Esto es lo que sucede generalmente en las relaciones humanas. De una manera inexplicable que no es susceptible de prueba física, existe una razón que mueve al hombre a respetar y ayudar al otro como si en su rostro se reflejara la sacralidad del fundamento del amor. El valor intrínseco del otro no existe porque se establecen leyes a posteriori que le conceden su actualidad, sino que ya se da en la corazonada previa, experimentable a través de las vivencias diarias junto al otro.

⁵⁹ Kierkegaard, *Las obras*, p. 256.

⁶⁰ Kierkegaard, *Las obras*, p. 270.

⁶¹ Kierkegaard, *Las obras*, p. 265.

⁶² Kierkegaard, *Las obras*, p. 211.

Estas vivencias muestran la inconmensurabilidad de cada persona, en la forma única como está tallada su subjetividad y su modo íntimo de vivir. La *corazonada* – como leemos en el Diccionario de la Real Academia Española – es un presentimiento; y diríamos nosotros: es el latir de un corazón que presupone la existencia de otro igual a él.

Ahora bien, el amor no puede ser eliminado o borrado del hombre porque consiste sobre todo en una estar en Dios. Sin embargo, sí puede suceder que el amor se ralentice en el hombre. Así como el pez subsiste porque se mantiene en el agua, el amor necesita estar dentro de su medio que es la infinitud. Un estancamiento del amor es un hombre que alimenta únicamente el amor a sí mismo, pues así está en contra de la esencia del amor que, para Kierkegaard, es existir para los demás⁶³. A través de la comparación, la crítica y la búsqueda de la perfección ajena, el hombre pierde de vista lo eterno del amor y, por consiguiente, se pierde a sí mismo. El medio de la infinitud consiste en que el amor humano deba ser en cada instante para poder asemejarse al amor perfecto de Dios. Mediante el carácter de la demanda del amor es posible mantener el amor conectado con la infinitud, y a través de esta conexión con un plano trascendente el hombre construye su subjetividad y es espíritu.

4. La conservación del amor como puerta para el restablecimiento del yo en el infinito a través de la ley “haz de amar”

Con el fin de mantener al amor en el elemento de la infinitud, es menester que el hombre siga el mandato propio del amor que es el “haz de amar”. Para ello, se propone seguir tres divisas que reúnen lo esencial de la ley desde la perspectiva de Kierkegaard. La primera afirma que el amor es plenitud de la ley; la segunda, que la ley es asunto de consciencia; y la tercera, que el amor es la

⁶³ Kierkegaard, *Las obras*, p. 270.

indeterminación de las determinaciones. La divisa principal ya fue expuesta: el amor es el fundamento, el amor es el edificio y es el amor el que edifica. De ella se desprenden las demás que servirán como guías para seguir profundizando en la importancia del otro.

La primera divisa señala que el amor es la plenitud de la ley. Para entenderla bien, es necesario completar la última parte del mandato: “tú haz de amar al otro”. En danés, Kierkegaard emplea la conjugación en presente de la segunda persona para explicar la ley, pues es una exigencia diaria desde la temporalidad de cada ser humano. Se encuentra tan ligado a la particularidad de cada hombre existente que cuando se hablaba del otro nos referíamos al prójimo. Kierkegaard escoge esta palabra porque su construcción “neighbor” (*Noeste*) – prójimo – viene del danés “nearest” (*Noermeste*) – lo más cercano –⁶⁴, lo cual también sucede en el caso del inglés. Este significado permanece en la palabra latina *proximus* de donde proviene el término que empleamos en castellano. En efecto, el prójimo que vincula al hombre con él mismo a través del amor no es un concepto sin referente alguno. Es, como lo indica su etimología, quien está al lado. Dicho “quién” es el prójimo; aquí se evita cualquier intento de llevar el concepto a una abstracción, otorgando al mandato la actualidad que le es esencial. Pues el amor que es la base del “tú haz de amar” es actividad, no en la potencialidad de hacerse como una ley *in abstracto*, sino es la actividad misma llevándose a cabo.

En este sentido, el otro exige un amor de instante, y amar en cada instante es lo más cercano que el amor humano tiene de amar infinitamente. Teniendo en cuenta que el amor demanda la devoción diaria de perfeccionar la naturaleza humana, esta tarea es una lucha del hombre con él mismo. En la presencia del otro habrá un listón cada vez más alto de donde la última acción buena quedó. Ortega y Gasset no lo pudo haber definido mejor: existir es una

⁶⁴ Welz, “How to comprehend”.

conquista de la subjetividad⁶⁵. Es un hacerse de la identidad propia. Por el contrario, la desesperación kierkegaardiana y el pecado para Ricœur indican la no conquista del yo. El pecado es prisión que arrastra al yo hacia la masa donde no existe la consciencia, sino la conformación, es un ser sin pasión⁶⁶. Por ello, el siervo-arbitrio es estado, porque es quietud que indica la negación del movimiento, mientras que el amor cristiano es lucha nunca conforme porque habita en la posibilidad, que se entiende como la creencia que el yo puede devenir siempre algo más que lo que fue. “Porque si lo cree, entonces el entusiasmo de la fe nunca es una defensa, sino que es un ataque y una victoria. Un creyente es siempre un vencedor”⁶⁷.

En efecto, el yo es infinito gracias al amor que lo funda. Debido a ello, la palabra que utiliza Ricœur para describir la vida del hombre en *La memoria, la historia, el olvido es inachèvement*⁶⁸. Si se quiere una traducción literal al español: in-acabamiento; o, de otra forma: in-terminación o in-conclusión. Amar es ciertamente un sacrificio, dado que es entrega que no incluye devolución alguna. Pero, ya que lo que apunta este sacrificio es una edificación hacia arriba del sujeto que la practica, termina no siendo un castigo. Debido a ello, Kierkegaard concluye deseando que ojalá un hombre no se libre jamás de aquella deuda. He aquí en lo que consiste la segunda divisa del “haz de amar”: que el amor es un asunto de la consciencia. En palabras del danés:

El yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que solo puede verificarse relacionándose uno con Dios. [...] la evolución consistirá en que uno vaya sin cesar

⁶⁵ José Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica* (Madrid: Alianza, 1966), pp. 170-72.

⁶⁶ Carignan, *Individu*, pp. 28-29.

⁶⁷ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 131.

⁶⁸ Ricœur, *La Mémoire*, p. 657.

liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquel. [...] En definitiva, un yo siempre está en devenir en todos y cada uno de los momentos de su existencia, puesto que el yo *kata dynamin* realmente no existe, sino que meramente es algo que tiene que hacerse⁶⁹.

Comprender al hombre como un hacerse es entrar a la propuesta de considerar que su naturaleza se bate entre lo finito – la esfera de la mortalidad – y lo infinito – la esfera trascendente –. Ricoeur protege esta línea de pensamiento, como puede verse desde el sentir como el medio entre razón y acción. Esta propuesta se remonta mucho tiempo atrás, y se sitúa en la discusión por la dualidad de la naturaleza humana por la que se ha batido la actividad filosófica. Platón, como se mencionó, denomina “corazón” o *thymós* a la síntesis entre razón y acción. Por otro lado, Pascal también contribuye al desarrollo de esta propuesta; de él surge el espíritu de Søren Kierkegaard, quien era fiel lector del matemático. Incluso Descartes no fue ignorante de su presencia⁷⁰. El filósofo moderno percibió que debía existir un mediador que posibilitara las relaciones entre la *res cogitans* y la *res extensa*. Ricoeur también ve, en la idea de la ilusión trascendental de Kant, la síntesis que unifica entendimiento y percepción⁷¹.

Aún más, la síntesis del yo en un plano más cercano a la cuestión del otro es provista por una medida de riesgo y de establecimiento. El otro ofrece ambos extremos. Frente a la quietud del hombre, el prójimo brinda la tormenta de lo ajeno y de lo desconocido; es derumbamiento de la zona de confort y la familiaridad. De base, “la

⁶⁹ Kierkegaard, *La enfermedad*, p. 59.

⁷⁰ Étienne Gilson, *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. Carlos Amable (Madrid: Rialp, 1960), pp. 183-232.

⁷¹ Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, pp. 58-59.

obligación de hacerse escuchar causa un esfuerzo en el espíritu. La presencia del otro provee pensamientos, ella los respalda⁷². En este caso, el prójimo genera el caos en forma de crisis de la conciencia al irrumpir en la realidad. Lo anterior puede entenderse por medio de unas imágenes empleadas por K. Nishitani, referidas por J. Esquirol⁷³: lo único que puede surgir de un encuentro entre dos absolutos (dos personas) es una catástrofe. Pero las catástrofes nunca dejan igual las zonas por donde pasaron. Lo mismo sucede aquí: después del enfrentamiento lo que procede es un nuevo nivel que transforma a los absolutos. El movimiento es esencial para el bienestar del espíritu. Por eso, Kierkegaard⁷⁴ considera que la quietud es uno de los peores males para el hombre. Existe la quietud que se da cuando el hombre se une a la masa, la cual consiste en un aferramiento a todo aquello que constituye la finitud humana, como las apariencias, el dinero, el orgullo, la fama y el estatus, entre otras. Con estas distracciones en mente, el hombre finito pierde de vista la posibilidad que encierra a la figura distante de quien se podría llegar a ser. Sin ella el espíritu no puede volar y se marchita, pues carece de lo que evoca la posibilidad que es la creencia. Lo contrario le acontece a quien permanece en el segundo tipo de quietud, la del sujeto que se ha quedado extraviado en la posibilidad⁷⁵, olvidando así la necesidad. La posibilidad sin necesidad hechiza al hombre; mirar lo que podría ser por mucho tiempo termina encandilando al mismo espíritu que, originalmente, debería volver a su necesidad, a su situación actual, para así poder avanzar en orden a ser lo que desea. En la posibilidad, valga la redundancia, todo podría ser posible, pero aun no *es* en el plano de lo real hasta que sea llevado a la

⁷² Blaise Pascal, *Pensées* (Paris: Librairie de Firmin Didot, freres, fils., 1856), p. 370.

⁷³ Josep María Esquirol, *Uno mismo y los otros* (Barcelona: Herder, 2020), p. 54.

⁷⁴ Kierkegaard, *La enfermedad*, pp. 63-65.

⁷⁵ Kierkegaard, *La enfermedad*, pp. 66-68.

acción. El hombre ético materializa el mandato de la ley al cumplir el deber en el contexto apropiado, lo que es posible lo convierte en real. Precisamente, es en el plano de lo real que la ética habita, no en el mandato flotante del papel ni de la consciencia⁷⁶.

Siguiendo esta línea argumental, la ley del amor es la indeterminación de las determinaciones, y esta es la tercera divisa. La ley es determinada pues aplica al prójimo; por tanto, debe adecuarse a las situaciones de la temporalidad de cada persona. En este sentido, puede decirse que la ley es lo concreto. Sin embargo, la ley es lo indeterminado al mismo tiempo, ya que es la proyección del amor, “la sombra de lo venidero”⁷⁷. El amor vuelve indeterminada la ley porque las exigencias en cada determinación se expanden según las circunstancias. La ley “tú haz de amar” no es estática, sino que la exigencia crece exponencialmente con lo indeterminado de su objeto, que es el otro. La síntesis de la ley es el movimiento que posibilita la lucha por la construcción del yo. Así como la ley reside entre la temporalidad y la eternidad, la esencia humana es el movimiento mismo de una a otra realidad. Así, por ejemplo, la mejor forma para encaminar a alguien en el amor, afirma Kierkegaard, es siendo amor como que “el que explica sea lo explicado”⁷⁸:

No se puede mostrar verdad ética y religiosa a través de la vía de referencia de primer orden, porque no es objetiva. Nosotros no conocemos esta verdad por el consentimiento intelectual a las proposiciones correctas. La verdad es subjetiva, y no puede ser poseída como conocimiento directo, sino por compromiso apasionado y acción⁷⁹.

⁷⁶ Fernando Pérez-Borbujo, *Ironía y destino. La filosofía secreta de Soren Kierkegaard*. (Barcelona: Herder, 2013), p. 108.

⁷⁷ Kierkegaard, *Las obras*, pp. 133-134.

⁷⁸ Kierkegaard, *Las obras*, p. 131.

⁷⁹ Gregor, “Selfhood”, p. 5.

Tal y como se ha visto a lo largo de este trayecto, en cada intercambio vivencial con el otro hay un despertar de la consciencia. En la aceptación del dolor y de la culpabilidad, el otro es la medida de reconocimiento por medio del sentir, pues es a través de los otros como la interiorización de la exigencia de la ley adquiere su valor. Además, gracias al otro se presenta como posible el bien, la creencia de los otros en el hombre es lo que posibilita la edificación del yo. Del mismo modo pasa con el mal. En efecto, “no puedo contestar *malum esse* (el mal es), porque no puedo preguntar *quid malum* (¿qué es el mal?), sino únicamente *unde malum faciamus?* (¿de dónde viene el mal que hacemos?). El mal no es ser, sino hacer”⁸⁰. Por medio de la suposición del amor en el otro, que le dona su carácter de sacralidad, nace la voluntad de evitar el mal y la acción para llevar la promesa al plano real.

El amor es esa disposición a dejarse interpretar y ese dejarse interpretar se hace interpretando, a su vez, al otro. Con nuestras observaciones del otro dejamos que ese otro conozca nuestras preguntas, nuestras incógnitas, nuestras curiosidades y, en definitiva, los problemas que nos constituyen. Es así como en nuestra labor interpretativa nos ofrecemos a la interpretación, tal y como en la interpretación de los textos sagrados, dejamos que ellos mismos nos digan, a su vez, quiénes somos. Hacer el amor es hacer hermenéutica⁸¹.

De esta forma se mantiene al amor en su elemento, ya que no se estanca en el sujeto. Este último no puede alcanzar al amor a

⁸⁰ Ricœur, *The Conflict*, p. 273.

⁸¹ Belén Castellanos, “Del sentido de la muerte en Paul Ricœur, *Nómadas*. *Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 45, 1 (November 30, 2015): p. 103.

través de sus facultades individuales como es el entendimiento, ya que la esencia del amor reside en que este deba ser compartido⁸², es finalmente entrega: padecer el amor.

Conclusión

El hombre se encuentra relacionado con el mal desde el estado de siervo-arbitrio. Su dinámica consiste en que el hombre se encuentra en la posibilidad de elegir el pecado y, al mismo tiempo, de ser su víctima a través de la figura del sufrimiento. El pecado tomado como decisión consciente del hombre para obrar érroneamente conduce a la pérdida del hombre consigo mismo debido a que implica un alejamiento de la bondad fundante que mora en cada ser. El olvido del yo lleva a la quietud que es un estancamiento espiritual. El yo, tanto en Ricoeur como en Kierkegaard, se constituye desde la conquista de las experiencias diarias, donde el individuo adquiere consciencia de sí mismo y su mundo a través de su entrega al Absoluto. En esta dinámica, “la verdad del sujeto humano es aquella de un ser que se constituye a sí mismo libremente, sin que por ello se cree a sí mismo”⁸³.

Aunque la naturaleza humana está expuesta al fallo, puesto que el mal es originario en el hombre por el pecado, el bien es aún más constitutivo del ser humano. La razón se descubre a través del sentir, cuyo fundamento es el amor. En este sentido, el hombre es capaz por medio del sentir de establecer vínculos personales con la realidad. Así las cosas, el mundo ya no está compuesto de objetos, sino de significados por el sentir, puntos de sentido que constituyen el mundo del yo. Por ende, los vínculos humanos pasan a formar parte de un plano de sacralidad. En efecto, el sentir permite el

⁸² Welz, “How to comprehend”, p. 270.

⁸³ Carignan, *Individu*, p. 59.

sentimiento de pertenencia del hombre con el mundo y, de vuelta, consigo mismo. Es así como este sentimiento de identificación aparece con mayor fuerza en las auténticas relaciones interpersonales, como reconoce Ricoeur, pues el otro lleva el vínculo con el hombre a un plano superior. A través del sentir – de su extensión en la imaginación afectiva – el hombre puede trasladar su situación a la del otro. De esta manera, puede concebir el nivel del dolor ajeno con base en la experiencia propia, y de esta forma comprender la gravedad del dolor. El otro, por tanto, es toma de conciencia del hombre para prevenir el mayor dolor que pueda producir, pues el dolor es un tipo de sufrimiento, y este último resulta ser un ataque al mundo sagrado de pertenencia del hombre. En este sentido, la presencia del otro es ya una exigencia de superación por ser mejores.

Sin embargo, más allá del dolor, es por los momentos en los que el otro abre el paradigma de la bondad que el hombre puede encontrarse con mayor fervor conectado a un bien fundante, que es la razón de la existencia y la condición de conservación de esta. Una vez más, la generosidad, el perdón, la dicha, la bondad, la paciencia enseñan que el mal es radical, pero es el bien aún más originario del hombre. Los actos (como la culpabilidad y el arrepentimiento) que vuelven a encaminar al hombre hacia el bien son la prueba de que la relación del hombre con el bien no está rota, solo olvidada por el pecado. La vía de recuperación de la identidad es a través de su mismo fundamento, y este es el amor. Para Kierkegaard, el amor es donado a los hombres por Dios; por lo tanto, el origen y el medio del amor es la infinitud. Sin embargo, debido a que el amor divino y el amor humano son distintos en perfección, el hombre debe esforzarse por que su amor permanezca en la infinitud. Para ello, el amor debe encontrarse en la actividad constante de amar que es la entrega. El amor es caridad, y su mandato al hombre es “haz de amar”. Por tanto, el amar y la formación de la identidad van de la mano porque ambos se dan en el hacer. Así como el amor es el

fundamento del ser, también lo es de su edificación; y este verbo, desde Kierkegaard, es construir hacia arriba. La inclusión de la fe es lo que posibilita el cambio de rumbo buscado entre los hombres, pues quien cree que el amor es el fundamento presupondrá que, aunque se esté muy alejado de sí mismo, el amor radical triunfará. Esto indica que la sustracción del hombre del mal es posible por el fundamento del amor en el otro; así, quien está perdido recibe la confianza de su valor. Es luz, finalmente, saber que el bien nos espera dentro del recinto de nuestros corazones.

Para finalizar, la realidad del mal – desde las lecturas correspondientes de Ricœur y Kierkegaard – posibilita, al fin y al cabo, comprender mejor el bien del hombre. No hay, entonces, aquí escepticismo ni derrotismo. Hay, en cambio, una acción esperanzada anclada en el instante. Por ende, aunque el interés teórico en el mal permanece, no se debe olvidar el hecho de que la comprensión del mal y su superación se dan en el mundo de la praxis. Quien ha experimentado las tres formas del mal en el pensar, el hacer y el amar sabrá que no existe una respuesta final que satisfaga la incógnita sobre la razón del sufrimiento. Por consiguiente, deben consagrarse los esfuerzos en evitar que otras personas sufran un mal cuya evitación se encuentra en nuestras manos.

Para concluir, es preciso recordar el Canto XII de *El paraíso perdido* de John Milton, que relata la expulsión del hombre y de la mujer del paraíso por haber quebrantado el decreto divino. El ángel Miguel acompaña a la pareja a la salida del Edén en dirección a un mundo donde la creación ya no le obedecerá, a una realidad de trabajo, de carencias y de penas. Adán y Eva aceptan su destino y se consagran a enmendar su error para siempre. Con todo, lo curioso de esta escena es la narración de la partida:

Sin poderlas contener, algunas lágrimas vertieron [Adán y Eva]; mas pronto las enjuagaron: tenían delante de sí el mundo

para escoger su morada y la Providencia era su guía. Asidos de la mano tomaron con paso incierto y lento su camino solitario, a través del Edén⁸⁴.

La interpretación de este fragmento es muy amplia, sin embargo, lo curioso del final es que, al traspasar Adán y Eva las puertas del Edén, la pareja continuo su camino *a través del Edén*. Milton aclara que aquel nuevo mundo a donde se dirigían ahora Adán y Eva es aún el Edén. Acaso lo que quería subrayar Milton en su interpretación del Génesis es que el Edén no era como tal el jardín soñado, la tierra donde no existe el tiempo ni el fin. Acaso su intención iba dirigida a recordar que la gracia y el amor divino aun acompañan al hombre, incluso después de su desobediencia a las normas de Dios. Acaso el bien resulta ser más fundante que el mal, y se encuentra en la base de cada ser como motor de su alma, por ende de su sentir. Creer que es un hecho que el amor colma todo lo existente es el trabajo de cada hombre, creer aunque en la vida diaria parece que lo último que tuviera el mundo sea una gota de bondad. Es el llamado personal que cada hombre debe responder mientras enfrenta los dilemas que el mundo nos avienta. Es en estas situaciones que la cara del "proximo" adopta la figura del enemigo, el intruso, el opuesto a nosotros. Es allí donde es preciso esperar con fe, que dentro de todos se encuentra un pedazo del Edén.

Referencias

Aristóteles. *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo. Madrid: Gredos, 2019.

Bühler, Pierre. "Ricoeur et Kierkegaard". *Revue de Théologie et de Philosophie*, 138, 4 (2006): 4, 319–27. www.jstor.org/stable/44360042.

⁸⁴ John Milton, *El paraíso perdido*, trad. Aníbal Galindo (Bogotá: Panamericana, 2014), p. 381.

- Carignan, Maurice. *Individu et société chez Kierkegaard*. Nouvelle-Ecosse: Dalhousie University, 1977.
- Castellanos, Belén. “Del sentido de la muerte en Paul Ricœur”. *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, 45, 1 (November 30, 2015): 99-131. https://doi.org/10.5209/rev_noma.2015.v45.n1.51331.
- Damgaard, Iben. “Through Hermeneutics of Suspicion to a Rediscovery of Faith: Kierkegaard’s Pamphlet ‘What Christ Judges of Official Christianity’ in Relation to Ricœur’s ‘Religion, Atheism and Faith’”. *Studia Theologica - Nordic Journal of Theology* 72, 2 (July 3, 2018): 198-216. <https://doi.org/10.1080/0039338X.2018.1451774>.
- Davenport, John. “The Integration of Neighbor-Love and Special Loves in Kierkegaard and von Hildebrand”. In *Kierkegaard’s God and the Good Life*, eds. Stephen Minister, J. Aaron Simmons & Michael Strawser, 46-67. Bloomington-Indianapolis: Indiana University, 2017. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxxxq2.8>
- Deckard, Michael Funk & Makant, Mindy. “The Fault of Forgiveness: Fragility and Memory of Evil in Volf and Ricœur”. In *Evil, Fallenness, and Finitude*, eds. Bruce Elis Benson & B Keith Putt, 185-201. Cham: Palgrave Macmillan, 2017. https://doi.org/10.1007/978-3-319-57087-7_12.
- Díez, Francisco. “Sentido del tacto y tacto moral. Un presupuesto fenomenológico de la ética Hermenéutica de Paul Ricœur”. *IV Simposio de Fenomenología y Hermenéutica: Respuestas de la Fenomenología y la Hermenéutica a los Desafíos del Mundo de Hoy*.
- Esquirol, Josep María. *Uno mismo y los otros*. Barcelona: Herder, 2020.
- Fabro, C. “Foi et raison dans l’œuvre de Kierkegaard”. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 32, 3 (May 27, 1948), 169–206. <http://www.jstor.org/stable/44410576>.
- Gesché, Adolphe. *El mal*, trad. Alfonso Ortiz. Salamanca: Sígueme, 2010.
- Gilson, Étienne. *La unidad de la experiencia filosófica*, trad. Carlos Amable. Madrid: Rialp, 1960.
- Gonwa, Janna. “Sacrament and Self-construction: Augustine and Kierkegaard on Love for the Finite. In *Augustine and Kierkegaard*, eds. Kim Paffenroth, John Doody & Helene Russell, 131-148. New York: Lexington, 2017.
- Gramont, Jérôme. “Le scandale du mal et la folie de la Croix. Paul Ricœur et Stanislas Breton”. *Gregorianum*, 95, 1 (janvier 2014): 59-72.
- Gregor, Brian. “Selfhood and the Three R’s: Reference, Repetition, and Refiguration”. *International Journal for Philosophy of Religion*, 58, 2 (2005): 63–94. <https://doi.org/10.1007/s11153-005-1594-1>.
- Grondin, Jean. *Paul Ricœur*, trad. Antoni Martínez. Barcelona: Herder, 2019.
- Kearney, Richard. “Time, Evil, and Narrative. Ricœur on Augustine”. In *Augustine and Postmodernism. Confessions and Circumfession*, eds. John Caputo & Michael Scanlon, 144-158. Bloomington-Indianapolis: Indiana University, 2005.
- Kierkegaard, Soren. *El concepto de la angustia*, trad. Demetrio Rivero. Madrid: Espasa-Calpe, 1972.
- . *La enfermedad mortal*, trad. Demetrio Rivero. Madrid: Sarpe, 1984.

- . *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, trad. Demetrio Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.
- Martínez Martínez, Juan Pablo. “El mal sufrido como vía de acceso a la trascendencia: una revisión del problema del mal en Paul Ricœur”. *Metafísica y persona*, 8 (2017): 137-162. <https://doi.org/10.24310/Metyper.2012.v0i8.2763>.
- McGaughey, Douglas R. “What is ‘Radical’ Evil? A Reading of Ricœur on Kant and Religion”. In <https://www.criticalidealism.org> (2017).
- Milton, John. *El paraíso perdido*, trad. Aníbal Galindo. Bogotá: Panamericana, 2014.
- Ortega y Gasset, José. *Unas lecciones de metafísica*. Madrid: Alianza, 1966.
- Pascal, Blaise. *Pensées*. Paris: Librairie de Firmin Didot, freres, fils., 1856.
- Pérez-Borbujo, Fernando. *Ironía y destino. La filosofía secreta de Soren Kierkegaard*. Barcelona: Herder, 2013.
- Rasmussen, Joel D. S. “Paul Ricœur: On Kierkegaard, the Limits of Philosophy, and the Consolation of Hope”. In *Kierkegaard's Influence on Philosophy. Francophone Philosophy*, ed. Jon Stewart, 233-255. New York: Routledge, 2016.
- Ricœur, Paul. *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, trad. Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- . *Filosofía de la voluntad II. Finitud y culpabilidad*, trad. Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2004.
- . “Kierkegaard et le mal”. *Revue de théologie et de philosophie*, 13, 4 (1963): 292-302. <http://www.jstor.org/stable/44354814>
- . *La Mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- . “Le scandale du mal”. *Esprit* (juillet 2005): 104–11. <https://esprit.presse.fr/article/Ricœur-paul/le-scandale-du-mal-7737>.
- . “Philosopher après Kierkegaard”. *Revue de théologie et de philosophie*, 13, 4 (1963): 303–16. <http://www.jstor.org/stable/44354815>.
- . *The Conflict of Interpretations*, ed. Don Ihde. Evanston: Northwestern University, 1974.
- Stoehr, Kevin L. “Kubrick and Ricœur on Nihilistic Horror and the Symbolism of Evil”. *Film and Philosophy*, 4 (2001): 89-102. <https://doi.org/10.5840/filmphil20014210>.
- Vial, Jorge. “El mal para Paul Ricœur”. *Cuadernos de Anuario Filosófico*. Serie Universitaria, 211 (2009): 5–100.
- Welz, Claudia. “How to Comprehend Incomprehensible Love? Kierkegaard Research and Philosophy of Emotion”. *Kierkegaardiana*, 24 (June 2007): 261-286. <https://tidsskrift.dk/kierkegaardiana/article/view/31112>.

HERMEN-ÉTICA DEL TACTO EN PAUL RICŒUR

HERMEN-ETHICS OF TOUCH IN RICŒUR

Francisco Díez Fischer

(CONICET – Argentina)

franciscodiezfischer@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2633-0054>

Resumen: En *Soi-même comme une autre*, Ricœur utiliza la palabra “tacto” con dos sentidos diferentes. En el estudio 9°, el tacto refiere a una virtud moral clave en el camino hacia la sabiduría práctica. Es la virtud de “tener tacto” para las situaciones conflictivas. En el estudio 10°, el tacto refiere al sentido perceptivo que revela la propiedad y pasividad de la carne del cuerpo, fundamento ontológico y ético de su teoría de la acción. La pregunta del presente trabajo es si es posible establecer un vínculo entre ambas significaciones. ¿Entre el tacto moral y el tacto perceptivo existe solo una relación metafórica? ¿O más bien puede pensarse que es un mismo tacto que, siendo un sentido esencial para la vida sensible y carnal, hace tangible una exhortación ética ineludible para la vida social? Estas preguntas guían el trabajo cuyo objetivo es dilucidar los fundamentos de estos usos ricœurianos.

Palabras clave: ética; fenomenología; sentido; tacto; tacto moral.

Abstract: In *Soi-même comme une autre*, Ricoeur uses the word “touch” with two different meanings. In the 9th Study, touch refers to a key moral virtue on the path to practical wisdom. It is the virtue of “being tactful” in situations of conflict. In the 10th Study, touch refers to the perceptual sense that reveals the property and the passivity of the flesh of the body, the ontological and ethical foundation of his theory of action. The question this chapter poses is whether it is possible to establish a link between both meanings. Is there only a metaphorical relationship between moral touch and perceptual touch? Or should it rather be thought that it is the same touch that, being an essential meaning for the sensible and carnal life, makes tangible an inescapable ethical exhortation for social life? These questions guide this text, whose aim is to elucidate the foundations of these Ricoeurian uses.

Keywords: ethics; phenomenology; moral tact; sense; touch.

Un examen del tacto en la hermenéutica es problemático. Primero, porque la noción de “tacto” no forma parte de los conceptos fundamentales de la *koiné* del siglo XX, ni aparece como entrada secundaria en sus principales diccionarios. Segundo, porque, al intentar vincularlo con los nombres fundadores de esta corriente filosófica, la escasez de menciones profundiza su ausencia. Entre los padres de la hermenéutica, Hans-Georg Gadamer ha ensayado algún desarrollo marginal sobre el tacto como virtud del verdadero intérprete. Paul Ricoeur, en cambio, lo refiere muy pocas veces a lo largo de su extensa obra sin atisbar siquiera un desarrollo más o menos sistemático. Este trabajo asume la dificultad más profunda a riesgo de zozobrar: se ocupa del tacto en Ricoeur. En concreto, se limita a una obra, *Soi-même comme un autre* (SA), porque, si bien el tacto es mencionado en otros textos, aquí tiene la particularidad de

que Ricœur lo utiliza con dos significados diferentes que llaman la atención: ético, como virtud a la manera de un “tener tacto” (tacto moral); y perceptivo, como sentido táctil (juego semántico que se da también, por ejemplo, en *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*). Ubico brevemente las dos significaciones.

En el estudio 9° de *SA*, el tacto es referido dos veces como virtud moral¹. A modo de introducción a la larga vía mediadora por las herencias que concretan su relectura crítica de la ética aristotélica, kantiana y hegeliana, Ricœur afirma que, por un lado, son los propios conflictos suscitados por el rigor del formalismo moral los que confieren al juicio moral en situación, recibido de Aristóteles, su verdadera importancia; por otro, sin la travesía por los conflictos en situaciones trágicas y dolorosas que agitan una práctica guiada por los principios universales de la moralidad, recibidos de Kant, sucumbiríamos a las seducciones de un situacionismo moral que nos entregaría indefensos a la arbitrariedad. Por tanto: “No hay camino más corto que éste [la travesía por los conflictos] para alcanzar ese tacto (*tact*) gracias al cual el juicio moral en situación, y la convicción que lo anima, son dignos del título de sabiduría práctica”². El autor no ofrece más explicaciones, pero ese tacto ha sido interpretado como un momento crítico prudencial que es clave en su camino ético hacia la sabiduría práctica³.

En el estudio siguiente (10°), dedicado a su esbozo de una ontología, el tacto es referido como sentido perceptivo por el que tenemos la sensación primaria de nuestro cuerpo carnal, atestándolo como fondo mediador de pasividad propia que es complemento necesario

¹ Paul Ricœur, (Paris : Seuil, 1990), p. 280 y 317.

² Ricœur, *SA*, p. 280.

³ Beatriz Contreras, “Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur”, *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*, 2 (2011): 33-34; Beatriz Contreras, & Patricio Mena, “Le risque d’être soi-même. Le consentement et l’affectivité comme fondements de l’éthique ricœurienne”, *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies*, 9, 2 (2018): 11-28.

de la teoría ricœuriana de la acción (estudios 1° a 6°) y de su cumplimiento ético (estudios 7° a 9°). Ricœur asume críticamente en este estudio la herencia del tacto activo de la filosofía reflexiva de Maine de Biran y la función fenomenológica central que este sentido tiene para la constitución del cuerpo como propio en Husserl. Su tesis articula ambos legados. Solo por el privilegio del sentir táctil en la doble percepción, tocante-tocado, el cuerpo se percibe y nos lo apropiamos, constituyéndose al mismo tiempo como *mi* carne (lo *más* originariamente *mío*) y como *mi* alteridad (lo *otro* de *sí*). Entre su afirmación originaria y su diferencia, el cuerpo propio se revela gracias al tacto como *mi* pasividad vulnerable que, entre la certeza de un esfuerzo y de la resistencia, media entre el sí y las cosas exteriores, entre el sí y los otros, y entre el sí y sí mismo.

Alrededor de estas escasas menciones, el presente trabajo se pregunta si es posible establecer en Ricœur un vínculo entre tacto perceptivo y tacto moral. ¿Se trata nada más que de un desplazamiento retórico? ¿Ricœur piensa que sólo metafóricamente se dice de algunos hombres que “tienen tacto” dentro del ámbito ético como literalmente se dice de todos los hombres que poseen el sentido del tacto dentro del campo perceptivo-fenomenológico? ¿O más bien las referencias en *SA* apuntan a un solo y mismo tacto que, siendo un sentido esencial para la vida sensible y carnal, se hace tangible como exhortación ética a una virtud indispensable para la vida social? ¿Qué fuentes e implicancias conlleva la cercanía entre tacto ético y perceptivo en vistas de su antropología filosófica nunca explicitada? El intento de elucidación de estas preguntas se desarrolla en tres movimientos: 1. Describir el marco de interpretaciones que son punto de partida para analizar las fuentes originarias de esta noción ricœuriana marginal; 2. Examinar la amplitud del legado aristotélico operante en el tacto moral de Ricœur; 3. Indicar qué vínculos entre la virtud y el sentido del tacto pueden estar resonando en *SA*.

1. Junto a Ricœur, tanteando la antropología y la ética de Aristóteles

Si el tacto no es siquiera un tema secundario de la filosofía ricœuriana, ¿cómo justificar la pertinencia de su abordaje? Un marco general, que alienta el tratamiento, son los crecientes estudios sobre *embodiment ethics* que destacan el valor moral del sentido táctil en perspectiva de una encarnación de la ética cada vez más necesaria⁴. Un marco específico lo ofrecen algunas interpretaciones sobre el anclaje de la ética de Ricœur en el medio carnal. Recorro rápidamente las lecturas que ofrecen, a mi juicio, indicaciones significativas para la relación que aquí intentamos establecer entre el sentido del tacto y el tacto moral.

En *Carnal Hermeneutics*⁵, Richard Kearney ha mostrado cómo, para sustentar la teoría de la acción y su cumplimiento ético en SA, Ricœur tiene la necesidad de volver a una fenomenología de la carne (proto-hermenéutica de la carne, como la llama Kearney) ya bosquejada en cercanía con Husserl en *Philosophie de la Volonté I*⁶. Ella reaparece en el estudio 10° de SA como búsqueda genética de esa mediación carnal que, en tanto fondo antepredicativo de alteridad y pasividad, permite la adscripción de toda acción, evaluación e imputación éticas. En una proyección de las ideas no explicitadas por Ricœur en dirección a una hermenéutica carnal, Kearney sostiene que el tacto como sentido perceptivo es el sentido más vital⁷.

⁴ Matthew James Ratcliffe, "Perception, Exploration, and the Primacy of Touch, in *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, eds. Albert Newen, Leon De Bruin & Shaun Gallagher, (Oxford: Oxford University, 2018), pp. 281-299; Carey Jewitt, Sara Price, Kerstin Leder Mackley, Nikoleta Yiannoutsou, & Douglas Atkinson, *Interdisciplinary Insights for Digital Touch Communication* (Bristol: Springer, 2019).

⁵ Richard Kearney & Brian Treanor (Eds.), *Carnal Hermeneutics*. (New York: Fordham University, 2015).

⁶ Ricœur, *Philosophie de la volonté. T. I: Le Volontaire et l'Involontaire* (Paris: Aubier-Montaigne, 1950).

⁷ Kearney, *Touch: Recovering Our Most Vital Sense* (New York: Columbia University Press, 2021).

En “La médiation vulnérable”, Jean-Luc Amalric⁸ ha desarrollado una teoría ricœuriana de la encarnación como mediación imperfecta porque no es ni pura auto-afección ni pura afección, ni acto puro, ni pura pasividad. Nuestra carne sería una mixtura impura que está a medio camino entre lo que depende de mí y lo que no depende de mí; por eso su mediación es ambigua (activa/pasiva) y siempre falible. En ella toma cuerpo la prueba del dolor y del sufrimiento (asunción del antiguo problema del mal) en su dimensión constitutivamente intersubjetiva, pues por y en mi cuerpo carnal estoy expuesto al sufrimiento engendrado por las acciones de otros. Sufrir, sentir dolor, revela el conflicto originario de la interiorización de la alteridad mediada por mi carne. Por eso Amalric muestra que la encarnación es una experiencia indisociablemente ética y ontológica que hace de la afectividad el corazón del *cogito* quebrado. Aunque la teoría ricœuriana de la encarnación no esté centrada en la percepción, sino en el actuar, mediando vulnerablemente actividad y pasividad, el tacto, como sentido por el que se percibe el dolor propio y como virtud del que tiene tacto para acompañar a otros en *su* dolor, parece anunciarse como condición necesaria para que el sufrir pueda operar en esa mediación carnal, ontológica y ética a la vez. En “Phenomenology of the Hand”⁹, Natalie Depraz ha sugerido que la ética de SA abre a una fenomenología de la mano solícita. La temática del cuidado para con el otro se concretaría, como ya había indicado el propio Ricœur, en la figura visible de las manos abiertas y ofrecidas¹⁰. Siguiendo esta figura táctil, una fenomenología de la

⁸ Jean-Luc Amalric, “La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricœur”. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 9,2 (2018): 44-59.

⁹ Natalie Depraz, “Phenomenology of the Hand”, in *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manuals Tells the Mental*, ed. Zdravko Radman (Cambridge, Massachussets: MIT, 2013), pp. 185-206.

¹⁰ “En definitiva, el sentido moral – el ‘tacto’ moral – consistiría así en saber circular entre la mira ética lejana, las reglas de formalización de la moral, las costumbres aceptadas y esta solicitud que dona su sentido inmediato a la mirada, en la

mano no es ajena a ampliarse en un análisis a la vez perceptivo y ético del tacto. En “La philosophie du proche”¹¹, Olivier Abel ha señalado que el concepto ético central de sabiduría práctica en Ricœur debe ser comprendido como una sensibilidad ética desarrollada a través de una poética que nos otorgue nuevas y mejores facultades de sentir a la altura del poder de nuestro actuar. Si bien el vínculo entre sentido y virtud no es examinado, su posibilidad unificadora de una ética entendida como sensibilidad se acomoda a nuestra propuesta¹². Finalmente, Contreras es una de las pocas intérpretes en indicar en *SA* el valor que el tacto moral tiene para Ricœur a pesar de las escasas menciones. No trabaja la relación de esta virtud con el sentido del tacto, pero subraya su vínculo esencial con la herencia aristotélica de la *φρόνησις*, central para toda hermenéutica, que será el punto de partida de este trabajo:

A nuestro juicio, el trabajo de sobredeterminación de la *phrónesis* aristotélica alcanza un grado de síntesis notable en ese momento inicial que refleja el tacto del juicio moral en situación. La interpretación crítica de la *phrónesis* aristotélica recupera una *phrónesis* no ingenua, esto es, sometida a un proceso de prueba de universalización, que supone la evaluación de su nivel normativo expresado en el *orthos logos*, depurado por la regla, y elevado así a una exigencia de adecuación con ella. Sin embargo, el examen crítico mantiene intacto su rasgo distintivo, esto es, la capacidad de modificar la acción si la evaluación muestra la insuficiencia de la norma para resolver de manera justa el caso concreto. El tacto es ese proceder sutil y lúcido por el cual la ética

mano tendida” (Ricœur, “L’éthique, la morale et la règle”, *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 24 (1989): 59).

¹¹ Olivier Abel, “La philosophie du proche”, *Cités*, 33, 1 (2008): 109-118.

¹² También Jean Grondin ensaya la comprensión de la hermenéutica como una sensibilidad. Grondin, “La sensibilité herméneutique”, *Critique* 817-818 (2015): 453-463.

aristotélica marca un hito decisivo de la reapropiación crítica que Ricœur desarrolla¹³.

Como síntesis crítica de la *φρόνησις* de Aristóteles, la virtud del tacto moral ricœuriano constituye el primer momento de discernimiento crítico en el camino hacia la sabiduría práctica (Contreras destaca tres: el tacto, la promesa y la convicción). El tacto es la instancia primera en un doble sentido, de comienzo y de llegada. *De llegada*, pues solo puede ser adquirido a través de la vía más corta que significa haber realizado una larga travesía por los conflictos. Es el instante decisivo de aplicación crítica de la regla moral que solo se obtiene después de haber atravesado situaciones dolorosas y conflictivas al modo de un “tener tacto” para saber actuar en determinadas circunstancias. *De comienzo*, pues solo él guía al juicio moral por ese camino ético al mantener su fuerza crítica para toda reevaluación que considere necesario modificar la acción, aplicando mejor la regla moral al caso particular. Para eso se requiere también tener tacto. El punto de llegada vuelve entonces sobre el punto de comienzo en el doblez de un camino inacabable. Su flexión indica al cruzamiento del momento ético y perceptivo. Si el tacto como sentido ofrece la evidencia ontológica de la atestación fiable de sí en la apercepción de la carne propia, dando fuerza de certeza a la convicción de estar haciendo lo correcto, ¿el ofrecimiento de fuerza crítica del tacto moral, como punto de comienzo, no se corresponde con el de certeza ontológica del tacto perceptivo? Y como punto de llegada, ¿se podría adquirir un tacto moral que guíe y modifique la acción sin tacto perceptivo de ese fondo carnal en la vulnerabilidad de su mediación? Para intentar respuestas, profundizamos en los estratos significativos del legado aristotélico de la *φρόνησις* que, como muestra Contreras, opera en el tacto ricœuriano.

¹³ Contreras, “Tacto, promesa y convicción.”: 40.

Al inicio del estudio 7º, en el marco de los predicados éticos de la acción humana (buena y obligatoria), Ricœur formula su conocida definición de ética: “*el deseo de ‘vida buena’ con y para el otro en instituciones justas*”¹⁴. Como es bien sabido, el primer momento de la definición lo asume de Aristóteles: la teleología de la acción ética es la vida buena. Al explicarlo se ve obligado a enfrentar el problema sobre el que el Estagirita parece haber dado respuestas ambiguas: si la vida buena es un fin que puede ser objeto de deliberación o no. La cuestión surge de la paradoja que generan las respuestas discordantes entre los libros III y VI de la *Ética a Nicómaco*. El último propondría que es posible la deliberación sobre los fines, mientras que, según el primero, solo sería posible sobre los medios. Frente a la inconsistencia, Ricœur considera que existe, por el contrario, una estrecha cohesión basada en que ambos libros se apoyan en la íntima relación que la virtud de la *φρόνησις*, determinante para la intencionalidad ética hacia la vida buena, tiene en la vida concreta del *φρόνιμος* que la encarna actuando. La *φρόνησις* solo puede ser comprendida desde la implicación y compromiso de la totalidad de la vida del *φρόνιμος* en cada situación singular. La inseparabilidad entre virtud y vida en la encarnación particular de su totalidad descansa, para Ricœur, en la analogía que Aristóteles propone entre *φρόνησις* y *αἴσθησις* debido a que ambas tienen por objeto lo particular. Aunque no se confundan, la *φρόνησις* se ocupa de lo particular (acciones y decisiones), que es de lo que hay percepción sensible (*αἴσθησις*). La analogía que las acerca supone, aunque Ricœur no lo explicita, un vínculo de articulación entre tacto perceptivo y tacto ético que el propio Aristóteles indica al menos en tres puntos. A mi juicio, su explicitación aclara la asunción crítica de la *φρόνησις* aristotélica en el tacto moral ricœuriano y también su posible articulación con las menciones de Ricœur al sentido perceptivo. Los tres puntos de

¹⁴ Ricœur, *SA*, p. 202.

la articulación aristotélica son: 1) el doble vínculo que el sentido del tacto (ἄφή ο ἄπτόν), fundamento de la αἴσθησις, tiene con la moralidad; 2) el vínculo que el sentido táctil tiene con la virtud del tacto moral (ἐπιδέξιος), que es fundamento de la φρόνησις; y 3) la necesidad de la δεινότητα (destreza) moral que la φρόνησις tiene para su concreción en la vida del φρόνιμος.

1) Aristóteles vincula el tacto como sentido perceptivo a la moralidad con una doble valencia, negativa y positiva. Respecto a la primera, en el libro III de la *Ética a Nicómaco*, por percibir los placeres por sí (no por accidente, como los demás sentidos), el tacto es causa del deseo (ὄρεξις) y, por tanto, de la intemperancia moral. Por lo mismo, es causa de erigir a la moderación en modelo de virtud que aplica el principio ético de la μεσότης. Es solo respecto a los placeres táctiles que alguien se dice moderado o temperante. Respecto a la segunda, en *Acerca del alma*, el tacto es el único sentido indispensable para la existencia de la vida sensible. Enuncio algunas de las razones ofrecidas por Aristóteles: a) Permite nada menos que la nutrición a través del alimento que tocamos y gustamos. b) Nos da la sensación primaria y propia de placer y dolor físicos. c) Es fundamento de toda la sensibilidad en su carácter mediado (la carne del cuerpo es el medio propio junto con el cual se perciben las sensaciones táctiles). d) Por ser el sentido más básico y común a todos los vivientes sensibles es fundamento de la αἴσθησις. Por eso, para Aristóteles, “perceptible” y “tangible” son sinónimos. En razón de esta necesidad e importancia perceptiva, asumida por Husserl en la primacía que le atribuye al sentido del tacto en *Ideen II*¹⁵ (cruzamiento de herencias también en el tacto perceptivo ricou-

¹⁵ Sobre la asunción del tacto aristotélico por parte de Husserl, Marion afirma que “Husserl ha desarrollado con una virtuosidad inigualada la tesis aristotélica de que el tocar tiene su privilegio sobre todos los otros sentidos en que para él solo el medio de la percepción es uno con el que percibe, de tal modo que ese sentiente no puede nunca sentir sin sentirse”. Edmund Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *Husserliana*

riano), Aristóteles afirma que el hombre - ser de tacto más agudo (ἀκριβεστάτην) y más sensible (αἰσθητικώτατον), y por tanto de carne más blanda (μαλακόσαρκοι) - es φρονιμώτατόν τῶν ζώων¹⁶. El hombre es “el más inteligente o prudente de los vivientes sensibles” en función del sentido del tacto y “no en función de ningún otro” sentido. El superlativo para referir a nuestra diferencia biológica consecuencia de nuestra máxima agudeza táctil coincide con la exhortación moral que predomina en el contexto ético-filosófico de su uso¹⁷. La mayor agudeza del tacto humano es causa de la distinción biológica-natural, la de ser los más inteligentes, pero, al mismo tiempo, es causa de la exhortación ética a ser el más prudente de los vivientes sensibles. Como lo interpreta Chrétien, todos los hombres tienen por naturaleza y en grado sumo la mayor capacidad de tacto e inteligencia y si bien por eso no cabe decir que todos poseen, en grado sumo, la virtud de la φρόνησις, sí cabe decir literalmente que todos están llamados

IV. (The Hague: Martinus Nijhoff, 1952, p. 61). La herencia aristotélica es reconocida por Husserl mismo en el §46 de *Ideen II*.

¹⁶ Aristóteles, *Acerca del alma*, 9 II 421, trad. Tomás Calvo Martínez (Madrid: Gredos, 1978), pp. 16-26.

¹⁷ *A Greek-English Lexicon* evidencia la rareza del uso del superlativo y su determinación como exhortación ética: φρονιμώτατόν es utilizado por Platón en el *Fedro*, en el momento clave cuando Sócrates describe que el amante buscará apartar a su amado de muchas y provechosas relaciones, con las que, tal vez, llegaría a ser un hombre de verdad. Así le infringe un grave mal que es impedirle el medio a través del cual podría llegar a ser φρονιμώτατος; esto es, gracias a “la divina filosofía” (Platón, *Fedro*, 239b). En la *Apología de Sócrates*, es utilizado cuando, tras su condena, Sócrates recuerda su tarea: “iba allí, intentando convencer a cada uno de vosotros de que no se preocupara de ninguna de sus cosas antes de preocuparse de ser él mismo lo mejor y lo más sensato posible (φρονιμώτατος)” (Platón, *Apología*, 36c). También aparece en la *Apología de Sócrates* de Jenofonte y en *Electra* de Sófocles, referido a la mayor “sagacidad” animal al compararnos éticamente con ellos. La voz del coro dice: “¿Por qué, cuando contemplamos a las más sagaces (φρονιμωτάτους) aves del cielo cuidándose del alimento de los que engendraron y con los que encuentra un goce, no lo hacemos en igual medida?” (Sófocles, *Electra*, 1058-1060).

a alcanzarla, no solo entendiéndose mejor en el ámbito práctico, sino apercibiéndose mejor en el ámbito perceptivo¹⁸.

2) El vínculo negativo y positivo del sentido del tacto con la moralidad echa luz sobre el vínculo entre tacto y tener tacto que se indica en la *Ética a Nicómaco*. En el libro III, el sentido del tacto era causa de intemperancia por la percepción del placer propio. En los libros siguientes (IV y IX), su percepción del placer y dolor propios resuena en la virtud moral y temperada de ἐπιδέξιος. El término griego (ἐπιδέξιος) se traduce por “tacto”, pero no refiere al sentido perceptivo, sino al comportamiento ético virtuoso de ser moralmente diestro (δέξιος) sobre (ἐπι) o para tratar con otros en situaciones concretas. La virtud de tener tacto implica un saber phronético como percepción de lo particular para el comportamiento en situaciones singulares en que otros se encuentran. Según Aristóteles, se predica del amigo que por tener tacto sabe del otro como sí mismo (ἑαυτῷ) en dos circunstancias concretas: en situaciones placenteras, sabe tratar a otros haciéndolos reír, diferenciándose de sus dos extremos, el burdo y el bufón; en situaciones dolorosas, “el amigo, si tiene tacto (ἐπιδέξιος), puede consolarlo [al que sufre] con su presencia y con sus palabras, ya que conoce el carácter y lo que le agrada o disgusta”¹⁹. No puede tener tacto quien no percibe en las situaciones concretas lo particular por la φρόνησις, el placer y dolor ajenos. Eso supone la posibilidad básica de poseer el sentido del tacto para percibir en las situaciones concretas lo particular por la αἴσθησις, el placer y dolor propios. No es casual (sumando razón a la analogía entre φρόνησις y αἴσθησις) que Aristóteles predique la virtud y el sentido de las mismas situaciones de placer y dolor, ajenas, en un

¹⁸ Jean-Louis Chrétien, *La llamada y la respuesta*, trad. Juan Alberto Sucasas (Madrid: Caparrós, 1997), p. 130. Remito también a Rémi Brague, *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie* (Paris: PUF, 1988), p. 259.

¹⁹ Aristóteles, *Ét. Nic.*, 1171b3-5.

caso, y propias, en el otro. Las segundas en su materialidad físico-perceptiva parecen operar como fondo efectivo de las primeras en su moralidad. El tacto no solo exhortaría, sino que sustentaría la virtud. De otro modo, creo que no habría encarnación ética posible en la vida concreta del φρόνιμος. Imaginemos. ¿Qué dolor por el otro que sufre podría sentir alguien que tuviera un cuerpo invulnerable que no sintiera dolor físico propio? ¿Qué simpatía podría tener sin *pathos*? ¿Qué virtud, sin sentido?

3) Bajo estas cercanías entre los libros IV y IX, aparece la noción aristotélica de φρόνησις (VI), objeto fundamental de la reasunción crítica de Ricœur en su noción de sabiduría práctica y también, aunque nuestro autor no haga ninguna mención a ἐπιδέξιος, de su tacto moral según la lectura de Contreras. Al final del libro VI, en el marco de la analogía entre φρόνησις y αἴσθησις, Aristóteles acerca la φρόνησις a la destreza (δεινότητα) a través de ἐπιδέξιος. La φρόνησις solo se encarna en la vida del φρόνιμος gracias a que éste tiene la destreza ligada a su ser moral. Quienes son solamente diestros (δεινός-δέξιος) para tratar con otros no son prudentes. Sin embargo, quienes tienen esa destreza vinculada a su ser moral con otros (ἐπι-δέξιος) encarnan la φρόνησις en la práctica. Por eso, si bien φρόνησις y δεινότητα no son idénticas, son semejantes y “de los prudentes decimos que son diestros”²⁰, o, mejor dicho: que tienen tacto. Los jóvenes no pueden ser prudentes ni tener tacto, aunque ya estén exhortados a ello por el sentido más corporal. Adquirir estas virtudes es punto de llegada de una larga vía, la de quienes han sido tocados por conflictos dolorosos y tienen experiencia²¹.

²⁰ Ibid., 1144a28.

²¹ Aristóteles establece aquí un movimiento análogo al de δεινότητα y φρόνησις, entre virtud natural y moral. Da el ejemplo kinestésico (llamativo en razón del sentido del tacto) de un cuerpo fuerte que, moviéndose a ciegas, puede dar un violento resbalón por no tener vista, es decir, razón, que, bajo la significación ética de φρονιμώτατον, quizá deba interpretarse aquí en su sentido práctico como destreza moral (ἐπιδέξιος).

En este legado de la φρόνησις aristotélica, el entrecruzamiento de la dimensión ética y perceptiva del tacto aparece más explícito que en Ricœur. Creo que su explicitación da razón y sentido en Ricœur de: a) el fundamento ético y perceptivo de la analogía entre φρόνησις y αἴσθησις, a la que recurre para encarnar su deseo de vida buena y que, retomando lo señalado un año antes en “L’ethique, la morale et la règle” (1989), se establece como una dialéctica entre teleología y arqueología; b) el fondo de la interpretación que Ricœur hace de la figura del amigo en la *Ética a Nicómaco* como introducción de la alteridad del otro en la φρόνησις; y c) el suelo operante en la aplicación ricœuriana del tacto moral a situaciones trágicas y conflictivas de dolor. Desarrollemos algunos aspectos de estos puntos.

2. Junto a Aristóteles, tanteando la ética de Ricœur (estudios 7º a 9º)

La analogía entre φρόνησις y αἴσθησις es reasumida por Ricœur como una relación de cercanía entre la “certeza práctica de la convicción” en el juicio *phronético* y la “evidencia teórica de experiencia” en la percepción, debido a que ambas tienen como “límite inferior” – según su decir – la referencia a lo particular de cada situación. La φρόνησις nos pone en relación con las situaciones singulares a partir de las decisiones ordenadas a conseguir la felicidad. Por eso es la virtud que circula desde el límite inferior (las acciones y decisiones concretas) hacia el límite superior (la idea de felicidad)²². La αἴσθησις, a través del tacto, nos ofrece la evidencia teórica de ese límite inferior, nuestro cuerpo, en su propiedad y alteridad, y las cosas tangibles,

²² Ver también Ricœur, “À la gloire de la phronèsis”, in *La vérité pratique: Aristote Éthique à Nicomaque Livre VI* (13-22), ed. Jean-Yves Château (Paris: Vrin, 1997), pp. 24-25.

sin la cual no hay certeza en las decisiones singulares, pero tampoco deseo o aspiración a tocar el límite superior (la felicidad en contacto con otro). La αἴσθησις da fuerza a la sabiduría práctica (φρόνησις), como el sentido del tacto, en el que se apoya la primera, da fuerza sosteniendo y exhortando a la virtud de tener tacto, por la que se cumple concretándose el camino hacia la segunda. La convicción de estar haciendo lo correcto en una situación singular pierde certeza sin la fuerza de evidencia táctil sobre la que se apoya la atestación ontológica de sí en lo particular de cada situación. La apercepción del tacto como fundamento de la atestación es la que hace inseparable su dimensión ontología y práctica. Por el tacto no solo siento *mi* cuerpo, sino que se inscribe al otro *en mí* con la posibilidad del dolor que hace falible toda acción. El “sufrir y el placer son la *mismidad* misma, la irreductible pertenencia a alguien”²³. La correspondencia con Aristóteles se vuelve palpable. Solo gracias al tacto el placer y el dolor hacen de la carne humana una mismidad intersubjetiva. Una carne sin dolor no necesitaría ayuda solícita y con dificultad podría ofrecerla en una caricia o mano tendida.

En perspectiva de la relevancia perceptiva del tacto para la mismidad intersubjetiva del *cogito* quebrado en su carne, una importancia similar evidencia tener la virtud del tacto en la explicación del segundo momento de su definición de la ética. La atestación práctica como límite ético inferior de la estima de sí, aproximación momentánea y provisional del vivir-bien, abre a la necesaria mediación del otro donde la virtud de tener tacto aparece como punto de partida del camino ético. No azarosamente Ricœur recurre aquí al ejemplo aristotélico del otro como amigo. Su opinión crítica es que la φρόνησις como certeza o saber de sí no implicaría aún al otro; por eso debe

²³ Ricœur, “Psychoanalyse et interprétation. Un retour critique”. [Entretien avec Paul Ricœur de Giuseppe Martini (2003)], *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 7, 1 (2016): 28.

leerse en perspectiva del amigo que considera como la introducción de la alteridad en el planteo de la *Ética*. El señalamiento ricœuriano cobra relevancia por la relación que el amigo tiene con ἐπιδέξιος, y su crítica se matiza por la misma razón: el amigo que tiene tacto sabe del otro como sí mismo y porque tiene el sentido sabe de sí mismo como otro. Él es la posibilidad de entrecruzar el ámbito de lo propio, donde el sentido del tacto es indispensable para la mantención de la propia vida sensible porque *me* permite percibir *mi* placer y *mi* dolor, con el ámbito de la alteridad del otro (y también la propia, anticipando a Husserl). *Su* placer y *su* dolor son percibidos, y solo porque “me tocan” en mi carne (alteridad propia gracias al sentido), porque el dolor del otro amigo “me” duele, exhorta mi virtud de tener tacto, lo cual *nos* permite la mantención de la vida social. La consonancia con Aristóteles (y también, aunque no podemos analizarla aquí, con la teoría spinoziana de los afectos en la relación necesaria con otros) es patente. En esa mutua afección, no podría tener tacto quien no poseyera el sentido, pues no tendría cuerpo propio donde dolerle el otro. El primer momento de evaluación del tacto moral solo es posible por sentir tangiblemente el dolor, pues se adquiere después de haber atravesado uno mismo situaciones dolorosas con otros. Su fuerza crítica se mantiene en las reevaluaciones porque la acción mejorable duele en y por la carne. Así creo que se entiende mejor por qué Ricœur señala que, en el fondo, el problema del amigo bordea el problema ontológico de la capacidad-efectuación y de la potencia-acto. El problema ontológico es inseparable del problema ético del sufrir-actuar. En el estudio 10° se convierte en el problema de la alteridad del otro y de sí como otro en la alteridad de mi carne por la atestación de su pasividad gracias al sentido del tacto²⁴.

²⁴ En el estudio 8° queda la sugerencia de analizar si la pretensión de universalidad de la norma moral no tiene como supuesto la universalidad del tacto que ofrece al hombre la apertura al universo (Brague, *Aristote*, p. 119; Ricœur, *SA*, p. 363). Quizás ése es el verdadero factor de pasividad introducido en la autonomía

En el inicio del estudio 9º, la mención al tacto moral se da en el interludio de lo trágico en la acción. Su ubicación suma claridad a la dialéctica entre sentido y virtud, y valor a la dimensión perceptiva táctil del dolor. Para Ricœur, la cuestión última del sí es la búsqueda de sentido que se suscita al sufrir y sentir dolor. El placer no exige por qué. En cambio, el dolor reclama razones y el cuerpo da testimonio de su ausencia –por eso testimoniarlo tiene el esquema de la encarnación (Nabert). Siguiendo a Jaspers, Ricœur reconoce que la φρόνησις aristotélica tiene un origen doloroso y trágico en el φρονεῖν de Antígona, y por eso Contreras confirma que «ese tacto se verifica en el análisis de la *phrónesis* aplicada a casos que Ricœur denomina “dolorosos”»²⁵. La verificación no solo alcanza al tacto como virtud, sino como sentido, porque el conflicto es posible si otro me toca en *mi* carne con *su* dolor. El postulado que da inicio a *SA* adquiere aquí, me parece, un esbozo de significación. Solo por la doble certeza de la apercepción táctil de la carne, Ricœur dice al comienzo de la obra que la hermenéutica del sí puede hacer frente a la duda visual (de la imagen) del cuerpo del *cogito* en su inmediatez, atestando al *cogito* quebrado en la certeza tangible de su mediación carnal. Eso se traduce, a esta altura de la obra, como una contraposición entre la visualidad del espectáculo del dolor de otro que no alcanza al *cogito* en su carne dubitable y la tangibilidad del dolor físico que el sentido del tacto le da al sí tocándolo en la certeza de su carne. Ésa es la condición de posibilidad de la φρόνησις ante casos dolorosos, donde la virtud del tacto busca suavizar la ten-

de la estima de sí en el ámbito físico antes de la moral y a la vez la exigencia de reciprocidad ante la solicitud en el poder-sobre el otro que ofrece el contacto violento. Es el tacto el que otorga también la posibilidad o capacidad del daño a otro y a sí mismo. Es lo que está supuesto en lo que Ricœur llama “la intimidad del cuerpo a cuerpo” (Ricœur, *SA*, p. 235) y lo que abre a una ética del cuidado en las manos solícitas que saben tocar. Asimismo, parece esclarecerse por qué en sus análisis sobre las instituciones justas en torno al cuerpo político afirma que su autofundamento carece de atestación de base: el cuerpo político no es atestable porque no es tangible en su materialidad.

²⁵ Contreras, “Tacto, promesa y convicción”, p. 41.

sión inherente al componente trágico de la acción, como sucede, por ejemplo, en el caso de los moribundos. Ricœur no desarrolla aquí la dimensión carnal del sufrimiento, ni cómo mi cuerpo se me aparece en el dolor propio o ajeno²⁶; pero, en vistas del legado aristotélico, frente a los casos de alteridad doliente, solo el tacto, al sentir de cerca en mi carne al otro en su dolor, y el camino hacia la sabiduría práctica, que con él comienza exhortándonos a tener tacto y agudizar la percepción, permiten orientar en la invención de los comportamientos justos, meditando entre el límite inferior del sufrimiento que siente por el sentido y la virtud (arqueología) y el límite superior de la felicidad que desea (teleología). Porque el sí posee tacto no puede tener jamás una relación inmediata consigo mismo, sino mediada por la alteridad que en el otro le ofrece la certeza mediada de su estima porque lo toca con amor, disminuyendo su dolor. Ese tacto traduce la carencia indicada por la solicitud en el cuidadoso intercambio mutuo entre tocante-tocado bajo la evidencia de su necesidad e inseparabilidad entre ética y ontología. La encarnación del cuidado se hace visible en el gesto de la mano tendida que ayuda en la travesía por el dolor porque en su apertura se acerca vulnerable. El tacto como sentido y virtud es el recurso a ese fondo de los conflictos trágicos singulares; suelo ontológico y ético que es límite inferior desde el que se parte y, al mismo tiempo, al que se llega en el camino circular hacia la sabiduría práctica.

3. Junto a Aristóteles, tanteando la ontología de Ricœur (estudio 10°)

En el estudio 10°, la antropología aristotélica como suelo remoto de la ontología ricœuriana confluye con las herencias reconocidas

²⁶ Ricœur, "El sufrimiento no es el dolor", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 60 (2019).

de la filosofía reflexiva de Maine de Biran y de la fenomenología de Husserl. En ellas, el tacto concreta la larga vía mediadora que pasa por la alteridad incluso al tocar-me, es decir, al sentir en cercanía eso otro de mí que se pliega sobre mí como *mi* carne; pliegue gracias al cual el dolor que me toca me media. Es sabido que Ricoeur desarrolla aquí los fundamentos de su hermenéutica del sí a través de tres mediaciones: 1) el compromiso ontológico de la atestación; 2) el alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad; y 3) la estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad. Esta última se concreta en la alteridad de sí (3a), del otro (3b) y de la conciencia (3c). El examen del tacto perceptivo se desarrolla en relación con la carne como alteridad de sí (3a), pero resuena en los anteriores (1, 2) y posteriores (3b, 3c), entrecruzando su dimensión ontológica y ética. Lo indico a modo de conclusión.

1) En el compromiso ontológico de la atestación, el tacto aparece aludido en la mención a la herencia aristotélica:

La dimensión *aléthica* (veritativa) de la atestación se inscribe sin duda en la prolongación del ser-verdadero aristotélico, la atestación guarda, a este respecto, algo específico, por el solo hecho de que aquello de lo que ella dice el ser-verdadero es el sí²⁷.

Sobre el ser-verdadero, Aristóteles afirma que por “tocarlo y decirlo es verdadero [...] e ignorarlo es no tocarlo”²⁸. La prolongación indudable entre atestación y ser-verdadero pasa por tocar al sí a través del carácter mediado de toda reflexión que es el de toda percepción táctil²⁹. No hay tacto de sí mismo que no sea a través de

²⁷ Ricoeur, *SA*, p. 350.

²⁸ Aristóteles, *Metafísica* 1051b 23, 25, ed. y trad. Valentín García Yebra (Madrid: Gredos, 1998), pp. 31-32.

²⁹ “Es el ser-verdadero de la *mediación* de la reflexión el que es atestado fundamentalmente” (Ricoeur, *SA*, p. 348).

mediaciones (como sentido, el acento en la carne; como virtud, en la ética; como ambas, en la narrativa, en la acción y en el lenguaje).

2) En el alcance ontológico de la diferencia entre ipseidad y mis-midad, la apuesta por la ipseidad es una dimensión ontológica nueva que exige reexaminar las acepciones aristotélicas del ser en acto y en potencia que bordeaba el problema del amigo. Solo apunto tres supuestos vinculados aquí al tacto: i) La necesidad fundamental del (con)tacto para la existencia del movimiento respecto del cual se pueden distinguir modos de ser en acto y en potencia, de actuar y sufrir. ii) La cercanía entre atestación y conciencia (anticipación de 3c), que en su forma heideggeriana de *Gewissen* se corresponde, para Ricœur, con la *φρόνησις* de Aristóteles, indica el tacto en la unión con ese “fondo de ser” a la vez efectivo y potencial a partir del cual el sí actúa y sufre; fondo que en el estudio anterior era fondo ético tocado como límite inferior. iii) El ser del mundo como correlato del ser del sí no existe sin tacto, pues solo por la doble certeza que éste ofrece, el sí y el ser-en-el-mundo pueden ser correlativos de base.

3) En la estructura dialéctica entre ipseidad y alteridad, Ricœur recuerda que está el problema más complejo y englobador que da título a la obra. El más englobador porque, bajo esta dialéctica, se considera a la vida como un todo, lo que supone, como hemos visto, la percepción y virtud táctil. El más complejo, porque la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, sino que pertenece a su misma constitución ontológica como manifiesta el tacto, garante fenomenológico y ético de esa experiencia de pasividad que es la alteridad carnal entremezclada en la acción. Este apartado se divide en tres subpuntos que son conclusión de la obra, lo que refleja la unicidad de la estructura tripartita del estudio 10º: 3a) la pasividad del cuerpo propio o alteridad de su carne (donde aparece la mención al tacto como sentido); 3b) la pasividad del otro distinto de uno; y 3c) la pasividad de la conciencia, alteridad más disimulada en tanto se da en la relación de sí consigo mismo, y que por eso atesta las dos anteriores.

3a) En torno a la alteridad del cuerpo propio, Ricœur ensaya el reenvío de la fenomenología hacia la ontología. El recurso a una fenomenología de la pasividad pone en evidencia lo que reconoce implícito hasta el momento: el rasgo del sufrir que confirma la clave del tacto, pues el dolor solo se percibe y adscribe como propio a través suyo. Sufrir es siempre sufrir con uno mismo y con el otro en la carne de mi cuerpo. Esa es la condición de posibilidad perceptivo-ontológica más profunda para poder injertar la ética como interludio de lo trágico en la acción. Me parece que la búsqueda ricœuriana de lo no-dicho de la ontología y la antropología aristotélicas³⁰ culmina aquí en los análisis sobre el tacto como sentido en la filosofía reflexiva de Maine de Biran y en la fenomenología de Husserl. El primer hito es Maine de Biran, pionero contra la desencarnación del sujeto³¹, que hace primar la acción sobre la percepción bajo la noción de “tacto activo” (*toucher actif*, citado por Ricœur como *tact actif* quizá para dar a entender en una sola expresión la unidad de sentido y comportamiento virtuoso). El segundo hito es Husserl, que aporta la distinción entre carne y cuerpo bajo la actualización de la herencia aristotélica del sentido del tacto. Aquí resuena lo que Ricœur examina en su trabajo temprano “Analyses et problèmes dans *Ideen II*”³². Para la constitución de una subjetividad extraña hace falta formar la idea de un propio que es la carne (*Leib*) en su diferencia con el cuerpo (*Körper*). Husserl confirma a Maine de Biran: la aptitud de la carne para sentir se manifiesta por el tacto, no por la vista, como muestra su ejemplo de una mano que toca a la otra. La asunción ricœuriana es crítica con ambas herencias. El

³⁰ Ricœur, *SA*, p. 363.

³¹ Jenny Slatman & Guy Widdershoven, “An Ethics of Embodiment: The Body as Object and Subject”, in *Medicine and Society, New Perspectives in Continental Philosophy*, ed. Darian Meachan, (Bristol: Springer, 2015), p. 91.

³² Ricœur, “Analyses et problèmes dans *Ideen II*”, in *À l'école de la phénoménologie* (Paris: Vrin, 2004 [1952]), pp. 93-157.

problema de Maine de Biran es que la certeza de las cosas exteriores, accesible a través de mi tacto activo, no es completa debido a mi intersubjetividad carnal sin el testimonio de otros cuerpos tocantes. El problema de Husserl es que no toca la alteridad de sí. En uno falta el tacto de los otros que (me) tocan. En el otro, el tacto de lo otro de mí que (me) toca y que aparece junto con lo que toco (mi carne y su dolor). A partir de estas correcciones críticas gracias al tacto, la carne puede presentarse como lo más originariamente mío, órgano del querer libre y del sufrimiento, es decir, del dolor propio que solo se percibe por el tacto, y del dolor del otro que me toca porque tengo el sentido y la virtud. Por el sentido, soy tocante-tocado. Por la virtud, soy tocado-tocante. Y también a la inversa, entrecruzándose.

3b) La segunda modalidad es la pasividad de ese otro como alteridad distinta de uno que nos afecta en planos diferentes (lingüístico, práctico-narrativo, ético), cuya alteridad toco y me toca. Ricœur vuelve aquí a la amistad aristotélica para superar el problema del ejemplo fenomenológico de Husserl. Incluso la amistad consigo mismo solo es posible si se ha entrado en una relación de amistad con otro³³. Como si se tratara de una dialéctica inacabable entre sentido y virtud: ser tocado por el amigo que tiene tacto sería condición de posibilidad para tener tacto y tocar(me). Solo por el tacto, porque el otro “me toca” en mi carne, existen la aprehensión analogizadora y la exhortación ética entre los cuerpos tangibles de los hombres en la formación en pareja de una carne con otra. De otro modo, ¿qué estar juntos sería posible sin tocarse? ¿Qué apareamiento sin tacto como sentido y virtud? La semejanza fundada en esa unión de carne con carne solo se puede dar tocándose mutuamente. En sus dos dimensiones, me parece que el tacto es la condición del sentir

³³ “Como si la amistad para sí mismo fuese una auto-afección rigurosamente correlativa de la afección por y para el otro amigo” (Ricœur, *SA*, p. 381).

perceptivo y ético de la carne en su inseparabilidad, pues gracias a él la traslación analógica de mí al otro (movimiento gnoseológico del sentido) se cruza con el movimiento del otro hacia mí (movimiento ético de la conminación).

3c) La pasividad de sí consigo mismo es originariamente una conciencia sensible, cuya reflexividad tiene como sustrato la dualidad perceptiva del sentirse al tacto. Por eso se emparenta con la atestación del ser-verdadero. Me parece que el tacto se acerca a esta forma originaria de la dialéctica entre ipseidad y alteridad en tres movimientos: 1) El poder-ser que la conciencia atestigua no está marcado inicialmente por ninguna capacidad para distinguir el bien del mal. Es una certeza de sí en la que ya habían quedado vinculados tacto y atestación. 2) La novedad que la conciencia aporta a la atestación de sí es la confesión de pasividad y afección. Este “extrañamiento” sin connotación ética es para Ricoeur el rasgo ontológico previo a cualquier ética, pero ¿qué extrañamiento habría sin tacto? ¿Cómo podría ser un tocante que no fuera tocado? Precisamente, un tocante no tocado sería sin extrañamiento, sin deuda. El dolor toca al sufriente y el sufriente nos toca sin nosotros tocarlo, y por eso la afección se confiesa. 3) Desde la desmoralización de la conciencia, Ricoeur hace retornar la ontología a la ética. La conciencia indica que soy llamado o conminado a vivir bien con y para otros en instituciones justas y ese paso de la ontología a la ética encarna el pasaje entre el tacto perceptivo y la exhortación a su virtud. Los movimientos de la conciencia pueden comprenderse como correspondientes a los de la carne a partir de la sensibilidad táctil. Por eso Ricoeur los describe desde el carácter original y originario del ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad:

Si la conminación por el otro no es solidaria de la atestación de sí, pierde su carácter de conminación, al carecer de la existencia de un ser-conminado que le haga frente al modo de un

garante. Si eliminamos esta dimensión de autoafección, se hace, al final, superflua la metacategoría de conciencia; la del otro basta para la tarea³⁴.

Gracias al tacto que nos hace y exhorta a tener tacto, en la conminación por el otro y por lo otro de mí (mi carne), la conciencia en tanto tocada puede ser solidaria de la atestación que es la certeza de sí en tanto tocante. El tacto se instituye en el doble garante que permite hacer frente al ser-conminado. Por eso eliminar la auto-afección hace superflua la conciencia como metacategoría. Como sentido y virtud ética, el tacto es base de la conciencia sensible y moral, poniendo juntos atestación de sí y conminación del otro.

Con el riesgo de poner un énfasis excesivo en un tema tan marginal, creo que la ubicación del tacto en el estudio 10° da la clave del pliegue que, como un círculo hermenéutico de la praxis, mueve la estructura interior de este estudio entre los momentos de comienzo y de llegada: desde la ética, pasando por la percepción y la ontología, y de vuelta hacia la ética, posibilitando la encarnación de la exhortación sensible a la virtud que es también agudizamiento de la sensibilidad. Ética y ontología se anudan aquí en los límites de una antropología filosófica nunca explicitada, donde la fenomenología, con su reasunción del legado aristotélico, aporta el elemento crítico para que la ontología se haga inseparable de la ética, en una dialéctica interna al tacto entre sentido y virtud de sí como otro y de otro como sí.

He intentado mostrar que las escasas menciones al tacto ponen de relieve una fuente subyacente que permite ensayar otra lectura de *SA*, rastreando incluso su presencia en estudios no examinados hasta aquí (1° a 6°). Me animo a imaginar que *SA* es otro *De anima* contemporáneo con el injerto de una Ética a Nicómaco como inter-

³⁴ Ricœur, *SA*, p. 409.

ludio, por el que una fenomenología genética del tacto se cumple en una encarnación ética del tener tacto que la supone en la vulnerabilidad de nuestra mediación originaria.

Referencias

- Abel, Olivier. "La philosophie du proche". *Cités*, 33, 1 (2008): 109-118.
- Amalric, Jean-Luc. "La médiation vulnérable. Puissance, acte et passivité chez Ricœur". *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 9, 2 (2018): 44-59.
- Aristóteles. *Acerca del alma*, trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1978.
- _____. *Ética a Nicómaco – Ética Eudemia*, trad. Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 1998.
- _____. *Metafísica*, ed. y trad. Valentin García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.
- Brague, Rémi. *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*. Paris: PUF, 1988.
- Chrétien, Jean-Louis. *La llamada y la respuesta*, trad. Juan Alberto Sucasas. Madrid: Caparrós, 1997.
- Contreras, Beatriz. "Tacto, promesa y convicción. Conjunción ética de tradición e innovación en Paul Ricœur". *Études Ricœurienne/ Ricœur Studies*, 2, 2 (2011): 33-47.
- Contreras, Beatriz & Mena, Patricio. "Le risque d'être soi-même Le consentement et l'affectivité comme fondements de l'éthique ricœurienne". *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies* 9, 2 (2018): 11-28.
- Depraz, Natalie. "Phenomenology of the Hand". In *The Hand, an Organ of the Mind. What the Manuals Tells the Mental*, ed. Zdravko Radman, 185-206. Cambridge, Massachussets: MIT, 2013.
- Grondin, Jean. "La sensibilité herméneutique". *Critique*, 817-818 (2015) : 453 463.
- Husserl, Edmund. *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *Husserliana IV*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1952.
- Kearney, Richard. *Touch: Recovering Our Most Vital Sense*. New York: Columbia University, 2021.
- Kearney Richard & Treanor, Brian (Eds.). *Carnal Hermeneutics*. New York: Fordham University, 2015.
- Maine de Biran, François Pierre. *Journal*. Amsterdam: Éd. De la Baconnière, 1954.
- Maine de Biran, François Pierre. "Note sur l'idée d'existence". In *Œuvres*, tomo X-1: *Dernière philosophie: Existence et anthropologie*, ed. B. Baertschi. Paris: Vrin, 1989.
- Marion, Jean-Luc. *Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica*, trad. Gerardo Losada. Buenos Aires: Jorge Baudino/Universidad Nacional de San Martín, 2005.

- Jenofonte. *Apología de Sócrates*, trad. Juan Zaragoza. Madrid: Gredos, 1993.
- Jewitt, Carey, Price, Sara, Leder Mackley, Kerstin, Yiannoutsou, Nikoleta, & Atkinson, Douglas. *Interdisciplinary Insights for Digital Touch Communication*. Bristol: Springer, 2019.
- Platón. *Apología de Sócrates*. In *Diálogos I*, trad. J. Calonge, 1-30. Madrid: Gredos, 2010.
- _____. *Fedro*. In *Diálogos I*, trad. E. Lledó, 767-841. Madrid: Gredos, 2010.
- Ratcliffe, Matthew James. "Perception, Exploration, and the Primacy of Touch". In *The Oxford Handbook of 4E Cognition*, ed. Albert Newen, Leon De Bruin & Shaun Gallagher, 281-299. Oxford: Oxford University, 2018.
- Ricœur, Paul. A la gloire de la phronèsis". In *La vérité pratique: Aristote Éthique à Nicomaque Livre VI*, ed. Jean-Yves Château, 13-22. Paris: Vrin, 1997.
- _____. "Analyses et problèmes dans Ideen II". In *À l'école de la phénoménologie*, 93-157. Paris : Vrin, 2004 [1952].
- _____. "El sufrimiento no es el dolor". *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 60 (2019): 93-102.
- _____. "L'éthique, la morale et la règle". *Autres Temps. Les cahiers du christianisme social*, 24 (1989): 52-59.
- _____. *Philosophie de la volonté. Le Volontaire et l'Involontaire*, Tomo I. Paris : Aubier-Montaigne, 1950.
- _____. "Psychoanalyse et interprétation. Un retour critique". [Entretien avec Paul Ricœur de Giuseppe Martini (2003)]. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 7, 1 (2016) : 19-30.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.
- Slatman Jenny & Widdershoven, Guy. "An Ethics of Embodiment: The Body as Object and Subject". In *Medicine and Society, New Perspectives in Continental Philosophy*, ed. Darian Meachan, 87-104. Bristol: Springer, 2015.
- Sófocles. *Electra*. In *Tragedias*, trad. A. Alamillo, 370-432. Madrid: Gredos, 1981.

TAN FRÁGILES COMO CAPACES

AS FRAGILE AS CAPABLE

Marta Cecilia Betancur G.

(Universidad de Caldas - Colombia)

martac.betancur@ucaldas.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7444-3213>

Resumen: La teoría de Ricoeur acerca del carácter ambivalente, dialéctico y de tensiones del ser humano puede ser un recurso adecuado para ofrecer soluciones a la situación escéptica e incierta que parece agobiar al hombre en la actualidad. En tanto existencia de un ser para la muerte, el destino de la vida está marcado como pura provisionalidad y contingencia, pero también como esfuerzo y lucha. Nada se nos da de manera total ni completa. Vivimos en un equilibrio inestable entre la búsqueda de ideales de perfección (tal vez no deseables) y la aceptación de la provisionalidad real, lo cual conduce a la apertura de nuevos caminos. La conciencia de estas nociones invita a la comprensión de la vida en tanto proyecto, posibilidad de ser y esfuerzo por conseguir; entonces, la fragilidad puede ser comprendida también como posibilidad y exige la asunción de la capacidad, invita a la comprensión de la otra cara del ser humano, su agencia como sujeto capaz de actuar en el mundo haciéndose cargo de la responsabilidad social y moral.

Palabras clave: agencia subjetiva; desproporción; fragilidad, responsabilidad social; utopías.

Abstract: Ricœur's theory about the ambivalent, dialectical, and tense character of the human being can be an adequate resource to offer solutions to the skeptical and uncertain situation that seems to overwhelm man today. As the existence of a being for death, the destiny of human life is marked as pure provisionality and contingency, but also as effort and struggle. Nothing is given to us totally or completely. We live in an unstable balance between the search for ideals of perfection (perhaps undesirable) and the acceptance of real provisionality, which leads to the opening of new paths. Awareness of these notions invites the understanding of life as a project, a possibility of being, and an effort to achieve. Accordingly, fragility can also be understood as a possibility and requires the assumption of capacity, invites the understanding of the other side of the human being, his agency as a subject capable of acting in the world taking care of social and moral responsibility.

Keywords: disproportion; fragility; social responsibility; subjective agency; utopias.

Pocas razones parece evocar el mundo contemporáneo que nos animen a seguir albergando pensamientos de esperanza para continuar en la búsqueda de un mundo mejor. El reconocimiento de Husserl de la pérdida del sentido de la vida, como una de las profundas razones de la crisis del hombre, parece permanecer como una verdad insoslayable del pensamiento que no puede ser desechada. Hoy no parece haber mayores razones para asumir una posición optimista sobre el curso que le depara a la humanidad: el deterioro

del planeta, nuestra casa mayor, la persistencia y hasta el incremento de la pobreza, el sufrimiento de los inmigrantes, la pandemia de la covid-19 y el auge de posiciones políticas de ultraderecha insensibles al sufrimiento ajeno no dejan mucho lugar al optimismo.

Sin embargo, un pequeño claro se abre en el espesor oscuro del bosque: se trata de la alternativa que la filosofía nos ofrece de asumir una posición más realista e intermedia sobre las posibilidades del ser humano. Una posición que, partiendo de la condición frágil, desproporcionada, ambigua e intermedia del hombre, esté en capacidad de reconocer la dialéctica que nos constituye y que implica la aceptación de que somos tan frágiles como capaces. La comprensión de la tensión entre la fragilidad y la capacidad puede permitirnos dar paso a entender la posibilidad de abrir caminos de esperanza que se asienten en esa doble configuración de ser tan capaces del bien como del mal, egoístas y altruistas, ángeles y demonios, todo lo cual ha de permitir abrir un camino intermedio entre el pesimismo y el optimismo moderados, un camino que no se cierre ni en el sueño de la utopía perfecta, ni en la pesadilla de un destino indeclinable. Tal es la concepción del hombre que puede leerse en la obra de Ricœur, donde la tensión dialéctica y la intermediación pueden interpretarse como rasgos nucleares de nuestra constitución.

1. Desproporción y fragilidad

La primera hipótesis de trabajo de *Finitud y culpabilidad* asevera que “el hombre es frágil por constitución, que puede fallar”; la segunda hipótesis dice que “este rasgo global consiste en una cierta no coincidencia del hombre consigo mismo; esta ‘desproporción’ sería la *ratio* de la falibilidad”¹, lo cual no debe extrañarnos porque “el

¹ Paul Ricœur, *Finitud y culpabilidad* (Madrid: Trotta, 2004), p. 22.

hombre es la única realidad que presenta esta constitución ontológica de ser más grande y más pequeño que él mismo”². Para Ricœur, el hombre es un ser desproporcionado e inestable, de constitución paradójica, ambiguo, con elementos dispares en tensión. La primera inestabilidad nace de la tensión entre finitud e infinitud, en tanto es ser finito que aspira a la infinitud, que vive en la cuerda floja de ser lo más pequeño y a la vez lo más grande del mundo, según la apreciación de Pascal. Esto mismo hace que sea un ser intermediario en ese largo trayecto de mediación que está entre el todo y la nada, una corporeidad finita que trasciende hacia la infinitud, fruto de la transgresión del orden natural.

El ser humano está siempre ubicado en un campo intermedio en el que se imbrican o mezclan características dispares. Dice Ricœur: “el hombre no es intermediario porque esté entre el ángel y la bestia; es intermediario en sí mismo, de sí a sí mismo; es intermediario porque es mixto, y es mixto porque opera mediaciones”³. Esto significa la ambigüedad o ambivalencia, e incluso hasta la trivalencia y la cuatrivalencia, en tanto el hombre es un ser complejo que entrecruza distintas características y múltiples variables: simultáneamente es ángel y bestia, Eros y Tánatos, amor y deseo, intelecto e imaginación, etc., entre cuyos polos realiza mediaciones: he ahí la fuente de la fragilidad y la miseria humanas⁴.

En tanto ser en el mundo, el ser humano es agente y paciente, tan capaz de actuar e intervenir como de padecer sus determinaciones y los efectos de su ser mundano, natural y corporal, a la vez que cultural y espiritual, cuerpo encarnado, como dirá Merleau-Ponty. Parte de la amalgama consiste en ser naturaleza culturalizada y

² Ricœur, *Finitud*, p. 22.

³ Ricœur, *Finitud*, p. 23.

⁴ María Zambrano subraya cuatro rasgos de la condición frágil de la persona: finitud, indigencia, ignorancia y libertad. María Zambrano, *Persona y democracia* (Madrid: Alianza, 1958).

espiritualizada, esto es, en ser naturaleza que vive en un mundo natural, cultural y espiritual; un cuerpo que tiene pasiones, sentimientos, pensamientos, voluntad, imaginación, todo lo cual le hace llevar una vida material, cultural y espiritual, de manera simultánea y entrelazada. Por ello, es capaz de actuar a la vez de acuerdo con razones y movido por inclinaciones; conducido por el ejercicio de la sabiduría práctica e impulsado por deseos.

En *Finitud y culpabilidad*, obra temprana donde aborda el problema desde la perspectiva fenomenológica, Ricœur subraya la tensión entre finitud e infinitud, invitando a superar la supremacía de uno de los lados de la balanza. Observemos:

No nos parece que la lectura de la paradoja a partir de la finitud tenga ningún privilegio sobre la lectura inversa según la cual el hombre es infinitud, y la finitud, un indicio *restrictivo* de esta infinitud; lo mismo que la infinitud es la *trascendencia* de la finitud; el hombre está tan destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la beatitud, como obcecado por una perspectiva, arrojado a la muerte y encadenado al deseo⁵.

El ser humano es un ser finito que aspira a la infinitud; la finitud implica su ser para la muerte, esto es, un ser que entiende la mortalidad como lo único seguro e inevitable; un ser para el que la muerte se le da como la determinación más radical que marca su existencia.

En tanto es ser para la muerte y en tanto esta es lo único necesario e inevitable, la vida se presenta como mera posibilidad. Mientras la muerte es lo necesario, la vida personal es contingente, puede ser o no ser, es finita y pasajera. Duch y Mèlich también subrayan esa condición:

⁵ Ricœur, *Finitud*, p. 23.

De hecho, la contingencia es el “lugar natural” del ser humano, el marco insuperable en donde desde el nacimiento hasta la muerte, debe ejercer ‘el oficio de mujer o de hombre’, en donde, con el concurso de mil formas y figuras, buscará el discernimiento entre el bien y el mal, lo útil y lo bello, la fraternidad y la competencia⁶.

En tanto existencia de un ser para la muerte, el destino de la vida está marcado como pura provisionalidad, puro esfuerzo y pura lucha. Nada se le da de manera total ni completa; en la vida humana la perfección y la totalidad en la ciencia, la justicia, el arte o la moral son solo ideas rectoras. Vivimos en un equilibrio inestable entre la búsqueda de ideales de perfección (tal vez no deseables) y la aceptación de la provisionalidad real, lo cual conduce a la apertura de nuevos caminos, pues si la vida es posibilidad, es cierto que también es apertura y proyecto. La conciencia de estas nociones invita a la comprensión de la vida en tanto proyecto, posibilidad de ser y esfuerzo por conseguir; nada es definitivo, la vida nos es prestada. De este modo, la fragilidad puede ser comprendida también como posibilidad, capacidad de ser y de intervenir en el mundo. Esto hace del hombre un ser en constante constitución, devenir y dramático dinamismo, en un continuo hacerse, que jamás termina. María Zambrano anuncia preciosamente esa idea al decir que “el hombre es criatura en trance de continuo nacimiento, si no apareció sobre la tierra en su situación actual, es porque debía de ir apareciendo en modo dramático, es decir, de lucha”⁷.

Tal vez los tres factores más influyentes de la fragilidad, propios de la finitud, son la mortalidad, la enfermedad y la vejez, que son

⁶ Lluís Duch & Joan-Carles Mèlich, *Las ambigüedades del amor* (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), p. 18.

⁷ Zambrano, *Persona*, p. 157.

fuente del padecer por dos vías: en tanto acaecen para cada uno de nosotros y en tanto proceden de los otros, porque la muerte, la enfermedad y el envejecimiento de los seres queridos también nos hacen sufrir. Freud⁸ había subrayado otras fuentes del sufrimiento, además de las que proceden de nuestro propio cuerpo o naturaleza finita: la que se origina en las relaciones con la naturaleza y la que nace de la relación con los otros. Respecto a la relación con la naturaleza, los problemas se originan en el poder que ella tiene y que se hace evidente en las catástrofes naturales, como derrumbes, terremotos, ciclones, grandes tempestades, huracanes.

Por otra parte, las respuestas y soluciones del hombre también aumentan dichas dificultades cuando se siguen determinando por la confianza en la razón instrumental, en las ideas de dominio y control y mediante una ciencia y una técnica desprovistas de límites. En muchos casos, la solución ha resultado ser inversa al producir nuevos y más complejos traumatismos, como sucede con el cambio climático y con el perfeccionamiento de las armas para incentivar la violencia. Nunca el ser humano había estado tan expuesto a las inclemencias de la naturaleza, que hasta pareciera vengarse de su propia soberbia.

La soberbia se ha convertido en un rasgo de la misma fragilidad, originada en la confianza excesiva en la racionalidad científica, así como en la fe ciega en la razón ilustrada e instrumental. Precisamente, el olvido de la fragilidad y la exaltación del poder de la razón y la ciencia siguen conduciendo a la creación de utopías frustrantes y poco realistas, como la del conocido *Manifiesto transhumanista*, el cual promueve la confianza en una sociedad de robots manipulados que no se enferman ni mueren. Se trata de una sobrevaloración de la razón teórica y calculadora que desconoce la

⁸ Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*, trad. Luis López-Ballesteros y Torres, in *Obras completas*, vol. III, (Madrid: Biblioteca nueva, 1981), p. 3025.

plusvalía de la razón práctica, pasa por alto el interés de propender por una vida buena en común, sigue exaltando el individualismo, desconoce la fragilidad humana y menosprecia la necesidad de la empatía y la sensibilidad por el sufrimiento ajeno. En últimas, tiene un diagnóstico errado de los problemas nucleares de la existencia y las posibles soluciones.

Ahora bien, las diversas formas de la fragilidad humana ponen al descubierto esta tensión que nos lleva a tomar conciencia de nuestra propia ambivalencia en el campo radical de la doble tendencia de ser tan frágiles como capaces. Somos pasión y acción, tan susceptibles a las determinaciones del mundo como capacitados para intervenir en él, asumir con responsabilidad nuestros roles y cambiar el rumbo de los acontecimientos. En este sentido, tal vez si nos dispusiéramos a escuchar la voz de la fragilidad de nuestra propia condición, estaríamos en la posibilidad de comprender las capacidades y potencias que de ella emergen: la finitud y la mortalidad hacen de la vida un escenario de lo posible; si solo la muerte resulta necesaria, la vida se presenta como puro *conatus*, como un constante esfuerzo por existir, como *ergon*, tarea y proyecto, donde todo es meramente posible y provisional, pero donde lo posible, si es deseado y, además, preferible, puede ser luchado, perseguido y alcanzado, bajo la comprensión de los límites.

2. El sujeto capaz

En la fenomenología hermenéutica del hombre capaz, Ricœur subraya ciertos rasgos propios del ser humano, que aparecen como capacidades y potencias en diversos tipos de acción y que pueden ser encontrados en su estudio concreto y objetivo: la persona es el ser que habla – del mundo, de los otros y de sí –, actúa, narra y se narra, decide, se sabe responsable socialmente y se compromete,

ejerce la libertad y es capaz de la imputación moral. Estas capacidades elaboradas teóricamente por Ricoeur en su obra madura – *Del texto a la acción, Sí mismo como otro, Caminos del reconocimiento y Amor y justicia* –, basadas en el entrecruzamiento entre hermenéutica y fenomenología, dan las pautas para entender la situación ambigua, dialéctica y tensional propia de la condición humana, que se distiende en la cuerda floja o en el equilibrio inestable entre fragilidad y capacidad, conservación del pasado y creación de utopías o pesimismo extremo y optimismo dogmático. La comprensión de la tensión dialéctica permite la superación de dicotomías, así como la construcción de síntesis creativas y provisionales, pero altamente productivas.

El actuar es *un modo de ser* fundamental⁹. El ser humano es ser de acción, que habita el mundo en medio de la realización de acciones: se alimenta, se viste, trabaja, estudia, habla con los otros. Las acciones son distintas al comportamiento animal, porque en ellas el hombre aparece como su agente, como el principio que las produce. En las acciones confluyen motivos, intereses y fines, porque están ligadas a una intencionalidad¹⁰; el ser humano realiza acciones que se mueven entre el deseo y la razón, que se hallan en un amplio espectro entre lo voluntario y lo involuntario, porque está en la doble posibilidad de dejarse llevar por el impulso y actuar ciegamente o sopesar las razones, deliberar y decidir cómo actuar. En síntesis, el ser humano está en capacidad de la libertad, gracias a lo cual sabe de las consecuencias de sus actos y de la responsabilidad social que lo asiste. Ricoeur sistematiza las capacidades implícitas de la complejidad de la acción humana a través del retrato fenomenológico hermenéutico del sujeto capaz:

⁹ Ricoeur, *Sí mismo como otro*, trad. Agustín Neira (México: Siglo XXI, 2006), p. XXXIV.

¹⁰ Ricoeur, *Sí mismo*, pp. 91-95.

A mi entender, la serie de las figuras más importantes del “puedo” constituye la espina dorsal del análisis reflexivo en el que el “puedo”, considerado en la variedad de sus usos, proporcionaría su mayor amplitud a la idea de acción tematizada por primera vez por los griegos¹¹.

Ahora bien, la capacidad lingüística es el medio a través del cual el hombre vive y realiza la vida social y cultural. El hombre es ser de habla, que vive en el mundo mediante el lenguaje; habla a los otros de las cosas; constituye y expresa el pensamiento. El lenguaje pone en evidencia el carácter originariamente intersubjetivo de su ser. En el lenguaje, la persona toma posición de sí, se refiere al mundo y se comunica con otros. Y la praxis social es la cuna en la que el lenguaje constituye el sentido.

La enunciación en el acto de decir “designa reflexivamente a su locutor”¹²; la persona se autodesigna al hablar, toma posición de sí y se refiere a sí misma cuando habla, especialmente cuando dice “yo”: “yo me llamo...”, “yo soy...”, “yo te solicito” o “yo lo hice”. El ser humano con el lenguaje hace más que hablar, hace cosas con las palabras: habla del mundo, se dirige a otros, se autodesigna, pregunta, responde o promete. El lenguaje es fiel testimonio de las diversas capacidades del ser humano. Y dice Ricœur: “Al inaugurar la idea de capacidad por el poder decir, conferimos, de un solo golpe, a la noción de obrar humano la extensión que justifica la caracterización como *hombre capaz*, del sí que se reconoce en sus capacidades”¹³. Ricœur ha hallado un testigo fiel de las capacidades humanas en la relación radical entre lenguaje y vida humana

¹¹ Ricœur, *Caminos del reconocimiento*, trad. Agustín Neira (Madrid: Trotta, 2005), p. 102.

¹² Ricœur, *Sí mismo*, p. 18.

¹³ Ricœur, *Caminos*, p. 105.

y que ya Wittgenstein había señalado a través del vínculo entre las nociones de “juegos de lenguaje” y “formas de vida”.

Además, la persona narra y se narra; organiza la historia de vida suya y de los demás a través de la configuración de relatos. El relato otorga unidad, integra y cohesiona en historias completas los fragmentos de la vida de los individuos, donde cada quien es el personaje de su propio relato o el agente de la trama de su propia vida; el personaje es la figura del agente que persiste a través de los cambios, que permanece y que da unidad a los flujos cambiantes de la vida¹⁴, y que, gracias a los éxtasis del tiempo, puede dar cuenta de los movimientos dinámicos, en el triple movimiento de la experiencia presente, las influencias de la memoria y los proyectos del futuro:

La comprensión que tenemos de nosotros mismos es una comprensión narrativa, es decir, que no podemos comprendernos a nosotros mismos fuera del tiempo, por tanto, fuera del relato; existe pues, una equivalencia entre lo que soy y la historia de mi vida... En este sentido, la dimensión narrativa es constitutiva de la autocomprensión. Posee el doble carácter de ser histórica y de ficción: por un lado, la memoria es también el conjunto de documentos que poseo sobre mi propia existencia [...]; por otro, podría afirmar que el relato que hago sobre mí mismo es la novela de mi vida, ya que construyo a través de mi propia existencia, diferentes tramas¹⁵.

La historia de mi vida es tanto mi historia real como el relato de ficción que configura mi existencia. Pero esta historia y esta identidad narrativa se configuran en el entrecruzamiento con los otros,

¹⁴ Ricœur, *Sí mismo*, pp. 152-153.

¹⁵ Ricœur, “El relato. Su lugar en el psicoanálisis”, in *Escritos y conferencias I. En torno al psicoanálisis*, trad. Agustín Neira, 195-204. (Madrid: Trotta, 2013), p. 195.

en la narración que ellos hacen de mí y que yo hago de ellos. “En la forma reflexiva del contarse la identidad personal se proyecta como identidad narrativa”¹⁶, forma en la cual da cuenta de la ipseidad o la comprensión de sí. Al integrar los elementos de la acción, el relato permite responder significativamente a las preguntas: “¿quién actuó?”, “¿por qué?”, “¿cuándo?”, “¿cómo?” y “¿con qué fin?”. A su vez que reúne y da sentido a las respuestas.

La narración pone en evidencia la adscripción de la acción a un personaje y la imputación moral. Hay un personaje que es el principio de la acción, un quién que se adscribe o a quien se adscribe la acción. Alguien lo ha hecho, “alguien inició la quema de los árboles en el Amazonas”, “allí hay manos criminales”; esto conduce a la afirmación: “yo lo hice”, o “Antonio lo hizo”. Pero la adscripción de la acción a un agente conduce a la imputación de la responsabilidad social y a la implicación moral; pues, “la serie de preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, encuentra una continuación en la pregunta: ¿Quién es capaz de imputación?”¹⁷. Y, ¿quién es capaz de asumir la responsabilidad social de sus actos? Solo un ser que tiene conciencia de sí y que se sabe responsable de sus actos es un ser capaz de imputación moral; un ser que se sabe miembro de una estructura axiológica y jurídica, que sabe que debe rendir cuentas de sus actos, que es responsable ante sí mismo y ante los otros, y que debe explicar y justificar sus acciones.

Para el estudio fenomenológico hermenéutico, Ricœur establece tres niveles de la investigación de la sabiduría práctica. El primer nivel es el de la adscripción de la acción, que corresponde a la teoría de la acción, donde

¹⁶ Ricœur, *Caminos*, p. 110.

¹⁷ Ricœur, *Caminos*, p. 114.

[...] el concepto de razón práctica se identifica con las condiciones de inteligibilidad de la acción sensata, entendiendo por acción sensata aquella de la cual un agente puede rendir cuenta – *lógon dídonai* – a otro o a sí mismo, de tal modo que el que recibe esta explicación la acepta como inteligible¹⁸.

El individuo se adscribe la acción y da razones de su actuar; además, la acción es inteligible en un marco social y es comprendida por un interlocutor. La acción no es muda, sino social y pública. Su significado se entiende en medio del lenguaje común y de la práctica usual del lenguaje. Ricoeur subraya cuatro rasgos de la razón para actuar¹⁹: 1) es del rango motivacional, donde confluyen y pueden enredarse diversas clases de motivaciones, como pulsiones, sentimientos, emociones, etc.; 2) puede ser interpretada, de manera general, “como ejemplo de una clase de disposiciones”²⁰; 3) puede apelar a una explicación teleológica; y 4) organizar la serie de razones en un razonamiento complejo que explica claramente “la intención con la que” se realiza la acción; señala una intención y es denominado razonamiento práctico. “No tiene otra función que poner en orden *las largas cadenas de razones* suscitadas por la intención terminal... parte de una razón de actuar considerada como última, es decir que agota la serie de preguntas por el por qué”²¹. En el campo sociológico, cabe tener en cuenta que las acciones siguen normas y reglas del dominio público y pueden ser explicadas y comprendidas de acuerdo con ellas.

El segundo nivel corresponde a la imputación moral. Existe un tránsito entre el ejercicio de adscribir la acción a su agente y de

¹⁸ Ricoeur, *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, trad. Pablo Corona. (México: Fondo de Cultura Económica, 2000), p. 220.

¹⁹ Ricoeur, *Del texto*, p. 221.

²⁰ Ricoeur, *Del texto*, p. 222.

²¹ Ricoeur, *Del texto*, p. 224.

imputar la responsabilidad de la acción. La adscripción consiste en la capacidad de un agente de tomar a cargo la acción y dar cuenta de ella; la imputabilidad consiste en la valoración de la acción respecto a su influencia en el otro o en mí, en la asignación de

[predicados] éticos morales que se vinculan ya a la idea de bien, ya a la de obligación, que permiten juzgar y estimar las acciones consideradas como buenas o malas, permitidas o prohibidas; cuando éstos predicados se aplican reflexivamente a los agentes mismos, se dice que estos son capaces de imputación²².

La capacidad de imputación hace del ser humano un sujeto de derecho formal y un sujeto de derechos y deberes sociales. Y le obliga a dar cuenta de sus actos, narrarlos, explicarlos ante otros y aclarar sus intenciones.

Este segundo momento, de la imputación moral, pone aún más en evidencia el carácter social e intersubjetivo de la vida humana. Hay una imbricación recíproca de historias de vida, las acciones aparecen en tanto pura interacción y las vidas se cruzan unas con otras, afectándose de manera recíproca, positiva o negativamente. En las acciones los hombres influyen unos en otros, unos son agentes y otros son pacientes. Las acciones de cada quien son interacciones en relación con los otros, quienes reciben el beneficio o el daño de los actos. La imputación supone la capacidad de cargar con las consecuencias de los actos, positivos o negativos, “en particular los que son tenidos por un daño o un perjuicio cuya víctima es otro”²³; implica la asunción de la responsabilidad con el otro y la posibilidad de escoger entre distintas opciones:

²² Ricœur, *Caminos*, p. 115.

²³ Ricœur, *Caminos*, p. 114.

Porque alguien *cuenta* conmigo, soy responsable de mis acciones ante otro [...] el “Heme aquí” por el que la persona se reconoce sujeto de imputación señala una parada respecto a la divagación a la que puede conducir la confrontación de sí mismo con una multitud de modelos de acción y de vida [...] Es cierto que “puedo probar todo”, pero “aquí me detengo”²⁴.

Lo anterior significa que ante los diversos cursos de acción que nos propone la vida, estamos en capacidad de tomar un rumbo, lo cual me hace responsable. Y la asunción de la responsabilidad nos capacita para comprometernos con el otro, para asumir compromisos morales, esto es, para hacer promesas que podamos y queramos cumplir.

Imputación moral y responsabilidad social son conceptos ligados. La imputación pone en evidencia la importancia del rol del otro, del prójimo, como aquel por quien somos responsables: “Es de otro que tengo a mi cargo del que soy responsable. Esta ampliación hace de lo vulnerable y lo frágil, en cuanto entidad confiada a los cuidados del agente, el objeto último de su responsabilidad”²⁵. Y la imputabilidad, para Ricœur, nos pone en la obligación de reparar; además la imputación moral cae en los hombros de la persona, del agente.

La persona es imputable moralmente porque está en capacidad de deliberar acerca de su acción, de someter a examen los fines y los medios adecuados para lograrlos. La deliberación pone en evidencia la capacidad ya señalada de actuar de acuerdo con razones, es decir, con una intención y unos motivos. Ricœur toma el concepto aristotélico de *phrónesis*²⁶ o sabiduría práctica, para nombrar esa capacidad propia del hombre de actuar de acuerdo con las razones,

²⁴ Ricœur, *Caminos*, p. 171.

²⁵ Ricœur, *Caminos*, p. 172.

²⁶ Ricœur, *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo (Madrid: Caparrós, 2001), p. 227.

deliberar, tomar decisiones, asumir responsabilidad y hacer imputación. Afirmar que sea una capacidad supone entender que, aunque no sea bien aplicada y realizada por los seres humanos, sí puede ser aprendida y ejercitada; emerge como posibilidad de ser realizada. Además, es una capacidad, un poder eminentemente humano, del que carecen los demás seres de la naturaleza. Podríamos decir que es una de las propiedades fundamentales que identifican al ser humano.

Pero, la sabiduría práctica va más allá porque plantea la necesidad que tiene el hombre de ligar las acciones a un proyecto de vida. Por la sabiduría práctica, el ser humano no solo está en capacidad de dar razón acerca de “la intención con la que” y de ligar los medios con los fines, sino también de enlazar esa red de elementos en torno a una historia de vida, que es su vida, que se plantea propósitos, que aspira a la felicidad, pero que también es consciente de que es responsable por los otros, se sabe capaz de comprometerse con ellos y debe responder moralmente.

La sabiduría práctica propende por el justo medio, busca los puentes intermedios entre los extremos, se orienta a la búsqueda de la medianía entre polos opuestos. Aristóteles reúne deseo recto y pensamiento o deseo deliberativo e invita al hombre a integrar esa doble tendencia, entre lo lógico y lo alógico. El justo medio implica la renuncia a los polos extremos y la búsqueda del equilibrio entre posiciones, supone la medianía entre el seguimiento de las reglas y la aplicación en la práctica, entre la destinación a la comunidad y la defensa del individuo, entre la obediencia a la razón y el sometimiento a los impulsos, entre la defensa conservadora de viejas ideologías y la búsqueda de nuevas utopías. La búsqueda del justo medio en la acción deliberativa propia de la sabiduría práctica devela al hombre como un centro de decisiones.

En tanto seres capaces de deliberación y reconocimiento de responsabilidad, las personas, como los personajes de los relatos, son sujetos capaces de elección y centros de decisión; y Ricœur, siguien-

do a Aristóteles, vincula la toma de decisiones a la búsqueda de la felicidad como el fin más elevado de la vida humana, que consiste en la tarea de vivir una vida realizada. Dice Ricœur:

Precisamente en la idea aún indeterminada de esa tarea propia de esta labor de hombre, se inserta el tema de las virtudes. En cuanto excelencias rectoras capaces de jalonar, de determinar, de estructurar, a la vez el objetivo de la felicidad y la tarea propia del hombre [...] En esto reside la condición más primitiva de lo que llamamos reconocimiento de sí mismo. Su posibilidad es el anclaje del objetivo de la felicidad en actividades que componen la tarea del hombre en cuanto tal, nuestra tarea²⁷.

La fuente de la felicidad está en el hombre, en la persona individual y social, capaz de formarse en las virtudes que le permitan lograr el objetivo de realizar su propia vida en un mundo compartido, donde sufre y hace sufrir, hace el bien y causa daños.

En este punto la teoría de la acción se extiende de los hombres actuantes a los hombres sufrientes. Esta adjunción es tan esencial que exige una gran parte de la reflexión sobre el poder, en cuanto ejercido por alguien sobre alguien, y sobre la violencia en cuanto destrucción por alguien de la capacidad de obrar de un sujeto, y al mismo tiempo conduce al umbral de la idea de justicia, en cuanto regla que intenta igualar a los pacientes y a los agentes de la acción. En realidad, toda acción tiene sus agentes y sus pacientes²⁸.

²⁷ Ricœur, *Caminos*, p. 93.

²⁸ Ricœur, *Sí mismo*, p. 158.

La búsqueda de la felicidad requiere entonces de la sabiduría práctica, de elecciones y de la toma de decisiones que se integren a la existencia y a un ideal de vida que asuma la necesidad de una realidad y una felicidad socialmente compartidas.

Tres características hemos señalado, hasta el momento, de la sabiduría práctica: primero, la adscripción de la acción a una persona; segundo, el enlazamiento de las diversas razones de la acción entre medios y fines, su ligazón con la evaluación moral y la responsabilidad social, su vínculo con un proyecto de vida, la capacidad de tomar decisiones de manera deliberativa, poniendo en cuestión, jerarquías de valores y convicciones; y tercero, la aspiración de buscar el término medio entre factores antagónicos. Cabe decir que la sabiduría práctica liga la autocomprensión con la libertad; el ejercicio de la sabiduría práctica produce acciones razonables y constituye el foco de la educación.

La capacidad de tomar decisiones nos ubica en el campo de la libertad. En tanto comprensión de sí y de los otros, el hombre es un ser de libertad, que toma posición de sí mismo en tanto ser libre, en un mundo de intersubjetividades tan capaces de la autonomía como él. En tanto ser de acción, que delibera, toma decisiones y elige cómo actuar sobre el mundo, con los otros y orientado por fines, es ser libre. La libertad no es verdadera libertad si la asumo solo para mí, pues, aunque esta es una primera condición, requiere el paso al tú, al nosotros, al vosotros y al ellos. Para que la libertad sea se requiere que el yo no sólo reconozca la libertad suya, sino también la de los otros; por tanto, exige la responsabilidad social. Puede considerarse este como uno de los grandes conflictos para la vida en común del hombre y para el humanismo renovado: la necesidad del reconocimiento de la libertad en cuanto dignidad humana, propia de todos los hombres, propiedades de la vida personal y social que impelen al individuo a ocuparse de sí mismo, pero también de los otros y a entender que la libertad requiere límites porque no puede

ser para uno solo. La capacidad deliberativa, de tomar decisiones con otros y de libertad compartida, en medio de la responsabilidad con otros, nos ubica de lleno en la búsqueda de la felicidad a través de la posibilidad de la intencionalidad ética, esto es, de “vivir bien con otros en instituciones justas”²⁹. Esta posibilidad ética pone al hombre de lleno en el mundo intersubjetivo compartido, capaz de proyectar un futuro viable para todos y, entonces, de orientarlo en el mundo de las posibilidades y de la esperanza; pues conduce al planteamiento de la siguiente pregunta: ¿qué tipo de esperanzas y hacia qué utopías es posible y deseable orientar el pensamiento y la acción?

Hemos dicho que el ser humano es comprensión del mundo, de los otros y de sí, todo ello de manera entretrejida, de manera simultánea. Bien puede decirse que el ser humano vive la vida en tres direcciones: orientado al mundo, hacia los otros y hacia sí mismo, siempre de manera entretrejida o amalgamada. Primero, sabe que el mundo constituye el escenario donde se desenvuelve su existencia, es su espacio vital, un mundo configurado de manera natural, social, cultural y espiritual, donde naturaleza, símbolos y artefactos se mezclan. El mundo es su hábitat, un espacio del que no puede prescindir, del que no puede escapar. Y sabe que debe cuidarlo.

Segundo, es ser de autocomprensión, un ser que se ocupa de sí, al que le va su propia vida. Y Ricœur no se cansa de repetir la siempre vigente frase socrática: una vida examinada es una vida digna de ser vivida. Tercero, la comprensión de sí está mediada por la comprensión del mundo y de los otros, mientras que la comprensión de los otros se teje por la intermediación de la comprensión de sí. Y si la orientación del hombre está dirigida hacia esa triple orientación, cabe señalar que la esperanza debe ser incardinada en ese triple movimiento.

²⁹ Ricœur, *Sí mismo*, p. 176.

Además, como bien sabemos, para Ricoeur la autocomprensión se realiza de manera narrativa, a través de la configuración del relato de nuestra vida que le da unidad y la integra en totalidades siempre provisionales y abiertas. La identidad narrativa articula la historia de la persona en una intencionalidad ética de proyectos y planes que se orientan hacia los ideales de vida. “¿Cómo en efecto un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería, si no en forma de relato?”³⁰. “Es preciso que la vida sea recopilada para que pueda colocarse bajo el enfoque de la verdadera vida. Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular, no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada”³¹. Ahora bien, la integración y el examen de la vida siempre han de realizarse en medio de un espacio de experiencia presente. Es en un presente extendido cuando hacemos el ejercicio de mirar hacia atrás y hacia delante. En un ejercicio de retrospectivas y anticipaciones, evaluamos la experiencia presente y tomamos decisiones para el futuro. Porque nunca tenemos la totalidad de la vida, esta es siempre construida de manera provisional, en un presente determinado. El futuro no está garantizado, es imaginado y es solo una utopía; mientras que el pasado es solo recordado.

En la comprensión de sí, la *mimesis práxeos* parece no poder cubrir más que la fase ya pasada de la vida y deber articularse en las anticipaciones, los proyectos según un esquema [...] en el que la dialéctica entre “espacio de experiencia” y “horizonte de espera” pone en relación la selección de acontecimientos narrados

³⁰ Ricoeur, *Sí mismo*, p. 160.

³¹ Ricoeur, *Sí mismo*, p. 162.

con las anticipaciones propias de lo que Sartre llamaba el proyecto existencial de cada uno³².

Inconclusión narrativa de la vida, flujo dialéctico de rememoración y de anticipación, no posesión del pasado ni del futuro: la vida humana parece sucumbir ante la incertidumbre. Sin embargo, en el seno de la incertidumbre nace la esperanza. Si la vida es transitoria, provisional y pasajera, y si la muerte es la única verdad absoluta, también es cierto que la vida se presenta al hombre como tarea, como *ergon*, como *conatus*, como esfuerzo por existir. En ella nada es necesario, todo es mera posibilidad; y la posibilidad necesita de la imaginación de la utopía. En palabras de Zambrano:

Precisamente, debido al carácter evasivo de la vida real, necesitamos de la ayuda de la ficción para organizar esta última retrospectivamente en el después, a condición de considerar como revisable y provisional toda figura de construcción de la trama tomada de la ficción o de la historia. [...] La literatura nos ayuda, en cierto modo, a fijar el contorno de estos fines provisionales³³.

La indigencia de lo viviente le exige [al hombre] poder, apoderarse de lo que falta³⁴.

Ahora bien, si la integración de la vida es una tarea del presente que mira en primer lugar al pasado, también es cierto que la toma de decisiones es ejercicio de cara al futuro. Porque “la vida viene del futuro, que es futuro abriéndose paso, se manifiesta por su esfuerzo continuo, por su difícil equilibrio y por su carácter de insinuación, de

³² Ricœur, *Sí mismo*, p. 163.

³³ Zambrano, *Persona*, p. 164.

³⁴ Zambrano, *Persona*, p. 160.

ensayo”³⁵. El futuro jalona, tira hacia delante. Y tanto Ricoeur como María Zambrano subrayan en el futuro del anhelo y de la esperanza la posibilidad de la apertura a nuevas acciones, construcciones y realizaciones. El futuro es el tiempo del sueño, de la búsqueda, de las utopías. “A través del hombre se abre el futuro. La persona es el vehículo: es lo más viviente de la vida humana”³⁶.

3. Sabiduría práctica, caminos de esperanza y utopías

Si en el fondo de la vida humana no alentara, inagotable y ávida, inexorable como la vida misma, la esperanza, no tendríamos historia ni el hombre se hubiera propuesto ser humano. Ha tenido que proponérselo y tenemos que seguir proponiéndonoslo. La esperanza no es un simple alentar, tiene sus eclipses, sus caídas, sus exaltaciones, su momentáneo agotamiento, su resurrección³⁷.

Y abrir camino es la acción humana entre todas, lo propio del hombre, algo así como poner en ejercicio su ser y al par manifestarlo, pues el propio hombre es camino él mismo³⁸.

Para Ricoeur, la utopía, junto con la ideología, constituyen los dos imaginarios en tensión que propician el cambio social. Mientras la ideología tiende a la conservación de estatus sociales y a la legitimación del poder, la utopía es el imaginario de la subversión, las transformaciones y los sueños. Sin utopías orientadoras, no existen los cambios conscientes y preferibles, proyectados como ideales. Y como Ricoeur, María Zambrano subraya dos rasgos de la condición

³⁵ Zambrano, *Persona*, p. 159.

³⁶ Zambrano, *Persona*, p. 174.

³⁷ Zambrano, *Persona*, p. 56.

³⁸ Zambrano, *Persona*, p. 53.

ontológica del ser humano en esa tensión entre finitud e infinitud: camino y esperanza; la persona es posibilidad y proyecto que se abre a la trascendencia, que se constituye como camino en un continuo andarse; y en sus andanzas mira hacia el futuro y traza sueños, que le animan y le orientan:

El sueño precede a la acción en el hombre, quizá porque sólo en sueños capta primero la finalidad más allá de lo que lo rodea, de lo que aparece, y avanza a tientas, soñando activamente, ensañándose [...]. Padecer activamente, soñar activamente, despertar una y otra vez, como el día despierta todas las mañanas, es el destino del hombre donde quiera que viva³⁹.

En la oscuridad de la noche siempre hay un nuevo amanecer. Lo propio del ser humano es esperar el alba, esperar que la noche no sea eterna. Pero la espera no puede ser pasiva, es solo un impulso que hace despertar, que anima a levantarse y lleva a la acción: “El alba es la hora más trágica que tiene el día, es el momento en que la claridad aparece como herida que se abre en la oscuridad donde todo reposa. Es despertar y promesa que puede resultar incumplida”⁴⁰. Despertar con el alba, sobreponerse, levantarse, proceder a la acción, abrir caminos y trazar rutas es el mensaje de la naturaleza al hombre.

Para María Zambrano, la historia de la cultura y la vida humana es la “historia de una esperanza en busca de un argumento”⁴¹, es la historia de un ser que aspira a ser mejor, vivir mejor y ser más feliz; una historia llena de fracasos y frustraciones, pero también de logros; de declives y caídas, así como de capacidades para levantarse y reanudar el camino. Una historia que se vive siempre con vocación

³⁹ Zambrano, *Persona*, p. 57.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ Zambrano, *Persona*, p. 56.

de futuro, en la retrospectión y la anticipación, donde la vocación de futuro es la llave de la esperanza, los sueños y las utopías, de los anhelos por ser y vivir mejor:

Las utopías que reiteradamente han atravesado la historia de occidente son expresiones de este ensueño y lo que expresan es una especie de voto de ser y humanizar – en forma justa o desviada – el lugar en que el hombre vive, su medio. Su medio que no es solo la tierra, sino ese otro medio del que no puede evadirse: la sociedad⁴².

Porque, en realidad, el tiempo fundamental del hombre, aquel del que parte y lo hace explicable, es sólo el futuro [...]. Y este ir hacia el futuro en voto ha sido lo característico del hombre occidental: el lanzarse en forma decidida e irremediable hacia ese futuro que es su vocación. Mas como el movimiento de la historia, de esa alba permanente, no es nada simple, ni tampoco continuo – pues nada en la vida lo es –, se encuentra hoy ante un dintel que ha de sobrepasar por fuerza si no quiere suicidarse⁴³.

Auguraba María Zambrano el gran desafío del hombre para fines del siglo XX e inicios del XXI, le incitaba a pasar el dintel y a construir un futuro más digno, un mundo más habitable y una sociedad más justa.

Pero hacia el otro lado del dintel hay que trazar un horizonte que dirija el camino. Pues,

[...] el camino se abre cuando se despeja un horizonte: el horizonte creador del espacio-tiempo. El que anda errante no lo tiene, por eso no tiene dirección, y el horizonte a su vez, no se

⁴² Zambrano, *Persona*, p. 58.

⁴³ Zambrano, *Persona*, p. 60.

descubre en su acción creadora más que por la acción de una especie de foco viviente que, por su lejanía e inaccesibilidad, atrae y hace una especie de vacío⁴⁴.

Se trata, entonces hoy, de encontrar ese foco viviente que pueda iluminarnos, que nos atraiga y nos anime, “como un imán que señala la dirección hacia la cual el camino parte”⁴⁵.

Para Zambrano, lo previo a la esperanza es el anhelo, el sentimiento de un vacío que debe y quiere ser llenado; el anhelo incita a la esperanza y se halla en el dintel entre lo no humano y lo humano: “es la manifestación difusa, primaria, superficial de la esperanza, que es su foco, su hogar y su raíz última. Si el hombre se diferencia del animal porque anhela, es porque más allá del anhelo está la esperanza”⁴⁶. El anhelo es pasividad y es deseo, pero la esperanza es pasividad-actividad, es movimiento hacia la realización. Y el querer voluntario es la decisión hacia la búsqueda, es un paso decisivo en marcha hacia la realización. Pues “mientras que en el anhelar hay como una especie de llamada dirigida a algo para que venga a nosotros, en el esperar hay un moverse hacia ello. Por tanto, es más humano, más propiamente humano”⁴⁷. Por estas razones la inhibición y la frustración de la esperanza son motivos de gran sufrimiento para las sociedades. Matar la esperanza es asesinar el futuro anhelado de la condición humana, y quienes lo hacen son inhumanos⁴⁸.

Trasegadas varias décadas después de las propuestas de Zambrano y Ricoeur, cabe hacer de nuevo un alto en el camino, para observar el presente, mirar hacia atrás e imaginar el futuro. Un presente lleno

⁴⁴ Zambrano, *Persona*, p. 54.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Zambrano, *Persona*, p. 93.

⁴⁷ Zambrano, *Persona*, p. 94.

⁴⁸ Zambrano, *Persona*, p. 95.

de conflictos, malestares e insatisfacciones nos inquieta, y nos incita a examinar y a aprender del pasado. Y unas utopías malogradas y frustradas nos exigen repensar el futuro. Los resultados presentes y los compromisos no cumplidos nos recuerdan nuestra fragilidad, la provisionalidad y la contingencia de nuestra existencia. Nada nos es dado, ni definitivo. Todo debemos buscarlo y conseguirlo por nuestra propia cuenta. La vida no es puro destino ni puro azar y gran parte de lo que logramos depende de nosotros, a sabiendas también de que no todo está en nuestras manos. Ni la racionalidad ni los dioses son garantía. Entender esto puede ser la llave para abrir la puerta y pasar el dintel hacia el futuro. Y los caminos de esperanza que se nos abren se vinculan al planteamiento de utopías verosímiles, aptas a la condición humana, preferibles y que se apoyen en la sabiduría práctica de personas y grupos sociales.

La acción razonable reposa en hombros de la persona como sujeto social, como ser capaz de trabajar por el bien de los otros y de sí mismo; en los hombros de una persona consciente de la responsabilidad social, que sabe que necesita de los otros: “Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, sociales y económicos evocados”⁴⁹. Pues bien, sabemos que el bienestar y la felicidad no se consiguen en la vida solitaria de un individuo aislado, sino en condiciones de vida social digna; el ser humano es siempre y de manera originaria ser con otros; la persona no es capaz por sí sola de cargar con el trabajo requerido para el bien de la sociedad; la vida social y el bien global requieren el esfuerzo colectivo y la capacidad de reconocer el carácter intersubjetivo de las búsquedas y los logros. Pero no olvidemos que la acción razonable encarna también la utopía, porque la persona es ser de sueños, esperanzas y utopías. La condición humana tiende al futuro, avizora el futuro

⁴⁹ Ricœur, *Amor*, p. 90.

en el presente integrador de los pasados. Y la esperanza se presenta en forma de ensoñación, de sueños, de futuros deseables y preferibles. Y los verdaderos sueños trascienden la vida personal, sin que la omitan. Porque la vida buena para la persona requiere de una vida buena en común.

Ahora bien, Freud, como otros filósofos, había planteado una tensión irreconciliable entre la felicidad individual y la felicidad de las comunidades; entendía los dos lados de la relación como una contradicción insalvable. La mediación entre la vida personal y la vida en sociedad se presentaba – en Freud – enfrentada por dos tipos de tensiones, entre Eros y Tánatos y entre felicidad individual y éxito de la comunidad⁵⁰. En las diversas formas de plantear el problema, el autor lo presentaba como una posibilidad antagónica e irreconciliable⁵¹. Consideraba que las dos tendencias hacia el egoísmo o la vida en comunidad se desenvuelven de manera antagónica, pues “casi pareciera – dice Freud – que la creación de una comunidad humana podría ser lograda con mayor éxito si hiciera abstracción de la felicidad individual”⁵². Si tomáramos al pie de la letra al pensador, tendríamos que rechazar la alternativa de una vida feliz en sociedad, pues parece no dejar otra opción que la de someternos a una lucha abierta entre las fuerzas de los impulsos. Afirma el autor:

Tal como fatalmente deben combatirse en cada individuo las dos tendencias antagónicas – la de la felicidad individual y la de la unión humana– así también han de enfrentarse por fuerza,

⁵⁰ La contradicción está fundada en la tensión de los impulsos básicos que gobiernan la vida humana: la tendencia a construir, unir y amar frente a la tendencia agresiva a destruir, desunir y odiar, y donde el impulso agresivo se constituye en el mayor obstáculo con que cuenta la cultura para establecer las relaciones entre los hombres.

⁵¹ Freud, *El malestar*, p. 3047.

⁵² *Ibid.*, p. 3064.

disputándose el terreno, ambos procesos evolutivos: el del individuo y el de la cultura⁵³.

Además de esto, el autor aún concibe la felicidad como una condición plena y absoluta del individuo, la cual tendría que ser negada si se presenta de manera pasajera y en intervalos de la vida, como sucede en la realidad de la existencia. Para Freud, como para la mayoría de los autores, si la felicidad no es absoluta, no existe, postura que contradice la aceptación de la fragilidad, como la venimos reconociendo en Ricœur, Zambrano, Duch y Mèlich.

Sin embargo, el mismo Freud encontró factores de mediación y trámite de las oposiciones. Algunos esfuerzos psicológicos de la persona – como la sublimación de los impulsos y la capacidad de contención, el arte, las relaciones interpersonales amorosas y las instituciones – son señalados como mecanismos capaces de realizar la mediación entre los impulsos y entre las dos orientaciones de la felicidad. Estos rasgos que fueron señalados por Freud pueden desplegarse de manera amplia en la teoría de Ricœur, más enfocada en la capacidad de la persona de desarrollar una sabiduría práctica, de comprender la sociedad y ocuparse de ella, de ser generosa y preocuparse por los otros, así como de aspirar y esforzarse por el florecimiento de la vida.

Para Ricœur, la persona, en tanto centro de estas posibilidades, es ser de actitud⁵⁴; es el ser que, asumiendo una actitud frente al mundo, frente a la vida, frente a sí y frente a los otros, se pone en situación y asume un compromiso; toma decisiones, asume convicciones de acuerdo con las cuales actúa y traza proyectos de vida. A ese ser humano que toma posición en el mundo, asume la respon-

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ Ricœur, *Amor*, pp. 90-91.

sabilidad social y entiende la vida como tarea singular y colectiva, le llama Ricœur “actitud persona”.

Ahora bien, para la actitud persona “la noción de crisis es la marca esencial de su situación”⁵⁵; quien toma una posición consciente, activa y crítica frente al mundo, una situación, un momento o una época se le pueden presentar en forma de crisis y de conflicto. Aunque Ricœur evoca la crisis económica de 1929 y de la guerra, hoy podemos hablar de otras formas de crisis que nos agobian: los fracasos en la lucha contra la desigualdad y la pobreza, el deterioro del planeta, la renovación de los totalitarismos, la violencia, el desplazamiento de los territorios y el sufrimiento de los inmigrantes, la pandemia que atravesamos recientemente, por mencionar los problemas más evidentes. Todavía la razón humana no logra sobreponerse y hallar soluciones verosímiles.

A la actitud persona le conmueven estos conflictos, le increpan, le cuestionan y le interrogan por el sentido de la vida: “percibir mi situación como crisis es ya no saber cuál es mi *puesto* en el universo [...] percibirse como persona desplazada es el primer momento constitutivo de la actitud persona”, dice Ricœur actualizando a Landsberg⁵⁶. Al sentirse desplazada de la comodidad de su espacio vital y de la zona de confort, la persona se enfrenta a “un derrumbamiento de la *jerarquía estable* de valores que puede guiar nuestras preferencias”⁵⁷, se pone en situación de no saber qué camino coger y en una posición de desesperanza y pesimismo. La situación es de incertidumbre.

Sin embargo, frente al derrumbamiento de nuestro puesto en el mundo y de la confianza en los otros y a pesar del descalabro de los sistemas de valores, existe lo intolerable para la persona; en un

⁵⁵ Ricœur, *Amor*, p. 91.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ *Ibidem*.

mundo que promueve la trivialización de los valores, así como la tolerancia extrema, aún existe lo intolerable, lo que no puede ser permitido. No todo está permitido, pues, “existe para mí lo intolerable. En la crisis experimento el límite de mi tolerancia” y “en este sentimiento de lo intolerable la crisis apunta al discernimiento de la estructura de valores del momento histórico”⁵⁸. La crisis, con los sentimientos de caída y de inmersión en arenas movedizas, conduce a la aclaración de lo intolerable y a la afirmación del compromiso:

El compromiso no es una propiedad de la persona, sino un criterio de la persona, este criterio significa que no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de convocarme – una jerarquía de lo preferible – si no es identificándome con una *causa* que me supere⁵⁹.

Ricœur nos pone en una situación ética frente al mundo y de cara a la historia semejante a la posición de Descartes cuando ve derrumbarse el edificio del conocimiento, con cimientos y todo. Pero aquí el derrumbamiento es vital, existencial, porque significa la caída del hombre de su lugar de confort en la naturaleza, en la sociedad y la historia. Este colapso significa que hemos tomado a cargo el cuidado y el rumbo del mundo, pero nos hemos perdido, hemos fracasado, hemos caído. No hemos sido capaces de responder, hemos perdido el rumbo. Pero como en Descartes, la caída nos puede invitar a pararnos de nuevo, nos puede conducir a la construcción de nuevos caminos, aunque sin la certeza ni la solidez en que confiaba ese filósofo.

Asentados en la comprensión de nuestra propia desproporción, ambivalencia, fragilidad, contingencia y provisionalidad, podemos

⁵⁸ *Ibid.*, p. 92.

⁵⁹ *Ibidem.*

disponernos a abrir nuevos caminos; asentados en la convicción y el compromiso, más bien que en la certeza absoluta, y animados por la esperanza, nos disponemos a proyectar futuros posibles más aptos para la felicidad humana: “la convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de preferencias me obliga, lo intolerable me transforma de cobarde o de espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo”⁶⁰. Indignados por lo intolerable nos vemos exigidos a asumir un compromiso; influenciados por una condición histórica y geográfica, nos disponemos a consolidar una jerarquía de valores razonada y reflexionada, que propenda por el bien mío y de los otros y que se oriente en la búsqueda de la felicidad personal y colectiva.

La insatisfacción y la molestia por la conciencia de la crisis, la claridad de lo intolerable y la asunción de un sistema jerárquico de valores nos ponen en posición de la creación de utopías, de búsqueda de lo posible realizable y de la necesidad de subversión del orden establecido para recrear otros órdenes. Ricœur señala tres corolarios del círculo recreador virtual entre crisis y compromiso: la fidelidad a la causa, el reconocimiento y respeto de la diferencia y el horizonte de una visión histórica global. “El criterio del compromiso en la crisis me autoriza a ver en la actitud persona un cierto comportamiento con respecto al *tiempo*. Derivo esto de lo que se puede llamar simplemente “fidelidad a una causa”⁶¹. La crisis, la convicción y el compromiso tienen un hilo conductor y una continuidad en la identidad de la persona, que son orientados por la fidelidad a una causa. Ellos tienen algo que los liga y los integra: se trata de la identificación y reunión mediante la fidelidad a una causa que elegimos, que nos trasciende y nos convoca.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibid.*, p. 93.

Por la identificación del sujeto con fuerzas transubjetivas, no es en la conciencia, ni en el sujeto, ni siquiera en la relación dialógica del cara a cara con el otro, donde encuentro ese hilo de continuidad, sino en la fidelidad a una dirección elegida⁶².

Pero dicha fidelidad a una dirección elegida no puede ser conducida de manera solipsista ni egocéntrica. Ella está acompañada por la reciprocidad de otras causas y otras fidelidades, así como de la aceptación de lo que es intolerable al otro, del compromiso y de la convicción del otro. No solo cuentan y valen mis intolerables y mis convicciones, en un mundo de intersubjetividades autónomas y plurales. Los ideales del otro también son importantes; pueden y deben ser elegidos por medio de la comunicación y la deliberación. Además, los ideales orientadores son siempre provisionales. Sin embargo, parten de una idea que las cobija: “requieren del horizonte de una visión histórica global”.

No creo que puede haber un compromiso por un orden abstracto de valores, sin que pueda pensar este orden como una tarea para todos los hombres. Lo que implica una formidable apuesta. La apuesta porque converja lo mejor de todas las diferencias. La apuesta de que los avances del bien se acumulen, pero que las interrupciones del mal no constituyen sistema⁶³.

El horizonte de una visión histórica global que se hace consciente de la crisis y asume un compromiso abre las puertas a la esperanza de las utopías, donde la persona se sabe hablante, agente y sufriente, narradora, personaje de su propia vida y responsable socialmente, capaz de aspirar a “*una vida realizada – con y para los otros – en*

⁶² *Ibidem.*

⁶³ *Ibid.* p. 98.

*instituciones justas*⁶⁴. El camino de la utopía, aunque abierto, tiene fronteras, porque se orienta hacia la responsabilidad y el cuidado tanto conmigo como con los otros y donde la felicidad del individuo y de la sociedad no son ni antagónicos, ni excluyentes. La felicidad puede ser compartida y realizada, aunque nunca de manera completa ni exhaustiva, con otros en condiciones de reciprocidad y solidaridad; en la escucha y el reconocimiento de la solicitud del otro. Hoy es más verosímil la búsqueda del bienestar colectivo, hoy, cuando el hombre es más consciente de sus derechos, exige su realización y demanda la reciprocidad, y cuando la ausencia de reconocimiento es sentida como fuente de infelicidad y causa de malestar social.

En el reconocimiento y el hacerse cargo del otro, es necesario el paso por la mediación de las instituciones. En la creación de utopías, cabe tener en cuenta a todo otro, al otro que es un frente a mí sin rostro, por tanto “al cada uno que es una persona distinta a la que accedo a través de los canales de la institución”⁶⁵. Por esta razón, la persona, el ser de la responsabilidad y el cuidado ha de cuidar de la naturaleza o el mundo que lo rodea, de sí mismo, de los otros y de las instituciones. Porque el mundo de los valores, de las normas y de las leyes se organiza y se realiza a través de estructuras institucionales, las cuales están encargadas de administrar el reparto de bienes materiales y espirituales, en medio de la vida en común. Dice Ricœur: “no es ilegítimo concebir toda institución como un esquema de distribución, donde lo que se distribuye no son solamente bienes y mercancías, sino derechos y deberes, obligaciones y cargas, ventajas y desventajas, responsabilidades y honores”⁶⁶. Y estas estructuras de mediación deben buscar una proporcionalidad digna de ser llamada equitativa. De este modo, Ricœur ubica la

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁶ *Ibidem*.

justicia social y la equidad como pilares fundamentales en la búsqueda de una vida digna para el hombre, que puede establecerse a través de relaciones de reconocimiento mutuo que tengan por ideal la justicia social⁶⁷.

La consolidación de sociedades basadas en el reconocimiento mutuo, en la distribución equitativa de los bienes, los roles y las oportunidades, de sociedades orientadas hacia la realización de las capacidades y los derechos, sigue siendo una idea central en el horizonte; sociedades que reconozcan la necesidad de la diferencia y el conflicto en el seno de las comunidades humanas, y donde la democracia, entendida como “el régimen en el que los conflictos son abiertos y negociables según reglas de arbitraje conocidas”⁶⁸, sigue siendo el sistema político más apto para acogernos.

De este modo, se abre la posibilidad de hablar de un humanismo de las utopías que reconozca tanto el carácter contingente y falible de la condición humana, la fragilidad de la identidad, la debilidad del libre albedrío y la autonomía, la relatividad del progreso y las sin razones de la razón, como la potencia que estas capacidades tienen para recrear las peripecias de la imaginación, la esperanza y las utopías. Las fragilidades de la existencia le brindan al ser humano las potencias requeridas para hacer de la vida un esfuerzo por existir que trascienda las determinaciones que su naturaleza le imponen. Las contingencias del devenir histórico y personal hacen de la vida humana un proyecto y una tarea que se debe realizar en sociedad o en la necesidad de los otros y que plantean las posibilidades de las utopías y la esperanza.

Este contexto teórico autoriza a concebir, de la mano de Ricœur, un nuevo concepto de humanismo, entendido como una corriente de pensamiento dinámica y flexible que, basada en la comprensión de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 103.

⁶⁸ Ricœur, *Sí mismo*, p. 280.

la condición humana, cree en la posibilidad de la realización –nunca definitiva ni total– del hombre, así como en el mejoramiento de la vida, mediante el ejercicio responsable de la libertad intersubjetiva, la autocomprensión y la imaginación creadora. En cuanto sembrador de utopías o de formas posibles de esperanza y en tanto fuente del pensamiento subversivo, el humanismo se opone a la tarea conservadora, legitimadora de poder y manipuladora de ideologías. “Abrirse a elaborar una nueva esperanza y una nueva exigencia que anticipa al hombre del mañana”⁶⁹, he ahí la intención del humanismo, dice Ricœur en un artículo de 1956, titulado “¿Que signifie 'Humanisme'?”, de gran influencia fenomenológica, pero también muy afín a las ideas hermenéuticas del sujeto capaz.

Aunque el humanismo reconoce la eficacia del pensamiento y la capacidad de subversión, sabe que ésta es una eficacia sin el saber absoluto, con la serenidad y la seguridad de saber que “no lo sabemos todo”, que “el sentido total se nos escapa”, es decir, con la consciencia de los límites. Sabemos que podemos superar deficiencias, limitaciones, incapacidades, pero todo ello es provisional y contingente. Es entonces, un humanismo “de los límites”⁷⁰ que “se erige contra la idea del sentido total”, del paraíso, de la verdad absoluta y de la perfección; que reconoce que el “hombre es hombre cuando se sabe hombre”⁷¹ o que “no somos más que humanos”. Frente a la sentencia de Nietzsche que reza: “humano, demasiado humano”, Ricœur replica: “humano, solamente humano”⁷², lo cual significa la deposición de la soberbia y la aceptación de nuestra propia fragilidad, así como la asunción de nuestra posibilidad de

⁶⁹ Ricœur, “Que signifie ‘Humanisme?’”, *Comprendre. Revue de la société européenne de culture* 15 (1956): 8.

⁷⁰ Ricœur, “Que signifie Humanisme?”, p. 9.

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

trazar horizontes personales y colectivos que propendan por el florecimiento de la vida.

Referencias

- Duch, Lluís & Joan-Carles Mèlich. *Las ambigüedades del amor*. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, trad. Luis López-Ballesteros y Torres. In *Obras completas, vol. III*, 3017-3067. Madrid: Biblioteca nueva, 1981.
- Ricœur, Paul. *Amor y justicia*, trad. Tomás Domingo. Madrid: Caparrós, 2001.
- _____. *Camino del reconocimiento*, trad. Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*, trad. Pablo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- _____. “El relato. Su lugar en el psicoanálisis”, trad. Agustín Neira. In *Escritos y conferencias I. En torno al psicoanálisis*, 195-204. Madrid: Trotta, 2013.
- _____. *Si mismo como otro*, trad. Agustín Neira. México: Siglo XXI, 2006.
- _____. “Que signifique “Humanisme” ? *Comprendre. Revue de la société européenne de culture*, 15 (1956): 84-92.
- Zambrano, María. *Persona y democracia*. Madrid: Alianza, 1958.

**DE MEMORIA E IMAGINACIÓN
ENTRE TUCÍDIDES Y PAUL RICŒUR**

***MEMORY AND IMAGINATION BETWEEN
THUCYDIDES AND PAUL RICŒUR***

Juan Manuel Cuartas Restrepo

(Universidad EAFIT - Medellín)

jcuartar@eafit.edu.co

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8731-7064>

Resumen: La siguiente exposición se propone poner en situación la pregunta: ¿cuál podría ser la opción para que el rol del cronista de la antigüedad (para el caso Tucídides) impusiera una auténtica descripción, antes que una interpretación parcial e imaginativa de “las cosas existentes”? De cara a este interrogante, se toma en consideración la reflexión hermenéutica de Paul Ricœur, para señalar que la imaginación no cuenta con una realidad propia que la disponga como ajena a las versiones que reclama la realidad real, por lo que su desempeño será siempre de la misma índole de aquello que captan los sentidos y discierna la conciencia; en otras palabras, que antes que ser radical la diferencia entre la imaginación y la realidad, ambas comportan asuntos, procedimientos y finalidades semejantes, que pueden resumirse en la bien conocida cláusula de Ricœur: “es tiempo humano”.

Palabras clave: historia; imaginación; interpretación; memoria; Ricœur; Tucídides.

Abstract: This chapter begins with the question: what is the option for the role of chronicler of antiquity (in the case Thucydides) to impose an authentic description, rather than a partial and imaginative interpretation of “existing things”? On this question, the hermeneutical reflection by Paul Ricœur is taken into consideration, to point out that imagination does not have its own reality that sets it apart as alien to the versions demanded by a real reality, so that its performance will always be of the same nature of that which the senses grasp and the conscience discerns; in other words, the difference between imagination and reality is not radical, as both involve similar issues, procedures and purposes, which can be summarized in the well-known Ricœur proviso: “it is human time”.

Keywords: history; imagination; interpretation; memory; Ricœur; Thucydides.

Mediando la pestilencia, se pueden reescribir un buen número de páginas en las que la memoria y la imaginación desborden los enramados de la historia. Si lo dicho es contundentemente cierto, no resulta inconsecuente señalar que aquello que la memoria firme de un cronista como Tucídides procuraba recoger con detalle sobre la peste de Atenas (430-427 a. C.), sin abuso de interpretación, habría terminado transformándose ante los ojos de sus lectores en relato y presunción. Decididas de tal manera la fuente, el cauce y el fin de un episodio como este, localizado en la historia, lo que se tiene a la mano es una ristra de interrogantes que no convendría pasar por alto, y que se enunciarían así: ¿qué fue realmente aquello, lo que pasó y lo que quedó? Nada habría para decir de lo uno o de lo otro, si el resultado se

anunciara como la mezcla anodina de la memoria y la imaginación. En los tiempos de Tucídides (c. 460 a. C. - c. 396 a. C.) tenía gran mérito someter el conocimiento de los eventos, los lugares, los parlamentos de las distintas voces a lo que venía dictado por el arte de la memoria (*mnemónica*), lo que deja como seguro que la lucha era enconada para que no irrumpiera la imaginación en la exposición de los hechos (sus detalles y particularidades), y todo porque justamente la memoria como observación y método imponía un freno a la imaginación, que todo lo desdobra y reproduce agregándole o suprimiéndole, desplazando, sobreponiendo, magnificando, reduciendo.

En el propósito de rastrear los posibles desaciertos del relato de Tucídides, se han incoado enconados debates médicos, sociopolíticos e históricos en torno a las causas, manifestaciones y consecuencias del flagelo de la peste.

[...] Yo, por mi parte – expone Tucídides –, describiré cómo se presentaba [la peste] para que la gente pueda estudiarla en el caso de que un día sobreviniera de nuevo. Para que cuenten con conocimiento y no fallen en reconocerla. Puedo hacer este recuento porque yo mismo padecí la enfermedad y vi personalmente a otros que la sufrían¹.

Como se puede apreciar, lo que Tucídides se propone es la construcción de un relato debidamente localizado en el tiempo, en el marco de la guerra del Peloponeso, pero a su vez en un espacio del que reduce progresivamente el foco de observación, desplazándose desde las fronteras hacia la ciudad, y ya en el interior de ésta, yendo a las calles, los aposentos y demás lugares, para finalmente instalarse en cuanto acontecía a las personas mismas. El gran escenario es Atenas, donde días

¹ Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Juan José Torres Esbarranch (Madrid: Gredos, 1990), pp. 47-55.

antes se había llevado a cabo el suceso del *lógos epitáphios*: el discurso fúnebre de Pericles, pronunciado el año 431 a. C. en el Cementerio del Cerámico, uno de los más altos testimonios de oratoria política que nos ha legado la Antigüedad. Las exequias de las víctimas del primer año de la guerra contra Esparta le daban a Pericles la oportunidad de refrendar ante sus conciudadanos el espíritu y los elementos de la democracia ateniense. Y de este discurso, tal como se lee en palabras de Tucídides, se ha dicho que es apócrifo, hipotético, reconstruido; todo ello sin tener en cuenta que el principal fundamento del arte de la memoria era, precisamente, la retórica, por lo que habría que inferir que si en algo se muestra firme este contemporáneo de Pericles es en consolidar la expresión y exposición de los eventos retóricos, de modo que se consigan identificar diferentes énfasis, porque lo más cercano en aquellos tiempos a la construcción de un gran edificio era la construcción de un discurso que, dispuesto para la posteridad, estaba llamado a mostrar la firmeza de sus columnas, la disposición de los espacios interiores, etc., de modo que escucharlo nuevamente (dispuesto en la escritura) equivaliera a habitarlo y a perdurar en el tiempo. Estas eran las razones contempladas por Tucídides:

En cuanto a los discursos que pronunciaron los de cada bando, bien cuando iban a entrar en guerra bien cuando ya estaban en ella, era difícil recordar la literalidad misma de las palabras pronunciadas, tanto para mí mismo en los casos en los que los había escuchado como para mis comunicantes a partir de otras fuentes. Tal como me parecía que cada orador habría hablado, con las palabras más adecuadas a las circunstancias de cada momento, ciñéndome lo más posible a la idea global de las palabras verdaderamente pronunciadas, en este sentido están redactados los discursos de mi obra².

² Tucídides, *Historia*, pp. 47-55.

Para reconstruir la arquitectura de un discurso, el arte de la memoria privilegiaba como imagen la estructura de un edificio real, sin importar que hacía mucho tiempo hubiera desaparecido; en otras palabras, llevaba los asuntos abordados ante los ojos de quienes oyeran (o bien leyeran), haciendo del discurso propiamente una imagen.

En el libro X, 8 de las *Confesiones*, San Agustín expone: “En la memoria todo está almacenado de forma concreta y según su propia categoría [...] Grande es esta fuerza de memoria, verdaderamente prodigiosa”³. Este encomio, que bien pudo corresponder a un aprendizaje del arte mismo, como a una valoración de la memoria como el instrumento idóneo para dar razón de lo vivido y lo aprendido, revela una disposición rigurosa para reproducir de manera ordenada y precisa (sin afán de sobrexposiciones ni enmiendas), de modo que lo reconstruido y ofrecido corresponda con todo aquello que efectivamente sucedió⁴. De igual manera, siglos atrás Tucídides desplegaba en el pasaje sobre la plaga en Atenas, “de forma concreta y según su propia categoría”, los distintos elementos que cobraron relevancia en aquel suceso, dejando como lección de su fuero como cronista un ejercicio cuidadoso de reconstrucción y afirmación en la memoria de aquello que se reclamaría certificar para la historia.

³ Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. Pedro Rodríguez de Santidrán (Madrid: Alianza, 1999), p. 249.

⁴ En relación con lo que concurre en la memoria, el helenista Mauricio Vélez Upegui precisa: “Experiencia de la memoria quiere decir varias cosas: en principio, dirección del alma que, sustentada en una percepción sensible del tiempo, se remonta al pasado y de éste extrae no tanto generalizaciones primarias cuanto representaciones anímicas de eventos, seres vivos, jirones de palabras lanzadas al otro, etc., es decir, un sustrato de cualidades que perduran en aquel que se abandona a la rememoración; en segundo lugar, quiere significar regularidad (no excesiva variación) y unidad (no dispersa multiplicidad) de las distintas percepciones individuales que están a la base del *objeto* considerado; y, finalmente, comunicación del resultado obtenido que se asegura, o puede asegurarse, en la reiteración de una circunstancia que reclama la confirmación de un cierto saber alcanzado”. Mauricio Vélez Upegui, *Dar acogida (El motivo de la hospitalidad en la Telemaquia de Homero)* (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2011), p. 98.

Por estar basado en la realidad (en su observación y reconocimiento), el arte de la memoria podía ser aplicado para tomar decisiones sobre cualquier tipo de problemas. La educación (o adiestramiento) de esta facultad humana resultaba extraordinariamente importante en las épocas anteriores a la invención, uso y difusión de la imprenta, los archivos, glosas y documentos. Valiéndose de técnicas con las cuales grabar en la memoria, fundamentalmente “lugares” (*loci*) e “imágenes” (*imagines*), el arte de la memoria enseñaba que distinguir un lugar equivalía a identificar un eje o guía a partir del cual se podían congregarse los distintos elementos que participaban de él; mientras que las imágenes actuaban como referentes que particularizaban el suceso mismo, enriquecido de matices, prioridades y contrastes⁵. De aquí en más, el relato de Tucídides equivale a la restitución de cuanto podía ser tramitado como espacios (o guías) y refrendado en una variedad de imágenes (o referentes), tal como se aprecia en los siguientes pasajes:

No se recordaba que se hubiera producido en ningún sitio una peste tan terrible y una tal pérdida de vidas humanas [...] Por fuera el cuerpo no resultaba excesivamente caliente al tacto, ni tampoco estaba amarillento, sino rojizo, cárdeno y con un exantema de pequeñas ampollas y de úlceras; pero por dentro quemaba de tal modo que los enfermos no podían soportar el contacto de vestidos y lienzos muy ligeros ni estar de otra manera que desnudos, y se habrían lanzado al agua fría con el mayor placer⁶.

Si a partir de aquí volvemos por un momento a la consideración inicial según la cual nada habría para decir si el resultado en el

⁵ Frances Yates, *El arte de la memoria*, trad. Ignacio Gómez de Liaño (Madrid: Siruela, 2005).

⁶ Tucídides, *Historia*, pp. 47-55.

relato de Tucídides se anunciara como la mezcla anodina de la memoria y la imaginación, lo que tenemos bajo observación apunta a definir el criterio que pudo tener el historiador griego sobre esta relación. Para desembarazarnos de este escollo, que a regañadientes renuncia a la remisión a la imaginación en el relato de Tucídides, el filósofo alemán Werner Jaeger recalca lo siguiente:

La palabra *μῦθοι* había sido en su origen un nombre inocuo para cualquier narración o parlamento; pero en tiempo de los milesios, cuando los hombres empezaron a volverse hacia una fuente más directa de conocimiento, tuvo indudablemente la palabra que comenzar a tomar el sentido negativo que había de resultar casi universal en tiempo de Tucídides y que se expresa con un matiz singularmente claro en el adjetivo *μυθώδης*: aquí tenemos lo mítico en el sentido de lo fabuloso y no autenticado, en contraste con cualquier verdad o realidad verificable. Tucídides usa la palabra “mítico” para desacreditar los relatos tradicionales en verso y prosa acerca de los antiguos periodos de la historia griega⁷.

Por tanto, ya había en Tucídides una toma de posición suficientemente clara en relación con todo cuanto perteneciera al reino del mito y la imaginación; lo que significa, de un lado, que sustenta su actitud y compromiso como cronista, sin apelar a versiones suplementarias que deslocalicen su relato de los hechos mismos; mientras que, de otro lado, considera que en nada desmerece que los sentidos de los que dispone como observador tengan un radio de acción limitado, tornando imposible dar razón de la integridad de los hechos.

⁷ Werner Jaeger, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997), p. 25.

Frente a esta situación, ¿cuál podría ser la opción para que el rol del cronista impusiera una auténtica descripción, antes que una interpretación parcial e imaginativa de los τὰ ὄντα (“las cosas existentes”)? Es justamente aquí, de cara a este interrogante, donde ingresa la reflexión hermenéutica de Paul Ricœur, para señalar que la imaginación no cuenta con una realidad propia que la disponga como ajena a las versiones que reclama la realidad real, por lo que su desempeño será siempre de la misma índole de aquello que captan los sentidos y discierne la conciencia; en otras palabras, que antes que ser radical la diferencia entre la imaginación y la realidad, ambas comportan asuntos, procedimientos y finalidades semejantes, que pueden resumirse en la bien conocida cláusula de Ricœur: “es tiempo humano”. Si se tiene presente, igualmente, que “rememoración es recolección”, no de otra manera podía el historiador de la Antigüedad decidir el marco de restitución de la realidad que guiaría su relato.

La conexión entre la labor de Tucídides como historiador y narrador y la de Ricœur como teórico de asuntos hermenéuticos concomitantes como el entrecruzamiento entre la historia y la ficción, la tríada de conceptos: memoria, historia y olvido, etc., no es, de ninguna manera, inédita. Un buen número de investigadores ha abordado distintas problemáticas que se advierten entre el *modus operandi* de un historiador de la Antigüedad y el ejercicio en el filósofo de los tres modos de la sutileza, a saber: *intelligendi*; *explicandi* y *applicandi*. Entre los análisis de esta conjunción cobra notoriedad la disertación doctoral titulada: *História e ficção em Paul Ricœur e Tucídides*⁸, de Martinho Tomé Martins Soares, de la Universidad de Coimbra. Algunos de los motivos del vínculo entre los dos autores

⁸ Martinho Tomé Martins Soares, *História e ficção em Paul Ricœur e Tucídides*. Dissertação de Doutoramento na área de Estudos Clássicos, especialidade de Poética e Hermenêutica, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2010. <https://ucdigitalis.uc.pt/pombalina/item/56824>

que resalta Soares son: a) La semejanza que se observa entre la concepción de la ficción y de la historia en Tucídides y la teorización que de éstas realiza Ricœur; b) El privilegio de la imagen retórica recurrente en la representación literaria, según Ricœur, y la imagen activa impresa en la memoria, según Tucídides; c) Los dos autores trabajan enfrentando una mentalidad relativista que amenaza hacer de la historia una disciplina fantasiosa como la ficción literaria, procurando conferir credibilidad científica al oficio del historiador; d) No obstante lo anterior, apelando a una actitud ética, ambos reconocen alguna razonabilidad a las teorías que enfrentan; e) Hay un hilo de conexión entre Tucídides y Ricœur que no se puede ignorar, que es Aristóteles, de quien aprenden la dinámica y alcances de la *mimēsis*, la misma que conmina a Aristóteles a no considerar el oficio de los historiadores en el mismo nivel del de los poetas; f) Finalmente, la dialéctica comprensión/explicación motiva en los dos autores una consideración crítica de los testimonios, los indicios, las pruebas y la memoria misma. Soares enriquece su investigación con referentes teóricos que le permiten desarrollar a fondo cada uno de estos motivos.

Fieles a nuestro propósito, de los anteriores frentes de discusión privilegiamos el que hemos anunciado como la confrontación entre la imaginación y la memoria tal como se da en Tucídides y como es abordada por Ricœur. Como se exponía atrás, de asuntos atinentes al tiempo humano (no ya a los dioses o a potencias inconmensurables e inenarrables), sometidos a un meticuloso proceso de recolección en los bancos de la memoria, procede el ordenamiento (bajo la forma de narración) de aquello a lo que, justamente, la memoria da el crédito suficiente para ser tramitado como indicios de la existencia real. En otras palabras, lo que el historiador recolecta pertenece a un horizonte no ya real, sino indicial; cabe decir: la operación de racionalización, análisis y refrendación de lo que se pone en evidencia y al mismo tiempo lo que se presume contenido

en frente del observador, que bien puede corresponder, en el caso de Tucídides, al decurso de su observación y la reconstrucción (relato o exposición) de los sucesos de la guerra del Peloponeso, no por la garantía de que todo aquello permanezca intocado y en su lugar, sino porque en la disposición del arte de la memoria se le ha dado ese estatus. Ricœur plantea, en este sentido, que el estatuto veritativo de la memoria habría de cotejarse más tarde con el de la historia. Evidentemente, una vez los instrumentos de recolección de información se van haciendo más confiables, se toma distancia del rigor que acreditaba la memoria; para la historia ha llegado el momento de determinar hacia dónde orientar su versión, valoración e interpretación de los hechos del pasado. Pero en ese momento de cotejo lo que se pone bajo observación no es propiamente la facultad de la memoria, sino su rendimiento ante el inmenso desafío de reconstruir, con autonomía y certeza, aquello de lo que no han quedado más vestigios que la rememoración misma, sabiéndose, como se sabe, que no es una lente nítida la memoria, que no se consigna el mismo contenido en dos, tres o más testigos cuando presencian un mismo evento. El asunto en cuestión es, por tanto, como lo señala Ricœur, el estatuto veritativo de la memoria; aquello que, liberado de sospecha, debe fungir como verdad para los tiempos que vendrán. Esta situación ya era para Tucídides un asunto por resolver debido a la necesidad de dar razón tanto de su objeto de investigación, como del método de discernimiento que consideraba más apropiado:

Tal vez la falta del elemento mítico en la narración de estos hechos restará encanto a mi obra ante un auditorio, pero si cuantos quieren tener un conocimiento exacto de los hechos del pasado y de los que en el futuro serán iguales o semejantes, de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana, si éstos la consideran útil, será suficiente. En resumen, mi obra ha sido compuesta como una

adquisición para siempre más que como una pieza de concurso para escuchar un momento⁹.

Esta confrontación entre una narración, como afirma Tucídides: “de acuerdo con las leyes de la naturaleza humana” y “el elemento mítico en la narración de los hechos” permite visualizar el entrecruzamiento del que da cuenta Ricœur como “una larga tradición filosófica”, en la que convergen indistintamente empirismo, racionalismo, Montaigne, Pascal, Spinoza y otros, tomando la memoria como una región de la imaginación. Si este tránsito se ofrece sin mayor controversia, podría afirmarse que no hay ninguna opción para que la memoria participe en la narración histórica con la confiabilidad que le daría entrar en correspondencia “con las leyes de la naturaleza humana”; en otras palabras, su pertenencia de suyo al territorio más amplio de la imaginación la marginaría del rigor de la certeza, vinculándola en cambio con la representación ideal de las cosas creada en la imaginación. Ricœur es enfático al afirmar:

La memoria, reducida a la rememoración, opera siguiendo las huellas de la imaginación. Pero la imaginación, considerada en sí misma, está situada en la parte inferior de la escala de los modos de conocimiento, como una de las afecciones sometidas al régimen de encadenamiento de las cosas exteriores al cuerpo humano¹⁰.

Esta aseveración, si bien responde a la toma de distancia que se ha hecho cada vez más elocuente en relación con el desacato de la imaginación como tributaria de la verdad, no entra en contradicción

⁹ Tucídides, *Historia*, p. 22.

¹⁰ Ricœur, *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira (México: Fondo de Cultura Económica, 2004), p. 21.

con la formación y virtuosismo de Tucídides en el arte de la memoria, de cuyas técnicas no formaba parte la imaginación. Aunque se busque derivar hacia la imaginación la vivacidad de las imágenes que ostenta la narración de Tucídides, otros eran los motivos, ciertamente, de dicha vivacidad, y respondían, antes que a dispersar la atención, a activar el interés y mover los sentimientos de quienes leyeran, precisamente porque se buscaba que alcanzaran a través de esas imágenes un encadenamiento de las afecciones humanas que, como lectores, los conectaba con situaciones igualmente humanas vividas y narradas de quienes en el pasado habitaron, actuaron y padecieron.

Al margen de la consideración largamente difundida de la imbricación entre la memoria y la imaginación, que podría no tener como solución más que un estado de permanente confusión, la facultad de la memoria se presenta como profundamente humana; una fortificación de auto-reconocimiento y observación donde se guardan las impresiones, además de disponerse como una perspicaz garantía para la reconstrucción de cuanto ha ocurrido. Sin embargo, esta estructura profunda que vincula las imágenes de la memoria con las afecciones humanas, estructura que se intenta defender para dar a la memoria un lugar en el universo mundo, o en el tiempo meramente humano, cuenta con un impedimento del que no se consigue liberar fácilmente: se trata del “olvido”, cuya ejecución se cumple como borradura y destrucción de huellas. Pero las “huellas” a las que se hace alusión no son, *stricto sensu*, lo que se anunciaba hace un momento como “horizonte de los indicios”, sino que son, bajo la forma de impresiones que se graban en la memoria, el resultado de las afecciones, vivencias y observaciones que, medrando en el tiempo, resultan asediadas, desdibujadas, borradas por el olvido. En las observaciones de Ricœur hay suficiente elaboración en relación con este vínculo entre la memoria y el olvido, al punto que califica la “destrucción de huellas” (de la memoria), como la problemática

más severa que infringe el olvido a esa prosecución moral o cultural de querer “afirmar” en la memoria la posibilidad de reconstrucción de las formas y el sentido que fungieron en el pasado.

Pero si “el olvido borra las huellas” (de la memoria), ello no significa que no se erijan en cambio versiones suplementarias; una de ellas, en todo sentido monumental, es la escritura. Ya en la Antigüedad Tucídides, en quien se ha querido identificar un promotor y un preservador del arte de la memoria, no juzga que sea irrelevante llevar a la escritura lo que le dicta la historia; antes bien, hace un esmerado uso de ésta, cuidando que aquello que se reciba como suplemento de la memoria efectivamente lo sea (sin desbordes ni transgresiones a la verdad), porque así lo reclamará, justamente, la historia. Su relato no será, de ninguna manera, un cúmulo de ficciones elaboradas para hacer creer que ha ocurrido de tal o tal manera lo que solo pudo haber ocurrido de una sola manera. Ahora bien, si retomamos la observación que hacíamos atrás según la cual *la imagen activa se imprime mejor en la memoria*, prácticamente estamos frente a la coyuntura que hará de esa imagen un recurso pintiparado para desplazar a la escritura lo que ha sido sorteado en la memoria. Efectivamente, de cara al desciframiento del sentido, la imagen resulta de capital importancia, ya que el precepto (moral o cultural) que se pretende transmitir queda grabado en la memoria una vez es descifrado su sentido. Igual ocurre en la escritura, donde la situación que se presenta es más o menos la siguiente: es más fácil para un lector retener una imagen que las nociones correspondientes desplegadas como significación.

Sin el afán de dar rodeos innecesarios, la “coyuntura” a la que se alude no es otra que la *μίμησις* (o su equivalente en latín, *mimēsis*, que significa: “imitación”, y de la que Aristóteles considera que corresponde a un plano estético del conocimiento, toda vez que la naturaleza puede ser copiada o re-presentada en expresiones visuales, o poéticas). La tesis aristotélica se puede reformular en

los siguientes términos: “Entre la actividad de recontar una historia (mimēsis) y el carácter temporal de la experiencia humana, existe una correlación (un vínculo) que no es puramente accidental, sino necesariamente transcultural”. Se entiende así que el *tiempo* (del que nos cuesta tanto afirmar ¿qué es?, ¿en razón de qué podemos fijar su tránsito, su deriva?) *deviene propiamente, como señala Ricœur, tiempo humano*, en la medida en que se articula con otro mundo: el mundo narrado (de secuencias, relaciones y conflictos), que bien puede revelar el pasado, el presente o el futuro en razón de su filiación con la condición y la experiencia humana. Narrar es, entonces, propiamente, una mimēsis (una re-presentación de la experiencia de vivir), y aquello que los lectores han hallado en la *Historia de la guerra del Peloponeso*, de Tucídides es, sin más, esa *mimēsis*.

Se alcanza, de esta manera, la convergencia entre Tucídides y Ricœur; el primero por la ilustración y sustentación del tránsito “no peligroso aún” de la memoria al suplemento de la escritura; un tránsito llevado a cabo por la aquiescencia de la *mimēsis*, sin que concurra *ex profeso* el mito y la imaginación. El segundo, por la rigurosidad de su observación de un fenómeno en el que convergen las mayores propensiones humanas de gozar de la imitación y la copia, pero que se resuelve en el encadenamiento de las afecciones y la experiencia con todo aquello que las desdobra y re-presenta; principalmente en los territorios de la narración y de la historia. Ricœur plantea la pregunta: “¿La relación con el pasado sólo puede ser una variedad de *mimēsis*?”, y agrega:

Esta dificultad nos acompañará continuamente, si nuestra duda es fundada, la idea de “ semejanza fiel ” propia del arte *eikástico* corre el peligro de habernos proporcionado más una máscara que un relevo en la exploración de la dimensión veritativa de la memoria¹¹.

¹¹ Ricœur, *La memoria*, p. 30.

La alusión al arte *eikástico*, que reproduce cuidadosamente su modelo, tiene como propósito trazar distancias con el arte *phantástico*, que rompe toda proporción fundada en lo particular, y avanza hacia la representación de lo universal¹². Pero si la respuesta a la pregunta formulada por Ricoeur es afirmativa, cabe decir que en la *mimēsis* se anuncia, pero a su vez se resuelve, el tipo de relación que se entabla con el pasado, eso significa que de modo suficiente la *mimēsis* responde a preguntas sobre: ¿qué es lo que se re-presenta?; ¿por qué se presenta de tal o tal manera?; ¿a quién puede referirse el agente (o personaje) representado?; ¿cómo se desenvuelve la experiencia de ese personaje?; ¿con quién o con qué concierta para actuar y contra quién o contra qué actúa? De aquí en más se advierte sin dificultad que hay tanto *mimēsis* verídica como fantástica, y que en muchísimos casos se presenta una dialéctica de acomodación, armonización y ajuste entre ambas. Visto así, la narración de un evento (del pasado) se ve enfrentada (que no necesariamente abocada) a sortear una dimensión plural de la *mimēsis*.

Afirmado en su criterio como historiador, en su recurrencia al pasado Tucídides opta por una “reproducción cuidadosa del modelo”, no sin antes observar que, al privilegiar la memoria como surtidor de formas e impresiones del pasado, y al desplazar ésta a sus oficios como “narrador”, la memoria es, en sí misma, un acto declarativo, lo que significa que viene acompañada de una actitud (en ocasiones un juicio, una opinión) hacia el mismo pasado. François Dosse señala al respecto:

El lugar del historiador es siempre en una posición de exterioridad en relación a su objeto, en función de la distancia temporal que lo separa, y de una situación de interioridad por la implicación de su intención de conocimiento. Ricoeur recuerda las reglas que

¹² Platón, *Sofista*, 325d-236b.

rigen este contrato de verdad que, desde Tucídides y Heródoto, guía toda investigación histórica y fundamenta su metodología¹³.

Como explorador del pasado, Tucídides refrenda un estado de cosas con las que establece una suerte de conexión, ya por la necesidad que representa dirigir la mirada a un tiempo consumado del que aprehende tanto de lo general como de lo particular; ya por el hábito de emplazar en la memoria los espacios e imágenes con los cuales emprender la tarea de narrar y re-presentar ese pasado. En el marco de la exploración-narración se advertirá que, si bien el pasado señala un punto de partida, ello no significa que consiga darlo todo por atendido, sino más bien que serán muchas y muy variadas las rutas de sentido que se abrirán.

Así entendido, el encadenamiento entre la memoria y la historia suscitado por Tucídides ha devenido en un espléndido foco de expectativas para que otros historiadores (y otros intelectuales: sociólogos, politólogos, hermeneutas) emprendan nuevas exploraciones, formulen preguntas, realicen asociaciones y lleguen a sus propias conclusiones. Es en tal sentido como lo advierte Ricœur cuando afirma:

Se trata, pues, del “hecho de que...” las cosas hayan ocurrido así y no de otra manera. Se puede decir que estos hechos son adquiridos, incluso, según la confesión de Tucídides, elevados al rango de “posesión para siempre”. Así, los propios acontecimientos, según el régimen del conocimiento histórico, tenderán a acercarse a los “estados de cosas¹⁴.”

¹³ François Dosse, “El momento Ricœur”, trad. Victoria Álvarez & Fabricio Laino Sanchis, *Aletheia*, 6, (12 Abril 2015): p. 2.

¹⁴ Ricœur, *La memoria*, p. 43.

La pretensión de la memoria de ser fiel al pasado queda, de este modo, refrendada, a la par que toma distancia de la mimēsis que desencarrila hacia lo *phantástico*, hacia otras “versiones de las cosas” decididamente ideales, fundadas y sustentadas en la imaginación.

Referencias

- Agustín de Hipona. *Confesiones*, trad. Pedro Rodríguez de Santidrán. Madrid: Alianza, 1999.
- Dosse, François. “El momento Ricœur”, trad. (Victoria Álvarez & Fabricio Laino Sanchis. *Aletheia* 6 (12. Abril 2015). http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.7300/pr.7300.pdf
- Jaeger, Werner *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. José Gaos. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.
- Martins Soares, Martinho Tomé. “Ekphrasis e enargeia na historiografía de Tucídides e no pensamento filosófico de Paul Ricœur”. *Talia Dixit*, 6 (2011): 1-23, <https://publicaciones.unex.es/index.php/TD/article/view/225/269>.
- _____. *História e ficção em Paul Ricœur e Tucídides*. Dissertação de Doutoramento na área de Estudos Clássicos, especialidade de Poética e Hermenêutica, apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra. 2010. <https://ucdigitalis.uc.pt/pombalina/item/56824>Platón, *Sofista*, trad. Néstor L. Cordero. Madrid: Planeta de Agostini, 1999.
- Ricœur, Paul. *La memoria, la historia, el olvido*, trad. Agustín Neira. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, trad. Juan José Torres Esbarranch. Madrid: Gredos, 1990.
- Vélez Upegui, Mauricio. *Dar acogida (El motivo de la hospitalidad en la Telemaquia de Homero)*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2011.
- Yates, Frances. *El arte de la memoria*, trad. Ignacio Gómez de Liaño. Madrid: Siruela, 2005.

(Página deixada propositadamente em branco)

**EL EXCEDENTE DE SENTIDO EN LA POÉTICA
DEL VOYEUR DE JUAN GARCÍA PONCE**

***THE SURPLUS OF MEANING IN THE VOYEUR
POETICS BY JUAN GARCÍA PONCE***

Maritza M. Buendía

(Universidad Autónoma de Zacatecas, México)

mmbuendia@hotmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0831-4402>

Resumen: De la mano de Paul Ricoeur, me propongo llevar a cabo un análisis hermenéutico del cuento “El gato” (publicado en 1972 en *Encuentros*), del escritor mexicano Juan García Ponce, ubicado dentro de la denominada Generación de Medio Siglo. Comprender la propuesta de García Ponce es comprender una manera de leer el mundo a partir de la reescritura del mito de Ovidio y la reinterpretación que del mismo hace Pierre Klossowski en *El baño de Diana*. Mi intención actual es analizar “El gato” para demostrar la existencia de una poética del *voyeur* traspasada toda por la existencia de un mito, mito que evidencia el excedente de sentido.

Palabras clave: excedente de sentido; hermenéutica; mito; símbolo; *voyeur*.

Abstract: With Paul Ricœur and Pierre Klossowski, I propose to conduct a hermeneutic analysis of the short story, “The Cat” (published in 1972 in *Encounters*), by the Mexican writer Juan García Ponce, located in the named Half Century Generation. To understand Garcia Ponce’s proposal is to understand a manner of reading the world through the rewriting of Ovid’s myth and the reinterpretation of the same by Pierre Klossowski in *Diana’s Bath*. My intention is to analyze “The Cat” in order to demonstrate the existence of the voyeur poetics traversed by the existence of a myth, a myth that makes evident the excess of meaning.

Keywords: hermeneutics; myth; surplus of meaning; symbol; *voyeur*.

1. Propuesta hermenéutica

En *Teoría de la interpretación*, Ricœur aborda el problema de la interpretación a partir de las relaciones entre la explicación y la comprensión, así como de la capacidad de hacer conjeturas y de validarlas: “En la explicación, nosotros explicamos o desplegamos la gama de proposiciones y sentidos, mientras que en la comprensión, entendemos o captamos como una totalidad la cadena de sentidos parciales en un solo acto de síntesis”¹.

La conjetura funciona como arranque para la comprensión: el intérprete presupone una serie de posibilidades por comprobar, da principio a un proyecto que irá redefiniendo. El intérprete advierte la imposibilidad de volver a la condición original del autor cuando produjo el texto, así que es preciso empezar por el texto mismo

¹ Paul Ricœur, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. Graciela Monges (Madrid: Siglo XXI, 1999), p. 84.

y conjeturar a partir de él. “Configurar el sentido como el sentido verbal de un texto es conjeturar”². La relevancia del texto es central, así como los mundos posibles a los que apunta.

Por ello, para esclarecer la textura simbólica que el escritor mexicano Juan García Ponce instaura en el cuento “El gato”, publicado en *Encuentros* en 1972, es preciso comprender una manera de leer el mundo a partir de la reescritura del mito de Ovidio y la reinterpretación que del mismo hace Pierre Klossowski en *El baño de Diana*. Se trata, pues, de un análisis hermenéutico de “El gato” para demostrar la existencia de una poética del *voyeur*, traspasada toda por la existencia de un mito; mito que, a su vez, evidencia el excedente de sentido.

En *La metáfora viva*, Ricœur asegura que “la hermenéutica no es otra cosa que la teoría que regula la transición de la estructura de la obra al mundo de la obra. Interpretar una obra es desplegar el mundo de su referencia”³. Y es justamente esa referencia la que se busca desplegar; ubicarla es ubicar también la textura simbólica del texto, poseer *la arquitectura del sentido*.

Complementariamente, en *Freud: una interpretación de la cultura*, Ricœur explica cómo el símbolo cuenta con un lado semántico que se presta al análisis lingüístico y un excedente de sentido que se opone a la significación literal, aun y cuando sea el reconocimiento de lo literal el que concede percibir su estrato mayor. Lo importante aquí es que sólo al vincular el sentido primero del símbolo con su sentido segundo, es cuando se realiza el trabajo de interpretación.

² Ricœur, *Teoría*, p. 88.

³ Ricœur, *La metáfora viva*, trad. Agustín Neira (Madrid: Trotta, 2001), p. 292.

2. La zona del mito

En “El gato”, D ve el cuerpo de su amiga; un gato, también. El narrador omnisciente ve al gato, a D y a su amiga, al igual que el lector. La amiga de D, simplemente, se deja ver. Su cuerpo (centro, desnudo) ensaya diferentes posiciones; dormido, indiferente de quien lo observa. La aparición del gato en el edificio donde viven los personajes acentúa el lenguaje de los cuerpos y detona el inicio del voyeurismo. Ahí su importancia: es el primer invitado de los amantes.

Los personajes de García Ponce, sus rasgos y características, actúan bajo el influjo de Acteón y Diana⁴. El tiempo es el de la suspensión, cuando el día y la noche intersectan en la hora cero, cuando el tiempo del trabajo concluye y abre zona a la transgresión. Acteón ha tenido un arduo día, ha realizado las labores de la caza. Finaliza una etapa que sumerge al hombre en el plano de la realidad, se ha trabajado. Diana también ha trabajado. Inicia el periodo de descanso, el solaz para el cuerpo o el “tiempo de vacaciones”, elemento que concede lugar a la licencia. Incluso, para el crítico Ángel Rama, la mayoría de las transgresiones en la obra de García Ponce suceden en este periodo de “vacaciones”: una casa en la playa, un balneario, etc. Ruptura de un tiempo y espacio profano que busca incurrir en un tiempo y espacio sagrado⁵.

El espacio del mito narrado por Ovidio denota su carácter sagrado: agua de manantial, rocas que forman una guarida, verde césped,

⁴ Acteón es hijo de Autónoe y del pastor Aristeo, nieto de Cadmo, criado por el centauro Quirón, quien lo inicia en los quehaceres de la caza. Diana, símbolo de la maternidad y de la fecundidad, es media hermana de Hermes, fruto de los amores de Zeus y de Latona, y hermana gemela de Apolo. Como diosa de la caza, se le representa vestida con una túnica corta y con un carcaj lleno de flechas, lleva el cabello sujeto a una cinta y calza sandalias. Diana, orgullosa de su perenne virginidad, exige a sus ninfas una castidad similar.

⁵ Armando Pereira, *La escritura cómplice* (México: Era, 1997), p. 58.

hojas de pinos y cipreses. El valle de Gargafia es una zona palpable de naturaleza. Su exuberancia surge sin que ninguna fuerza externa lo modele o modifique. Sólo un territorio así – emanado, no maquinado – acuna al mito. Sólo en un espacio así el *voyeur* efectúa su rito. Su importancia es similar a la de “El gato”, cuando la habitación y los árboles que alcanzan a verse por la ventana rinden culto al cuerpo que descansa encima de una cama:

Ofreciendo su cuerpo a la contemplación con un abandono total, como si el único motivo de su existencia fuese que D lo admirara y en realidad no le perteneciera a ella, sino a él y tal vez también a los mismos muebles del departamento y hasta a las inmóviles ramas de los árboles de la calle⁶.

Preparado el acceso temporal y espacial, se da enseguida su anulación, amalgama de un único tiempo y un único espacio que alberga el encuentro entre Diana y Acteón.

Es en Gargafia donde Diana alivia la fatiga de la caza. Paso a paso, con la precisión de gestos y con la exactitud del orden de las prendas, se despoja de su atavío.

Cuando hubo penetrado allí, entregó a la ninfa encargada de sus armas su jabalina, su carcaj y sus flechas; a otra le puso en los brazos el vestido del que se había despojado [...]; otras dos desataron las sandalias de sus pies⁷.

Pero Klossowski, al ofrecer una re-versión del mito en *El baño de Diana*, cambia la versión de Ovidio. Nada hay de inocente en

⁶ Juan García Ponce, *Teología y pornografía. Pierre Klossowski en su obra: una descripción* (México: Era, 1975), p. 177.

⁷ Ovidio, *Las metamorfosis*, trad. Francisco Montes de Oca (México: Porrúa, 1996), p. 37.

Acteón, jamás extravía sus pasos en el bosque: todo fue planeado por él, concebido a su disposición y gusto. Así como D, el personaje masculino de “El gato”, quiere *ver* a su amiga, así también Acteón quiere *ver* a Diana en el baño. Nada hay de inocente tampoco en los personajes femeninos; la amiga de D, como Diana, anhela esa mirada. Por eso se deleitan en la imaginación de ellos, quienes las predicen y anticipan.

Klossowski describe el baño como un simulacro: Diana, casta e inviolable, predispone cada uno de los hechos para propiciar la mirada de Acteón. Pero, ¿cómo se justifica su encuentro?, ¿cómo se fundamenta el excedente de sentido?

3. Excedente de sentido

Según Klossowski, los dioses son impasibles e inmortales; los demonios, pasibles e inmortales; y los humanos, pasibles y mortales. Ante estas características, se tiene que los dioses, hartos de su esencia y de reprimir sus emociones, buscan ofrecerse en espectáculo a los humanos. Para ello, Diana se vale del cuerpo que le suministra el demonio, un cuerpo de mujer lleno de curvas y de tentaciones, inaccesible y a la vez vulnerable: su parte débil es la palma de las manos, la oquedad de las axilas y de las rodillas. Por ahí entra Acteón y asegura su efímero contacto. Como cuerpo, Diana se ruboriza. El demonio es el intermediario entre la impasibilidad e inmortalidad de Diana y la pasibilidad y mortalidad de Acteón.

En la caza de Diana conviven las *energías ciegas* sometidas por la diosa a través de las *energías trabajadoras*: caza y trabajo en aras de una utilidad, placer domeñado por el mundo del trabajo. Acteón ve, mas no puede contarlo, y no porque como siervo carezca de voz y de garganta, sino porque, ante el contacto con el excedente de sentido, se está vedado de palabras.

El símbolo “está ligado al cosmos”⁸ y escapa del lenguaje, aunque sean las palabras las que permiten descubrirlo. El símbolo inaugura un matrimonio entre el ser humano, las cosas y el cosmos. Compete al mundo de las palabras, pero existe algo “que pide ser llevado en símbolos al lenguaje [y] que nunca pasa a ser lenguaje completamente”⁹. Ese algo es “poderoso, eficaz, enérgico”¹⁰: es el universo de lo sagrado, eso que el lenguaje capta sólo como “espuma”. Por eso, decir algo sobre ese excedente de sentido es quedarse, literalmente, en afonía, como cuando Acteón, transformado en ciervo por una diosa, termina devorado por sus propios perros.

El mismo García Ponce, en *Teología y pornografía*, explica el proceder de Klossowski y, al hacerlo, da las claves para comprender su propia poética del *voyeur*:

Las acciones míticas no son sucesivas, sino simultáneas, forman una sola imagen en la que está, en presente, la totalidad del mito, ocupando las cuatro dimensiones espaciales. Pero en este espacio absoluto, las diferentes acciones crean un sistema de relaciones. Al meditar sobre esas relaciones, el Gramático preserva su unidad absoluta en el campo del mito y al mismo tiempo las separa de él, llevándolas al tiempo, al campo de la vida, en tanto que hechos que puede interpretar¹¹.

Bajo la noción de impasibilidad divina, Diana se alía de la *pasividad* del demonio para *explorar las emociones que su principio excluye*: desea la mirada de Acteón. La diosa casta anhela ser poseída y, en la posesión, preservarse. No resulta equívoca la semejanza

⁸ Ricoeur, *Teoría*, p. 74.

⁹ *Ibid.*, p. 76.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ García Ponce, *Teología*, p. 33.

con la amiga de D: ellas propician el contacto con el excedente de sentido.

4. Artificios de *voyeur*

Según Ovidio, el azar dirige los inseguros pasos de Acteón hacia la diosa. El excedente de sentido le es revelado sin que él se lo proponga: “errando con pasos inseguros por el desconocido bosque, llegó al lugar sagrado. Así lo conducía el destino”¹². El *voyeur* equivoca su camino antes de identificarse como tal: su encuentro es resultado de una eventualidad. Guiado por su inocencia, Acteón recibirá castigo por una falta que cometió sin alevosía y transitará, al igual que Diana, libre de toda culpa. “Pero si bien te fijas, hallarás en aquella acción una falta de la Fortuna, no un crimen; pues, ¿qué crimen puede reputarse a un error?”¹³.

Mas Klossowski cuestiona: ¿y si Acteón propicia el encuentro? ¿Y si el errar es un subterfugio?

¿Puede haber visión más delirante que la que presencian entre el follaje los ojos de Acteón? [...] ¿Era el azar o el deseo en su búsqueda a tientas el que guiaba sus pasos por el camino de la salvación, en el seno de la maldición?¹⁴.

Acteón se libera de la casualidad cuando – a decir de Klossowski – se disfraza de ciervo y se prepara para observar a Diana. Atrevimiento que también se explica a través de su genealogía: pri-

¹² Ovidio, *Las metamorfosis*, p. 37.

¹³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁴ Pierre Klossowski, *El baño de Diana*, trad. Dolores Díaz (Madrid: Tecnos: 1990), p. 7.

mo de Dioniso. Así desciende a su propia animalidad y, al recrear a la diosa en su pensamiento, cede paso a lo tangible de sus formas:

Cuanto más me concentro en la apariencia de estos objetos, mejor *veo lo* que dibuja la brisa: *su frente, su cabello, sus hombros* –a menos que un viento más impetuoso aumente los pliegues de su túnica entre los muslos, por encima de las rodillas–. Ese prado en pendiente [...] ¿no resiente por sus veloces pies?, y la hierba esmaltada ¿no golpea sus botas doradas, de las que emerge la curva de sus piernas?¹⁵.

Es Acteón quien avanza hacia el baño de Diana, quien sabe del peligro y está dispuesto a correr los riesgos. Cuando da palabras a su deseo con ayuda del demonio intermediario – quien, en su estado intermediario, “se aburre y es *voyeur*”¹⁶ –, cuando describe en su imaginación el cuerpo de Diana y la naturaleza le sirve para adivinar su figura, entonces se muda en artista. “Poseído por la pasión, por la necesidad de ver, Acteón, el cazador, se ha convertido en Acteón el artista”¹⁷. Lo mismo sucede con D, quien descubre en los límites y en las profundidades de un cuerpo femenino la profusión de su obra de arte.

Acteón y D encuentran lo buscado. La sorpresa los paraliza en su visión. La sorpresa también embarga a Diana. Los gritos de las ninfas la sacan de su estupor. Pero la distancia se vuelve cercanía y la diosa es tomada por un mortal. “En el mundo del espacio absoluto la distancia entre Acteón y Diana es tan absoluta como repentino e inmediato es su contacto”, explica Klossowski¹⁸.

¹⁵ Klossowski, *El baño*, p. 25.

¹⁶ García Ponce, *Teología*, p. 38.

¹⁷ *Ibid.*, p. 35.

¹⁸ Klossowski, *El baño*, p. 41.

Al saberse vulnerable, Diana enrojece: “Como unas nubes reflejan los rayos del sol que las hiere de frente o como la aurora se tiñe de púrpura, así Diana enrojece al ser vista sin vestido”¹⁹. ¿Habría motivo de rubor si no hubiera pasado el incidente? ¿De qué otra manera el cuerpo se delata? La diosa cruel y vengativa, que condena la imprudencia de sus ninfas si ignoran cómo sortear a los sátiros, sin perder su impassible divinidad cae – se deja caer – en la seducción de una mirada. Expuesta está también la amiga de D, por la mirada de él y por ella misma.

5. Metamorfosis: re-flexión hermenéutica

Ante la mirada, el castigo. Diana retorna a su jerarquía de diosa inaccesible. Busca sus flechas, el carcaj está lejos. El único recurso es tomar el agua con que se baña y rociar a Acteón, así pronuncia su sentencia: “Ahora ve a contar que me has visto sin velo; si puedes hacerlo, yo consiento”²⁰. Entonces la metamorfosis: de la cabeza de Acteón surgen los cuernos de un ciervo, su cuello se alarga, las orejas terminan en punta, sus manos son pies, sus brazos son patas.

Dentro del mito de Ovidio, el castigo es resultado de un error que prueba la desgracia de llegar al lugar equivocado en el momento equivocado, la desventura del azar. No así para Klossowski y García Ponce: el castigo, para el *voyeur*, es el laurel de su metamorfosis. D toca con sus manos la espalda de su amiga, un rasguño marca la presencia del gato. El rasguño se entiende como dolor, pero se vive como caricia:

¹⁹ Ovidio, *Las metamorfosis*, p. 37.

²⁰ *Ibidem*.

D descubrió en el cuerpo de ella un largo y rojizo rasguño en la espalda. Estaban en la cama y al señalarle D el rasguño, ella trató de mirarlo, anhelante, estirándose como si quisiera sentirlo fuera de su propio cuerpo. Después le pidió a D que pasara una y otra vez la punta de los dedos por el rasguño²¹.

Si ella pudiera ver el rasguño, el objetivo del *voyeur* no tendría sentido: ella no tiene acceso a todas las partes de sí misma; por eso pide a él que mire por ella, que palpe el rasguño. No obstante, el verdadero castigo es el silencio: ni D ni Acteón pueden contar su visión ni divulgarla. Acteón no volverá a su antigua condición, su garganta de bestia sólo engendra mutismo: “Cuando se da cuenta, al verse en el agua, de su figura y de sus cuernos, iba a decir: ¡Ay, desgraciado de mí!, no le salió ninguna palabra. Gimió; no le salió ninguna voz”²².

Según Ricœur, la reflexión parte de un olvido: el ser humano vive perdido entre los objetos, separado del centro de su existencia. Apropiarse de la reflexión es localizar un puente que lo una con los objetos y lo reintegre a su existencia. El ser humano arrojado al mundo, extraño en él, busca su reconciliación. La apropiación es un doble encuentro que da sentido a la vida: de lo humano con los objetos y su existencia²³.

La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo [...] la posición de ese esfuerzo o ese deseo no solamente está privada de toda intuición, sino que no está

²¹ García Ponce, *Apariciones (antología de ensayos)* (México: Fondo de Cultura Económica, 1987), p. 186.

²² Ovidio, *Las metamorfosis*, p. 37.

²³ Ricœur, *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez (México: Siglo XXI, 2009), p. 43.

atestiguada más que por obras cuya significación queda dudosa y revocable. Es aquí donde la reflexión reclama una interpretación y quiere convertirse en hermenéutica²⁴.

Y justo de la reflexión nacen las siguientes preguntas: ¿qué han visto D y Acteón que no pueden recrear? ¿Por qué su precio se paga con el silencio? ¿En verdad poseyeron a la diosa o fue sólo un simulacro?

Klossowski interviene en la defensa de Acteón:

No puedo decir qué era lo que yo veía. No se trata de que lo que no pueda decirse no pueda comprenderse [...] ni que no pueda verse lo que no se comprende. Acteón [...] ve porque no puede decir lo que ve: si pudiera, decir, dejaría de ver²⁵.

Gracias al silencio todo está por decir, aunque no sea Acteón ni D quienes lo digan. Queda darle palabras al suceso, describir el acto, ya sea en un mito o en un cuento. La eficacia del símbolo se vuelca en su doble alternancia: lo que no se puede decir, el mito y el cuento lo pueden contar, momentánea actualización del silencio. “Lo que se puede ver pero no se puede contar y si se cuenta y se hace ver es sólo desde ese ningún lado en el que vive [...]”²⁶.

Ovidio forma con palabras al mito, Klossowski lo interpreta, García Ponce lo adapta en su narrativa.

²⁴ Ricœur, *Freud*, p. 44.

²⁵ Klossowski, *El baño*, p. 47.

²⁶ García Ponce, *Teología*, pp. 40-41.

6. El cazador termina cazado

Convertido en ciervo, Acteón duda entre regresar a casa o esconderse en el bosque. Mientras tanto, los perros con los que solía cazar lo descubren. Acteón huye por los senderos por los que antes acostumbraba acosar. Quisiera hablar para defenderse y conseguir que sus perros lo reconozcan, no lo logra, nunca escuchó la advertencia: “Cazadores que la invocáis, guardaos de escudriñar demasiado esta contradicción: correréis una suerte harto similar a la de la presa”²⁷.

Gime Acteón con una voz que si no es humana, empero no la podría emitir un ciervo [...] Con las rodillas dobladas, suplicante, y como el que ruega, vuelve su rostro silencioso a todas partes [...] Pero sus compañeros, sin reconocerle, excitan con sus gritos acostumbrados a la jauría desenfrenada y con sus ojos buscan a Acteón y a porfía le llaman a gritos [...] Él quisiera en verdad estar ausente, pero está aquí²⁸.

Gracias a la muerte del *voyeur*, a su paso a objeto sacrificante, se concluye la narración. Este espacio y tiempo absoluto, y las acciones que se crean en su interior, tanto Klossowski como García Ponce las arrastran a su campo: adaptan el mito al rito de su escritura, forman sus *dianas* y *acteones*. Como narradores capaces de interpretar el mito, lo transportan a la zona donde ellos se mueven y crean un modo de darle vida. ¿Quién es el original y quién el simulacro? ¿Hay originales o reflejos entre espejos? ¿Son los libros de Klossowski y García Ponce otra manera de reactualizar al mito? ¿Dónde situar el origen del mito: en Ovidio, en Klossowski, en García Ponce?

²⁷ Klossowski, *El baño*, p. 5.

²⁸ Ovidio, *Las metamorfosis*, p. 38.

Klossowski se mueve entre la evocación del mito de Ovidio y su interpretación, pues sólo en el movimiento que concede el lenguaje existe el encuentro entre Diana y Acteón. García Ponce se mueve también en la esfera del lenguaje: en la tensión existente entre Ovidio y Klossowski, su personaje masculino es el *voyeur* que anticipa el excedente de sentido.

Bibliografía

- Díaz y Morales, Magda. *Juan García Ponce y la generación del medio siglo*. México: Universidad Veracruzana, 1998.
- Pereira, Armando. *La escritura cómplice*. México: Era, 1997.
- García Ponce, Juan. *Apariciones (antología de ensayos)*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. *Cuentos completos*. México: Seix Barral, 1997.
- _____. *La errancia sin fin: Musil, Borges, Klossowski*. Barcelona: Anagrama, 1981.
- _____. *Teología y pornografía. Pierre Klossowski en su obra: una descripción*. México: Era, 1975.
- Klossowski, Pierre. *El baño de Diana*. Madrid: Tecnos, 1990.
- Ovidio. *Las metamorfosis*, trad. Francisco Montes de Oca. México: Porrúa, 1996.
- Ricœur, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*, trad. Graciela Monges. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- _____. *La metáfora viva*, trad. Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2001.
- _____. *Freud: una interpretación de la cultura*, trad. Armando Suárez. México: Siglo XXI, 2009.

VARIA

(Página deixada propositadamente em branco)

**NOTA INTRODUTÓRIA À TRADUÇÃO
DO PREFÁCIO A *LE DÉSIR DE DIEU***

**INTRODUCTORY NOTE TO THE TRANSLATION
OF THE PREFACE TO *LE DÉSIR DE DIEU***

Cristina Amaro Viana

(UFAL, Alagoas, Brasil)

cristina.viana@ichca.ufal.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0951-7343>

Resumo: Esta nota introduz e contextualiza a tradução portuguesa do Prefácio de Paul Ricœur à obra *Le désir de Dieu*, publicada por Jean Nabert em 1966. A nota mostra a importância deste Prefácio, sublinhando a identificação de alguns dos principais motivos do interesse de Ricœur pela filosofia de Nabert e dos indícios de desenvolvimentos futuros das reflexões de Ricœur.

Palavras-chave: *Le Désir de Dieu*; Nabert; Ricœur; tradução.

Abstract: This introductory note provides context to the Portuguese translation of Paul Ricœur's Preface to Jean Nabert's book *Le désir de Dieu*, published in 1966. The note shows the importance of this Preface, emphasizing the identification of some of the main reasons behind Ricœur's interest in Nabert's philosophy, as well as the traces of future developments in Ricœur's reflections.

Keywords: *Le Désir de Dieu*; Nabert; Ricœur; translation.

Em 1966, foi publicada postumamente a obra *Le désir de Dieu*¹, de Jean Nabert, que tinha falecido seis anos antes. Paul Ricœur foi um dos entusiastas dessa publicação, e dela redigiu o Prefácio, cuja tradução apresentamos. Muito embora a leitura desse Prefácio não supra, evidentemente, a leitura da própria obra de Nabert, ela é da máxima relevância por permitir identificar alguns dos principais motivos do interesse de Ricœur pela filosofia de Nabert. Aos leitores mais avançados no conhecimento da obra de Ricœur, a leitura desse Prefácio poderá permitir, inclusive, a identificação dos germes de algumas das reflexões ricœurianas futuras.

Isso só é possível porque Ricœur, neste Prefácio, não se limita a narrar o trabalho minucioso que foi feito para ordenar o manuscrito interrompido pela morte de Nabert, nem a apresentar a obra editada, nem a explicar a importância dessa obra para as discussões mais intrincadas situadas nas interfaces da ontologia, da filosofia da religião e da hermenêutica do si. Muito embora ele também faça isso, ele faz muito mais. Ao discorrer sobre o lugar que a obra *Le désir de Dieu* vem ocupar no conjunto do pensamento de Nabert, Ricœur introduz o leitor numa compreensão do desenvolvimento interno da filosofia nabertiana a partir de um eixo principal: aquele da experiência que os seres humanos podem ter do absoluto. E é neste ponto que todo um horizonte interpretativo se anuncia ao leitor que busca compreender melhor as aproximações entre Nabert e Ricœur, bem como as possíveis ressonâncias que esse contato não cessou

¹ A obra teve uma nova edição três décadas depois (em 1996), com o acréscimo de um texto inédito: *Le désir de Dieu – suivi d'un inédit* “La conscience peut-elle se comprendre?”. O Prefácio escrito por Ricœur em 1966 foi reproduzido na edição de 1996 sem nenhuma alteração. Não há tradução em língua portuguesa dessa obra, até o momento.

de produzir na filosofia madura de Ricœur, mesmo quando ela se encaminhou para reflexões éticas e políticas a partir dos anos 1990.

Ora, duas questões entrelaçadas merecem atenção aqui, e é nelas que gostaríamos de nos deter nesta breve nota introdutória. Primeiro: qual a especificidade da noção de absoluto em Nabert? Segundo: por que este conceito atraiu tanto Ricœur? À primeira pergunta encontramos resposta em diversos comentadores de Nabert. Para Ludovic Robberechts, por exemplo, trata-se de um

curioso absoluto que jamais é apreendido de outro modo que não no interior de uma relação do eu a si. E, no entanto, absoluto inegável e completamente certo, já que ele está em operação em meu esforço de reflexão e em todos os atos que são empreendidos para prolongá-lo e para confirmar sua esperança².

Paul Naulin, outro importante comentador de Nabert, chama a atenção para o fato de que “[...] na falta de intuição intelectual, nós só podemos alcançar o absoluto por meio dos signos que são aqui os atos reais nos quais se exprime a afirmação originária”³.

Assim como Naulin, Ricœur também reconhecerá que a afirmação originária é um conceito chave para explicar como pode haver uma experiência humana do absoluto. Em 1956, Ricœur publicou um artigo intitulado “Négativité et affirmation originaire”, que posteriormente foi incluído na segunda edição de *Histoire et vérité*, publicada em 1964. Neste texto, podemos entrever um pouco mais da potência que tem a noção nabertiana de absoluto: a afirmação originária é o fundamento do ser que não pode ser descoberto em nenhum outro

² Ludovic Robberechts, *Essai sur la philosophie réflexive. Jean Nabert et après* (Namur, Presses universitaires, 1974), p. 7.

³ Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience: étude de la Philosophie de Jean Nabert* (Paris: Aubier-Montaigne, 1963), p. 478.

lugar senão no próprio humano. A busca precisa ser encarada, ainda que envolva incertezas e que enfrente um complexo caminho:

[...] descobrir a transcendência humana na transgressão do ponto de vista e a negatividade na transcendência; em seguida, descobrir nesta negação uma dupla negação, a negação segunda do ponto de vista como negação primeira; por fim, descobrir a afirmação originária nesta negação da negação⁴.

A resposta à segunda pergunta que sublinhamos se encontra, a nosso ver, na direção que somente um conceito como o de afirmação originária poderia abrir. É em Nabert que Ricœur encontrará os esboços iniciais para uma formulação de *ser* que sempre esteve no seu horizonte, um ser “que seja *ato* antes de *forma*, afirmação viva, potência de existir e de fazer existir”⁵. Essa busca de uma humanização do ser, ou de uma concretização do absoluto – se assim o pudermos dizer – já era visível em *L’homme faillible*, quando, por exemplo, Ricœur propôs que compreendêssemos o homem como um misto de finitude e infinitude:

Nós veremos que o homem não nos parece menos discurso que perspectiva, menos exigência de totalidade que caráter limitado, menos amor que desejo; a leitura do paradoxo a partir da finitude não nos parece ter nenhum privilégio sobre a leitura inversa segundo a qual o homem é infinitude e a finitude é um índice *restritivo* dessa infinitude, como a infinitude é o índice de *transcendência* da finitude⁶.

⁴ Paul Ricœur, “Négativité et affirmation originaire”, in *Histoire et vérité* (Paris: Seuil, 2001), p. 404.

⁵ Ricœur, “Négativité”, p. 405.

⁶ Ricœur, *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. Livre I: l’homme faillible* (Paris: Éditions Points, 2009), p. 40.

Acreditamos que esta inspiração ontológica nunca deixou de acompanhar Ricœur, ainda que, evidentemente, tenha se aperfeiçoado para se instalar nas novas paragens que abrigariam sua reflexão. Em *O si-mesmo como outro*, por exemplo – que não era dedicada a Nabert como o fora *L’homme faillible* –, encontramos um *Décimo estudo* que tematiza um “*fundo de ser ao mesmo tempo potente e efetivo*”. É esta “tensão entre potência e efetividade”⁷, tão essencial para a ontologia do agir proposta por um Ricœur maduro – e que também reverbera a conhecida fórmula do desejo de ser e esforço para existir –, que nos parece estar no cerne deste curto, porém denso Prefácio com o qual Ricœur nos convida magistralmente a adentrarmos em *Le désir de Dieu*.

Bibliografia

- Nabert, Jean. *Le désir de Dieu*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Aubier-Montaigne, 1966. Reedição: CERF, 1996.
- Naulin, Paul. *L’itinéraire de la conscience: étude de la Philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.
- Ricœur, Paul. “Négativité et affirmation originaire”. In *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 2001.
- _____. *Philosophie de la volonté 2. Finitude et culpabilité. Livre I: l’homme faillible*. Paris: Éditions Points, 2009.
- _____. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- Robberechts, Ludovic. *Essai sur la philosophie réflexive. Jean Nabert et après*. Namur, Presses universitaires, 1974.

⁷ Ricœur, *O si-mesmo como outro* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014), p. 371.

(Página deixada propositadamente em branco)

**PREFÁCIO À OBRA *LE DÉsir DE DIEU*,
DE JEAN NABERT¹**

**PREFACE TO THE BOOK *LE DÉsir DE DIEU*,
BY JEAN NABERT**

PAUL RICŒUR

Cristina Amaro Viana

(UFAL, Alagoas, Brasil)

cristina.viana@ichca.ufal.br

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0951-7343>

Resumo: Apresenta-se aqui a tradução portuguesa do Prefácio de Paul Ricœur à obra *Le désir de Dieu* de Jean Nabert. Este Prefácio foi publicado pela primeira vez na edição de 1966 da Aubier-Montaigne. Em 1996, numa edição da CERF, o mesmo Prefácio foi reproduzido sem alterações. Classificação no acervo do Fonds Ricœur: II.A.194.

Abstract: We present here the Portuguese translation of Paul Ricœur's Preface to Jean Nabert's book *Le désir de Dieu*. This Preface was first published in Aubier Montaigne's 1966

¹ © Fonds Ricœur. Agradecemos à família Ricœur, na pessoa de Jean-Paul Ricœur, por ter autorizado a publicação dessa tradução no dia 12/10/2020.

edition. In 1996, in CERF's edition, the same Preface was republished without changes. Classification in Fonds Ricœur's collection: II.A.194.

Teríamos o direito – o direito moral – de publicar, apesar de seu inacabamento, a obra que teria de prolongar e justificar o último escrito de Jean Nabert, o breve artigo da *Études Philosophiques* (1959/3) sobre *Le divin et Dieu*²?

Eu bem sei o que se pode afirmar contra um tal empreendimento: os livros de Nabert são obras raras. Eles são raros em número: além de sete artigos de revistas, Jean Nabert publicou somente três livros – *L'Expérience intérieure de la liberté* (1923), *Les Éléments pour une Éthique* (1943), *l'Essai sur le mal* (1955)³. Mas essas obras são raras sobretudo pela densidade interior: elas são o fruto de um tipo de rarefação da escrita. Nabert criava um livro tanto por meio da supressão como da adição: repetições e retomadas, referências históricas e considerações acessórias, transições e pausas eram impiedosamente eliminadas. Ora, este livro cai em nossas mãos antes que o autor tenha tido o tempo de excluir aquilo que sua severidade – talvez excessiva – teria certamente considerado como não essencial.

² N.T. Em 1959, Nabert publicou um artigo intitulado “Le divin et Dieu” (Revista *Études Philosophiques*, 1959, pp. 321-332). Este artigo contém doze páginas e foi o último texto publicado antes de sua morte, que viria a ocorrer no ano seguinte (1960). “Le divin et Dieu” é considerado um texto denso e até mesmo impenetrável. Entre leitores de Nabert, é ponto pacífico que a obra póstuma que Ricœur prefaciou em 1966 (*Le désir de Dieu*) é um ótimo guia para adentrar nas ideias condensadas de *Le divin et Dieu*. É por essa razão que Ricœur fará diversas menções a este artigo de 1959 ao longo do presente Prefácio. Em 1994, o artigo “Le divin et Dieu” foi republicado sem alterações como anexo no volume de *L'expérience intérieure de la liberté* (Paris: PUF, 1994, pp. 413-426). Até o momento, não temos notícias de que haja tradução deste artigo, e nem do livro, para a língua portuguesa.

³ N.T. Infelizmente, até o presente momento, nenhuma dessas três obras foi traduzida para a língua portuguesa.

Além disso, este livro foi – eu ousou dizer – surpreendido pela morte antes mesmo de ter atingido a estatura da obra bruta que, por sua vez, tivesse passado pelo impiedoso trabalho de escrutínio; o plano da obra não é totalmente certo; mesmo a ordem das folhas de papel é duvidosa; as redações parciais se repetem e colidem umas com as outras. Em poucas palavras, não era ainda um livro.

Sendo assim, essas folhas de papel não teriam de ser consideradas como páginas perdidas?

Esses argumentos são fortes e não poderiam ser dissipados por considerações a partir do puro direito: certamente, o mestre não disse nem escreveu nada que permitisse dizer que esta publicação seria contra a sua vontade. Mas esta falta mesmo de disposições contrárias torna maior a responsabilidade de seus amigos, que fica, dessa forma, entregue a si mesma. É da própria obra que eles devem retirar as razões para confrontar as objeções.

Eu sou daqueles que, depois de ter considerado os argumentos contrários, aceitaram dividir a responsabilidade de publicar esta obra, inacabada de diversas maneiras. Eis o porquê.

Primeiramente, a senhora Paule Levert⁴, em seu trabalho de edição – que sucedeu à decifração e transcrição meticulosa da senhorita Nabert⁵ – não procurou simular o trabalho de redução que somente o autor podia realizar a partir de sua exigência e seu gosto; ela nem mesmo procurou compor, nem redigir, o livro que ficará faltando para sempre. Ela se limitou a fazer este inédito cruzar a soleira da legibilidade; ela eliminou as duplicações mais inúteis, agrupou as folhas soltas em torno dos textos mais completos, con-

⁴ N.T. Paule Levert é uma importante comentadora do pensamento de Nabert. Indicamos duas de suas obras muito esclarecedoras: *Jean Nabert ou l'exigence absolue* (Paris: Éditions Seghers, 1971) e “Jean Nabert: Une philosophie de l'intériorité pure”, *Archives de Philosophie* (Juillet – septembre / 1968): pp. 355-416).

⁵ N.T. Nabert foi casado com Jeanne Neis, com quem teve um casal de filhos. Pelo que consta, teria sido a filha que ajudou a transcrever o manuscrito deixado pelo pai.

jecturou uma ordem plausível, senão provável, com base no artigo da *Études Philosophiques*⁶ e nas propostas contidas nos próprios papéis de Nabert. Foi dessa forma que o escrúpulo levou o editor a dar forma de publicação a um volume que foi, então, deixado intacto e que não se poderia somar, como um quarto e último livro, às três obras mestras que nós amamos. O leitor quererá, portanto, penetrar neste texto como em um ateliê de um artista morto e ali procurar os esboços e as razões de uma obra que não virá à luz.

Ora, são esses esboços e essas razões mesmo que nós quisemos livrar da perda; com efeito, o presente trabalho prolonga diretamente o grande texto central dos *Éléments pour une Éthique*, dedicado à “afirmação originária”. Ora, este texto não constituía de modo algum uma exposição completa daquilo que se poderia chamar uma experiência do absoluto. Ao contrário, a afirmação originária permanece um ato puramente interior, não suscetível de se exprimir no exterior nem de se manter no interior. A afirmação originária tem alguma coisa de indefinidamente inaugural e não concerne a outra coisa senão à ideia que o eu faz de si mesmo. Ora, para avançar, digamos, até uma experiência positiva do absoluto, a filosofia da afirmação originária ofereceria uma dificuldade considerável; sobre isso, encontramos o exame mais lúcido no último capítulo da sólida obra de Paul Naulin, *L'itinéraire de la conscience*⁷, dedicada à filosofia de Jean Nabert: como uma filosofia reflexiva, que recusa dissociar a tomada de consciência da operação absoluta que a funda – e, por consequência, que afirma a identidade numérica entre a consciência real em cada um e a afirmação originária que a instaura – como ela

⁶ N.T. Isto é, *Le divin et Dieu*.

⁷ N.T. O nome completo da obra é *L'itinéraire de la conscience: Étude de la Philosophie de Jean Nabert* (Paris: Aubier-Montaigne, 1963). Essa densa e completa obra de Naulin é dividida em quatro partes, que abrigam um total de onze capítulos. O capítulo mencionado por Ricœur é o *Chapitre III* da *Quatrième Partie*, intitulado “Les approches de l’absolu” (pp. 477-501).

pode dar lugar a uma *experiência* que testemunharia, fora de nós e na história, este absoluto? Ora, o progresso do pensamento de Nabert não cessou de se aprofundar nesta dificuldade: por um lado a filosofia reflexiva recusa com uma força crescente toda ontologia do absoluto, todo argumento que chegue à conclusão de um ser transcendente; assim, ela só encontra recurso no aprofundamento de um ato imanente a cada uma de nossas operações; por outro lado, a consideração do mal e do injustificável⁸ conduz a depositar nos atos raros, incoordenáveis⁹, que estão na zona limítrofe de toda norma, as referências desta experiência absoluta. Nós podemos então nos perguntar legitimamente como uma filosofia da interioridade radical pode se desenvolver na direção de acontecimentos ou de atos perfeitamente contingentes que atestariam que o injustificável está superado aqui e agora.

Ora, as três obras mestras de Jean Nabert contêm indicações de que, segundo a observação de Paul Naulin, “constituem... três ten-

⁸ N.T. Ricœur está fazendo referência aqui ao terceiro e último livro que Nabert publicara em vida, *Essai sur le mal* (Paris: PUF, 1955). A obra de pouco mais de 180 páginas é dividida em cinco capítulos, acrescida de um apêndice de oito páginas sobre o mal em Kant. O primeiro capítulo é justamente sobre o injustificável, que é a marca da abordagem nabertiana sobre o mal. Em poucas palavras, o injustificável é aquele tipo de mal que não pode ser definido por referência a nenhuma norma ou conjunto de valores, em relação aos quais ele seria “não-válido”. Para Nabert, esse mal surgiria das “demandas supremas do espírito”. Cf. o rico artigo que Ricœur escreveu em 1959 sobre este livro: “O ‘Ensaio sobre o mal’”, in Ricœur, *Leituras 2: A região dos filósofos* (São Paulo: Loyola, 1996).

⁹ N.T. A ideia de “incoordenável” teria sido herdada do teólogo protestante J.-J. Gourd, cujos escritos Nabert conhecera durante a Primeira Guerra Mundial. De uma maneira geral, o incoordenável pode ser definido como “não aquilo que é contra a lei, mas aquilo que é exterior à lei” (Naulin, *L’itinéraire*, 203). No artigo de 1959, “Le divin et Dieu”, Nabert traz uma explicação um pouco mais longa desse conceito: “Il y a de ‘l’incoordonnable’, dirions-nous volontiers, avec J.-J. Gourd, pour désigner le caractère des actes, des opérations, des sentiments, qui ne vont pas contre les normes des différents fonctions de la conscience, intellectuelle, esthétique, morale, mais qui échappent à ces normes par en haut, si je puis dire, en raison de l’absoluité intensive dont ils témoignent, de leur imprévisibilité, de l’impossibilité de les convertir en règles universalisables”. (Nabert, *L’expérience*, p. 422).

tativas de justificar, a partir de problemáticas bem diferentes, uma certa experiência do absoluto”¹⁰.

Os *Éléments pour une Éthique* terminam com um capítulo intitulado “As fontes da veneração”¹¹; a encarnação da afirmação originária nas pessoas dignas de nossa veneração aparece neste capítulo como a réplica, na história, do pensamento do incondicionado que está no princípio mesmo de cada consciência. Mas nós podemos reear que os exemplos de “sublimidade moral” prendem nossa veneração à ordem da moralidade que a existência do mal nos força a ultrapassar.

É por isso que o tema do injustificável, em *Essai sur le mal*, obriga a radicalizar o testemunho do absoluto para além das normas da moralidade, na exata medida em que o próprio mal nos descobre um fundo de iniquidade que não se mede mais pelas normas; ao mesmo tempo a certeza da regeneração, que permanecia ligada a exemplos de sublimidade moral nos *Éléments*, se radicaliza em uma experiência que parece recuar em relação à precedente: Nabert não fala das “perspectivas da justificação”¹² após ter falado, doze anos antes, das “fontes da veneração”? Além disso, ele se demora na meditação sobre o “atraso da justificação real sobre a reflexão espiritual” (p. 141) e chega até a questão “Há o injustificável, absolutamente?” (p. 142). É preciso, portanto, mais do que um exemplo

¹⁰ Naulin, *L'itinéraire*, p. 482.

¹¹ N.T. Trata-se do capítulo XI: “Les sources de la vénération” (pp. 204-221). Esta obra de 1943 é dividida em três partes (ou “Livros”): (i) Os dados da reflexão; (ii) A afirmação originária; (iii) A existência. É nesta última parte (ou livro) – que justamente ocupa metade da obra – que Nabert examina se (e como) a experiência humana atesta a presença do desejo de ser.

¹² N.T. Trata-se do capítulo V da obra *Essai sur le mal*, intitulado “Approches de la justification” (pp. 134-179). Interessante observarmos, com Ricoeur (em “O ‘Ensaio sobre o mal’”, in *Leituras 2*, op. cit.), que o eixo dessa obra de Nabert seria a polaridade “injustificável – desejo de justificação”. Quando Nabert propõe pensar o mal como o injustificável (e dessa forma pretender, de saída, escapar à circunscrição kantiana do mal), parece que de algum modo ele precisa voltar e acertar essas contas com Kant. O capítulo sobre as perspectivas da justificação seria, segundo essa leitura, o enfrentamento da referência à norma que Nabert gostaria de poder ter prontamente abandonado na abordagem do problema do mal.

de sublimidade; é preciso uma comunicação efetiva e singular com o “ato gratuito de uma outra consciência”, “de uma consciência particular assumindo por uma outra o papel de uma providência” (p. 145). Assim toma forma a ideia de uma mediação inteiramente contingente, testemunhando o absoluto. Mas como uma comunicação pode ser “conjuntamente concreta e absoluta” (p. 147)? Pode-se “investir de um caráter absoluto um momento da história” (p. 148)? Como “a identidade numérica” entre o absoluto e a multiplicidade das consciências empíricas se afina com a contingência dos atos e das existências que testemunham o absoluto e dos quais o filósofo não pode falar a não ser em termos hipotéticos do estilo “nada impede de afirmar que...” (p. 148)?

O terceiro texto de Jean Nabert – o artigo da *Études Philosophiques* sobre “Le divin et Dieu” – é o mais próximo do livro projetado, por seu desígnio; é por isso que nós nos demoraremos nele, não obstante sua brevidade; ele faz aparecer um tema novo, destinado a se tornar o centro de gravitação de toda meditação, aquele de uma “problemática do divino” (“Le divin et Dieu”, p. 325).

Esta reflexão sobre o divino se desenvolve em três direções absolutamente solidárias cuja articulação comanda a composição do presente manuscrito.

Segundo a primeira direção, que é mais propriamente polêmica, importa dissociar inteiramente as determinações do divino de todo sujeito de inerência, de todo ser portador de predicados divinos. Esta dissociação é levada tão longe que a ideia mesma de Deus ou de “desejo de Deus” parece atingida por um agnosticismo definitivo. Mas o que é que Jean Nabert recusa sob o título de *sujeito* de predicados divinos? Essencialmente a ideia de um ser necessário, numericamente distinto do ato pelo qual uma consciência busca a compreensão de si mesma. Após ter relembado as dificuldades clássicas da teologia natural, incapaz de conciliar a univocidade do ser com a equivocidade de seus predicados e de satisfazer ao mes-

mo tempo à exigência de inteligibilidade impessoal e à demanda de intimidade pessoal, Nabert elabora o argumento fundamental da filosofia reflexiva: “O entendimento objetiva tudo aquilo a que ele se aplica” (p. 325). O que é, com efeito, a ideia de ser necessário? É a aplicação da lógica da predicação ao ato reflexivo fundamental. Mas então o pensamento reflexivo tem ainda o direito de invocar o nome de Deus? Podemos ainda escrever “É bem verdade que o desejo de Deus se faz um com o desejo de uma compreensão de si, e que esse desejo surge e não pode deixar de surgir em uma consciência que aspira a se recuperar a partir daquilo que ela é e daquilo que ela foi, na impaciência de uma entrega e de uma justificação de si” (p. 325)? Bem se vê aquilo que faz da compreensão de si um desejo: é a descoberta do contraste entre o ato mesmo da reflexão e a impotência de cada consciência em se igualar a si; mas o que faz desse desejo um “desejo de Deus”, na falta de um ser em si? O breve ensaio¹³ esboça uma resposta que comanda os primeiros capítulos da presente obra¹⁴: se não há dualidade entre a afirmação originária – como se dizia nos *Elementos* – e cada consciência, há uma “estrutura da consciência de si” (p. 326) que autoriza a distinguir, mas não a separar, a consciência particular e o pensamento do incondicionado, se nós entendermos por esta palavra “o pensamento daquilo que é radicalmente estrangeiro à causalidade que vale para tudo aquilo que é, para tudo aquilo que é da ordem do ente” (p. 326). O manuscrito inédito é primeiramente uma luta passo a passo contra as dificuldades contidas nesta simples frase do artigo de 1959: “Quando o pensamento do incondicionado se volta de certo modo sobre si, ele se faz afirmação de si, na e pela consciência de si, sem que haja possibilidade de dissociar o pensamento e a consciência” (p. 326). Toda dificuldade reside, não na impossibilidade de separar,

¹³ N.T. Isto é, o artigo de 1959, “Le divin et Dieu”.

¹⁴ N.T. Isto é, o livro ora prefaciado por Ricœur (1966), *Le désir de Dieu*.

mas na possibilidade de distinguir o pensamento do incondicionado e a consciência particular. A ideia de uma reflexão do pensamento sobre ele mesmo que “se torna” consciência de si, de um pensamento que “comunica seu caráter” à consciência, de um incondicionado “se fazendo ato para si em uma consciência particular” (p. 326) – esta ideia contém uma grande dificuldade, aquela de uma distinção não dual, de uma distinção idêntica, pode-se dizer, cuja origem é indubitavelmente fichteano. É evidente que é esta distinção, anulada imediatamente quando posta, que permite manter a ideia de Deus e o desejo de Deus, como de um lugar vazio para o entendimento, no início de um itinerário que, no entanto, “avança em direção a Deus em vez de dele partir” (p. 329).

O leitor apreciará o ponto até onde Nabert avançou, ao mesmo tempo na formulação e na resolução de um problema que ganha forma de aporia no artigo de 1959: a filosofia reflexiva não é solicitada com igual força pela ideia de um divino sem Deus e pela ideia de um Deus inobjetivável e incompreensível? Parece que tudo se desenrola sobre o sentido do incondicionado: a difícil relação entre a consciência de si e o pensamento do incondicionado que a funda permitiria ainda dizer: “A consciência que Deus adquire de si coincide com aquela que a consciência adquire de Deus” (p. 326)?

A segunda direção na qual se engaja o breve ensaio sobre “Le divin et Dieu” é aquela que nosso manuscrito chama uma “Criteriologia do divino”. É o eixo da obra; era também o auge do artigo. É disso que se trata: se o divino não é o predicado de um ser, mas o caráter de um ato inseparável de nossa reflexão – ela própria muda¹⁵ pelo desejo da entrega e da justificação –, o divino se torna o foco de uma atividade *normativa*, na qual o pensamento refletivo se faz “juiz do divino” (p. 329): “o divino, qualidade axiológica, faz então função de *a priori*, normativo tanto no que concerne aos nossos atos quanto

¹⁵ N.T. No sentido de “ficar sem fala”: [mue].

ao que concerne à ideia de Deus” (p. 327). Percebe-se a importância central dessa criteriologia – para chamá-la pelo nome que ela recebe na presente obra –: ela tem em vista o primeiro momento, aquele da purgação dos ídolos de Deus, e tem em vista o terceiro momento, aquele do discernimento dos testemunhos; ela é o critério ao mesmo tempo do absoluto e da manifestação do absoluto; ela regula conjuntamente “o avanço” de ambos.

A crítica dos falsos absolutos vai longe: “Partir do divino é ir em direção a um Deus que não é nada além de divino, que não tem nenhuma parte no injustificável e nem no mal, que não é nem todo-poderoso, nem onisciente, e do qual não faz mais sentido se perguntar como ele é compatível com a existência de um mundo onde não há sucesso espiritual que não seja precário, não há finalidade que não seja contrariada por forças hostis, não há regulação racional que não deixe entrever o fundo de negatividade que permanece rebelde” (p. 330). Não ouvimos Platão trovejar contra o Deus da tragédia grega?

Mas nós vemos imediatamente as dificuldades. A mais aparente não é a mais considerável: objetar-se-á que o homem se faz juiz de Deus? Não; é o divino, implicado no ato fundador da consciência, que se faz juiz das ideias que os homens têm de Deus; a função de *a priori* se apoia sobre o reconhecimento de uma motivação inacessível à psicologia, inesgotável pela reflexão, que Nabert chamava em suas obras anteriores de “causalidade espiritual”, e que implica simultaneamente: docilidade ao impulso que se dirige para o fundamento da reflexão, desprendimento da preocupação egoísta consigo mesmo, movimento de realização infinita da liberdade, recuperação em vista da dispersão e da secessão das consciências. É *esta* consciência que se faz “juiz do divino”; o discernimento se volta para nós, de alguma forma; somos nós que ele julga, pois é “a ideia do divino” que é normativa.

Mais dissimulada e mais grave é a objeção de que esta “ideia normativa do divino” reconduz a um pensamento de tipo moral; isto

seria perder a lição do *Essai sur le mal*; o “injustificável” descoberto neste ensaio situa as “perspectivas da justificação” na vizinhança das experiências privilegiadas que estão elas próprias além das normas, como o mal radical está aquém das normas; para permanecer fiel ao *Essai*, a criteriologia do divino deve, portanto, se tornar – com todas as dificuldades que isto implica – um pensamento normativo para além das normas: “Quando o divino provém da consciência pura de si, a orientação que ele imprime à existência inteira não tem como não entrar em oposição com aquela [orientação] de uma experiência moral que requer o alívio de alguma violência” (p. 328). Nós entramos então numa região “incoordenável” (para retomar o termo do filósofo genebrino J.-J. Gourd) com os diversos “focos da reflexão” que designava o artigo da *Encyclopédie Française*¹⁶ sobre as *filosofias da reflexão*: foco da reflexão intelectual, foco da reflexão moral, foco da reflexão estética, etc.; o divino é, então, “incoordenável” não apenas para esses focos de reflexão, mas também para as normas correspondentes da consciência: ela escapa a essas normas “pelo alto”. Reencontramos assim Pascal: a ordem da caridade é de uma outra ordem. A questão é então saber como a criteriologia do divino poderá escapar do moralismo sem recair no inefável, e afirmar o incoordenável sem romper a continuidade entre a consciência de si e o pensamento do incondicionado.

Enfim, é num mesmo movimento que a reflexão, mestra dessa “criteriologia”, pode ir à frente dos atos e dos seres que, fora dela, na experiência humana, “testemunham pelo divino” (p. 327). Criteriologia do divino e “compreensão dos testemunhos” (p. 329) são, para dizer a verdade, inseparáveis: pois a reflexão sobre si e a

¹⁶ N.T. Ricœur está se referindo ao artigo “La philosophie réflexive”, publicado como verbete da *Encyclopédie Française* em 1957. Esse artigo foi republicado no volume de *L'expérience intérieure de la liberté* (Paris: PUF, 1994), pp. 397-411. Há uma tradução deste artigo em língua portuguesa feita por mim: Cf. *Revista Ideação*. Feira de Santana/BA, N° 27 (2013): 365-386.

interpretação dos signos e índices nascidos da história caminham lado a lado; nós não saberíamos acolher esses signos, esses índices, senão a partir do movimento que regula a purificação da consciência de si; é este parentesco profundo entre a reflexão e o discernimento do testemunho que nos permite perceber alguma coisa da relação entre a razão e a fé: “irredutível seria sua heterogeneidade, impossível a passagem de uma a outra, se a razão e a fé procedessem de dois atos fundamentalmente diferentes” (p. 329).

É, enfim, esta ligação da criteriologia do divino com o discernimento dos testemunhos que assegura o avanço da reflexão do divino em direção a Deus: “Que uma consciência escolha livremente um por fora-da-lei¹⁷ que a tenha atingido particularmente e nele se detenha, ele simboliza todos os outros, ele conduz a um Deus que não é o ser universal e infinito da teologia tradicional. Um tipo de personalização do absoluto se torna possível” (p. 329). Um tal avanço é possível porque as manifestações do divino não são – como em Kant – simples exemplos que não acrescentam nada ao modelo, ao original que se encontra em nós e pelo qual nós decidimos sobre aquilo que lhe responde: a aparição do divino é realmente imprevisível; é por isso que Nabert escrevia: “A vida de Deus, o progresso da consciência de Deus, se produzem por aqueles exemplos que dão a cada vez um sentido novo ou mais profundo ao divino. Esse sentido não teria sido descoberto apenas pela análise da ideia. A esta última só podemos pedir a direção e a dilatação da atenção requerida para o reconhecimento e apropriação do exemplo” (p. 331). Dessa forma, o filósofo reflexivo parece acolher algo da ideia de uma produção e de um avanço, não apenas da consciência de Deus, mas da vida de Deus.

¹⁷ N.T. Literalmente: [*bors-la-loi*]. Trata-se, nesse contexto, de qualquer experiência que não possa ser apreciada pelo mero recurso às normas morais, tal como a experiência do mal injustificável: perda de familiar, solidão, dentre outras que, conforme nos diz Nabert (*Essai sur le mal*), demonstrem um flagrante divórcio entre a estrutura do mundo e nossa estrutura subjetiva.

Há, portanto, entre a criteriologia – que faz da consciência um juiz do divino – e o discernimento do testemunho – que deixa a iniciativa ao acontecimento – uma relação circular. É por isso que as exigências que a reflexão traz “devem ser rigorosas o suficiente para excluir inúmeras figuras do divino – ou do sagrado – que são, contudo, indeterminadas demais para dar à experiência e à história toda sua imprevisibilidade no que diz respeito à aparição do divino” (p. 327).

Esta relação circular suscita dificuldades que permanecem implícitas no ensaio sobre “Le divin et Dieu” e que a presente obra põe a nu amplamente: esses testemunhos não são incoordenáveis entre si, assim como o divino é incoordenável com as normas? Nós o escutamos bem: cada por-fora-da-lei “simboliza todos os outros”. Mas no que consiste essa “semelhança profunda” (p. 328) sem a qual a unidade do divino estaria tão comprometida quanto aquela de Deus na ontologia dos atributos? Nabert não dizia também que “não há totalização de índices” (p. 330)? Pareceria, antes, que a consonância entre a reflexão sobre si e o testemunho oferecido pela história só é alcançada se a consciência mantiver a cada vez como único o exemplo que, para ela, é revelador do divino: “Não há contradição entre a tendência da consciência a divinizar o revelador do divino e os caracteres da causalidade espiritual que procedem da ideia pura do divino” (p. 330). Desse modo, a ideia do divino, que comporta a necessidade do *a priori*, tem em face dela testemunhos diversos, imprevisíveis, não totalizáveis, em suma, contingentes, que são algumas das iniciativas que a consciência descobre mas não produz. Nós reencontramos aqui a dificuldade evocada mais acima: aquela da conexão entre uma ideia *a priori* do divino e uma experiência contingente. Mas nós vemos agora em qual direção é preciso buscar a solução: a reflexão também é uma iniciativa, a iniciativa de um aprofundamento; e esta iniciativa “interior” se diz, por sua vez, por meio de uma compreensão aplicada aos testemunhos que atestam a

presença do divino. A compreensão de si e a interpretação dos signos são assim uma única e mesma compreensão, sem que nenhuma totalização desses signos venha garantir a autenticidade do acordo: o próprio acordo é um “avanço”, um “progresso” da reflexão¹⁸.

Este avanço é, se quisermos, um avanço da própria filosofia, partindo da negação do ser necessário, passando pela criteriologia do divino, para desembocar no discernimento do testemunho. Mas, nesse avanço, a reflexão não apaga nenhum dos seus passos anteriores: a criteriologia do divino acompanha de ponta a ponta esse recurso ao testemunho, assim como a proposição de uma filosofia do ato reflexivo em substituição a uma filosofia do ser necessário acompanha de ponta a ponta a criteriologia do divino. É apenas nessa medida que temos o direito de abreviar pela expressão “desejo de Deus” – escolhida como título da presente obra – todo o movimento que vai do desejo ligado à compreensão de si até a criteriologia do divino e àquele tipo de personalização do absoluto pelo testemunho. É importante que essa expressão não sirva para ocultar nem abolir suas próprias condições de sentido; falar do desejo de Deus em uma filosofia reflexiva não autoriza jamais a renunciar a crítica do ser necessário; a dissolução daquilo que alguns chamam ontoteologia faz parte dessas condições de sentido; além disso, o reconhecimento, a confissão, a escuta dos atos e dos seres reveladores do divino não autorizam jamais a renunciar a criteriologia do

¹⁸ Nota de Ricœur: Nós reencontramos aqui a relação entre *ato e signo*, que perpassa toda a filosofia de Nabert: em *l'Expérience intérieure de la liberté*, ela esclarece o problema da causalidade psicológica; em *Éléments pour une Éthique*, ela é a chave da relação entre a liberdade e os valores (cf. meu artigo sobre “L'Acte et le Signe chez J. Nabert. Études philosophiques”, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, Vol. 84, No. 3, (1962): 3). Fim da nota de Ricœur.

N.T. Este artigo mencionado por Ricœur foi publicado posteriormente em *Le conflit des interprétations. Essais d'Herméneutique* (em 1969), com tradução em língua portuguesa: *O conflito das interpretações: Ensaio de Hermenêutica* (Rio de Janeiro: Imago, 1978, pp. 179-188).

divino, onde a reflexão se ergue como tribunal da ideia de Deus e das manifestações do absoluto.

Submissão ao testemunho; vigilância crítica; recuperação do fundamento da reflexão: são momentos indissolavelmente ligados em *Le désir de Dieu*. Que o leitor não separe aquilo cuja união faz a veracidade, o orgulho e a humildade – e eventualmente a limitação – da filosofia reflexiva.

(Página deixada propositadamente em branco)

Nota de publicação sobre a tradução brasileira da Biografia de François Dosse *Paul Ricœur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Tradução Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros & Andrés Bruzzone (São Paulo: LiberArs, 2017)

Publication note on the Brazilian translation of François Dosse's biography: *Paul Ricœur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Trans. Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros & Andrés Bruzzone (São Paulo: LiberArs, 2017)

Roberto Roque Lauxen

(Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Brasil)

rrlauxen@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-7977-7528>

Muitas apresentações da biografia de François Dosse sobre Paul Ricœur já foram redigidas quando de seu lançamento na França em 1997. Uma nova apresentação foi realizada pelo próprio autor para a nova edição de 2008, que é a versão consultada da tradução brasileira. Esta nova edição, como ele mesmo comenta no prefácio, justifica-se, de uma parte, pelo fato de Ricœur ter escrito muito depois de 1997 até 2005 – quando se despede de sua longa jornada intelectual –, por isso, novos capítulos foram incluídos para dar conta deste último período da obra de Ricœur. De outra parte, daquela obra de 1997, nada menos que treze capítulos foram suprimidos desta última edição, o que de fato representa uma perda substancial.

A inclusão daqueles capítulos seria muito bem-vinda em uma nova edição completa, uma vez que, diferentemente dos franceses, as editoras brasileiras não têm restrições quanto a livros que possam ultrapassar as mil páginas. Um episódio particular narrado nesta biografia (cap. 32) dá conta desta relutância das editoras francesas quanto a livros volumosos. Este foi o caso nada menos que com a grande obra de Gadamer *Vérité et Méthode*, que Ricœur foi obrigado a amputar para a edição francesa de 1976, quando então era corresponsável pela coleção *L'Ordre philosophique* das edições Seuil, mesmo depois de ter travado uma ampla e incansável batalha contra as normas editoriais. Esse desgosto e remorso, Ricœur teve de carregar por 20 anos até que, finalmente, em 1996, reaparecesse na França a edição completa da grande obra de Gadamer, que Ricœur fez questão de comemorar no célebre artigo *Le retour de Gadamer*.

Qualquer nova luz que se possa dar a esta magnífica biografia intelectual de François Dosse corre o risco de introduzir alguma sombra no brilho intenso do livro e do personagem principal do enredo. Uma palavra a mais poderá soar redundante e até mesmo inconveniente a um livro no qual o autor deposita uma estima especial, sobretudo pela amizade que se seguiu depois da publicação da primeira edição (1997) – conforme relata no Prefácio à edição de 2008 – e que culminou também no intercâmbio intelectual e na colaboração de François Dosse no processo de elaboração de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*¹ (reconhecida por Ricœur no *Advertissement* desta obra).

Apesar desse jogo de esquiva diante deste monumental trabalho de pesquisa que entrevistou mais de cento e setenta interlocutores – entre amigos, colegas, alunos, assistentes, familiares –, que de algum modo se cruzaram com Ricœur e que conheceram de perto o homem, o professor e o filósofo, precisamos, ao menos a título de hospitalidade lingüística, rerepresentá-la para o público de fala portuguesa.

¹ Paul Ricœur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Paris: Seuil, 2000).

Para além de uma chave de leitura ou uma resenha crítica, e tendo consciência do inevitável sobrevôo, procuramos, além de elucidar as linhas marcantes deste empreendimento, através de uma espécie de mapa topológico dos temas e a indicação dos capítulos entre parênteses, perscrutar a hipótese metodológica e epistemológica que circunda a investigação do biógrafo.

Como compreender *os sentidos de uma vida* de um dos maiores filósofos franceses contemporâneos? François Dosse nos convida a um mergulho no horizonte tênue de uma vida onde o homem e o filósofo Ricœur se cruzam.

Dosse é um especialista no gênero da biografia e soube respeitar a distância crítica que lhe foi imposta pela impossibilidade de se encontrar com o homem Ricœur, que lhe foi negada desde o princípio, como menciona no prefácio da primeira edição de 1997:

Quando lhe solicitei por meio de correspondência, insistiu que não queria se envolver de forma alguma neste trabalho. Disso resultou um contrato tácito, a partir do qual procurei evitá-lo sistematicamente, para respeitar seu desejo de permanecer alheio ao desenvolvimento desta obra².

Na ausência de uma interlocução ou entrevista direta com o próprio autor, portanto, de modo diferente do conjunto de entrevistas de François Azouvi e Marc de Launay, publicadas em *La critique et la conviction*³, a vida a ser biografada segue, mais ao modo ricœuriano, o desvio pela mediação dos signos e das obras na qual o homem se exprime e das “leituras” dos “sentidos” (no plural,

² François Dosse, *Paul Ricœur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)*, trad. Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros & Andrés Bruzzone (São Paulo: LiberArs, 2017), p. 17.

³ François Azouvi & Marc de Launay, *La critique et la conviction* (Paris: Calmann-Lévy, 1995).

conforme sugere o título) desta vida através das vozes de seus interlocutores. É assim que cada pilar desta biografia – que possui 59 capítulos, divididos em 10 partes, cronologicamente distribuídas por períodos – é erguido para dar sentido ao corpus heterodoxo da vida e obra de Paul Ricœur.

Longe do livro se envolver em curiosidades sobre o homem Ricœur, tal como a decepção daqueles que, segundo o relato de Aristóteles⁴, se detiveram à entrada ao ver o pensador Heráclito se aquecendo ao fogo – mas com a frase do pensador que os alertava de que ali os deuses também estavam presentes –, nesta biografia nunca vemos o filósofo em sua intimidade – Ricœur sempre manteve uma grande reserva quanto a isto –, mas o sentido “divino” que o habita. François Dosse mergulha nas profundezas do “divino” que está em toda parte ao se debruçar sobre o pensamento de uma das maiores inteligências do século XX, que vem iluminar, como o fogo de Heráclito, este conturbado século.

Mas a intimidade é sutilmente revelada, talvez prevendo aqueles que pretendem saciar a curiosidade – conforme o comentário de Heidegger, na *Carta sobre o Humanismo*⁵, à mesma citação de Aristóteles – na captura do pensador em ato, muito provavelmente porque esta incursão pelo homem nos ajude a compreender mais profundamente os traços essenciais do filósofo e de seu pensamento.

Nesse sentido, pode-se destacar em Ricœur, por um lado, a imagem de um homem que confia cegamente nas pessoas (o caso do taxista e o tapete persa), o descuido com o dinheiro e o valor das coisas materiais (cap. 14); seu caráter alegre de um sorriso metálico, seu jeito brincalhão e contador de piadas (a brincadeira com os muros amarelos, cap. 24); o episódio das bananas falsas oferecidas aos convivas (cap.

⁴ Aristóteles, *Partes dos animais*, trad. Maria de Fátima Sousa e Silva (Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010), 645a.

⁵ Martin Heidegger, “Lettre sur l’humanisme” (Lettre à Jean Beaufret), in *Questions III et IV*, trad. Roger Munier (Paris: Gallimard, 2008).

14), das latas de sardinhas coloridas no acampamento (cap. 24) ou do pão em formato de coruja que ele comia na frente de seus netos para confundi-los ao dizer que a cada noite comia uma parte de sua coleção de corujas de porcelana (cap. 59). De outro lado, a austeridade de um homem afastado no seu refúgio de estudos, que desde menino criou um fabuloso hábito de leitura, do qual jamais se afastou e nunca mais parou (cap. 1); de uma energia e uma potência vital que causava desconforto, e que suscitou o fantasma de uma imagem inatingível para seus filhos, ofuscados diante de uma luz tão resplandecente, o que redundou também no trágico episódio da perda de seu filho Olivier (cap. 48) e seu longo trabalho de luto. A vida concedida a Ricœur foi longa e de uma impressionante vitalidade até a morte (cap. 59).

Há uma grande vantagem da contribuição do historiador de ofício para as pesquisas do filósofo: a possibilidade de amplificar o sentido através do evento. A dialética do evento e sentido, tão cara a Ricœur, é aqui posta em prática. Este modo de abordagem raramente ocorre nos comentários técnicos sobre as teses e a obra de Ricœur. Neste particular, esta biografia é um caminho indispensável a todo pesquisador da obra ricœuriana e também uma introdução acessível para o público leigo.

A tarefa maior de uma biografia é resgatar o intercurso do acontecimento e, assim, se aproximar, quem sabe, da pergunta geradora do escrito, ao evidenciar o horizonte ao qual o texto pretende responder. Os sentidos dos escritos ricœurianos retornam à ação que move o texto e ao texto que move a ação, o texto como mediador de uma ação, não para resgatar qualquer não dito escondido atrás do texto: uma intenção ou motivação oculta, o que poderia transformar esta biografia num livro de revelação de segredos – essa alternativa foi cortada pela raiz –, mas para levar a sério a própria noção de discurso de Ricœur, referência básica de sua hermenêutica dos textos: alguém diz algo a alguém acerca de alguma coisa, vale dizer, que faz alusão à dialética de evento e sentido e sentido e referência.

Uma vez que o acesso ao evento nunca pode ir ao encontro da intenção do autor, porque a exteriorização intencional opera já na relação entre o dizer e o dito (no diálogo ostensivo) e pode se estender ao registro escrito (que também pode abolir o diálogo), o biógrafo segue a produtividade desse distanciamento para compreender a identidade narrativa do personagem Ricœur. Ele utiliza o recurso ao relato em terceira pessoa e, se podemos assim nos expressar, de uma interlocução de segundo grau na qual a apropriação da subjetividade é construída a partir do relato do outro sobre o si mesmo, uma apropriação que prioriza o olhar da alteridade, dos inúmeros interlocutores que são trazidos à cena para dar testemunho de uma vida narrada em terceira pessoa, característica principal da noção de *identidade narrativa*.

Esta alternativa não se constitui sem a possibilidade de ouvir a opinião divergente e a fragilidade desta identidade, submetida às variações imaginativas e à mudança temporal. É assim que François Dosse se exprime: “fui me orientando para a redação de uma biografia que [...] corresponde bem à maneira como Ricœur pensa a construção da identidade pessoal”⁶. O título da magnífica obra de Ricœur, *O Si-mesmo como outro*⁷, opera quase como um método para o biógrafo. O relato de si-mesmo se descortina pela mediação da alteridade, do si-mesmo como outro. Assim o biógrafo pratica as dimensões epistemológicas da hermenêutica ricœuriana em seu método de investigação historiográfica.

O método da entrevista é complementado pelo acervo documental da recepção dos escritos de Ricœur, da publicidade acadêmica ou jornalística e dos diversos efeitos e penetração de seus escritos na comunidade acadêmica, na sociedade e para o debate contemporâneo. Esta recepção é destacada em relação a artigos famosos de Ricœur como foram “O *socius* e o próximo” (cap. 15), “Trabalho e

⁶ Dosse, *Paul Ricœur*, p. 13.

⁷ Ricœur, *O si-mesmo como outro* (São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014).

palavra” (cap. 16), “O paradoxo político” (cap. 26), mas não descuida da recepção menos calorosa e polêmica de “Parole de prisonnier” (texto atribuído a Ricœur e de consentimento duvidoso, cap. 8) ou o *Ensaio sobre Freud* (cap. 29).

François Dosse não pode se enquadrar apenas na categoria de historiador no que diz respeito ao traço intelectual do filósofo que ele biografava. Por um lado, o fabuloso registro documental destaca as circunstâncias da produção intelectual de Ricœur, na qual cada artigo adquire sentido, ao mesmo tempo que aprofunda a relação do filósofo com as diferentes revistas que ele publicou e dirigiu. Por outro lado, o biógrafo empreende um desvio estrutural e analítico, um verdadeiro exercício crítico da obra ricœuriana, ao mergulhar nas profundezas das teses filosóficas, percorrendo a vastidão de uma obra em movimento, que sofre diferentes variações e sinuosos desvios, difíceis de acompanhar em seu conjunto, sobretudo porque Ricœur sempre incorpora novas mediações, até o ponto em que, olhando para trás, já não se reconheça em sua lógica inicial.

As variações dessa obra são reveladas pelo biógrafo em momentos pontuais: no abandono de sua poética da vontade, que até 1977 ainda prometera para as Edições Aubier (cap. 36); suas distâncias em relação a Barth (cap. 23); o trauma que lhe causou o encontro com os lacanianos e que repercutiu positivamente como exigência de maior rigor (cap. 29); seu gradativo afastamento do cenário intelectual da França (cap. 40), que lhe permitiu recarregar sua potência intelectual em contato com a filosofia anglo-americana, para retornar a esse mesmo cenário com um reconhecimento redobrado, ainda que tardio (cap. 47) e que culmina no Colóquio de Cerisy, em 1988, “que tem a função institucional de imortalizar as grandes obras intelectuais”⁸.

⁸ Johann Michel, *Paul Ricœur: une philosophie de l'agir humain* (Paris: Éditions du Cerf, 2006), p. 9.

François Dosse recusa o discurso apologético e a hagiografia. Ricœur é apresentado com seus erros de apreciação, seu pacifismo ingênuo no período da guerra (cap. 5); a obscuridade do círculo de Pétain (cap. 8); a execração dos lacanianos (cap. 28 e 29); com seus traumas e seu trabalho de luto, no plano intelectual, do engajamento e da vida íntima, sobretudo com a morte trágica de seu filho Olivier (cap. 48); a tentativa utópica de conciliar autogestão e poder institucional na revolta estudantil de 1968 (cap. 37 e 38); sua ingenuidade em relação à eleição para o Collège de France na disputa forjada com Foucault (cap. 40); além de pagar um preço alto por suas convicções religiosas, num contexto francês de laicidade e de cientificismo no ápice do estruturalismo (cap. 30). Ricœur sofreu na carne as lutas de uma sociedade em plena transformação como foi o século XX, em especial, no cerne de uma Universidade que bania de seu núcleo qualquer tentativa de oxigenação e que de fato contribuiu para retrain e abafar a potência do grande pensador.

Essa biografia reverbera os ecos da intelectualidade francesa que de algum modo cruzaram com Ricœur e que deixaram seu testemunho pelo encontro com o homem, mas, sobretudo, com o filósofo e brilhante professor que foi (cap. 23). Boa parte da intelectualidade francesa da segunda metade do século XX passou pelas mãos do grande professor (cap. 23). Por seu imponente lastro intelectual, uma ampla geração de alunos encontrava no mestre Ricœur uma postura de acolhida a teses acadêmicas menos ortodoxas. Esses intelectuais, que Ricœur orientou ou foram seus assistentes como Lyotard, Derrida, Jean-Luc Nancy, Françoise Dastur e muitos outros, têm uma dívida de reconhecimento e gratidão para com seu grande mestre.

A leitura desta obra nos apresenta um amplo panorama das diferentes correntes de pensamento do século XX em suas grandes forças motrizes como foram o existencialismo do início do século, a fenomenologia, a hermenêutica pós-heideggeriana, o estruturalismo da segunda metade do século XX e a filosofia analítica anglo-ame-

ricana, na última fase do autor. Nesse panorama Ricœur foi uma figura de destaque e até mesmo o responsável por uma profunda transformação deste cenário intelectual, tese que é evidenciada nesta biografia. Sempre esteve à frente de seu tempo, francamente em diálogo com o estruturalismo francês e à frente dele como um de seus principais críticos (cap. 30 e 31). Por conta de seu contato com a filosofia anglo-americana e seu ensino concomitante nos Estados Unidos (cap. 40, 41, 42), o biógrafo demonstra que Ricœur é a peça-chave de uma profunda renovação da filosofia francesa.

François Dosse captura a vertente do “paradoxo” que Ricœur herda de Jaspers e que se encaminha para uma filosofia do conflito das interpretações seja no plano intelectual ou público: por sua vocação cristã e seu engajamento no partido comunista (cap. 4); no período do exílio, em que Ricœur convive com o ódio do regime nazista e o amor pela tradição da filosofia alemã (cap. 7); na guerra da Argélia (cap. 26), onde enfrenta o paradoxo da insubmissão; na guerra fria onde experimenta o paradoxo do político (cap. 21 e 44); na revolta estudantil de maio de 1968 e sua posição de reitor da Universidade de Nanterre onde a revolta eclodiu (cap. 37 e 38); seu esforço hermenêutico de ler Freud como filósofo e o deboche dos lacanianos. E depois de se enamorar de todo este cenário político da França ter de se afastar gradativamente para os Estados Unidos, não sem remorsos, para ter de reconstruir sua carreira; pode-se falar até mesmo de sua decadência e seu apogeu. Se já podíamos identificar este paradoxo na filosofia de Ricœur, François Dosse nos permite ainda estender e entender as nuances desse conflito no plano da ação e de seu engajamento público onde sua voz se fazia ouvir e se articulava através dos diferentes movimentos sociais dos quais fazia parte: o partido socialista (cap. 4); o personalismo e a revista *Esprit* (cap. 3, 24 e 46); o Cristianismo Social (cap. 25); a Coleção *L'Ordre philosophique* de Seuil (cap. 36), e outras revistas onde publicou e dirigiu como a *Revue de métaphysique et de morale* (cap. 50).

Há um paradoxo ainda mais profundo, que é sem dúvida destacado pelo biógrafo, e que valeu a Ricœur, em parte, uma discriminação no contexto universitário francês: o engajamento de Ricœur na comunidade confessional em uma sociedade marcada incisivamente por uma laicidade radical. Essa dupla dimensão da vida de Ricœur, do homem crente e reflexivo, seu engajamento na comunidade confessional e sua vocação filosófica jamais se confundem (cap. 51 e 52), e o biógrafo respeita a posição agnóstica de Ricœur, ainda que procure identificar traços da herança protestante que reverberam em sua obra para além desta recusa.

Mas, longe de pensarmos num emaranhado de um relato desconexo que poderia igualmente sugerir a heterogeneidade do pensamento e da vida de Ricœur, como poderão pensar alguns intérpretes, há novamente a lição de Ricœur que impulsiona Dosse a encontrar uma articulação dos diferentes campos semânticos que dão à construção dessa vida não só *os sentidos* no plural, como sugere o título, mas um sentido estruturado pela fidelidade às tradições que alimentam as diferentes nuances dessa vida, tal como a mesma face que envelhece e se modifica através do tempo e mantém a permanência de seus traços apesar da mudança, como a identidade *ipse*, que não deixa de ser uma identidade ética através da fidelidade e da responsabilidade desse pensamento.

Ricœur nunca se deixou contaminar pelo reducionismo, graças às tradições que ele se manteve perseverante. A *via curta* do jovem pensador se vincula com a *via longa* de sua maturidade que, mesmo através de várias mediações, demonstra uma grande fidelidade com as tradições e pensamentos aos quais pertence, a ponto de Derrida caracterizá-lo como o filósofo da promessa (cap. 55), que não se desvia daquilo que empenhou no horizonte de suas convicções. É assim, por exemplo, que ele apreciará sua pertença ao personalismo: “Morre o personalismo e revive a pessoa”, sua fidelidade à Gabriel Marcel, à filosofia reflexiva (cap. 2), à fenomenologia e à hermenêutica.

Talvez uma palavra cara a Ricœur poderia dar o tom adequado para aquilo que certamente não poderá ser acrescentado a esse esforço biográfico, e que só pode ter o seu lugar porque participa desse esforço. A palavra tão simples quanto o próprio Ricœur, é a palavra “dom”, que ele gostava de situar, junto com Hénaf, numa economia das coisas sem preço. Somos todos um pouco agradecidos por essa obra de François Dosse, seu empenho e seu dom se complementam com o dom daqueles que se empenharam nessa tradução numa espécie de economia do dom.

A tradução é fruto principal de quatro mãos e tem uma característica importante de que os tradutores possuem algum engajamento no estudo da obra de Paul Ricœur. É feito um esforço por parte dos tradutores de lidar com a linguagem coloquial das entrevistas e de habitar a sociedade e a história da França, recorrente nesta biografia, por isso, entende-se certa pulverização de notas que seriam, sem dúvida, descartadas como obviedades para o público francês.

Através das linhas que os leitores seguirão em um percurso tão longo e tão significativo quanto foi essa vida para aqueles que a amaram de perto, para aqueles que se aproximaram e se apropriaram desse modo de pensar e para aqueles que desejam se aproximar, mesmo que de maneira incipiente e introdutória e, quem sabe, se apaixonar por esta maneira de pensar, para todos eles, esta biografia intelectual de Paul Ricœur é uma verdadeira bússola a partir da qual poderão guiar suas pesquisas nos interstícios do pensamento desse grande pensador contemporâneo. Não poderíamos deixar de dizer que este relato conseguiu nos comover pela beleza dessa história de vida, para grande parte daqueles que como nós conhecemos apenas o filósofo e não o homem Ricœur.

Referências

- Aristóteles. *Partes dos animais*, trad. Maria de Fátima Sousa e Silva. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2010.
- Dosse, François. *Paul Ricœur: Os sentidos de uma vida (1913-2005)*. Trad. Roberto Roque Lauxen, Gonçalo Marcelo, Hugo Barros & Andrés Bruzzone. São Paulo: LiberArs, 2017.
- Jacob, André. “François Dosse, *Paul Ricœur. Le sens d’une vie*, Paris, Éditions la Découverte, 1997 [compte-rendu]. *L’Homme et la société* 131 (1999): 166-168.
- Heidegger, Martin. “Lettre sur l’humanisme” (Lettre à Jean Beaufret). In *Questions III et IV*, trad. Roger Munier. Paris: Gallimard.
- Michel, Johann. *Paul Ricœur : une philosophie de l’agir humain*. Paris: Éditions du Cerf, 2006.
- Ragon, Marc. “Circuit Paul Ricœur. Une biographie par François Dosse et un inédit. François Dosse, Paul Ricœur, les sens d’une vie. La Découverte, 794 p.” In *Libération*, 18 décembre 1997. <https://www.liberation.fr/livres/1997/12/18/circuit-paul-ricoeur-une-biographie-par-francois-dosse-et-un-inedit-francois-dosse-paul-ricoeur-les-222533/>
- Ricœur, Paul. *La Critique et la conviction: Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. Paris: Calmann-Lévy, 1995. Tradução portuguesa: *A Crítica e Convicção: Conversas com François Azouvi e Marc de Launay*, trad. António Hall. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *La Mémoire, l’histoire, l’oubli*. Paris: Seuil, 2000. Tradução portuguesa : *A Memória, a história, o esquecimento*, trad. Alain François. Campinas: UNICAMP: 2007.
- _____. *O si-mesmo como outro*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.
- Wender, Philippe. “François Dosse, *Paul Ricœur. Les sens d’une vie*.” *Autres Temps. Cahiers d’éthique sociale et politique* 56 (1997): 149-150.

(Página deixada propositadamente em branco)

1 2



9 0



IMPRESA DA
UNIVERSIDADE
DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS