



ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie 2023 Año X / N° 19

ÍNDICE

Gonzalo Albero Alabort <i>Memoria et Vita II</i>	1
Gerardo Sánchez Mielgo Las apariciones de Jesús resucitado: relato, historia, teología. Aparición sobre una montaña de Galilea: misión universal (Mt 28,16-20)	3
Juan José Garrido Zaragoza Regenerar España renovando su catolicismo: la posición de Ortega y Gasset	33
Martín Gelabert Ballester Creación y evolución. La imagen de Dios coherente con la actual concepción del mundo	59
Miguel Payá Andrés Iglesia universal-Iglesias particulares. Estado de la cuestión después del Vaticano II	81
Enrique Benavent Vidal <i>Deus caritas est. Una encíclica para nuestro tiempo</i>	121
Juan Miguel Díaz Rodelas Inspiración y verdad de la Sagrada Escritura. La aportación del reciente documento de la Pontificia Comisión Bíblica	143
Vicente Botella Cubells <i>Hazme instrumento de tu paz. Mística, sacramentalidad y cultura de la paz</i>	167
Miguel Navarro Sorní San Vicente Ferrer en la biblioteca y en los sermones de san Juan de Ribera	185
José Santiago Pons Doménech El sujeto ricoeuriano. Entre el todo y la nada	211
Recensiones	237
Publicaciones recibidas	255
Presentación de un artículo y normas de edición	259

EL SUJETO RICOEURIANO ENTRE EL TODO Y LA NADA

*J. Santiago Pons Doménech**

RESUMEN

En este estudio pretendemos acercarnos a la descripción del sujeto como un *sí* (término ampliamente usado por Ricoeur para subrayar ese distanciamiento del *yo*), centrándonos sobre todo en la introducción que Ricoeur hace en su obra *Sí mismo como otro*,¹ que se suele considerar como representativa de su pensamiento. Para ello comenzaremos con una introducción al pensamiento ricoeuriano que permitirá introducirnos en su modo de hacer filosofía y su lenguaje. Después, mostraremos la problemática de la identidad para centrarnos finalmente en la obra mencionada y esbozar la idea de un sujeto que evite ambos extremos.

PALABRAS CLAVE

Paul Ricoeur, Sujeto, Identidad, Filosofía Reflexiva, Relación

ABSTRACT

In this study we intend to approach the description of the subject as a self (a term widely used by Ricoeur to underline this distancing from the self), focusing above all on Ricoeur's introduction in his work *Sí mismo como otro*, which is usually considered as a representation of his thought. To do so, we will begin with an introduction to Ricoeur's thought, which will allow us to enter into his way of doing philosophy and his language. Then, we will show the problematic of identity to finally focus on the mentioned work and outline the idea of a subject that avoids both extremes.

KEYWORDS

Paul Ricoeur, Subject, Identity, Reflective Philosophy, Relationship

Los días 14 al 16 de noviembre de 1990 se celebró en la Facultad de Teología de Valencia el VI Simposio de Teología Histórica titulado “La Palabra de Dios y la Hermenéutica”. Ese año comenzaba mis estudios teológicos y, como el tema no era fácilmente accesible a los estudiantes noveles, el Prof. Juan José Garrido nos ofreció una conferencia introductoria a la hermenéutica filosófica y su importancia en el pensamiento del siglo XX, para que pudiéramos saber, al menos, qué problemáticas

* Decano-Presidente (2021-) y Vicedecano (2018-2021) de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer de Valencia (España).

¹ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*.

se podían plantear en el Simposio. Ese fue mi primer contacto con esa filosofía y con Paul Ricoeur. Posteriormente tuve la suerte de poder seguir un curso introductorio a la hermenéutica que él impartía en el ciclo de Licenciatura de esta Facultad. Puedo decir que gracias a J.J. Garrido tuve noticia de Paul Ricoeur a quien volví a retomar en Roma en los estudios de filosofía. Fruto de este contacto es este texto en que se muestra la dificultad de hablar sin matices del “yo”.

Cuando se trata de caracterizar el sujeto personal humano nos solemos mover entre dos extremos. Uno es el que aparece con la filosofía cartesiana en que el sujeto se supone, un tanto ingenuamente, con una gran seguridad y sin relación con el mundo. El otro extremo es el de las filosofías nihilistas que niegan la existencia de un sujeto al que podamos referirnos como tal. La filosofía de Paul Ricoeur nos permite una aproximación mucho más equilibrada a un sujeto más frágil pero también más real.

INTRODUCCIÓN

Paul Ricoeur, nació en Valence el 27 de febrero de 1913 y es uno de los máximos exponentes de la filosofía hermenéutica europea. Ocupó la cátedra de Filosofía General de la Sorbona en 1949. Amigo de E. Mounier colaboró en la revista *Esprit*. Posteriormente dividió su actividad docente entre la *Divinity School* de la Universidad de Chicago y la Universidad parisina de Nanterre. Murió en mayo de 2005. Su pensamiento se caracteriza por un diálogo permanente con aquellos autores y corrientes más destacadas de la contemporaneidad confrontando continuamente sus puntos de vista con los de otros autores para optar por lo que él mismo llamó una vía media enteramente original. De este modo se expresaba Ricoeur sobre esta vía de conciliación a finales de los años 80:

Acerca de las influencias que reconozco sobre mí, estoy agradecido por haber sido, desde el principio, solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas: de un lado, Gabriel Marcel con la añadidura de Emmanuel Mounier, y de otro, Edmund Husserl. De un lado, la búsqueda existencialista, con sus temas de la encarnación, del compromiso, del diálogo de la invocación; y del otro, la exigencia reflexiva con su preocupación de exigencia intelectual, sus análisis rigurosos, sus articulaciones complejas del campo fenoménico, a la luz de la racionalidad cartesiana y kantiana [...] reconozco deber a esta polaridad inicial de influencias

el dinamismo propulsor de toda mi obra. Al negarme a elegir entre mis maestros, yo estaba condenado a seguir mi propio camino al precio de un trabajo de actitud arbitral tan costoso que a veces requería los largos rodeos que a menudo cansaron a mis lectores. Si tengo tanto empeño en poner el acento sobre esta estructura polémica de las influencias que yo he sufrido a la vez que elegido, es porque veo en ello el origen de un estilo que permaneció constantemente a lo largo de mi desarrollo: me encuentro siempre combatiendo entre dos frentes o reconciliando adversarios recalcitrantes al diálogo. Estos frentes variarán según las épocas, y esos adversarios se reemplazarán al aire de los cambios del paisaje filosófico: existencialismo contra racionalismo neokantiano al comienzo de mi carrera; estructuralismo contra filosofía del sujeto, en mi etapa media; inflación de la filosofía del lenguaje frente a la defensa de lo vivido o de la acción; filosofía analítica frente a hermenéutica; en fin, más recientemente, deconstrucción contra argumentación. En cada época y frente a cada alternativa, me sentí como el elemento inquietante y fuera de nivel en la arquitectura de las alternativas impuestas por el espíritu de la época, y obligado a desbrozar mi propio camino, al precio de una cierta marginación, o algunas veces con el favor de un cierto reconocimiento.²

Aparece, pues, en su obra una dialéctica constante de maestros, de métodos, de conceptos, pero no al estilo hegeliano en que la tesis y la antítesis se oponen para, desapareciendo como tales, dar lugar a una síntesis que engloba ambos momentos. La dialéctica aparece como una tensión entre los extremos con un medio que “reconcilia”, permitiendo el diálogo entre opuestos y posibilita afrontar aporías, que nuevamente llevarán a otras.³

La complejidad y la riqueza de la obra de Ricoeur son inmensas. En un primer acercamiento podríamos trazar tres ejes que nos ayuden a situarlo, como tres rasgos que lo caracterizan: reflexión, fenomenología, hermenéutica. Su pensamiento se mueve en una filosofía *reflexiva*, que se desarrolla dentro de la esfera de la *fenomenología* husserliana en su variante *hermenéutica*.⁴ Describiremos estos grandes ejes en los siguientes cuatro apartados en que mostraremos su impronta reflexiva y fenomenológica.

² P. RICOEUR, “Autocomprensión e historia”, 26-27.

³ “La verdad es un horizonte en el que nos movemos, más bien que un fin que, al cerrar nuestras argumentaciones, precipita en la insignificancia las discusiones empleadas para llegar ahí. Ella adviene en el momento de la investigación. La filosofía de Ricoeur concilia a los autores en la verdad “más grande” en vez de oponerlos”. P. GILBERT, *Algunos pensadores contemporáneos...*, 126.

⁴ Cf. P. RICOEUR, *Del texto a la acción*, 27-28.

lógica, la hermenéutica a la que incorpora elementos del estructuralismo y de la filosofía analítica, con lo que se configura un estilo filosófico complejo y fecundo.

Reflexión y fenomenología

Ricoeur se sitúa en la estela de la *filosofía reflexiva* francesa con autores como Ravaisson, Maine de Biran y sobre todo Jean Narbert. Después conocerá a Gabriel Marcel familiarizándose con su *filosofía de la existencia* y leyendo también a Husserl durante esos años. En la segunda guerra mundial será recluido como prisionero de guerra y profundizará en la filosofía alemana: Husserl, Heidegger y especialmente K. Jaspers. Su primera obra realmente original, *Le volontaire et l'involontaire* (1950), nace de la confrontación de la filosofía existencial de Marcel con la fenomenología de Husserl con la pretensión de hacer en el plano práctico lo que Merleau-Ponty había hecho en el plano teórico en su *Fenomenología de la Percepción*. Quiere comprender las estructuras fundamentales de lo voluntario y de lo involuntario y para ello la fenomenología proporcionará claridad y distinciones para acercarse filosóficamente a las intuiciones del misterio corporal. Por su parte, el pensamiento de Marcel incorporará la profundidad de la existencia encarnada, tomando en serio la propia existencia como cuerpo.⁵

Hermenéutica

La presencia del tema de la culpa dará lugar a un cambio metodológico. En 1960 publicará *Finitude et culpabilité*, una obra en dos volúmenes. El primer volumen: *L'homme faillible*, quiere ser una ontología de la desproporción entre un polo de finitud y otro de infinitud. Aparece la fragilidad humana con respecto al mal moral y se introduce la voluntad “mala” o “culpable”. Aquí se levantará el paréntesis fenomenológico y el lenguaje aparece, por primera vez, como problema, ya que la culpa y el mal no son expresados directamente, sino indirectamente mediante un lenguaje simbólico. La culpa y el mal deben ser abordados a

⁵ Cf. A. MARTINEZ SANCHEZ, *Paul Ricoeur (1913-)*, 20-38. Cf. D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, 51-56.

través de los mitos –*La symbolique du mal* es el título del segundo volumen– y la hermenéutica se plantea entonces como exégesis del símbolo:

Entonces se vio que la única forma de comprender los mitos era considerarlos como elaboraciones secundarias que nos remiten a un lenguaje más fundamental, que yo llamo “el lenguaje de la confesión” –*le langage de l’aveu*– Ese es el lenguaje que habla al filósofo sobre la culpa y el mal. Ahora bien, ese lenguaje de la confesión presenta una particularidad notable, y es que resulta totalmente *simbólico*; al hablar de la mancha, de pecado, de culpabilidad, no emplea términos directos y propios, sino indirectos y figurados. Comprender ese lenguaje de la confesión equivale a desarrollar una exégesis del símbolo que requiere ciertas reglas para descifrar, es decir, una hermenéutica.⁶

En la etapa siguiente se confirma el giro hermenéutico de su pensamiento. Recibirá del psicoanálisis el primer impulso para superar la concepción limitada de la hermenéutica. De la mano del problema de la culpa y la voluntad “mala” se encuentra ante dos modelos hermenéuticos. Por un lado el de la simbólica del mal que lleva a cabo una interpretación amplificadora, entendida como *recolección* de sentido que responde a una *voluntad de escucha* y, por otro, el modelo psicoanalítico, que pone en práctica una *interpretación reductora* en que afronta, desde la sospecha, las ilusiones de la conciencia. Estos dos modelos hermenéuticos son presentados por Ricoeur en sus escritos de 1965:

Acabaremos de situar a Freud dándole no sólo un oponente, sino una compañía. A la interpretación como restauración de sentido opondremos globalmente la interpretación según lo que llamaré colectivamente la escuela de la sospecha.

Una teoría de la interpretación tendría entonces que dar cuenta no sólo de la oposición entre dos interpretaciones de la interpretación, una como recolección de sentido, la otra como reducción de las ilusiones y mentiras de la conciencia, sino también de la fragmentación y dispersión de cada una de estas dos grandes “escuelas” de la interpretación en “teorías” diferentes y aun ajenas entre sí. Esto es aún más cierto, sin duda, en la escuela de la sospecha que en la de la reminiscencia. La dominan tres maestros que aparentemente se excluyen entre sí: Marx, Nietzsche y Freud.[...]

Ahora bien, los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no sólo por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de interpretar.

⁶ P. RICOEUR, *Finitud y culpabilidad*, 14.

Descartes triunfa de la duda de la cosa por la evidencia de la conciencia; ellos triunfan de la duda de la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus expresiones*.⁷

Las obras *De l'interprétation, essai sur Freud* (1965) y *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique* (1969) van mostrando la naturaleza conflictiva de la hermenéutica que Ricoeur ha encontrado. Será también con Freud con quien abordará la crítica de la conciencia inmediata. La hermenéutica se liga de este modo a la noción de reflexión indirecta (o *concreta*). Al no ser posible una autocomprensión directa, la reflexión se ha de hacer a través de una interpretación que rebasa los límites del lenguaje simbólico, a través de una mediación, de una *vía larga* que pasa por el rodeo de la interpretación. De nuevo démosle la palabra al mismo Ricoeur:

Hay dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología.

Hay una *vía corta*, de la cual hablaré primero, y una *vía larga*, que propondré recorrer. La *vía corta* es la de una *ontología de la comprensión*, a la manera de Heidegger. Llamo “*vía corta*” a esta ontología de la comprensión porque, al romper con los debates de *método*, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser. No se ingresa de a poco en esta ontología de la comprensión; no se accede a ella gradualmente, profundizando las exigencias metodológicas de la exégesis, de la historia o del psicoanálisis: nos transportamos en ella por una súbita inversión de la problemática. La pregunta: ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? El problema hermenéutico se convierte así en una región de la Analítica de ese ser, el *Dasein*, que existe al comprender.

En primer lugar, quiero hacerle plena justicia a esta ontología de la comprensión, antes de decir por qué propongo seguir un camino más indirecto y más trabajoso, que ya ha sido iniciado por las reflexiones lingüísticas y semánticas. Si comienzo por este acto de ecuanimidad con respecto a la filosofía de Heidegger, es porque no la considero una solución adversa; su Analítica del *Dasein* no es el otro término de una alternativa que nos obligaría a elegir entre una ontología de la comprensión y una epistemología de la interpretación. La *vía larga* que propongo tam-

⁷ P. RICOEUR, *Freud*, 32-33.

bién tiene por ambición dirigir la reflexión al plano de una ontología; pero lo hará gradualmente, siguiendo las exigencias sucesivas de la semántica y, luego, de la reflexión. La duda que planteo al final de este párrafo se extiende sólo sobre la posibilidad de hacer una ontología directa, sustraída desde el comienzo a toda exigencia metodológica y, en consecuencia, también sustraída al círculo de la interpretación, del cual ella misma hace la teoría. Sin embargo, es el *deseo* de esa ontología el que mueve la empresa aquí propuesta y el que le permite no empantanarse en una filosofía lingüística a la manera de Wittgenstein, ni en una filosofía reflexiva de tipo neokantiana.⁸

Estructuralismo

El diálogo con el estructuralismo, muy activo en los años sesenta, servirá a Ricoeur para enriquecer su *vía larga*. De este modo él asumirá la separación entre el significado de un texto y la intención del autor e introducirá el análisis estructural en el momento de *explicación* del “círculo hermenéutico” poniéndolo al servicio de la *comprensión*, de forma que “interpretación” designe un proceso que engloba comprensión y explicación.

Así el concepto de *interpretación* ya no se puede entender como un mero aspecto técnico, como unas reglas que ayudan a descubrir el significado de un texto. La interpretación es una búsqueda constante de sentido y, por medio de esta vía, supone la necesidad de desvelar el sentido del ser. Ya no estamos en una dimensión metodológica sino ontológica, pero no al modo de una ontología sustancialista. “Ser” viene a coincidir con “ser-interpretado”.⁹

Filosofía analítica

Destacamos por último el diálogo de Ricoeur con la filosofía analítica (Austin, Searle, el segundo Wittgenstein, y otros) que se convierte a partir de los años 70 en un rasgo importante de su reflexión al incorporar el análisis del lenguaje a la *vía larga*.

⁸ P. RICOEUR, “Existencia y hermenéutica”, 11-12, (la cursiva es nuestra).

⁹ Cf. M. AGIS VILLAVARDE, “Ricoeur, Paul”, 503.

La métaphore vive (1975) y *Temps et récit* (1983-1985) aparecen como dos obras “gemelas”. La metáfora se suele incluir en la teoría de los tropos (figuras del discurso) y la narración en la teoría de los “géneros” literarios; los efectos de sentido producidos por ambas se refieren al mismo fenómeno central de innovación semántica. La metáfora, entendida como *tensión* entre dos sentidos en el plano de la frase, produce una nueva pertinencia semántica mediante una atribución impertinente. En la narración, la innovación semántica se logra por la creación de una *trama* (*intrigue*), por medio de ella fines y causas se reúnen en la unidad temporal de una acción total y completa.

Resume el siguiente texto el carácter ontológico que Ricoeur quiere dar a su hermenéutica y que estará mediatizada por los signos, símbolos y textos:

El *Verstehen* [comprender] tiene, para Heidegger, un significado ontológico. Es la respuesta de un ser arrojado al mundo que se orienta en él proyectando sus posibilidades más propias. La interpretación, en el sentido técnico de interpretación de textos, sólo es el desarrollo, la explicitación, de este comprender ontológico, siempre solidario de un previo ser arrojado. De este modo, la relación sujeto-objeto, de la que sigue dependiendo Husserl, se subordina a la constatación de un vínculo ontológico más primitivo que cualquier relación cognoscitiva.

Esta subversión de la fenomenología llevada a cabo por la hermenéutica apela a otra: [...] este distanciamiento presupone la pertenencia participativa mediante la cual estamos en el mundo antes de ser sujetos que se sitúan frente a objetos para someterlos a su dominio intelectual y técnico. Así, la hermenéutica heideggeriana y posheideggeriana, aunque sea la heredera de la fenomenología husserliana, es en última instancia su inversión, en la medida en que es su realización.

Las consecuencias filosóficas de esta inversión son considerables. No se perciben si nos limitamos a subrayar la finitud que convierte en inaccesible el ideal de transparencia respecto a sí mismo del sujeto. La idea de finitud, en sí misma, queda banal, incluso trivial. En el mejor de los casos, sólo expresa en términos negativos la renuncia de la reflexión a toda *hybris*, a toda pretensión del sujeto de fundamentarse en sí mismo. El descubrimiento de la precedencia del ser-en-el-mundo respecto a todo proyecto de fundamentación y a todo intento de justificación última, recupera toda su fuerza cuando extraemos de él las consecuencias positivas que tiene para la epistemología de la nueva ontología de la comprensión. [...] Resume esta consecuencia epistemológica en la siguiente fórmula: no hay comprensión de sí que no esté *mediatizada* por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores. Al pasar de una a otra la

hermenéutica se libera progresivamente del idealismo con el que Husserl había intentado identificar la fenomenología.¹⁰

1. SÍ MISMO COMO OTRO

Llegamos así al texto en el que queremos centrar nuestra exposición, *Soi-même comme un autre* (1988). Se trata de un libro que tiene una génesis un tanto peculiar en la obra de Ricoeur. Él mismo, en su discurso de aceptación del Doctorado *Honoris Causa* que le otorgó la Universitat Ramon Llull, cuenta que, tras la publicación de los tres volúmenes de *Tiempo y Narración*, aceptó la invitación para impartir las *Gifford Lectures*¹¹ en la Universidad de Edimburgo con la intención de presentar una síntesis de sus trabajos. Esto planteaba el problema de buscar una cierta unidad en su propia obra al caer en la cuenta de que durante cuarenta años había abordado una gran diversidad de temáticas. En la búsqueda de una clave de lectura para este auditorio surgió *Sí mismo como otro*.¹² De este modo le pareció que todas esas múltiples cuestiones que había abordado hasta ese momento se podían organizar en torno al uso que hacemos en nuestros discursos del verbo modal “yo puedo”, por eso se organiza esta obra entorno a los cuatro usos principales de este “yo puedo”: Yo puedo hablar, yo puedo actuar, yo puedo relatar y yo puedo ser responsable de mis actos aceptando que se me imputen como su verdadero autor. Alrededor de estos cuatro usos se podían encadenar, sin confundirlos, los temas relativos a la filosofía del lenguaje, la filosofía de la acción, la teoría narrativa y la filosofía moral, permitiendo que cada una de estas partes se pudiese abordar desde dos perspectivas, una analítica y otra reflexiva.¹³

¹⁰ *Del texto a la acción*, 30-31.

¹¹ Las *Gifford Lectures* son organizadas todos los años por las Universidades de Edimburgo, Glasgow, Aberdeen y St. Andrews. Fueron instauradas por Adam Lord Gifford con el propósito de promover la Teología Natural en un sentido amplio del término. El curso 1985-86 se invitó a Paul Ricoeur para impartirlas con el título: *On Selfhood: the Question of Personal Identity*. Cf. <<http://www.giffordlectures.org/>>, [26-1-2015].

¹² Como indica el mismo autor al final del prólogo, en este libro no se han incluido dos conferencias dadas en las *Lectures* “El sí en el espejo de las Escrituras” y “El sí mismo acreditado” (ésta se puede ver en *Revue de l’Institut Catholique de Paris* [oct-dic., 1988] 88-89, con el título “Le sujet convoqué. À l’école des récits de vocation prophétique”) la razón de esta exclusión ha sido la de mantener un discurso filosófico autónomo para evitar cualquier sospecha de “criptoteología” en su producción estrictamente filosófica. Cf. P. RICOEUR, *SO*, xxxvii-xxxix.

¹³ Cf. P. RICOEUR, “Discours du Docteur Paul Ricoeur”, 29, [ed. catalana: 37-49; ed. italiana: 123-147].

Todo esto nos muestra la dificultad de asumir sin más el sujeto sin caer en la cuenta de la problemática construcción del yo, que es lo que se quiere poner de manifiesto en este artículo. Domenico Jervolino se refiere a esta obra como un gran *thesaurus*, una especie de enciclopedia de las ciencias filosóficas en torno a la cuestión de la identidad y la génesis de la persona.¹⁴

La cuestión del sujeto aparece en toda su profundidad como un cuestionamiento radical del mismo a través de una fenomenología hermenéutica del sí. El sujeto ya no puede ser una primera persona que se autopone, sino un *sí* que, en el reflejo de los signos de la cultura en donde comienza su existencia, lee su propia situacionalidad y vive el propio existir.¹⁵ Se trata de una subjetividad finita, contingente, carnal, plural; es un sujeto creativo, sin ser creador; es un *cogito* herido, que reconoce no tener en sí mismo el propio centro y que renuncia a cualquier ambición autofundativa.¹⁶

Ricoeur muestra en el *Prólogo* sus tres intenciones filosóficas fundamentales a través de un comentario del propio título *Soi-même comme un autre*.

En primer lugar utiliza el término *soi*¹⁷ como opuesto a *je* (yo) para subrayar la primacía de la mediación reflexiva frente a la posición inmediata del sujeto. Una mediación reflexiva que conlleva aquella consideración de los signos que desde el inicio ha caracterizado la metodología ricoeuriana.

La segunda intención filosófica está inscrita en el título con el término *même*¹⁸ y pretende disociar las dos significaciones fundamentales de la identidad. Para distinguirlas, Ricoeur recurre a dos términos latinos según se entienda por idéntico lo equivalente al *ipse* o al *idem* latino.

¹⁴ Cf. D. JERVOLINO, “Il *cogito* ferito...”, 371.

¹⁵ Cf. D. IANNOTTA, “L’alterità nel cuore...”, 37.

¹⁶ Cf. D. JERVOLINO, “Il *cogito* ferito...”, 369.

¹⁷ En español sería *sí*, inglés *self*, alemán *selbst*, italiano *sé*.

¹⁸ En español la traducción del título francés se ha podido realizar de un modo muy literal, en cambio en la traducción al italiano de esta obra, la traductora Daniela Iannotta ha elegido como título *Sé come un altro*, dejando que se pierda el *même* ya que en italiano la ambigüedad de ese término expresa una hermenéutica del sí en los términos de una dialéctica entre la ipseidad y la mismidad: “È questo il motivo che ci ha convinto a lasciar cadere in italiano il rafforzativo *même*. Disponendo, infatti, di due termini per tradurlo –medesimo e stesso– avremmo finito per privilegiarne uno e, sebbene l’esito dell’identità descritta dall’opera sia chiaro, avremmo perso quella tensione che caratterizza il *páthos* e l’*ethos* del pensiero ricoeuriano vietando una qualsivoglia decisione definitiva”. D. IANNOTTA, “L’alterità nel cuore...”, 44.

Para Ricoeur la *ipseidad* a diferencia de la *mismidad* no comporta la afirmación de un núcleo inmutable de la personalidad. Esta dialéctica de la ipseidad y de la mismidad será uno de los dinamismos de la obra.

La tercera intención del autor se relaciona con la anterior al plantear una dialéctica entre el *soi-même* y el *autre*. *Soi-même comme un autre* sugiere que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que *uno* no se deja pensar sin el *otro*. En el *comme* establece una significación fuerte, no solamente en el sentido de una comparación (uno mismo *parecido* a otro) sino como una implicación: uno mismo *en tanto que* otro, es la dialéctica del sí y del otro, de la ipseidad y la alteridad.

En este intento de abordar la cuestión del sujeto desde el punto de vista hermenéutico, hay dos conceptos destacados en un proceso que puede ser entendido como una transformación del “yo” en “sí”: la identidad narrativa y la hermenéutica de sí.¹⁹

La identidad narrativa

Cuando hablamos de identidad narrativa estamos hablando del tipo de identidad que surge cuando el ser humano responde al “¿quién soy?” narrando su propia historia.²⁰ La identidad narrativa subraya con fuerza que el *conocimiento* de sí es *interpretación* de sí.

Aparece este concepto en *Tiempo y Narración* mostrando su aspecto narrativo y su aspecto práctico. Esta identidad brota como un efecto del texto, surgido del entrecruzamiento de la narración histórica y la ficción. La identidad narrativa testimonia una cierta unidad de los diversos efectos de sentido de la narración.

Esta identidad narrativa tiene una naturaleza práctica, ya que declarar la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta *¿quién ha hecho tal acción?* (subraya su aspecto narrativo), *¿quién es el agente, el autor?* (el aspecto práctico). Entendiendo el sujeto como alguien que actúa, como un *agente*, respondemos a la pregunta “¿quién?” narrando la historia de una vida, la historia contada dice el *quien* de la acción:

¹⁹ Cf. A. MARTINEZ SANCHEZ, *Paul Ricoeur (1913-)*, 38-40.

²⁰ “La sorte d’identité à laquelle un être humain accède grâce à la médiation de la fonction narrative”, P. RICOEUR, “L’identité narrative”, 295.

El frágil vástago, fruto de la unión de la historia y de la ficción, es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su *identidad narrativa*. El término “Identidad” es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho esta acción?, ¿quién es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero, ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta sólo puede ser narrativa. 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.*²¹

La cuestión de la identidad personal presenta grandes dificultades que Ricoeur ya venía detectando en su obra anterior. Hay una problemática que aparece en la distinción interna del *mismo* y que se pone de manifiesto utilizando dos nombres distintos. Ese *mismo* se puede entender desde la *mismidad* (*idem*)²² o desde la *ipseidad* (*ipse*).²³ Aparece una problemática que será central en toda esta obra, ¿cuáles son los rasgos distintivos de una persona? ¿cómo reconocerlo como “el mismo”? ¿cómo articular esa identidad en el tiempo, a través de los cambios? ¿qué constituye el núcleo de la persona?... y más preguntas que van surgiendo. Ricoeur hablará de dos maneras diferentes en que la identidad personal se establece en el tiempo, “dos maneras más exactamente de perseverar, de manifestar la permanencia en el tiempo de un núcleo personal”.²⁴

En la identidad, como *mismidad*, podemos distinguir diversos criterios:

- a) Hablamos de *identidad numérica* de la misma cosa a través de sus apariciones múltiples, aquí identidad significa *unicidad*, su contrario sería la *pluralidad*, hay una identidad establecida

²¹ P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 997.

²² Término en francés: *identité comme mêmeté*, inglés *same*, alemán *gleich*. P. RICOEUR, “L’identité narrative”, 296.

²³ Término en francés *identité comme soi*, inglés *self*, alemán *selbst*. P. RICOEUR, “L’identité narrative”, 296.

²⁴ P. RICOEUR, “Identidad”, en *DIH*, 233.

sobre la base de pruebas de identificación y re-identificación de lo mismo.

- b) *Identidad cualitativa*, desde el parecido extremo de las cosas que puede llegar a hacer que sean intercambiables la una por la otra sin pérdida semántica. Lo contrario sería aquí *diferente*.
- c) También hablamos de *identidad genética* que viene atestiguada por la continuidad entre el primer y el último estado de desarrollo de lo que nosotros consideramos un mismo individuo. Es lo que hacemos cuando hablamos de identidad entre la bellota y la encina desarrollada, del mismo animal recién nacido y el que muere al final de su vida, lo contrario de la identidad tomada en este tercer sentido sería la *discontinuidad*, aquí aparece el cambio en el tiempo.

En el tercer criterio, la *identidad* se percibe como *permanencia en el tiempo*, y en este nivel comienzan las dificultades ya que es difícil no asignar a esta permanencia un cierto *sustrato* inmutable. No se trata de identificar la mismidad como la permanencia inmóvil y la ipseidad como el sí que evoluciona.²⁵ Es en la incorporación del tiempo a la pregunta por la identidad cuando aparece un solapamiento entre *mismidad* e *ipseidad* que lo hace problemático.²⁶

Ricoeur toma algunos paradigmas para entender mejor esta diferencia. En la descripción de la *mismidad* podemos adoptar el *carácter* como paradigma de la *identidad-idem*, carácter entendido como la figura hecha de marcas distintivas y de las identidades asumidas en las que se reconoce un individuo siendo él mismo.²⁷

La *promesa* puede ser tomada como paradigma de la *identidad-ipse*. Por medio de ella se introduce también de modo claro la posibilidad de la imputación moral.

²⁵ J. Étienne propone relacionar ipseidad y mismidad con formalidad y contenido para clarificar mejor la diferencia: “Ricoeur renvoi l’ipséité à la question de savoir qui je suis et la mêmété à la question de savoir ce que je suis, tout en concédant que les deux approches se recouvrent fréquemment. Pour notre part, tout en restant dans la même ligne de pensée, nous proposons de rattacher l’ipséité [...] à la formalité de sujet en tant que telle et la mêmété aux multiples déterminations d’un sujet, comme du reste de n’importe quel individu, fût ce une chose. Nous utilisons la distinction classique entre forme et contenu pour exprimer la différence entre ce que Ricoeur appelle ipséité et mêmété.” J. ÉTIENNE, “La question de l’intersubjectivité”, 210.

²⁶ Cf. P. RICOEUR, “Identidad”, 233; ID., “L’identité narrative”, 296-297.

²⁷ Cf. *SO*, 113, 112-118.

Mantener su promesa a pesar de las intermitencias del corazón constituye el modelo por excelencia de un mantenimiento del sí-mismo que no sea la perseverancia de un carácter. [...] En tanto que acto de discurso [de rango performativo], prometer es decir que se hará mañana lo que se dice hoy que se hará y así comprometerse por esta misma palabra. La imputación que sella la promesa convierte de este modo a la persona en responsable de sus actos.²⁸

El cumplimiento de la promesa parece un desafío al tiempo, una negación del cambio, esta fidelidad a la palabra dada hace pensar en una perseveración diversa de la del carácter. También aquí aparece el tiempo, pero con una perspectiva hacia el futuro.

La hermenéutica del sí

En la tradición filosófica post cartesiana, el *Cogito* tiene un significado fuerte debido a su ambición de ser el fundamento último. Esta ambición consigue que las filosofías del sujeto o del *Cogito* estén condenadas a oscilar entre una sobrevaloración y una infravaloración del Yo, entre un *cogito* exaltado hasta el nivel de primera verdad (como sucede en la tradición del pensamiento que va desde Descartes hasta Kant, después de Kant a Fichte y finalmente Husserl) y un *cogito* fragmentado y reducido a una pura ilusión cuyo ejemplo más evidente lo encontramos en Nietzsche. La hermenéutica del sí se sitúa en un camino intermedio y más modesto.

El acceso al sujeto no se hace de forma directa sino a través de la pregunta *¿quién?*, y al hacerlo de este modo se introduce una polisemia en los diversos modos de preguntar: “¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación?”.²⁹ A cada pregunta se responde siempre: “el sí”. Esta multiplicidad de preguntas dará lugar a cuatro subconjuntos de estudios que dotan de un orden –orden didáctico lo llama Ricoeur– a los nueve primeros estudios de la obra, pasando de la filosofía del lenguaje a la filosofía de la acción, de la teoría de la narración a la filosofía moral, siguiendo la progresión que supone *describir*, *narrar*, *prescribir*, y así el narrar actúa de mediador entre un uso descriptivo y un uso prescriptivo del lenguaje.

²⁸ P. RICOEUR, “Identidad”, 233. Cf. *SO*, 118-120. ID., *Caminos del reconocimiento*, 134-141.

²⁹ *SO*, xxix.

Siguiendo a Domenico Jervolino podemos decir que se trata de un método reflexivo de estilo fenomenológico que pide que la reflexión se convierta en una reflexión interpretante para llegar al sí a través de la mediación de los signos, los símbolos y los textos. ¿Qué signos, símbolos y textos? Ese sistema de signos que es inherente a nuestro cuerpo, el sistema de símbolos que pertenecen a nuestra “alma”, el peculiar sistema de textos que son nuestras acciones.³⁰

Momento descriptivo

El momento descriptivo inscribe en la hermenéutica del sí fragmentos significativos de la filosofía analítica de lengua inglesa. Así, en los dos primeros subconjuntos de estudios dará grandes rodeos ya que “estos largos meandros del análisis son característicos del estilo indirecto en una hermenéutica del sí, a la inversa de la reivindicación de la inmediatez del Cogito”.³¹

El primer subconjunto de estudios responde a la pregunta *¿quién habla?* utilizando la filosofía del lenguaje en su aspecto semántico y pragmático e incluye los dos primeros estudios:

1. La “persona” y la referencia identificante. Aproximación semántica.
2. La enunciación y el sujeto hablante. Enfoque pragmático.

El segundo subconjunto responde a la pregunta *¿quién actúa?* poniendo de manifiesto una filosofía de la acción en el sentido limitado de la filosofía analítica, manifestando al agente de la acción como el que actúa por actos de discurso, dedica por tanto otros dos estudios:

3. Una semántica de la acción sin agente.
4. De la acción al agente.

Momento narrativo

En el tercer subconjunto Ricoeur retoma los análisis sobre la identidad narrativa, confrontándolos con la problemática de la identidad

³⁰ Cf. D. JERVOLINO, “Il cogito ferito...”, 370.

³¹ *SO*, xxx.

personal desde Locke hasta nuestros días. Responde a la pregunta *¿quién se narra?*

5. La identidad personal y la identidad narrativa.
6. El sí y la identidad narrativa.

Momento prescriptivo

Llegamos al cuarto subconjunto de estudios en que nos guía la pregunta *¿quién es el sujeto moral de imputación?* Aquí se esboza lo que él llama una “petite éthique”, partiendo de la distinción entre los predicados “bueno” y “obligatorio”, distinguiendo entre ética, entendida como la búsqueda de la vida buena con y para otro en instituciones justas (176), y moral, donde se introduce el concepto de normas. Entre una orientación “teleológica” de inspiración aristotélica y una orientación “deontológica” de inspiración kantiana.

Ricoeur da importancia a este momento ético donde la dialéctica del sí y del otro, la más rica de todas, “no encontrará su pleno desarrollo más que en los estudio situados bajo el signo de la ética y de la moral. La autonomía del *sí* aparecerá en ellos íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre”,³² y de este modo traza las líneas de esta ética en tres etapas. “Vivir bien” implica la *estima de sí* como conciencia de poder iniciar una serie de eventos, como una capacidad de actuar ligada a nuestra propia iniciativa; “con y por el otro” dialogiza la estima de sí con la *solicitud* por el otro, por el amigo, que en la medida en que es un “otro sí mismo” consiente en el intercambio: el otro como un sí, sí como otro; “en *instituciones justas*” amplía las relaciones amistosas hasta llegar al sentido de la justicia en que se tejen las relaciones interhumanas.³³

7. El sí y la intencionalidad ética.
 - a. Tender a la “vida buena”...
 - b. ...con y para el otro...
 - c. ...en instituciones justas.
8. El sí y la norma moral.
9. El sí y la sabiduría práctica: la convicción.

³² *SO*, xxxi.

³³ D. IANNOTTA, “L’alterità nel cuore...”, 58.

Acabamos la exposición de esta hermenéutica del sí centrándonos en un fragmento del prólogo que nos parece muy representativo.

2. EL SUJETO RICOEURIANO, ENTRE EL YO Y EL NADIE

Casi al final del prólogo de su obra *Sí mismo como otro*,³⁴ Ricoeur se distancia de la tradición cartesiana al rechazar dos aspectos que las filosofías del *Cogito* habían mostrado:

1. La *inmediatez* del *yo soy*. Es decir que el *yo* sea accesible inmediatamente por medio de la reflexión directa. Un *yo* que muestra una *simplicidad* indescomponible.
2. La ambición de colocar el *yo soy* como *último fundamento*.

¿Cómo articula Ricoeur este rechazo?, lo hace subrayando dos rasgos de la hermenéutica del sí que se oponen diametralmente a esto: en primer lugar por medio del carácter *fragmentario* de la serie de estudios emprendidos y en segundo lugar al proponer la *atestación*, como el tipo de certeza involucrado.

Carácter fragmentario de los estudios realizados

Este carácter fragmentario ya lo había destacado al principio del *prólogo*. Esta fragmentación no es una mera contingencia referida a la génesis de la obra como publicación de una serie de *lectures*. El carácter fragmentario procede de la misma hermenéutica. No se aborda el *yo*, sino el *sí*, y se hace por medio de la pregunta *¿quién?* que introduce una polisemia:³⁵ *¿quién* habla de qué?, *¿quién* hace qué?, *¿acerca* de qué y de *quién* se narra?, *¿quién* es moralmente responsable de qué?, al tiempo que se renuncia a la *vía corta*, al estilo heideggeriano, y se prefiere seguir la *vía larga* que viene impuesta por la incorporación de la filosofía analítica a su hermenéutica.

Pero fragmentación no significa dispersión sino pluralidad de planteamientos y de miradas sobre el mundo, con un humilde reconocimiento de nuestra situación y el empeño responsable que se realiza en la

³⁴ *SO*, xxxi-xxxvii.

³⁵ *SO*, xxxii.

acción, núcleo unitario de una vida vivida con autenticidad.³⁶ Ricoeur, una vez que ha quedado claro el carácter fragmentario de los estudios y la imposibilidad de un acceso inmediato a un *Cogito* simple, tratará de mostrar que a pesar de ello, podemos establecer en el conjunto de esos estudios una determinada unidad analógica aunque sin llevarla demasiado lejos. Veamos cómo introduce en la expresión de esta unidad una serie de matices y precisiones:

- a) *Podemos establecer una determinada unidad...* La *fragmentación* no es total. Es posible encontrar una *unidad temática*. Se puede decir que estos estudios tienen como unidad temática el *actuar humano*.
- b) *...analógica...* La *unidad* no es plena. No se trata de establecer un fundamento último, como se buscaba en el *Cogito*. Se trata de una *unidad analógica*, entre las múltiples acepciones³⁷ que nos permite el término *actuar*.
- c) *...aunque sin llevarla demasiado lejos*. Aún le parece demasiado hablar de unidad analógica porque no está claro cuál debe ser el término primero de referencia del actuar humano si la auto-designación del sujeto hablante, el poder de acción del agente, o la imputación moral de la acción, ¿cuál es el orden? Ni siquiera ayuda el ritmo ternario utilizado en los estudios de *describir, narrar, prescribir*. Este ritmo tiene una función *didáctica*, pudiendo leerse en un orden diferente.

Termina el libro con el estudio *¿Hacia qué ontología?* y Ricoeur no quiere crear falsas expectativas, se muestra muy cuidadoso en su presentación refiriéndose a él como un estudio del que destaca tres aspectos: es un estudio que tiene un carácter *exploratorio*, donde se utiliza un *estilo* ontológico, y se *cuestiona* la unidad analógica del actuar humano.

El esquema que sigue es el siguiente con una extensión desigual:

1. ¿Hacia qué ontología?
 - a. El compromiso ontológico de la atestación.
 - b. Ipseidad y ontología.
 - c. Ipseidad y alteridad.
 - i. El cuerpo propio o la carne.

³⁶ Cf. D. IANNOTTA, "L'alterità nel cuore...", 45.

³⁷ Ricoeur no quiere establecer una unidad rígida al estilo del género y la especie, no elimina las aportaciones de cada acepción, al contrario, deja que cada una de las acepciones aporte lo suyo para enriquecer el concepto, deja que la pluralidad actúe como aliado, al precio de no poder fijar un fundamento monolítico.

ii. La alteridad del otro.

iii. La conciencia.

Se quieren esclarecer las implicaciones ontológicas de los estudios anteriores “¿qué modo de ser es, pues, el del sí? ¿Qué tipo de ente o de entidad es?”.³⁸ La tesis que sostiene es que “lo que es atestado, en definitiva, es la ipseidad, a la vez en su diferencia respecto a la mismidad y en su relación dialéctica con la *alteridad*”,³⁹ donde encontramos cuatro conceptos muy queridos para Ricoeur: atestación, ipseidad, mismidad y alteridad.⁴⁰ Para ello encontrará que la hermenéutica es el lugar de articulación de tres problemáticas:

1. Aproximación indirecta a la reflexión mediante el rodeo del análisis.
2. Primera determinación de la ipseidad mediante su contraste con la mismidad.
3. Segunda determinación de la ipseidad mediante su dialéctica con la alteridad.⁴¹

La primera cuestión se formula a partir de la noción de *atestación*, tiene que ver con el tipo de certeza que ella nos da, no sólo a nivel epistémico sino implicando también el *crédito*, la *confianza*. Para la segunda cuestión quiere explorar ontologías del pasado desde la hermenéutica, especialmente la polisemia del término “ser” en Aristóteles, revalorizando su significación como acto y potencia.

La tercera cuestión es la que más explora Ricoeur y lo hace desde la dialéctica *ipseidad-alteridad*. La polisemia de la alteridad le dará a la ontología del actuar una diversidad de sentido que aleje la ambición de fundamento último⁴² característica de las filosofías del *Cogito*. Así, el punto de llegada de toda hermenéutica del sí, como el punto de partida de cualquier investigación ontológica es que “la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad”.⁴³ De este modo “el término “alteridad” sigue estando

³⁸ SO, 328.

³⁹ SO, 334.

⁴⁰ Cf. J. ÉTIENNE, “La question de l’intersubjectivité”, 208-209.

⁴¹ SO, 328.

⁴² También destaca esto Reagan “Otherness does not come from outside selfhood, but is part of the meaning and the ontological constitution of selfhood. [...] The main point of this dialectic is to prevent the self from pretending to occupy the place of a foundation. Otherness is joined to selfhood”, C. REAGAN, “The self as an other”, 20.

⁴³ SO, 352.

reservado al discurso especulativo, mientras que la pasividad se convierte en la atestación misma de la alteridad”.⁴⁴ La experiencia de la alteridad en el contexto de la ipseidad se manifiesta de tres formas originarias y fundamentales: 1) la del propio cuerpo, o bien, siguiendo a Husserl, de la propia “carne”; 2) la del otro, es decir de aquella alteridad que es inherente en la relación intersubjetiva; 3) la de la conciencia, en el sentido de conciencia moral más que de acto consciente.⁴⁵ Estas experiencias de alteridad se han exagerado o malentendido a lo largo de la historia dando lugar a nociones muy reductivas del *sí*. Cuando se habla de “tener” un cuerpo, se muestra esa experiencia de alteridad; también cuando no se reconoce en el otro alguien que es esencial en la configuración del *sí* o cuando la conciencia se presenta como una “voz” que me dice qué debo hacer. Experiencias que muestran la raíz de la alteridad en el corazón del sujeto y por tanto la complejidad de ese sujeto.

Pero con todas las matizaciones y prevenciones, Ricoeur muestra la viabilidad de una ontología contemporánea:

Una ontología sigue siendo posible en nuestros días, en la medida en que las filosofías del pasado sigan estando abiertas a nuevas interpretaciones y apropiaciones, gracias a un potencial de sentido no utilizado, incluso reprimido, por el proceso mismo de sistematización y de escolarización al que debemos los grandes cuerpos doctrinales que, de ordinario, identificamos con sus creadores: Platón, Aristóteles, Descartes, Spinoza, Leibniz, etc. A decir verdad, si no se pudiese reavivar, liberar estos recursos que los grandes sistemas del pasado tienden a asfixiar y a enmascarar, no sería posible ninguna innovación, y el pensamiento de hoy sólo podría elegir entre la repetición y la errancia.⁴⁶

Es una invitación a releer los grandes filósofos, los textos que nos han llegado de ellos, sin poder contentarnos con los manuales y sistematizaciones realizadas. La filosofía en la historia, los textos filosóficos, son textos vivos que nos permiten acercarnos una y otra vez buscando la razón del autor —“el autor siempre tiene razón” como principio hermenéutico—, leerlos con ojos nuevos, dejando que surja nuestra admiración⁴⁷ y así permitir que aparezcan aspectos escondidos, sentidos nuevos que

⁴⁴ *SO*, 353.

⁴⁵ Cf. P. CODA, “Verso quale ontologia?”, 202-203.

⁴⁶ *SO*, 330.

⁴⁷ La admiración como principio del filosofar es un tema que recorre la historia de la filosofía, cf. P. GILBERT, *La simplicidad del principio*, 39-50.

consientan la innovación para hoy. Una visión positiva y alentadora para seguir pensando. La perspectiva que nos propone Ricoeur es la del sujeto y la intersubjetividad, así lo expresa Piero Coda:

La perspectiva de Ricoeur –situándose en la vía de un desarrollo del pensamiento personalista y dialógico– desarrolla el potencial de otra línea interpretativa del ser que, sin querer ser exclusiva, es también moderna (aunque sus raíces se encuentren en la revelación cristiana y en los dogmas cristológicos y trinitarios de los primeros concilios): la del *sujeto* y de la *intersubjetividad*. Se parte de la experiencia específica y original de la ipseidad, pero, respetando la relación constitutiva con la alteridad, supera los excesos causados por el “descubrimiento” moderno del “*cogito*” cartesiano, con el intento de “reconstrucción” del ser y de la alteridad a partir únicamente del sujeto, que volvemos a encontrar –aunque sea en formas diversas– en Kant, Fichte, Hegel. El punto de partida es, por supuesto, el ipse, pero en cuanto experimenta en sí mismo “*le travail de l’altérité*”. Ricoeur advierte que este discurso de carácter hermenéutico-fenomenológico, requiere un segundo nivel de discurso que sea ontológico y especulativo. ¿Cuál es en última instancia –esta es la cuestión– el estatuto ontológico del sí y de la alteridad, y su relación?⁴⁸

La atestación

Las filosofías del *Cogito* aspiraban a una certeza firme, fuerte, apoyada sobre un sólido fundamento, el del *yo pienso*. Pero esto ya no puede actuar como fundamento, entonces, ¿cuál es el tipo de *certeza* a que se puede aspirar? Ricoeur propondrá la *atestación* como el estilo apropiado a la hermenéutica del sí. Esta noción de atestación vendrá a “caracterizar el modo “aléthico” (o veritativo) del estilo apropiado a la conjunción del análisis y de la reflexión, al reconocimiento de la diferencia entre ipseidad y mismidad, y al despliegue de la dialéctica del sí y del otro”.⁴⁹ Este tipo de certeza se encuentra entre aquella que aspiraba la filosofía del *Cogito* y la que negaba Nietzsche. De nuevo surge aquí una vía media, la reconciliación de dos extremos.

L’attestazione è il tipo di fiducia o sicurezza (statuto epistemologico non dossico) che ciascuno ha di esistere (statuto ontologico) nel modo del sé (statuto fenomenologico).⁵⁰

⁴⁸ P. CODA, “Verso quale ontologia?”, 209, (traducción nuestra).

⁴⁹ *SO*, xxxiv.

⁵⁰ P. RICOEUR, *L’attestazione tra fenomenologia...*, 31.

Menos que Descartes

La atestación se opone en primer lugar a la noción de *episteme*, a la idea de ciencia tomada en el sentido de saber último y autofundado. Entramos pues, en la renuncia a la certeza firme que reivindicaba el *Cogito*.⁵¹ Pero esto no nos debe asustar, también los saberes objetivos, las mismas ciencias hablan de criterios de verificación (o de falsación, siguiendo a Popper), en lugar de verdad alcanzada de forma definitiva, aunque desde una lógica binaria. Aquí debemos salir de esa lógica binaria de la univocidad por la que lo verdadero elimina lo falso. En esa lógica se persigue una determinabilidad clara de lo verdadero y de lo falso –aunque sea provisional–, en cambio, la existencia humana está atravesada por ambigüedades insuperables que llevan a largos análisis, “lo falso no amenaza a la verdad, sino que aparece en el camino que nos lleva a ella”.⁵²

De nuevo la fragmentación aparece como lo que debilita la certeza que nos trae la atestación: El análisis impone un modo indirecto y fragmentario a toda reflexión, a todo retorno a sí. La atestación se presenta “como una especie de creencia”, no al modo *dóxico* del “creo que” sino como un “creo en”, está pues en la cercanía del testimonio, del *crédito*.

Descartes apelaba al Dios veraz para fundar su saber, obteniendo así una garantía sólida, una hipercerteza. No podemos apelar a la garantía divina. La polisemia de la pregunta ¿quién?, la contingencia de la interrogación resultante de la historia de la filosofía, de la gramática de las lenguas, del uso del discurso ordinario confieren una fragilidad a la atestación.

Vinculada al testimonio surge la amenaza de la *sospecha* haciéndola, pues, más vulnerable. Esta sospecha es “el contrario específico de la *atestación*”, así pues “no hay más recurso contra la sospecha que una atestación más *fiable*”.

Más que Nietzsche

Que no podamos disponer de una certeza absoluta, no implica que no haya certeza en absoluto. Si la creencia permite la sospecha, también admite la confianza: *Créance est aussi fiance*. Hablamos de una

⁵¹ *SO*, xxxv.

⁵² Cf. P. GILBERT, *Algunos pensadores contemporáneos...*, 167.

atestación *de sí*, de una “confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡heme aquí!”⁵³ Así, desde el *actuar*, como unidad analógica de las investigaciones, Ricoeur ensaya una definición de la atestación como: *la seguridad de ser uno mismo agente y paciente*.

Esta seguridad permanece como el último recurso contra toda sospecha; aunque siempre, en cierta forma, sea recibida de otro, permanece como atestación *de sí*. La atestación de sí es la que, en todos los niveles –lingüístico, prático, narrativo, prescriptivo–, preservará la pregunta *¿quién?* de dejarse reemplazar por la pregunta *¿qué?* [la cosificación de la persona] o por la de *¿por qué?* [la verdad pre-dada]. A la inversa, en el hueco depresivo de la aporía, sólo la persistencia de la pregunta *¿quién?*, puesta al desnudo en cierto modo por la falta de respuesta, aparecerá como el refugio inexpugnable de la atestación.⁵⁴

La atestación presenta, pues, una certeza que le permite a la hermenéutica del sí la equidistancia, la vía media:

En cuanto crédito sin garantía, pero también en cuanto confianza más fuerte que toda sospecha, la hermenéutica del sí puede aspirar a mantenerse a igual distancia del *Cogito* exaltado por Descartes que del *Cogito* despojado de Nietzsche.⁵⁵

La atestación expresa el ser del sí, no tiene sólo un valor epistemológico: es el modo de ser de la ipseidad. Ricoeur mantiene que, a pesar de la falta de una garantía absoluta de la fundación de la verdad, hay una confianza, una inverificable confianza, en el sí, en lo que dice, en lo que cree que puede hacer. El sí existe como convicción, como confianza de verdad. En la atestación el sí expresa la seguridad de que, a pesar de la sospecha, es posible el sentido y el sujeto. Verdad no es aquí necesariamente verdad “verificable”.⁵⁶

La atestación es el sí en su compromiso con el mundo. Atestación es el sí como Cuidado. El sí existe, en otras palabras, como una atestación de la veracidad del ser. En la atestación uno expresa la confianza de que cada uno existe como un sí mismo.⁵⁷

⁵³ SO, xxxvi.

⁵⁴ SO, xxxvi-xxxvii.

⁵⁵ SO, xxxvii.

⁵⁶ Cf. J. VAN DEN HENGEL, “Paul Ricoeur’s Onself...”, 470-471.

⁵⁷ J. VAN DEN HENGEL, “Paul Ricoeur’s Onself...”, 471.

En conclusión, podemos ver que la caracterización del sujeto que nos propone Paul Ricoeur supera la ingenuidad del *yo* fundado en la experiencia del pensamiento y evita la destrucción nihilista del sujeto. La presentación de la atestación como expresión del ser del sí muestra, por una parte, la fragilidad de ese sujeto, pero al tiempo le otorga una dinamicidad y una apertura que se corresponden al carácter inacabado de cada sujeto humano al tiempo que subraya la necesaria interacción con los otros sujetos y con el mundo para mostrarse como un sí mismo necesitado de relación, es esa relación la que arraiga en plenitud en el corazón del sí.

BIBLIOGRAFÍA

- AGIS VILLAVARDE, M., “Ricoeur, Paul”, en A. Ortiz Osés y P. Lanceros (ed.), *Diccionario interdisciplinar de Hermenéutica*, [= *DIH*], Universidad de Deusto, Bilbao 2004⁴.
- CODA, P., “Verso quale ontologia?”, en A. Danese (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Marietti, Génova 1993.
- ÉTIENNE, J., “La question de l'inter-subjectivité”, *Revue Théologique de Louvain* 28 (1997).
- GILBERT, P., *Algunos pensadores contemporáneos de lengua francesa*, Universidad Iberoamericana, México 1996.
- , *La simplicidad del principio. Prolegómenos a la metafísica*, Universidad Iberoamericana, México 2000.
- HENGEL, J. van den, “Paul Ricoeur's Onself as Another and practical theology”, *Theological Studies* 55 (1994).
- IANNOTTA, D., “L'alterità nel cuore dello stesso”, en P. Ricoeur, *Sé come un altro*.
- JERVOLINO, D., “Il cogito ferito e l'ontologia problematica dell'ultimo Ricoeur”, *Aquinas* 39 (1996).
- , *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003.
- MARTÍNEZ SÁNCHEZ, A., *Paul Ricoeur (1913-)*, Ediciones del Orto, Madrid 1999.
- REAGAN, C., “The self as an other”, *Philosophy Today* 37 (1993).
- RICOEUR, P., “Autocomprensión e historia”, en T. Calvo Martínez y R. Ávila Crespo (ed.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación Actas del Symposium Internacional sobre el Pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*, Anthropos, Barcelona 1991.
- , *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*, Trotta, Madrid 2005.
- , *De l'interprétation, essai sur Freud*, Éd. du Seuil, París 1965.
- , *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México 2002².
- , “Discours du Docteur Paul Ricoeur”, en *Acte d'investidura de Doctor Honoris Causa al professor: Dr. Paul Ricoeur*, Universitat Ramon Llull, Barcelona 2001, [ed. catalana: “Discurs del Dr. Paul Ricoeur”, 37-49. <http://www.url.edu/sites/default/files/llibrethonoris_paulricoeur.pdf> (26-I-2015); [ed. italiana: “Il mio cammino filosofico”],

- en D. Jervolino (ed.), *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2001].
- , "Existencia y hermenéutica", en *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.
- , *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1969.
- , *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 2004¹¹.
- , *L'attestazione tra fenomenologia e ontologia*, Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993, 31.
- , "L'identité narrative", *Esprit* 140-141 (1988).
- , *La métaphore vive*, Éd. du Seuil, Paris 1975.
- , *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Éd. Du Seuil, Paris 1969.
- , *Soi-même comme un autre*, Ed. Du Seuil, Paris 1990, [ed. española: *Sí mismo como otro*, (= *SO*), Siglo XXI, Madrid 1996; ed. italiana: *Sé come un altro*, Jaca Book, Milán 1993].
- , *Tiempo y narración III: El tiempo narrado*, Siglo XXI, México 1996. [*Temps et récit*, Éd. Du Seuil, Paris 1983-1985].