

## Un posible acercamiento entre Ricoeur y Foucault: hermenéutica y prácticas del sí\*

*A Potential Approach between Ricoeur and Foucault: Hermeneutics and Technics of the Self*

**María Beatriz Delpech\*\***

### Resumen

No es casualidad que la relación entre Paul Ricoeur y Michel Foucault haya empezado a desarrollarse en las investigaciones de quienes se han dedicado a uno u otro. Su pensamiento parece haberse desarrollado en universos filosóficos paralelos y, sin embargo, una lectura comparada aparece posible. Mostraremos las continuidades entre sus concepciones tomando como eje la identidad y el sujeto, así como la metodología con las que se abordan. Al recorrer sus obras posteriores a 1980, se hace evidente que cada uno a su manera enriquece la lectura que hacemos del otro.

**Palabras clave:** identidad, sujeto, hermenéutica, genealogía, metodología.

### Abstract

It is no coincidence that the relationship between Paul Ricoeur and Michel Foucault has been principally discussed in research carried out by specialists in one of these two thinkers. Although active at the same time, the scholar can easily get the impression that they worked in two parallel philosophical universes. This paper will argue, however, that a comparative reading is nonetheless possible. Taking identity and the subject as key areas of discussion, as well as the methodology used to

---

\* Recibido: septiembre 2017. Aceptado: junio 2018.

\*\* Centro de Investigaciones Filosóficas-Universidad Nacional de San Martín-Universidad de Buenos Aires. Argentina. Email: mbdelpech@gmail.com

deal with these themes, this paper will highlight the continuities between both the philosophers' world views. A reading of their post-1980 works makes it clear that both of them, each in his respective way, can enrich a reading of the other and that, more than just being contemporaries, they share several important points in common.

**Keywords:** Identity, subject, hermeneutics, genealogy, methodology.

## Introducción

Cualquier intento comparativo entre Foucault y Ricoeur debe dar cuenta de que jamás ha habido un diálogo frontal entre ambos con excepción de un encuentro que también contó con la presencia de Badiou, Canguilhem, Dreyfus e Hyppolite<sup>1</sup> y en el que dialogaron acerca de la cuestión de la verdad. Las causas exceden la competencia de sus candidaturas respectivas en el Collège de France en 1969 que terminó con la partida de Ricoeur a Estados Unidos a enseñar principalmente en la Universidad de Chicago. Hay que tener en cuenta sus antecedentes académicos en general y filosóficos en particular, en donde podríamos resaltar la incidencia en ambos autores de la fenomenología: la epistemología foucaultiana se aleja de la tradición fenomenológica<sup>2</sup> mientras que Ricoeur la conserva y pretende ir más allá en su hermenéutica del sí.

Sin embargo, ambos filósofos pertenecen, de maneras diferentes, a una tradición que hace de la filosofía una disciplina que se encarga de algo más que de reconstruir su propia historia y despliegan sus obras en el horizonte de una filosofía que podríamos llamar post-estructuralista. Ambos escriben dando cuenta de una gran erudición pero no para hacer mera gala de sus estudios e investigaciones sino como verdaderos ejercicios filosóficos que dan lugar a inteligentes reflexiones.

Llamemos filosofía, si quieren, a esa forma de pensamiento que se interroga, no desde luego sobre lo que es verdadero y lo que es falso, sino

---

<sup>1</sup> Foucault, Michel (2001): *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, Texte N°31.

<sup>2</sup> Si bien la fenomenología había tenido una fuerte presencia en su formación, las nociones de *episteme* o arqueología y su (discutible) acercamiento al estructuralismo marcan el alejamiento de Foucault: "(...) Foucault se distanciará de la fenomenología, la otra corriente determinante en su formación. Más allá de las polémicas a que ha dado lugar la relación de Foucault con el estructuralismo y de sus declaraciones al respecto, resulta innegable que el estructuralismo ha marcado en gran medida su alejamiento de la fenomenología y también, de alguna manera, su concepción de lo que denominó *arqueología*" (Castro, 2006). También, y fundamentalmente, en su concepción —disolución— del sujeto se produce el distanciamiento: "Como sabemos, *Les Mots et les choses* concluye con la proclamación de la muerte del hombre, con la desaparición del sujeto moderno, tal como lo han concebido la filosofía (particularmente las diferentes formas de la fenomenología) y las ciencias humanas" (Castro, 2006).

sobre lo que hace que haya y pueda haber verdad y falsedad y se pueda o no se pueda distinguir una de la otra [...] acerca de lo que permite al sujeto tener acceso a la verdad, la forma de pensamiento que intenta determinar las condiciones y los límites del acceso del sujeto a la verdad. (Foucault, 2001, 33)

En líneas generales, resulta bastante evidente que Ricoeur (especialmente el de *El conflicto de las Interpretaciones*) no encontrara afinidad con el Foucault de *Las palabras y las cosas* pero que se sintiera atraído por las reflexiones del último Foucault (Ricoeur, 1995) y es con una obra de este período con la que nos vamos a manejar, a saber, con *Hermenéutica del sujeto*<sup>3</sup>. Es un texto que requiere, por su naturaleza y para relevar una toma de posición de su autor, un esfuerzo que consistirá “en intentar poner de relieve cierta cantidad de efectos teóricos inducidos por el uso sistemático de las nociones de ‘práctica de sí’, ‘técnicas de existencia’, ‘inquietud de sí’.” (Gros, 2011, 491). La idea es poder dar cuenta del Foucault filósofo y no, como sucede en muchos casos, del historiador del pensamiento.

Es verdad que hay quienes trabajan este período foucaultiano bajo el supuesto de que representa un cambio o desvío respecto de *Las palabras y las cosas* (Barthélémy, 2010). Pero se trata más bien de una torsión, un giro en torno a un eje constituido por el modo de correlación entre el conocimiento del hombre, la subjetividad y las relaciones de poder. En su “Introducción a Foucault”, Castro explica que

[...] este eje [en torno al cual se desplaza el pensamiento de Foucault] no está representado ni por el saber, ni por el poder, ni por el sujeto, sino por la manera en que ellos se correlacionan [...] El saber, el poder o el sujeto sólo existen en plural y sin ninguna identidad que trascienda sus múltiples formas históricas. Por esta razón, para expresar la pluralidad histórica de cada uno de ellos, en su último curso en el Collège de France, Foucault no habla de saber sino de modos de veridicción, no habla de poder sino de técnicas de gubernamentalidad y no habla de sujeto sino de prácticas de sí. (Castro, 2014, 71)

---

<sup>3</sup> Me parece necesario justificar la toma de referencia de un texto que está compuesto por las clases de un curso y me parece que la siguiente cita del editor del mismo es concluyente: “Lo cual significa destacar la importancia de este curso de 1982, que es algo así como el sustituto de un libro proyectado que nunca apareció, dedicado en su totalidad a esas técnicas de sí en las cuales Foucault encontraba, al final de su vida, el conocimiento conceptual de su obra; como si dijéramos: su principio de consumación” (Gros, 2011, 486 ss.).

Lo cierto es que, a pesar de no ser un desvío respecto de la totalidad de su obra anterior, hay, en los años 80, un cambio en el análisis que nos permite acercarlo a Ricoeur.

[...] Foucault abandona aquí el tema de la sexualidad como punto de anclaje privilegiado y se interesa más por los procesos de subjetivación, considerados en y por sí mismos. La oposición entre la Antigüedad y la era moderna se expresa entonces de otro modo, a través de dos alternativas conceptuales, entre filosofía y espiritualidad y entre inquietud de sí y autoconocimiento. (Gros, 2011, 493)

Claro que para generar este encuentro hay que entender la hermenéutica ontológica de Ricoeur como un pensamiento que sobrepasa la filosofía de las ciencias sociales o humanas. Así, Michel se permite hacer una lectura foucaultiana del pensamiento ricoeuriano indicando que “no ver en Ricoeur más que a un epistemólogo equivaldría precisamente a reducirlo al famoso ‘momento cartesiano’.” (Michel, 2013, 127). Este momento, de acuerdo con Foucault, es la razón más importante por la que la inquietud de sí fue olvidada, o más precisamente, separada del autoconocimiento. No obstante es posible leer en Ricoeur a un filósofo que busca reespiritualizar el pensamiento estableciendo un nuevo lazo entre el sujeto y la verdad, que en su vocabulario podría traducirse como la relación entre la identidad y la atestación. Para ensayar esta posibilidad tomaremos en cuenta principalmente *Sí mismo como otro* y *Caminos del reconocimiento*.

El presente artículo tratará de mostrar las continuidades entre las concepciones de ambos filósofos tomando como eje, siendo el caso que se trata del tema de las obras en cuestión, la identidad y el sujeto, así como la metodología con las que se abordan estas temáticas. Pretendo mostrar que cada uno a su manera enriquece la lectura que hacemos del otro y que no se trata de dos contemporáneos que no tienen puntos en común.

Foucault nos lleva en un recorrido a través de la antigüedad y los primeros siglos de nuestra era para dar cuenta de que “[...] la edad moderna de las relaciones entre sujeto y verdad comienza el día en que postulamos que, tal como es, el sujeto es capaz de verdad pero que ésta, tal como es, no es capaz de salvarlo” (Foucault, 2001, 38). Acceder a la verdad para el hombre moderno es absolutamente independiente del sujeto ético que realiza un trabajo interior. En este recorrido de la historia del pensamiento hay una clara intención de, como quiere pensar Castro, redescubrir la actualidad de los textos a los que se avoca. Asir determinados “momentos” para trazar esta línea no reduce el transcurrir a meros acontecimientos sino que de alguna manera explica las

condiciones siempre contingentes de nuestra efectividad. Cuando Foucault habla de “momentos” siempre aclara que no se trata de la reducción a un autor como acontecimiento disruptivo sino que son transformaciones que se van gestando de a poco a partir de tradiciones que lo anteceden. Por poner un ejemplo, el “momento socrático” de la inquietud de sí cuenta con una tradición lacedemonia a partir de la cual formula filosóficamente la *epimeleia heautou*<sup>4</sup>. Por lo tanto, no se trata de momentos aislados o sorpresivos sino que se basan en condiciones de posibilidad históricas. Nos aventuraremos a hablar de un “momento heideggeriano”, crucial para el trabajo filosófico de Ricoeur, para llevar la historia del concepto de “inquietud de sí” un poco más allá de lo que Foucault planteó en su curso. Además, en términos ricoeurianos, podemos pensar el recorrido del curso del 82 como un relato, siempre revisable en función del momento de la enunciación, entre otras cosas.

“[...] [T]iene sentido precisamente confrontar la hermenéutica postestructuralista de Ricoeur con la arqueología postestructuralista foucaultiana: el sujeto no es el amo del sentido” (Michel, 2013, 117). Esta cuestión en común que resalta Michel, sobre todo en las obras de ambos autores que estamos tomando en cuenta, nos pone frente, como hemos precisado, a un doble desafío. El acercamiento de ambas posiciones tiene un aspecto metodológico y otro más específico ligado a la relación entre el sujeto y la verdad y su aspecto ético. Quiero decir que, por un lado, la genealogía como método en Foucault deberá ser comparada con la hermenéutica en Ricoeur y, por otro, las prácticas de subjetivación con la antropología hermenéutica. Pero esta comparación tratará de focalizar en las continuidades entre los planteos.

## **Desarrollo del trabajo**

### **Metodología**

En términos metodológicos es importante tener en cuenta qué es la hermenéutica para Ricoeur, porque está lejos de representar una mera epistemología. Como es su costumbre, en *Del texto a la acción* repasa la tradición inmediatamente anterior a su formulación para poder especificar su apropiación e innovación. En Ricoeur, la interpretación como técnica es un derivado de una estructura onto-antropológica que hace del ser y del obrar que somos “animales hermenéuticos”. Tratando la cuestión de la historiografía en *La*

---

<sup>4</sup> “Entonces, cuando Sócrates retoma la cuestión de la *epimeleia heautou*, cuando la formula, lo hace a partir de una tradición” (Foucault, 2001, 46).

*memoria, la historia y el olvido* nos otorga una definición de interpretación, y de la hermenéutica, que es importante tener presente. La interpretación no es una fase de la operación de la historiografía sino que,

[...] la interpretación procede más bien de la reflexión segunda sobre todo el curso de esta operación; reúne todas sus fases, subrayando así a la vez la imposibilidad de la reflexión total del conocimiento histórico sobre sí mismo y la validez del proyecto de verdad de la historia dentro de los límites de su espacio de validación. (Ricoeur, 2000, 434)

Este modo de concebir la interpretación de manera más holista, si se me permite, es el que abre la posibilidad de dar el salto hacia la ontología<sup>5</sup>. Para esto Ricoeur lee el “momento heideggeriano” como un cuestionamiento de la hermenéutica como epistemología que obliga a un corrimiento hacia la ontología. Heidegger entrará en escena justamente para realizar dos importantes inversiones. En primer lugar, a la cuestión del modo de conocer antepone la pregunta por el modo de ser del ‘ser que pregunta’. La hermenéutica deberá entonces explicitar la base ontológica sobre la que pueden erigirse las ciencias del espíritu. En segundo lugar, se desliga del problema de la comunicación con el otro y comienza la ontología de la comprensión por una reflexión sobre el ser-en. Se transfiere el problema del método al del ser. La interpretación pasa a ser una explicitación de un modo posible de ser que se funda en la estructura de anticipación del comprender.

En Heidegger, Ricoeur encuentra un renacimiento de la espiritualidad que le permite plantear una hermenéutica contraria a aquella disciplina que se encontraba hundida en la epistemología de las ciencias del hombre. Se trata de la espiritualidad como la define Foucault, es decir, como “la búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa en sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (Foucault, 2001, 33). La idea es que, a partir del “momento heideggeriano” ya no puede pensarse la cuestión del conocimiento de manera independiente del tipo de ser que somos. El recorrido que realiza Ricoeur en *Del texto a la acción* de la historia reciente de la hermenéutica no es más que el intento de mostrar la necesidad de articular la verdad con el método, la inquietud de sí con la hermenéutica epistemológica. Asume la herencia heideggeriana de acuerdo con la cual la ontología de la comprensión está siempre implicada en la metodología de la

---

<sup>5</sup> Considero que el desarrollo de sus investigaciones en *Del texto a la acción* nos permiten entender la hermenéutica en los términos de la obra del 2000. En definitiva, hay una idea de la filosofía como hermenéutica en ambos textos, a pesar de sus diferencias.

interpretación<sup>6</sup>. La vía larga de su propia hermenéutica del sí exige una transformación infinita del sí. No se puede renunciar a la “espiritualidad” ya que el conocimiento de sí supone una transformación que da lugar a un “sí” que debe conquistarse. Como aclara Michel, Ricoeur piensa en términos dialécticos la relación entre inquietud de sí y el conocimiento de sí contribuyendo de esta manera a re-espiritualizar las ciencias humanas y sociales.

Cómo ya hemos establecido y de acuerdo con el análisis de Castro, la triple raíz de la problematización del presente, en Foucault, está conformada por las tecnologías del sí o ética, el poder y el saber. Pero el modo en el que el filósofo lleva a cabo esta problematización es quizá uno de sus aportes más originales: una investigación arqueológica y genealógica. Foucault explica con toda claridad y brevedad qué es la genealogía en la entrevista que mantuvo con Ewald en 1984, al final de su vida. Allí aclara que parte “de un problema en los términos en los que se plantea actualmente y trato de formular su genealogía. Genealogía significa que parto en mi análisis a partir de una cuestión presente” (Foucault, 1984, 21). Esto pone de manifiesto el lugar crucial que tiene el presente. Pero no se trata de un presente onniabarcador sino que está anclado en un recorte de problematización. Este recorte impone a la investigación uno o varios ejes sobre los que trabajar impidiendo que el desarrollo se encierre en una búsqueda de un universal o un origen fundamental. Todo el esfuerzo está puesto en poner de relieve las condiciones de posibilidad de la efectividad. Por lo tanto, la genealogía es inseparable de la arqueología:

[...] porque para hacer el análisis de una cuestión presente necesitamos de una arqueología. El arqueólogo no es otra cosa que el archivista, el cartógrafo que constituye nuestra memoria mostrando a viejos testimonios como síntomas del presente. [...] En su concepción de la historia Foucault no intenta tanto hacer aparecer la verdad de nuestro pasado sino el pasado de nuestras verdades. (Gonçalves, 2001, 4)

El método foucaultiano de inspiración nietzscheana es precisado en *Nietzsche, la genealogía, la historia* como el opuesto “[...] a la búsqueda del origen” (Foucault, 1988, 13). Contar la historia, como en el caso de la *Hermenéutica del sujeto*, de la ‘inquietud de sí’, no es más que encontrar al comienzo el

---

<sup>6</sup> “L’héritage de Heidegger est sur ce point pleinement assumé: *l’ontologie de la compréhension est toujours déjà impliquée par la méthodologie de l’interprétation*.<sup>15</sup> Mais, on le sait, au lieu d’opter pour la voie courte privilégiée par Heidegger (soit se situer directement au plan de l’ontologie d’un étant fini, le *Dasein*, pour qui le comprendre n’est pas un mode de connaissance, mais bien un mode d’être), Ricoeur choisit la voie longue (c’est-à-dire un détour progressif par le domaine du langage: la sémantique, la psychanalyse, la pragmatique linguistique)” (Castonguay, 2010, 75).

secreto de no contar con una esencia. “Hacer la genealogía [...] no será jamás partir a la búsqueda de su ‘origen’ [...]; será, al contrario, insistir en las meticolosidades y azares de los comienzos” (Foucault, 1988, 23).

Ese análisis genealógico que parte de una cuestión presente está recogido por la presentación ricoeuriana de la paradoja temporal vinculada con la identidad y a la que da respuesta la narración. Foucault explicaba que aquello “[...] que encontramos en el comienzo histórico de las cosas no es la identidad aún preservada de su origen, —es su discordancia con las otras cosas—, el disparate” (Foucault, 1988, 19). Resuena y se hace eco en la obra de Ricoeur el uso de la ‘discordancia’ para hablar de un acontecimiento que forma parte de una genealogía. En su artículo “Las paradojas de la identidad” explica detalladamente esta paradoja que se da en el corazón mismo de la cuestión de la identidad individual y personal: “He aquí los dos términos de la paradoja de la identidad en su relación al tiempo: de un lado, la identidad-*idem*, a pesar del tiempo, sustancial o estructural, del otro, la identidad-*ipse*, a través del tiempo, memorial y promissiva” (Ricoeur, 1996, 202).

Podríamos cuestionar la aplicabilidad de esta paradoja a la genealogía de la ‘inquietud de sí’ que lleva a cabo Foucault en su curso del 82. Se trata de un método hermenéutico que incluye pero excede en mucho al individuo. La dialéctica *idem-ipse* se traduce en el caso de toda narración como discordancia concordante o concordancia discordante, así como en la dialéctica entre sedimentación e innovación. La variabilidad que se disimula en toda narración que afirma una identidad socaba la posibilidad del relato mismo. Sin embargo, Ricoeur acepta la crítica: “Si buscamos un yo inmutable, no afectado por el tiempo, no lo encontraremos” (Ricoeur, 1996, 202). Está claro que ningún poder de síntesis *domina* el “sistema complejo de elementos a su vez múltiples, distintos” (Foucault, 1988, 67) que compone toda identidad. La síntesis narrativa que propone Ricoeur fija en la efectividad un relato que permanece siempre abierto. Los mismos acontecimientos (las ‘peripecias’ de Aristóteles) que se ponen en intriga de acuerdo con el modelo de la inteligibilidad narrativa pueden ser contados de otra manera. “Entonces se da el hecho de que la discordancia entre la identidad según el modelo del carácter y la identidad según el de la promesa pueden ser discordantes hasta el desgarró” (Ricoeur, 1996, 202). Porque la mediación narrativa esencial a la hermenéutica del sí, en rigor, no disuelve la paradoja sino la aporía que ésta implicaba bajo un esquema que pretendía fundar una mismidad clausurada. La apuesta filosófica ricoeuriana podría cuestionar a Foucault por sacar conclusiones apresuradas que no logran dar cuenta de los matices intermedios entre la radicalidad de la



metafísica trascendental y la completa dispersión de la perenne inconstancia<sup>7</sup>. La ipseidad sin mismidad no implica pérdida de identidad. “[...] [Q]ueda aún alguien para cuestionar. Es esta puesta al desnudo que le da suspenso a la búsqueda de la identidad” (Ricoeur, 1996, 203). La mediación narrativa admite, como la historia efectiva de la genealogía, su perspectivismo e introduce “lo discontinuo en nuestro mismo ser” (Foucault, 1988, 47) en las figuras de la alteridad sin por eso caer en un radical relativismo.

No pretendo equiparar ambos métodos ni mucho menos decir que a fin de cuentas son lo mismo. Sin embargo, parece haber evidencia suficiente como para pensar que la hermenéutica ontológica de nuestra condición histórica de Ricoeur no excluye la genealogía de Foucault, sino más bien, la incluye dentro de las posibilidades que habilita. Y esto no es porque Foucault haya propuesto una mera epistemología o metodología porque está claro que, al menos en lo que nos concierne aquí, en *Hermenéutica del sujeto* plantea una estructura constitutiva de la experiencia humana, una genealogía que es indisoluble de una ontología histórica. Es en este sentido que Ricoeur da un paso más allá al tener en cuenta al sujeto de la comprensión (Castonguay, 2010), al incorporar al agente de las prácticas que es capaz de las mismas y al hacer de la hermenéutica un modo de ser del ser que pregunta acerca de las condiciones históricas de posibilidad, es decir, del filosofar.

## Sujeto y ética

Mientras Foucault trabajara al sujeto como un producto objetivo de los sistemas de saber y de poder, un acercamiento a Ricoeur resulta muy complicado. Sin embargo, como en la década del 80 “Foucault pone de manifiesto otra figura del sujeto, ya no constituido sino en constitución a través de prácticas reguladas” (Gros 2011, 484), se abre la posibilidad de pensarlo en términos de la hermenéutica del sí. Al tratar sobre la manera en que los individuos se constituyen como sujetos en y por la manera en que hacen jugar las normas a las que se someten (teniendo siempre en cuenta, como ha quedado especificado, la relación entre subjetividad y verdad) aparecen como sujetos resultado de formas de subjetivación y, en consecuencia, nunca es el sujeto de la filosofía reflexiva, ahistórico y trascendental. Precisamente, el curso del 82 muestra la extrema diversidad de las formas de subjetivación.

---

<sup>7</sup> “[...] en el último Foucault [...] hay una oscilación constante entre el trazado nítido de rupturas y la insistencia en las continuidades. Pero Foucault, después de todo, se acuerda de Nietzsche: la verdad histórica es siempre cuestión de perspectiva.” (Gros, 2011, 506).

Barthélemy señala que “Ricoeur, sin adherir a esta versión histórica de la constitución del sujeto, podría reconocerse más cercano a una subjetividad que se construye que a la esencia del cogito cartesiano” (Barthélémy, 2010, 59). Considero de radical importancia entender exactamente en qué consiste esta no adhesión de Ricoeur a la constitución histórica del sujeto. En primer lugar porque, como veremos, la noción de ‘sujeto’ es conflictiva para este pensador; en segundo lugar, porque es una de sus tesis centrales la constitución histórica de la identidad. En este sentido Ricoeur establece una distinción entre la antropología del hombre capaz y la identidad narrativa que constituyen dos niveles de análisis muy diferentes. Sería peligrosamente distorsionador incluir a Ricoeur entre quienes postulan un sujeto trascendental ahistórico dado que las capacidades se atestan y se ponen en juego en su efectuación. El problema para Ricoeur será el de conciliar cierta pretensión de universalidad con un anclaje histórico insoslayable, teniendo en cuenta la articulación de su ontología con la ética.

El sujeto que no puede ser fundamento evita, en Ricoeur, su completa fragmentación a través de la noción de ‘capacidad’, que recoge también el doble aspecto ético y ontológico de la hermenéutica del sí. La vía larga de Ricoeur está en consonancia con la puesta en relieve de las ‘prácticas de sí’ de Foucault ya que el sujeto se autoconstituye en la variedad y contingencia de sus actos. Se trata de una subjetivación en potencia. Para Ricoeur la identidad está abierta y es algo a ser conquistado. No se trata de poner el énfasis en el sujeto como una unidad monádica de sentido, sino precisamente de acotar el análisis a la unidad de la acción. Pero se tratará de una unidad analógica que impide anclar su sentido en una única referencia.

Es interesante el ejercicio que realiza Johann Michel de hacer una lectura de la hermenéutica del sí en términos foucaultianos tomando también la cuestión de la inquietud de sí socrática que Foucault analiza en *Hermenéutica del sujeto* y haciendo eje en *Sí mismo como otro*. La idea principal es que la ‘hermenéutica del sí’ sería una manera de volver a la inquietud de sí que conjuga conocimiento con espiritualidad en sentido de Foucault. El acceso al conocimiento, en este caso al conocimiento del sí, implica una profunda e incesante transformación del sujeto.

Hablar de sujeto en la obra de Ricoeur puede sonar al menos extraño, ya que reconoce precisamente la necesidad de alejarse de las nociones de sujeto que plantean las filosofías de la subjetividad basadas en la historia de la metafísica consumada en la modernidad. Estas filosofías del fundamento generan antinomias que luego resultan insuperables o muy difíciles de resolver. Es evidente que comparte en alguna medida este punto con Foucault que, lejos

de pensar en términos de un sujeto como fundamento, recurre a las nociones de ‘prácticas de sí’ o ‘técnicas de subjetivación’ marcando la misma distancia. “Ricoeur comparte con Foucault la convicción de que el sí no está dado inmediatamente en el repliegue de la conciencia, sino que se gana por medio de un trabajo de transformación de sí encarnado en prácticas” (Barthélémy, 2010, 61).

En Ricoeur, esto es bien claro dado que comienza la exposición de su hermenéutica del sí, desarrollando en el “Prólogo” de *Sí mismo como otro* la doble herencia que ha recibido de lo que llama las ‘Filosofías del sujeto’, para luego hacer eje en lo que llama la ‘unidad analógica de la acción’. Estas filosofías están caracterizadas por la formulación del sujeto en la primera persona, esto es: el *cogito*, tanto en su formulación positiva, como en su forma negativa.

Me permito repasar muy sucintamente la distancia que Ricoeur plantea respecto de ambas posiciones para que quede clara su toma de posición. Recoge el *cogito* en su formulación positiva de Descartes, paradigmáticamente de la segunda de sus *Meditaciones Metafísicas*. En la búsqueda de un fundamento último y motivado por esta ambición, la duda metafísica e hiperbólica abre la investigación, dando así lugar a un yo, que guía esta duda. Este yo metafísico, sin referencias autobiográficas, da lugar a la primera certeza implicada en el ejercicio mismo del pensamiento: “Yo soy, yo existo”, tomando al verbo ser de modo absoluto. Pero Descartes no se pregunta quién es este yo indeterminado (el sujeto intemporal que es un nadie), sino que inicia una búsqueda predicativa guiada por la pregunta ¿qué soy?, desechando toda posibilidad de determinación singular y subrayando en el “sí mismo” la identidad del “mismo”, ahistórica; el sujeto reducido al simple acto de pensar.

¿Qué es una cosa que piensa? [...] No puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del ‘yo’ en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un ‘mismo’ que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito [sic]* es instantáneo. (Ricoeur, 1990, XVIII)

Ahora bien, como permanece el reinado del genio maligno, esta certeza, todavía subjetiva, necesita de la demostración de Dios para responder a la ambición de fundamento del que proceden el resto de las verdades (o sea, para salir del solipsismo y evitar tener que reiterarse una y otra vez). Así, en la tercera meditación se invierte el orden del descubrimiento, trastocando la idea de ‘mí mismo’, que no sólo existe y piensa sino que desde ahora, y por acción de este Otro (Dios), es también una naturaleza finita y limitada, que

permanece en el tiempo. El dilema que se plantea es que, o bien el *cogito* como fundamento último es bastante pobre o estéril, o bien existe un círculo (por lo que no sería fundamento) entre Dios y el yo<sup>8</sup>.

Por otra parte, Ricoeur discute la humillación del *cogito* en Nietzsche<sup>9</sup>. Para Nietzsche todo el lenguaje es figurativo (“todo lenguaje es un diccionario de metáforas marchitas” (Ricoeur, 1990, XXIII n. 18) y por tanto cabe poner en duda la diferencia entre enunciados verdaderos y enunciados falsos.

El inédito ‘Sobre verdad y mentira en sentido extramoral’ muestra la constitución del mundo de la verdad y de la lógica sobre la base de «la obligación de mentir según reglas» socialmente fijadas, siguiendo un sistema de metáforas aceptado e impuesto por la sociedad, mientras que cualquier otro sistema metafórico en el que se expresa la creatividad de los individuos, cuando no es remitido sin más al inconsciente, es reducido a «ficción poética». (Vattimo, 1991)

Nietzsche se coloca él mismo dentro de su argumentación basada en el carácter metafórico del lenguaje. Su duda proviene de la indistinción hiperbólica entre mentira y verdad y se convierte él mismo en el paradigma del engañador, destruyendo así el problema mismo que motivaba las investigaciones de Descartes. No hay fundamento último que deba ser buscado y encontrado. El yo es sólo una interpretación basada en hábitos equivocados.

Ricoeur se aventura en la búsqueda de un punto equidistante entre ambas posiciones que no caiga en el relativismo radical al que adhiere Foucault. Encontraremos en su obra una permanente tensión entre contextualismo y universalidad que se resuelve sólo al final del recorrido de su ‘pequeña ética’. Esta búsqueda aparece ya antes de *Sí mismo como otro* y se sugería de la siguiente manera en *Tiempo y narración*:

Me parece perfectamente admisible invocar una ‘cronología continua de la razón’, dado ‘el modelo general de una conciencia que adquiere, pro-

---

<sup>8</sup> Es verdad que Ricoeur sugiere, posteriormente en su artículo “L’attestation: entre phénoménologie et ontologie” (1991), que Descartes apoya la epistemología de la verdad sobre la de la veracidad, siendo la garantía divina la que sostiene la certeza del *cogito*. Él mismo reconoce no haber explorado más este enfoque.

<sup>9</sup> Es llamativo que Ricoeur tome a Nietzsche cuando, en la contrastación con Descartes, podría haber elegido un autor contemporáneo. Estamos ante un problema, el del fundamento ontológico, que en definitiva (y siguiendo de cierta manera al *Nietzsche* de Heidegger) es el producto de un ocultamiento, a saber, el de la ipseidad. En este sentido podemos pensar que es con Nietzsche que se cierran las metafísicas del fundamento y de los absolutos. Ricoeur se posiciona a sí mismo como un no-metafísico reflexionando sobre la historia de la metafísica y relevando su potencial semántico oculto. Ha tenido que remitirse a Aristóteles para dar cuenta del comienzo del ocultamiento y en su reapropiación ha encontrado las claves para mostrar la ipseidad.

gresa y recuerda' (p.16), sin por tanto evitar el descentramiento del sujeto pensante operado por Marx, Freud y Nietzsche. [...] la noción de una memoria histórica como objeto del trabajo de la historia me parece requerir el mismo descentramiento invocado por Michel Foucault [...] En resumen, si se trata de legitimar la presunción de continuidad de la historia, la noción de conciencia expuesta a la eficiencia de la historia [...] ofrece una alternativa válida a la conciencia soberana, transparente a sí misma, dueña del sentido. (Ricoeur, 1985, 317 ss.)

La 'Hermenéutica del sí', trabajada más profundamente en *Sí mismo como otro*, desarrolla en detalle esta antropología y ontología. Se distancia de la filosofía cartesiana, en primer lugar porque el 'sí' no aparece en un retorno hacia el 'sí mismo', sino que ya está implicado reflexivamente en operaciones precedentes. Este 'sí' está relacionado con el pronombre reflexivo de la tercera persona, que referido a los infinitivos en un contexto filosófico, es un reflexivo omnipersonal y no se enuncia en la primera persona como el *cogito*. Se evita así la inmediatez del sujeto a través de la reflexión. Ante la pregunta '¿quién actúa?' que rige los primeros estudios, la respuesta nunca es el yo, sino el 'sí'.

Si tomamos en cuenta la concepción de Ricoeur respecto de la hermenéutica y su paradigma textual, es natural que la investigación que fundamenta su concepción narrativa de la identidad comience por el análisis de proposiciones, o sea, del lenguaje. A fin de cuentas, partiendo del lenguaje puede pensar una hermenéutica de carácter holista que vaya de los textos a la acción y que le permita proponer una base ontológica (Ricoeur, 1986). Consecuentemente, los primeros estudios del texto del 90 discuten con autores de la tradición analítica. Pienso que, a la luz de la dialéctica planteada entre explicación y comprensión como metodología hermenéutica, Ricoeur encuentra en los analíticos su fase metodológica explicativa, es decir, el análisis que le da acceso a la semántica profunda del sí mismo. Es también verdad que es una tradición que todavía busca un fundamento y sigue circunscripta a la pregunta ontológica ¿qué?, demasiado cercana a la perspectiva cartesiana. La filosofía analítica no plantea ninguna transformación del sujeto como necesaria para la formulación de enunciados verdaderos. Entonces, metodológica y conceptualmente, Ricoeur puede discutir la metafísica con sus contemporáneos analíticos sumergiéndose en la problemática de a poco, mostrando cómo, a pesar de plantear el acceso al conocimiento independientemente de las condiciones subjetivas de transformación del sí, ofrecen "técnicas de conocimiento de sí que pueden indirectamente beneficiar al cuidado que le damos al sí mismo" (Michel, 2013, 131). Al no contar con un acceso inmediato al sí, el análisis

de las proposiciones da a Ricoeur la ocasión para comenzar ‘la vía larga’ para acceder a una comprensión más acabada de la identidad. Para esto, va mostrando los límites de la perspectiva analítica articulando sus métodos, sus técnicas, con su concepción hermenéutica. En realidad, Ricoeur no busca tanto espiritualizar la filosofía analítica sino utilizar los métodos de conocimiento de sí que ella propone para su proyecto de construcción de una hermenéutica de sí.

No se trata de eliminar las prácticas vinculadas con el autoconocimiento sino más bien de mostrar en qué sentido implican una transformación del sí. Michel ilustra esta articulación ricoeuriana con, por tomar un ejemplo, el caso de la distinción entre enunciados constataivos y performativos de Austin. La idea es que si seguimos a Austin no encontramos implicancias en términos de espiritualidad pero Ricoeur toma, entre los performativos, una modalidad que toca a la vez la inquietud de sí y la del otro, a saber, la promesa como permanencia e inclusión del otro. Se trata de una forma de espiritualidad, a saber, la fidelidad<sup>10</sup>. Este diálogo inicial con la filosofía analítica no hace más que conservar los vínculos ininterrumpidos de la hermenéutica del sí con la *gnôti seauton*, es decir, con el conocimiento como objetivación.

Encontramos otro lugar en que trabaja la cuestión de la promesa. En el segundo estudio de *Caminos de reconocimiento* Ricoeur se ocupa del reconocimiento de sí, de la ipseidad entendida como sí mismo reflexivo, en términos de lo que él llama “reconocimiento-atestación”. Al igual que Foucault, parte de los griegos pero trazando una trayectoria que lo lleva de la *phronesis* aristotélica a Kant y luego a Fichte, pasando por Descartes y Locke como momento de inauguración de la filosofía reflexiva. Para Ricoeur, el uso que hacían los griegos del pronombre reflexivo *heauto* no les permitió “elaborar una teoría de la reflexión en la que el acento fuera desplazado de la acción, sus estructuras y sus virtudes hacia la instancia del agente [...]” (Ricoeur, 2005, 149 ss.). Por eso decide hacer un recorte más aristotélico del período con eje en la acción con un antecedente en las tragedias. Sin entrar más en detalle en este análisis, aquello que toma Ricoeur de cada momento de este recorrido es precisamente las diferentes figuras del “yo puedo” que dan como constante una puesta en juego de las capacidades del sí que enriquecen el

---

<sup>10</sup> “Cette distinction, si l’on suit la classification de Austin, n’implique rien en termes de *spiritualité*. Mais cet apport de connaissance est enrôlé avec Ricoeur dans le cadre d’une herméneutique de soi, lorsque le philosophe s’emploie à dégager, parmi les performatifs, une modalité qui touche à la fois au souci de soi et au souci d’autrui : la promesse. [...] L’objet du souci de la promesse ne concerne pas seulement le maintien de soi : c’est à autrui que je donne parole, c’est auprès de lui que je m’engage, et c’est autrui en dernière instance qui peut attester de la tenue ou non de ma promesse. Ainsi le souci d’autrui est directement arrimé au souci de soi-même. Cette forme de *spiritualité* se nomme fidélité” (Michel, 2013, 133 ss.).

concepto de acción. Reconocer, en el sentido de ‘tener por verdadero’ en el modo epistémico de la atestación, es reconocerse como agente de una acción y, por tanto, capaz de tal acto. Claro que la reflexividad exige una atención especial al costado ‘objetal’ de las experiencias en las que se ponen en juego las capacidades. Este pasaje por el lado ‘objetal’ le otorga un carácter indirecto, mediato a la reflexión hermenéutica que realiza el sí y que debe ser tamizada por la dialéctica entre ipseidad y alteridad. Es en este contexto que Ricoeur retoma con especial dedicación la cuestión de la promesa. En términos de capacidades, “poder prometer presupone poder decir, poder actuar en el mundo, poder narrar y formar la idea de una unidad narrativa de una vida, en fin poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos” (Ricoeur, 2005, 205). Paradigmáticamente, la promesa se constituye como una práctica de subjetivación por excelencia. Es un acto que compromete al agente consigo mismo y con un beneficiario y que, por esta razón, se constituye como lugar de articulación del lenguaje con la reflexión moral develando una promesa previa a toda promesa, la ipseidad de la promesa que expresa una voluntad de constancia. En este sentido, la promesa le permite a Ricoeur comenzar a tender un puente hacia el reconocimiento mutuo, ya que el reconocimiento de sí implicado en el acto de prometer no implica un sujeto amo del sentido mismo de la promesa. La sospecha y la posibilidad de traición son elementos constituyentes del acto de prometer precisamente por su dimensión fiduciaria. Es esta dimensión la que liga directamente la cuestión del sujeto con la ética, es decir, su espiritualización.

Digamos que el análisis de Ricoeur se desdobra y genera dos niveles no separables de determinación. Por un lado “la promesa previa a toda promesa”, universal y condición de posibilidad del uso del lenguaje. Pero no es pensada como un polo autónomo. Es la promesa efectiva, el acto de prometer en un uso específico de un lenguaje determinado lo que me da acceso a la conformación del sí. Y este uso de un lenguaje que ya de por sí es público, y que se da en un contexto de interlocución, es ético también en dos niveles: es primero una constatación, un lugar de atestación de la intencionalidad ética definida como “tender a la vida buena con y para otros en instituciones justas” y, en este sentido teleológico, es universal; pero además es un acto efectivo que da lugar a la definición de lo que significa una vida realizada en un contexto histórico determinado. Foucault se pregunta al llegar a los siglos I y II y su ampliación cuantitativa de la inquietud de sí:

¿podemos decir que la inquietud de sí constituye ahora una especie de ley ética universal? Ustedes me conocen lo suficiente para suponer que voy a

responder de inmediato: no. [...] La ley no es más que uno de los aspectos de esta larga historia durante la cual se constituyó el sujeto occidental tal como lo tenemos hoy frente a nosotros”. (Foucault, 2001, 118 ss.)

Ricoeur no estaría en completo desacuerdo con esta afirmación foucaultiana y se refiere a la pretensión de universalidad de las leyes como un momento que está subsumido a la intencionalidad ética entendida como ‘tender a la vida buena con y para otros en instituciones justas’. La antinomia entre universalismo y contextualismo viene a ser el lugar de conflicto en el que debe mediar la sabiduría práctica del juicio moral en situación.

Mi tesis aquí es que no habría lugar para una tragedia de la acción si la tesis universalista y la contextualista no debiesen mantenerse cada una en un lugar [...] y si la mediación práctica capaz de superar la antinomia no fuese confiada a la sabiduría práctica del juicio moral en situación. (Ricoeur, 1990, 300)

La universalidad del principio de la moralidad siempre se encontrará en conflicto con los diferentes contextos de las culturas históricas y cuestionará la propia coherencia del sistema moral. Por esta razón, es “[...] necesario tener una idea clara sobre el alcance y el límite de la coherencia de los sistemas morales” (Ricoeur, 1990, 303). Contrarrestando las pretensiones o los argumentos a favor de la universalidad, el carácter histórico, plural y cultural de toda valoración viene a demostrar una importante premisa: no hay sistema moral o de distribución universalmente válido. La historicidad afecta todos los niveles de la vida del hombre, y por eso, tanto en la vida política como en la conformación de la identidad, las opciones son aleatorias, modificables, contingentes, revocables, dinámicas. La mediación contextual es ineludible. En este sentido Ricoeur critica la ética de la argumentación que se pronuncia contra las convenciones. Esta antinomia debe ser reemplazada por una dialéctica entre la argumentación y la convicción.

“La articulación que intentamos reforzar continuamente entre deontología y teleología encuentra su más alta expresión —y la más frágil— en el equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien sopesadas” (Ricoeur, 1990, 318). Es por esto que la atestación, según el propio Ricoeur, es la clave para comprender todo su libro que enuncia su pequeña ética. Porque las convicciones no pueden ser eliminadas, sino criticadas y corregidas; es necesario conservarlas porque son en última instancia la base de la que se derivan las interpretaciones, las significaciones, las estimaciones.



Ricoeur, a diferencia de Foucault, propone entonces aceptar la paradoja: por un lado se sostienen los universales allí donde se cruzan lo universal y lo histórico; por otro, aceptar que no son irrevocables, sino que son universales en contexto, lo que exige que aceptemos la admisibilidad de otras verdades posibles, otros universales en potencia en otros contextos o culturas.

Pero, como bien explica Gros en el apartado “Las apuestas éticas del curso”, sería equivocado tomar a Foucault como un “poeta del individualismo contemporáneo” porque, en rigor, se trata de una “ética de la inmanencia, la vigilancia y la distancia” (Gros, 2011, 501). La inmanencia pretende un orden interno y coherente que no se sostenga en valores trascendentes. La inquietud de sí es una elección de existencia y no una obligación para todos en la forma de una ley universal normalizadora. Pero esta inmanencia no es una búsqueda narcisista sino que “la inquietud de sí designa una tensión vigilante de un yo que procura sobre todo no perder el control de sus representaciones, no dejarse invadir ni por las penas ni por los placeres” (Gros, 2011, 504). Además, la inquietud de sí es una práctica social, atravesada por la presencia del Otro. La distancia entonces no es aislamiento sino:

[toma de] perspectiva de las actividades en las cuales estamos embarcados, al mismo tiempo que las proseguimos, a fin de mantener entre nosotros mismos y nuestras acciones la distancia constitutiva del estado de vigilancia necesaria. La inquietud de sí no tiene por fin sustraer al yo del mundo sino prepararse, con vistas a los acontecimientos del mundo, en cuanto sujeto racional de acción. (Gros, 2011, 507)

Esta inquietud es una forma de la iniciativa que “nos incita a actuar bien, lo que nos constituye como el sujeto verdadero de nuestros actos” (Gros, 2011, 508). En consecuencia, se trata de un sí que, como explica Potte-Bonneville en su libro *Foucault*, se encuentra en la intersección de las perspectivas histórica, formal y relacional. Se trata entonces de un ‘sí’ en la historia que cuenta con formas preestablecidas tomadas como ‘artes de existencia’ que dan forma en la exterioridad de las prácticas sociales al contorno mismo de la subjetividad, de manera siempre productiva, es decir, práctica y no lógica. A esto se añade una inscripción interpersonal previa a toda posibilidad de reflexión y de la que no puede la subjetividad desasirse.

Estas apreciaciones de la interpretación de Gros y de Potte-Bonneville nos presentan a un Foucault que, como puede evidenciarse, no se encuentra en las antípodas del pensamiento de Ricoeur. La intencionalidad ética ricoeuriana es un principio de acción precisamente porque pone al sujeto en el mundo

sin sustraerlo, rechazando todo solipsismo. Foucault se refiere al otro como mediador indispensable; Ricoeur, dando un salto, hablaría de alteridad como categoría ontológica.

## Conclusiones

Las obras de Ricoeur y de Foucault revelan la tensión entre pasividad e iniciativa en el sujeto: Foucault pone el acento en las presiones y las fracturas del poder, Ricoeur en los conflictos íntimos del hombre sufriente y capaz. Coinciden también en que la inquietud de sí, para ellos, nunca se reduce a un repliegue individualista sobre el sí, aun si la filosofía práctica de Ricoeur no se desarrolla en el mismo plano que la reflexión ética de las últimas obras de Foucault. Porque Foucault permanece profundamente relativista: para él, las técnicas de subjetivación emanadas de los poderes o de los sujetos, están siempre históricamente situadas; su propuesta jamás se compromete con una hermenéutica de la condición humana que trascendiera sus modulaciones históricas. (Barthélémy, 2010, 60)

La condición histórica del individuo, de sus prácticas y de su identidad significa un anclaje histórico que no pasa por alto el “momento heideggeriano”. Esto quiere decir que, si bien Ricoeur propone de manera especulativa una antropología y una ontología hermenéutica que trascienda las modulaciones históricas para evitar el relativismo, no propone un fundamento ahistórico y trascendental sino, más bien, una teoría que refuerza la historicidad del sujeto a través de su constitución mediada por sus obras, esto es, en términos de sujeto arrojado, existente, en-el-mundo. Está claro que hay un paso que Foucault no quiere dar, a saber, el de la especulación en la forma de una antropología. Sin embargo, su tratamiento del sujeto en el modo de ‘prácticas de sí’ no está tan lejos de la comprensión ricoeuriana del hombre capaz, atestado siempre en su obrar, en sus prácticas. Gros explica la apuesta filosófica del curso de Foucault como un modo de señalar que:

[...] las identidades se constituyen en la inmanencia de la historia. Y también se deshacen en ella. [...] Foucault describe al sujeto en su determinación histórica pero también en su dimensión ética [...] la moral como obediencia a la Ley no es sino una posibilidad ética entre otras; el sujeto moral no es más que una realización histórica del sujeto ético. (Gros, 2011, 497 ss.)

La cuestión de la identidad y la ética van de la mano también en el caso de Foucault.

Fundada en una ontología del acontecimiento narrativo, la identidad, de acuerdo con Ricoeur, emerge de modo tal que su interpretación no puede evitar el círculo hermenéutico. Consecuentemente, el sí no es fundamento y la identidad no se clausura en el relato efectivo. Los acontecimientos siempre se reservan el potencial ontológico para ser de otro modo aunque, está claro, no de cualquier modo. Al fin y al cabo esta hermenéutica depende de la alteridad como categoría ontológica.

Ricoeur considera que las categorías expuestas hasta ahora pueden ser comprendidas desde metacategorías. No es que estas metacategorías constituyan un fundamento último, pero se alejan de la cotidianidad, del sí yecto, en-el-mundo y en-cada-caso para acercarse a universales que son condición de posibilidad de una identidad. Pero no olvidemos que para arribar a su concepción de identidad personal, de persona, Ricoeur surge de la cotidianidad que es siempre ya una trama, una red conceptual, una tradición, un horizonte. Son estos contextos los que configuran el relato que constituye en última instancia nuestra historia de vida, la respuesta a la pregunta ¿quién? que acosa al *Sí mismo como otro*. Pero este relato no puede ser comprendido en el modo nietzscheano de la ficción, porque está en la intersección entre la ficción y la historia.

La propuesta de Foucault y la de Ricoeur no parecen ser contrapuestas. Ni siquiera quisiera hablar de una ruptura entre ambas sino más bien me inclino a pensar la hermenéutica del sí, planteada por Ricoeur a partir de los años 80 y plasmada en su obra del 90, como una continuación no deliberada de la apuesta filosófica y ética de Foucault. La obstinación relativista de Foucault está enfrentada directamente con las mismas filosofías de la trascendencia y del fundamento con las que se enfrenta Ricoeur. No obstante, Ricoeur da un paso más allá en su análisis haciendo énfasis en la imposibilidad de anular completamente la continuidad, la mismidad, el mantenimiento de sí, el carácter, la efectividad del lenguaje. Su antropología no contradice a las ‘técnicas de sí’ de Foucault sino más bien las profundiza. Su reflexión respecto de las condiciones de posibilidad de una práctica lo lleva a postular una antropología del hombre capaz, en este caso capaz de la inquietud de sí. La paradoja del anclaje histórico que pone al sujeto siempre como contenido y límite del mundo agrega un polo de acceso a las prácticas (pasadas, presentes o proyectadas al futuro) vinculado con la iniciativa como momento presente. En la definición de la filosofía que enuncia Foucault está también incluido el recorrido filosófico ricoeuriano. Al pensar las condiciones de posibilidad de nuestra contingente efectividad, Ricoeur se permite especular filosóficamente con la estructura metafísica, ético-ontológica del hombre. Incluye la pregunta

acerca del ser que pregunta, acerca del sujeto que construye una historia añadiendo a la inmanencia histórica del sujeto la confrontación en la temporalidad de momentos diferentes.

Potte-Bonneville hace eco de este acercamiento entre Foucault y Ricoeur cuando, luego de repasar la teorización y reflexión foucaultiana del 'sí' se pregunta si no es posible abstraer de allí elementos que permitan la identificación de los ejes a lo largo de los cuales todo sujeto está obligado a constituirse:

Si el trazo de un diseño tal fuera posible, la subjetivación tal y como la entiende Foucault aparecería sorprendentemente cercana de esta otra concepción del 'sí' que Paul Ricoeur ha desarrollado, unos años más tarde, a través del concepto de *ipseidad*. (Potte-Bonneville, 2010, 86)

No obstante, Foucault excluye la posibilidad de una fórmula ética como la ricoeuriana que se enuncia como "tender a la vida buena con y para otros en instituciones justas". Esta resistencia a llevar a la subjetivación del singular al universal no es mera obstinación ya que, intencionalmente, Foucault pretende hacer hincapié en que las relaciones particulares que dan lugar al 'sí' son problemáticas. "En resumen, el 'sí' no se contenta con emerger de un tejido de relaciones; surge sobre el fondo de 'puntos de problematización' que, haciendo a la subjetivación a la vez urgente y difícil, lo convierten en un acontecimiento siempre singular" (Potte-Bonneville, 2010, 87).

## Bibliografía

- Barthélémy, Annie (2010). "Herméneutiques croisées: Conversation imaginaire entre Ricoeur et Foucault". En *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 1, Nº1: 55-67. Consulta 29 de septiembre de 2015, <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur>
- Castonguay, Simon (2010). "Michel Foucault et Paul Ricoeur, vers un dialogue possible". *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, Vol 1, Nº1: 68-86. Consulta 29 de septiembre de 2015, <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur>
- Castro, Edgardo Manuel (2014). *Introducción a Foucault*. Buenos Aires: Siglo veintiuno editores.
- Castro, Edgardo Manuel (2006). "Michel Foucault: sujeto e historia". *Tópicos [on line]*, n.14: pp. 171-183. Consulta 29 de septiembre de 2015, [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1666-485X2006000100008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?pid=S1666-485X2006000100008&script=sci_arttext)

- Foucault, Michel (2001). *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, Michel (1988). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel (1984). “Le souci de la vérité (entretien avec F. Ewald)”. En Daniel Defert y François Ewald (dirs.), *Michel Foucault. Dits et Écrits*, tomo II. Paris: Gallimard.
- Gonçalves, Luis (2000). Metodología genealógica y arqueología de Michel Foucault en la investigación en psicología, ficha CEUP. Montevideo: Universidad de la República.
- Gros, Frederic (2011). “Situación del curso”. En Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto: Curso en el Collège de France: 1981-1982*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Michel, Johann (2013). *Ricoeur et ses contemporaines*. Paris: PUF.
- Potte-Bonneville, Mathieu (2010). *Foucault*. Paris: Ellipses.
- Ricoeur, Paul (1986). *Del texto a la acción*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, Paul (1985). *Temps et récit III*. Paris: Éditions du seuil.
- Ricoeur, Paul (1990). *Sí mismo como otro*. México D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Ricoeur, Paul (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- Ricoeur, Paul (2005). *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard.
- Ricoeur, Paul (1995). *La critique et la conviction*. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay. Paris: Calmann-Lévy.
- Ricoeur, Paul (1996). “Les paradoxes de l’identité”. *L’information psychiatrique*, 72, N°3: 201-206. Toulouse-Privat.
- Vattimo, Gianni (1991). *Ética de la interpretación*. Buenos Aires: Paidós.

