

Ética, fenomenología y hermenéutica en P. Ricoeur

**Ethics, Phenomenology and Hermeneutics
in Paul Ricoeur**

GUILLERMO ZAPATA

Pontificia Universidad Javeriana
Colombia

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)

Círculo Latinoamericano de Fenomenología

Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú; Morelia (México), Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
2009 - pp. 753-768

Esta comunicación se desarrolla en el contexto de *Sí mismo como otro* en cuatro puntos, a saber: en el primero, dentro del horizonte fenomenológico, se subraya que en la denominada "pequeña ética", Ricoeur supone una *fenomenología del sí* que se despliega a modo de subjetividad hermenéutica. Esta descripción de una subjetividad hermenéutica sólo es posible, en segundo lugar, a través de la mediación del lenguaje. Esta mediación del lenguaje tiene en cuenta el aporte de la filosofía reflexiva inspirada en J. Nabert. En tercer lugar, se construye el *cogito integral* apoyado en el concepto de identidad narrativa. Finalmente, desde este sujeto responsable constituido narrativamente se llega a un diálogo con algunos de los principios centrales de la ética de la razón comunicativa.

The present contribution has as a context Ricoeur's *Oneself as Another* and it explains the four following ideas: First, when referring to the so-called "little ethics" Ricoeur presupposes a *phenomenology of assent* displayed as a hermeneutic subjectivity. Second, this subjectivity is only possible through the mediation of language. This language mediation keeps in mind the contribution of the reflective philosophy inspired by J. Nabert. Third, the *integral cogito* is built on the basis of the concept of narrative identity. Finally, on the basis of this responsible subject built through narration it is possible to establish a dialogue with some of the main principles of the ethics of communicative reason.

§ 1. Introducción

Una de las dificultades que se presentan para referirse a la fenomenología consiste en las interpretaciones tan diversas que existen sobre ella, no sólo a partir de la lectura y publicación de los textos inéditos husserlianos (en los que podemos encontrar no solamente su riqueza analítica), sino también a partir de la ambigüedad que proviene de la misma fenomenología iniciada por su fundador. Este asunto no sólo se ha presentado en las vicisitudes de los primeros discípulos de Husserl, como el grupo de Gottinga, sino también en posteriores discípulos tan sobresalientes como M. Heidegger, y más tarde con Sartre, Merleau-Ponty, Ingarden, Fink, Landgrebe, entre otros. Sin embargo, en todas las lecturas sucesivas se siguen haciendo interpretaciones variadas sobre la fenomenología, tales como las lecturas hechas desde el psicoanálisis, la filosofía analítica, el estructuralismo, las ciencias humanas.

P. Ricoeur, por su parte, reconoce un divorcio entre dos tendencias de la fenomenología husserliana: "la tendencia *descriptiva* y aquella que bien puede llamarse la tendencia *metafísica*"¹. En esta tendencia metafísica, "la aparición de los otros demanda ser fundada en una *posición del ser* que va más allá del simple método descriptivo y recurre a una función práctica del conocimiento, a través del postulado sobre la libertad"², de tal manera que la ética puede constituirse no sólo como ética del respeto (Kant), como fenomenología de la simpatía (Husserl), sino también como lucha de contrarios (Hegel). Este largo proceso de configuración de la fenomenología confirma

¹ Ricoeur, P., "Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne", en: *A l'école de la Phénoménologie*, Paris: J. Vrin, 1987, p. 380. En adelante, EF.

² *Ibid.*, p. 266.

la fecundidad de la obra de E. Husserl, sus perplejidades y la dificultad de unificar el sentido y la verdad de la fenomenología que han llevado al mismo Ricoeur a afirmar que: "la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas"³.

Las dificultades en determinar el sentido de la fenomenología se amplían todavía más cuando las ponemos en el contexto de lo que Husserl denomina la historia espiritual y cultural de Occidente. En la historia espiritual y cultural de Occidente está en juego la pregunta por el sentido y la imposibilidad de la respuesta dada por la simple razón pura; como ya subraya Heidegger en su obra *Ser y tiempo*, cuando nos advierte que la misma pregunta por el sentido del ser ha caído en el olvido. Entonces: ¿cómo volver a las cosas mismas (*die Sache*) y a la verdad sobre la fenomenología desde la pregunta por el ser?

Husserl, en la *Krisis*, se propone recuperar el verdadero sentido del ser a través de la razón. Ahí, anota: "el verdadero ser es siempre un fin ideal, un objetivo de la *episteme*", donde la razón debe recuperar la función propiamente filosófica como fe en la misma razón. La razón se realiza al salir del prolongado letargo al que ha estado sometida hasta el presente, emergiendo hacia el verdadero mundo de la vida (*Lebenswelt*), desplegando así la fuerza de sus evidencias originarias⁴.

§ 2. Fenomenología hermenéutica

El sentido de la fenomenología dado por P. Ricoeur como una fenomenología hermenéutica requiere de un amplio *excursus* que no vamos a abordar en este ensayo. Sólo queremos indicar que Ricoeur sigue las huellas del acceso al horizonte fenomenológico a través de la pregunta por el ser. De la mano de Heidegger y F. Brentano, Ricoeur relaciona el ser con la finitud y la temporalidad, logrando una integración entre las dos en la misma línea del filósofo de Messkirch. "Ontología y fenomenología no son dos disciplinas diferentes junto a otras disciplinas de la filosofía. Los dos términos <fenomenología y hermenéutica> caracterizan a la filosofía misma en su objeto y en su modo de tratarlo. La filosofía es una ontología fenomenológica universal"⁵. Ambas comparten un mismo objeto (*Gegenstand*) y un mismo procedimiento (*Behandlungsart*) —advierte Heidegger. La fenomenología es "el modo de acceso y de determinación evidenciante de lo que debe constituir el tema de la ontología"⁶, su intención consiste en reunir y determinar demostrativamente (*ausweisende*) aquello que debe constituir

³ Ricoeur, P., "Sur la phénoménologie", en: *Esprit*, 21 (1958), p. 836.

⁴ Husserl, E., *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, traducción de Jacobo Muñoz y Salvador Mas, Barcelona: Crítica, 1991, §§ 5, 6. Las partes I y II fueron publicadas en la revista "Philosophia", Belgrado, 1936.

⁵ Heidegger, M., *Ser y tiempo*, traducción de J. E. Rivera, Madrid: Trotta, 2006, p. 61. En adelante, ST.

⁶ *Ibid.*, pp. 58-59.

el tema de la ontología. De ahí que la ontología no sea posible sino como fenomenología, es decir, como aquella corriente de experiencias vividas (*Erlebnisse*) que nos remiten siempre a ese plano de lo trascendente que Husserl denomina polo de identidad⁷ y que Ricoeur llamará *ipseidad*. Este núcleo de identidad tiene un sentido por aclarar. Ricoeur va a dilucidar la problematización del sentido de las experiencias vividas como el paso "de la constitución de la cosa a la constitución de la persona (...) La fenomenología procede de la decisión de reducir el en sí al fenómeno, la posición absoluta de cualquier cosa a su aparición; y esta reducción del ser a su aparecer es una conquista positiva que hace surgir la dimensión trascendental del sujeto"⁸. El sujeto marca así, a nuestro modo de ver, el destino de la fenomenología, cuya raíz se hunde en el vasto territorio del *cogito* cartesiano.

La "ontología de la comprensión"⁹, según la lectura ricoeuriana, va en contravía del así tildado objetivismo husserliano. Husserl propone que la *Lebenswelt*, o "mundo de la vida", es anterior a toda relación sujeto-objeto. Pero en toda relación se patentiza una intencionalidad. De la manera como ambos autores entiendan esta intencionalidad del objeto surge no sólo la distancia, sino el acercamiento entre ambos. Veamos cómo argumenta la lectura reflexiva: "La hermenéutica –asevera Ricoeur– debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, *ser-interpretado*. <Y> (...) sólo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero ésta no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión"¹⁰.

Esta tarea interpretativa, que se apoya en el movimiento reflexivo, recurre a "la implantación de la hermenéutica en la fenomenología"¹¹ y, dentro de esta implantación, explora el nivel de las teorías de la significación ya elaboradas por el Husserl de las *Investigaciones lógicas*¹². Aunque Ricoeur reconoce su deuda con Husserl, no está en capacidad de admitirle a su maestro la idea de una significación irreductiblemente unívoca en el sentido presentado en la primera de las *Investigaciones lógicas*¹³. La significación

⁷ Cfr. Ricoeur, P., "Etude sur les *Méditations Cartésiennes* de Husserl", en: *Revue Philosophique de Louvain*, vol. 52 (1954), pp. 75-109. Para Husserl, la fenomenología designa, ante todo, un principio metodológico (*Ideen*, § 19). Por ello reprocha a los empiristas el ser "Standpunktsphilosophen", que parten de "opiniones previas confusas e infundadas". La diferencia entre el fundador de la fenomenología y Heidegger (*Ser y tiempo*, § 35) y uno de sus principales seguidores, Ricoeur, estaría entonces en que este último deja lo antes posible el terreno de la descripción pura, para resbalar de la descripción a la interpretación (cfr. Ricoeur, P., "Etude sur les *Méditations cartésiennes* de Husserl", p. 41).

⁸ EF, p. 396.

⁹ Ricoeur, P., *Le conflit des interprétations*, Paris: Seuil, 1969, p. 13. En adelante, CI.

¹⁰ *Ibid.*, p. 16.

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

¹² Husserl, E., *Investigaciones lógicas* I (1900), II (1901); *Prolegómenos a la lógica pura* (1900).

¹³ Ricoeur llega a afirmar que su toma distancia con respecto a Husserl consiste precisamente en su "interpretación *idealista* de la fenomenología". Cfr. Ricoeur, P., "Fenomenología y hermenéutica desde Husserl", en: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: FCE, 2002, p. 11. Todos los historiadores de la fenomenología han subrayado el racionalismo de Husserl, como Landgrebe, G. Lehmann, E. Levinas.

unívoca hace imposible la hermenéutica. La comprensión sobre la teoría de las expresiones significativas es la que separa a Husserl de Ricoeur. El ámbito de la *Lebenswelt*, con su pluralidad de sentidos, ambigüedades, revela las equivocidades de la vida y requiere del camino largo de la interpretación y la comprensión. "No dudo, entonces, en afirmar que <insiste P. Ricoeur> la hermenéutica debe ser injertada en la fenomenología, no sólo en el plano de la teoría de la significación de las *Investigaciones lógicas*, sino también en el plano de la problemática del *cogito*". Y este injerto, como todo injerto, "va a transformar a la planta sobre la cual se ha de injertar el brote hermenéutico"¹⁴. La filosofía reflexiva, por consiguiente, se coloca en la orilla opuesta a las *Investigaciones lógicas*. Para nuestro autor, el *cogito* sólo puede ser comprendido "por el desvío de un desciframiento de los documentos de su vida"¹⁵. Este esfuerzo por apropiarse del mundo de la vida es "un deseo de ser a través de las obras que testimonian ese esfuerzo y deseo", es decir, por el camino largo de las múltiples mediaciones e interpretaciones, lo que es contrario al objetivismo promulgado por Husserl.

Pues bien, sabemos que, desde Schleiermacher, "hay hermenéutica allí donde primero hubo interpretación desviada"¹⁶. A través del movimiento de la interpretación, la hermenéutica pasa de ser simple pensamiento reflexivo a su condición de lógica trascendental, en cuanto que se pone al mismo nivel de "condiciones de posibilidad" de la misma comprensión. Ya no estamos en el plano de las condiciones de la objetividad, sino en el nivel de las condiciones de posibilidad: de la equivocidad, del doble y múltiple sentido de la vida, del exceso de sentido que no puede simplemente acudir al simple plano semántico.

Esta riqueza de significación de la fenomenología la encuentra nuestro autor desplegada a través del rodeo por las distintas hermenéuticas, tales como el psicoanálisis (Freud), la teleología presente en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, y la escatología. Tomando como base el postulado central de que "la filosofía sigue siendo una hermenéutica, es decir, una lectura del sentido oculto de un texto en el sentido aparente"¹⁷, podemos pasar por el intrincado laberinto de los juegos del lenguaje en la búsqueda del sentido de la comprensión donde, precisamente, lo que está en juego es la constitución misma del ser. La constitución del ser se fundamenta en "una función existencial particular", en una manera de comprender el ser. De este modo, "el psicoanálisis tiene su fundamento en una arqueología del sujeto, la fenomenología del espíritu lo tiene en una teleología, y la fenomenología de la religión, en una escatología"¹⁸.

¹⁴ CI, p. 21.

¹⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 28.

¹⁸ *Ibid.*, p. 27.

§ 3. Ética y hermenéutica

En la "Pequeña ética", tal como aparece en uno de los últimos textos de P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*¹⁹, se llega a afirmar que la identidad narrativa es la base de la identidad moral²⁰. Éste es el horizonte hermenéutico expresado con el título que le da nombre a esta obra, *Sí mismo como otro*, de 1990, cuyo eje central es la constitución de una subjetividad hermenéutica en la cual se puede identificar una dimensión ético-moral. Es importante reconocer la herencia aristotélica que subyace al discurso ricoeuriano, caracterizado por la primacía de la ética sobre la moral, con su componente teleológico que él denomina la mira ética –*visée éthique*. Define la mira ética como la "aspiración de una vida buena con y por los otros, en las instituciones justas"²¹. Esta aspiración a una vida buena se inscribe en el horizonte de lo optativo, no del imperativo remitido a la subjetividad intencional que, a su vez, implica la subjetividad en la medida en que es apreciando las acciones como el sujeto mismo se constituye en sujeto responsable ante sí mismo, ante los demás y ante las instituciones.

Sin embargo, es en la denominada "Pequeña ética" donde el mismo Ricoeur explora las tres facetas de la hermenéutica del *sí* a través del obrar ético. El obrar ético desplegado en el horizonte ético –*visée éthique*– se ve confrontado no sólo con la norma (deontología), sino también con la sabiduría práctica. Entre norma y deseo se precisa el equilibrio establecido por la necesaria argumentación entre las convicciones bien pensadas. Este "equilibrio reflexivo" presta una función hermenéutica dentro del obrar moral, lo cual nos permite afirmar que la ética ricoeuriana es una ética de la razón hermenéutica, apoyada en una fenomenología del *sí* mismo; es decir, es la ética de un *cogito* integral que se configura fenomenológica y hermenéuticamente. Sin embargo, a pesar de esta mediación narrativa en la ética ricoeuriana, esta concepción del modelo ricoeuriano del obrar moral "se resiste a una narrativización de la teoría moral"²².

Más aún, podemos afirmar que "la ética ricoeuriana (...) es una ética narrativa"²³ en la medida en que la inteligibilidad narrativa presta su función articulante de la identidad en forma narrativa. En la identidad narrada "el conocimiento de sí-mismo es una

¹⁹ Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris: Seuil, 1990, p. 320. Para este texto tomamos las citas del original francés. En adelante, SA. Hay traducción castellana: Ricoeur, P., *Sí mismo como otro*, traducción de A. Neira C., 1996.

²⁰ SA, p. 342.

²¹ Ricoeur, P., "Éthique et morale", en: *Lectures 1, Autour du politique*, Paris: Seuil, 1991, p. 257.

²² Greisch, J., "Vers une herméneutique du soi, la voie courte et la voie longue", en: *Revue de métaphysique et de morale (Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur)*, n° 3 (1993), p. 160. Para un estudio más amplio de este tema, *cfr.* Zapata, G., *Ética de la razón hermenéutica en P. Ricoeur*, tesis doctoral, 1994. Igualmente, del mismo autor, "Identidad personal como problema hermenéutico y el *ethos* de la identidad narrativa, según el último libro de Paul Ricoeur, *Soi-même come un autre*", en: *Universitas Philosophica*, n° 23-24 (1995), pp. 51-68.

²³ Francesco, B., "Etica della persona e giustizia", en: Danese, A. (ed.), *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, Roma: Marietti, 1993, p. 256.

interpretación²⁴ que descubre el hacer en el decir del lenguaje indicativo. Este hacer en el decir del lenguaje es narrado como obligación prescriptiva, no imperativa. Si Ricoeur define la identidad narrativa como "la cohesión de una persona en el encañamiento de una vida humana", y a la persona como la que "se designa ella misma en el tiempo como unidad narrativa de una vida, en la misma unidad narrativa de la vida se refleja la dialéctica de la cohesión y de la dispersión que la intriga mediatiza"²⁵, esta identidad narrada de la persona busca constituir el hombre responsable en fidelidad creativa que se revela como una totalidad narrada²⁶ de la vida.

En la totalidad narrada, la identidad narrativa se despliega como estructura ternaria del sí-mismo haciendo que "las instituciones mismas no tengan otra identidad que la identidad narrativa"²⁷. La identidad narrativa posibilita articular y refigurar en el relato un trayecto sobre el conocimiento de sí que va más allá de la dinámica del sí-mismo, integrando la alteridad y la socialidad, es decir, el plano de las instituciones jurídico políticas. Este conocimiento de sí se inter-relaciona a manera de tríptico con el *ethos* y la narración. Es así como el conocimiento de sí, mediado narrativamente, apunta a un sentido ético-político a través de múltiples mediaciones expresadas en los "signos culturales" cuyos contenidos nos permiten percibir la presencia de un *ethos* revelado en el orden de la simbólica. Recordemos las palabras de nuestro autor, en donde se percibe claramente la huella de la filosofía reflexiva de Jean Nabert: "La narración tiene la pretensión de refigurar por el relato que confirma este trayecto del conocimiento de sí que supera ampliamente el dominio narrativo, ya que el sí no se conoce nunca inmediatamente, sino sólo e indirectamente a través del rodeo por los signos culturales de toda clase que se articulan sobre las mediaciones simbólicas siempre ya articuladas en la acción y, entre ellas, las narraciones de la vida cotidiana"²⁸.

Este principio de la mediación por "el rodeo de los signos culturales" para la captación del sentido es un principio de la filosofía reflexiva que resuena siempre en la dimensión ética de la ética narrativa; y está muy unido al vector fenomenológico que emprende Ricoeur de la descripción del sí, en la que se apoya una comprensión del sujeto que comprende y se siente implicado y responsable. Pero ese sujeto que se

²⁴ Ricoeur, P., "L'identité narrative", en: *Esprit*, 7-8 (1988), p. 295.

²⁵ Ricoeur, P., "Approches de la personne", en: *Esprit*, 3-4 (1990), pp. 128-129.

²⁶ Grondin, J., "Herméneutique positive de P. Ricoeur", en: Bouchindhomme, Ch. y R. Rochlitz (eds.), *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris: Cerf, 1989, p. 33. Grondin afirma que la obra de Ricoeur podría titularse "Totalidad y narratividad", para subrayar la oposición a la historicidad en Hegel, y su función determinante para el empeño hermenéutico según Ricoeur. Narrar es más que totalizar, como ocurre en Hegel. La narratividad representa la instancia que viene a suplir la ausencia de totalidad, totalidad de la que el sistema hegeliano es el ejemplo más completo. Es así como el pensamiento de Ricoeur es un "pensamiento poético-narrativo fundado sobre la hermenéutica y que permanece siempre como pensamiento" (cf. Soetje, Elena, *Ricoeur fra narrazione e storia*, Torino: Rosenberg & Sellier, 1993, p. 12), si bien abandona la pretensión de totalización y de absoluto del pensamiento fundativo; bien diría Heidegger que poesía y pensamiento habitan en dos montes separados.

²⁷ *Loc. cit.*

²⁸ Ricoeur, P., "L'identité narrative", en: *Esprit*, p. 304.

comprende tiene una acción de configurarse y gestarse miméticamente. "La mediación narrativa subraya este carácter importante del conocimiento de sí que es una interpretación de sí (...). Aquello que la interpretación narrativa aporta propiamente es precisamente el carácter de *figurado* de una persona que hace que el sí, narrativamente interpretado, encuentre ser él mismo un sí *figurado* el cual se figura como tal o cual"²⁹.

Como acabamos de indicar, la identidad narrativa como hermenéutica del sí mismo conlleva un momento de alteridad que para nuestro autor serían las instituciones, en un horizonte que va más allá de lo simplemente narrativo y que permite una triple función mimética de gestación del *ethos*. Dicho en otros términos, la narración es el espacio de visión ética –*visée éthique*. Los relatos son laboratorios donde se ensayan identidades, y éstas, a su vez, conllevan un equilibrio reflexivo de convicciones bien pensadas, es decir, una sabiduría ética.

§ 4. Hermenéutica y sentido

De acuerdo con lo afirmado anteriormente, en la ética de la identidad narrativa la hermenéutica del sí figura, configura, refigura el sí mismo mediado en las instituciones³⁰. Pero esta acción constituyente, podríamos afirmar, es un ir llegando a ser lo que es dentro de lo que podríamos denominar una hermenéutica de la *recolección* del sentido del hombre responsable. Esta recolección de sentido emerge de la instancia crítica que implica el sospechar, ponderar y validar, dentro de las múltiples mediaciones, el verdadero sentido de una responsabilidad confrontada desde las exigencias universales del deber, con las respuestas concretas de cada situación. "Esta hermenéutica de la recolección <de sentido>, como todo simbolismo, del modelo ficticio no tiene otra virtud relevante sino en la medida en que conlleva una fuerza de transformación. A este nivel de profundidad manifestar y transfigurar se implican inseparablemente. Es así como la hermenéutica de la sospecha ha llegado a ser en nuestra cultura moderna el camino obligado en el cuestionamiento de la identidad personal"³¹.

El camino postulado por la recolección de sentido, a través del rodeo por los signos que estatuye como camino de reflexividad, es un proceso de continuas transformaciones en el sujeto denominado por Ricoeur un *cogito* integral, donde emerge la

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cfr. Ricoeur, P., *Tiempo y narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987, capítulo 3. En este capítulo se hace referencia a la triple mimesis, es decir, a las distintas transformaciones y mediaciones en función del tiempo y del lenguaje que sufre el relato histórico. Así, afirma el autor, "seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de un configurado" (*ibid.*, p. 119). Éstas se ponen al servicio de la identidad hermenéutica en su obra *Sí mismo como otro*, de 1990.

³¹ Ricoeur, P., "L'identité narrative", en: Buehler, P. y J.-F. Habermacher, *La Narration. Quand le récit devient communication*, Paris: Labor Fides, 1988, p. 299.

pregunta por la identidad personal en medio de esta pluralidad de transformaciones³². Precisamente es la narración la que describe las múltiples transformaciones de la identidad personal, ofreciendo, a su vez, no un ámbito de caos y oscuridad, sino, por el contrario, la posibilidad de recolectar en un mismo relato la amplitud de transformaciones y descripciones que gestan una identidad personal, grupal o institucional.

A pesar de este camino largo de la identidad, según nuestro autor, una ética de la identidad narrativa pretende un horizonte común de unificación de la pluralidad del mundo de la vida susceptible de ser entendido desde un horizonte común. Por ello, la identidad narrativa "ofrece una solución a las aporías concernientes a la identidad personal"³³ en ese inmenso mar de posibilidades de todo lo humano. Dentro de la búsqueda de una respuesta convincente concerniente a responder a las aporías de la identidad personal, la ética de la identidad narrada puede acudir a la ética de la argumentación o de la razón comunicativa. La identidad narrativa es, pues, una categoría práctica que desarrolla "la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica"³⁴ y esta asignación a un individuo o a una comunidad puede ser argumentada, validada, configurada desde una determinada visión ética.

Esta identidad específica despliega una fundamentación última como pretensión de universalidad que puede ser inscrita dentro de la dinámica de la razón comunicativa sin agotarse en ella, confrontada ahora como racionalidad hermenéutica basada en la "mediación abierta, inacabada, imperfecta"³⁵, constituida por una "red de prospectivas" –y retrospectivas– en las cuales se entrecruzan la expectación de futuro, la herencia del pasado, la vivencia del presente. La identidad no permanece como hermenéutica del sí-mismo encerrada en su auto-interpretación al estilo cartesiano, sino que se construye temporariamente. La temporalidad es la que da a la identidad narrativa su carácter histórico, como queda atestiguado en la relación establecida entre el tiempo y el relato.

Sin embargo, la identidad confrontada hermenéuticamente como mediación abierta no es una mediación sin "anulación" (*Aufhebung*). En una totalidad en la cual la razón de la historia, su efectividad y realización coinciden, la mediación abierta se muestra a través de una hermenéutica de la conciencia histórica, de la historicidad de

³² Para E. Husserl, el desplegar el sentido, el rodeo por los símbolos equivaldría a la revelación del yo como afirmación y manifestación del sentido de la cultura. Esto lo constata en la siguiente expresión: "La exposición del sentido de todo tipo de ser que yo, el ego, puedo pensar y en especial del sentido de la trascendencia (que la experiencia me da realmente) de la naturaleza, de la cultura, del mundo en general, o en otros términos es la revelación sistemática de la misma intencionalidad constitutiva" (Husserl, E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, *Husserliana*, vol. I, edición de S. Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1950, § 51).

³³ Ricoeur, P., "L'identité narrative", en: *Esprit*, p. 299.

³⁴ Ricoeur, P., *Temps et récit* III, Paris: Seuil, 1985, p. 355. Hay traducción al castellano: *Tiempo y narración*, traducción de A. Neira, Madrid: Ediciones Cristiandad, 1987. Esta traducción está incompleta. En adelante, citamos el texto original francés como TR III.

³⁵ TR III, p. 300.

la experiencia y la existencia misma. Estamos situados en las coordenadas de temporalidad e historicidad, cuya pretensión, como ya hemos indicado, es un proyecto de totalización, no en el sentido hegeliano de transparencia absoluta, sino en el sentido de "el proyecto mismo de totalización" de la historia; pero sin la idea de sucesividad, fragmentariedad, discontinuidad, y en donde la "discursividad" de la experiencia temporal e histórica se temporalizan en un presente actual.

En la discursividad de un presente actual, no renunciamos a la finitud de la identidad, pero sí a la autotransparencia del yo cartesiano que se auto-valida. Si "la narración comporta de hecho anulación en una dimensión de finitud, es también renuncia a 'descifrar la intriga suprema', la presunta trama que liga todas las historias totalizándolas (...) Narrar significa, entonces, 'renunciar a la auto-transparencia del pensamiento' autofundante"³⁶. Porque es precisamente allí, en el relato, en donde "la historia narrada dice el quién de la acción" y la acción es realizada mostrando "la identidad del quién", responsable de la acción misma. Esta identidad "no es en sí misma otra cosa que una identidad narrativa"³⁷. En el espacio del relato se despliega el "plan de convicciones comunes, y más precisamente las convicciones últimas" *-d'arrière plan-* que a modo de horizonte dejan traslucir las pretensiones de una visión ética que nuestro autor define como "el deseo de una vida realizada bajo el signo de una acción estimada como buena"³⁸.

Es a este nivel de la vida interactuada con los otros donde se discierne "una experiencia fundamental"; es decir, que toda ética pasa por el momento de la alteridad; "somos responsables en relación con los otros", porque la "alteridad pertenece al corazón de la *ipseidad*"³⁹, en el espacio común de experiencia.

En este eje de las convicciones comunes entretejidas narrativamente, tenemos en cuenta un elemento que, aunque presente, no ha estado desarrollado plenamente: la convicción. Para rastrear la convicción necesitamos recurrir a las tres dialécticas (*mismidad, ipseidad, alteridad*) que sugiere Ricoeur cuando escribe que "En la unión dialéctica entre *ipseidad* y alteridad se había dicho (...) que ésta era más fundamental que la articulación entre reflexión y análisis, de la cual el testimonio revela aún la puesta en juego ontológica, también en el contraste entre la *ipseidad* y la *mismidad* en donde la noción de ser como acto y como potencia marca la dimensión ontológica. El mismo título de esta obra es la referencia permanente del primado de esta triple dialéctica"⁴⁰.

Sigue constatándose que la alteridad pertenece al tenor mismo del sentido y a la constitución ontológica de la *ipseidad*. Aunque se "distingue fuertemente (...) esta

³⁶ Soetje, E., *op. cit.*, p. 117.

³⁷ TR III, p. 355.

³⁸ Ricoeur, P., "Éthique et morale", p. 256.

³⁹ Ricoeur, P., "Postface", en: Lenoir, F., *Le temps de la responsabilité. Entretiens sur l'éthique avec Jean Bernard, Marie-Colette Boisset, Jacques Delors*, J. Ellul, *Postface de Paul Ricoeur*, Paris: Fayard 1990, p. 268.

⁴⁰ SA, p. 367.

tercera dialéctica <la alteridad> de aquella de la *ipseidad* y de la *mismidad*, en donde el carácter disyuntivo permanece aún dominante”⁴¹, de estos elementos se vale Ricoeur para examinar la prioridad ética sobre la moral, y, para ello, emprende un diálogo con los pensadores de la ética de la razón comunicativa –guardándose de tomar distancia crítica frente a Apel y a Habermas– subrayando la posibilidad de manipulación e instrumentación de la comunicación que existe en la misma razón comunicativa.

§ 5. Ética de la razón comunicativa

Sobre la base del entrecruce de los conceptos de identidad, temporalidad, responsabilidad, presentes en la identidad narrada, Ricoeur asume ahora como tarea reformular la ética de la argumentación desde la pregunta por la pretensión de universalidad correspondiente a la fundamentación última de la moral. Para ello contrapone el contextualismo y el universalismo como condiciones propias de la *puesta en contexto*. El contextualismo nos remite a la situacionalidad como concepto más relevante frente a otros conceptos tales como historicismo y comunitarismo, no sólo porque expresa mejor la exigencia de universalidad situada y articulada en la dinámica de la mediación abierta, sino también porque contiene una fina dialéctica entre *argumentación* y *convención* que son conceptos antagónicos. Esta dialéctica es considerada como una salida práctica de arbitraje del juicio moral en situación.

Sin embargo, un juego de lenguaje como dialéctica de *argumentación* y *convención* no corresponde a alguna forma de vida. En la discusión real de la vida, la argumentación bajo formas codificadas, estilizadas, institucionalizadas, no es más que un “segmento abstracto en un proceso del lenguaje que pone por obra un gran número de juegos de lenguaje teniendo ellos mismos una relación con una elección ética en el caso de perplejidades; se recurre por ejemplo a las narraciones, a las historias de vida, que suscitan, según el caso, la admiración, entendiéndose la veneración, o el disgusto, entendiéndose la repulsión, o más simplemente la curiosidad por las experiencias de pensamiento en donde son exploradas sobre el modo de ficción géneros de vida inéditos”⁴².

Por lo tanto, el proceso argumentativo develado en los juegos de lenguaje está constituido, por lo tanto, de “prácticas comunicacionales en donde los humanos aprenden aquello que significa querer vivir en común”, propuesto en forma argumentativa. Pero este juego de lenguaje de la argumentación conlleva alguna validez que, en la “exigencia de universalización” y confrontación que asume un debate, se inter-relaciona con otros juegos de lenguaje hasta la configuración de opciones. Este proceso que

⁴¹ *Loc. cit.*

⁴² *Ibid.*, p. 334.

busca apoyarse en el argumento más sólido de la discusión es llamado por Jürgen Habermas "acuerdo racionalmente motivado"⁴³.

En el camino de la discusión, es preciso aprehender, dentro del mismo proceso del debate, las posiciones situadas, las opciones que se ofrecen a quienes participan en la discusión. El ser situado contiene una acción correctiva de la ética de la argumentación; presupone que se discuta sobre cualquier cosa en concreto, que tenga que ver con la realidad de la vida, sobre "las cosas de la vida"⁴⁴.

La *mediación de la función correctiva* del argumentar en relación con la capacidad argumentativa potencial reclama las convicciones bien pensadas, o bien probadas. Dentro de las *convicciones bien pensadas*, preguntémonos: ¿por qué la argumentación debe admitir esta mediación, entre otras, de los juegos del lenguaje y asumir este rol correctivo en relación con su capacidad argumentativa potencial?

En el proceso argumentativo existe una capacidad de mediación argumentativa a partir de la misma argumentación, pero también a partir de la convicción que permite propiamente testimoniar una especie de "creencia y también –nada menos– cierta confianza como expresión de una *atestación confiable* <*attestation fiable*> (...). Este testimonio es fundamentalmente testimonio de sí"⁴⁵. De esta manera, la argumentación debe ser admitida como medición de otros juegos de lenguaje y asumir el papel de función de correctivo en relación con la misma capacidad potencial. Por otro lado, la argumentación no es solamente antagónica de la tradición y la convención; "es instancia crítica operante en el seno de las convicciones que tienen como misión elevar al rango de "convicciones bien pensadas" o equilibrio reflexivo insinuado por John Rawls⁴⁶. El equilibrio reflexivo aparece en el proceso entre la exigencia de universalidad y reconocimiento de las limitaciones contextuales. Estas limitaciones contextualizadas alteran el entretejido final del juicio en situación de los conflictos presentes en el mundo de la vida. Una de estas alteraciones del equilibrio reflexivo la constituyen las convicciones que son inalteradas en las tomas de posición y en cuanto tales se hacen ineliminables. Las convicciones "expresan las tomas de posición de las que resultan las significaciones, interpretaciones, evaluaciones sobre diferentes escalas de praxis, las prácticas de vida, las historias, las diferentes concepciones sobre el hombre (...), la idea de una vida realizada plenamente"⁴⁷.

⁴³ "Cada ética formalista debe poder establecer un principio que, fundamentalmente, permita conducir, en relación con las cuestiones práctico-morales en litigio, a un acuerdo racionalmente motivado. Como un principio de universalización que debe ser comprendido como regla para argumentar" (Habermas, J., *De l'éthique de la discussion. Que signifie le terme "Diskursethik"?*, París: Cerf, 1991, p. 33. El título original es *Erläuterungen zur Diskursethik*).

⁴⁴ Bubner, Rüdiger, "Moralität et Sittlichkeit: sur l'origine d'une opposition", en: *Revue Internationale de Philosophie*, vol. 42, n° 166 (1988), pp. 341-360.

⁴⁵ SA, p. 34.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 335. Cfr. Rawls, J., *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1997, pp. 48-51, 120, 432.

⁴⁷ SA, p. 335.

La convicción bien pensada o equilibrio reflexivo pretende superar la exigencia de universalidad y tiene como función, a partir del juego entre los fines y los juicios en una situación de conflicto, favorecer el movimiento, la aspiración –*viser*– de ir más allá de las mediaciones institucionalizadas de la vida con y por los otros en las instituciones justas –*visée éthique*. Pero nuestro autor nos sugiere el paso de la ética por la norma, dentro de la primacía de lo ético. En este recorrido, “la articulación (...) entre deontología y teleología encuentra su expresión más alta –y más frágil– en el *equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien pensadas*”⁴⁸, convicciones probadas, o bien consideradas.

Podemos anotar, como ejemplo de este equilibrio reflexivo entre ética de la argumentación y convicciones bien pensadas, el proceso seguido por la discusión sobre los derechos del hombre, en donde se llega a un texto declarativo, no legislativo, que surge en el ámbito de la ética de la argumentación. En el caso de las guerras de religión ocurre algo similar; se llega a una declaración aceptada por la mayoría de los estados dentro de un aprendizaje jamás terminado de tolerancia y que requiere no poco debate y reflexión.

Es preciso resaltar que estos valores poco numerosos, en los que se entrecruza lo que nuestro autor denomina “la dialéctica fina” entre contextualismo y universalismo, como es el caso de las declaraciones universales de los derechos del hombre, son el producto de una “historia singular”: la historia de las democracias occidentales. Para dar un matiz legislativo a estas declaraciones, es necesario inscribirlas en un horizonte de universal potencial o de consenso eventual que permita un consenso mutuo y reversible con la admisión de una “verdad posible con proposiciones de sentido que no nos sean extrañas”. En otras palabras es: “asumir la paradoja (...) de mantener la pretensión de universalidad ligada a algunos valores en donde lo universal e histórico se cruzan; por otra parte, ofrecer esta pretensión a la discusión, no a un nivel formal, sino a nivel de las convicciones insertadas en las formas de vida concreta”⁴⁹.

En este nivel de la búsqueda de validez ética, “Esta noción de universal en contexto o del universal potencial o incoativo (...) es aquella que mejor da cuenta del equilibrio reflexivo que buscamos entre universalidad e historicidad”⁵⁰. La misma discusión desde la experiencia real permite superar los convencionalismos estatuyendo “cuáles universales propuestos (...) se convertirán en universales reconocidos por ‘todas las personas

⁴⁸ *Loc. cit.* Cfr. Ricoeur, P., “Postface”, en: Lenoir, Frédéric, *op. cit.*, p. 266. Al referirse a “En quête de fondements”, afirma que “Es a este diseño (...) de las convicciones probadas –o como dice J. Rawls, sobre las convicciones ‘bien pensadas’ (*considered*)–, más que a una reflexión segunda en torno a sus fundamentos últimos, en donde se esbozan las respuestas (...) sobre la pregunta por la ética propuestas <hoy> por los científicos y por la política. Con base en esta hipótesis de trabajo se explica, por un lado, mi insistencia sobre la distinción entre convicciones “d’arrière plan” y convicciones “d’avant-plan”; y, por otro lado, mi tratamiento de la idea de responsabilidad en tanto que pivote y punto focal de estas convicciones” (*loc. cit.*).

⁴⁹ SA, p. 336.

⁵⁰ *Loc. cit.*

concertadas' (Habermas), o 'personas representativas' (Rawls) de todas las culturas"⁵¹, quedando así expuesta la sabiduría práctica como racionalidad argumentativa en el debate y la conversación que asume también el "conflicto de las convicciones".

Después de esta revisión de la identidad narrativa desde la perspectiva de la ética de la razón comunicativa, nos podemos confrontar ahora con la justicia como conflicto de convicciones, dentro del marco de lo que el mismo Ricoeur llama "Pequeña ética"⁵², en la que despliega su hipótesis de la prioridad de la ética sobre la moral; sin embargo, aquí sólo podemos señalar, para futuras investigaciones, que esta confrontación no es otra cosa que la conciliación de la *phronesis* aristotélica con la *Moralität* en Kant, y finalmente con la eticidad (*Sittlichkeit*) de Hegel.

Si la sabiduría práctica –*phronesis*– tiene por horizonte la vida buena con aplicación a una situación concreta, por mediación de la deliberación, por actor principal el *phronimos* y por punto de aplicación las situaciones singulares, entre la sabiduría espontánea ("*phronesis naïve*") de la mira ética y la "*phronesis crítica*" de la sabiduría práctica se extiende la región de la "obligación moral", del deber y la norma moral cuya exigencia consiste en que no debe ser lo que no es, tal como la abolición de los sufrimientos del hombre por el hombre. La "*phronesis crítica*" tiende a identificarse a través de sus mediaciones con la eticidad (*Sittlichkeit*). Pero una eticidad despojada de su pretensión a señalar la victoria del Espíritu sobre las contradicciones que éste se suscita a sí mismo. "La *Sittlichkeit* unida a la *phronesis* es el juicio moral en situación"⁵³.

Por ser la dinámica de la eticidad un ámbito de la esfera pública, "es –precisamente– a través del debate público, del coloquio amigable, de las convicciones bien compartidas, como se forma el juicio moral en situación. De la sabiduría práctica que conviene a este juicio, se puede decir que la eticidad –*Sittlichkeit*– allí presente es *phronesis*. La eticidad 'mediatiza' la *phronesis*"⁵⁴.

De esta manera, la identidad narrada se entrecruza con la fenomenología como expresión del suceder de una subjetividad que no se revela sino interpretativamente, y de una mediación argumentativa que se hace cultura, relato, atestación de sí, horizonte político moral de los que depende la calidad humana de nuestras estructuras y la sinceridad con la que asumimos nuestra historicidad.

§ 6. Conclusión

A partir de la fenomenología entendida como la historia de las herejías husserianas, Ricoeur realiza una vasta tarea centrada en una reflexión fenomenológico-hermenéutica

⁵¹ *Loc. cit.*

⁵² *Ibid.*, p. 337.

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ *Loc. cit.*

inscrita en el horizonte de una ontología que él denomina "militante", dentro de la corriente de la fenomenología realista de Alexius Meinong, Nicolai Hartmann, Max Scheler, Martin Heidegger. Tanto Husserl como Ricoeur asumen como punto de partida la reflexión cartesiana que concede prioridad ontológica al sujeto como fundamento de la experiencia vivida. Sin embargo, para Ricoeur, el despliegue de la subjetividad se desplaza hacia un *cogito* integral, lo que le exige desarrollar una hermenéutica del sí mismo, es decir, una fenomenología como apropiación de la historia que logra su mayor densidad en la "Pequeña ética". La dimensión ética tiene su fundamento en la narratividad. La narratividad se constituye a partir de la triple dialéctica desplegada en una *fenomenología del sí*, es decir, se hace subjetividad hermenéutica. Esta descripción de una subjetividad hermenéutica pasa necesariamente no sólo por lo pragmático de la acción, sino también por el giro del lenguaje. El ser es el lenguaje. La identidad narrada hunde sus raíces en el lenguaje. La triple dialéctica se transforma desde la identidad más pobre de lo idéntico, *idem*, y se va enriqueciendo con la reflexividad haciéndose *mismidad* hasta conquistar propiamente la identidad reflexiva que nuestro autor denomina *ipseidad* (identidad *ipse*). En este nivel de la *ipseidad*, es susceptible de ser leída desde el *cogito* integral en el que se patentiza la dimensión ética del sujeto responsable de sí mismo, de los demás dentro de las instituciones justas. Éste es propiamente el horizonte ético –*la visée éthique*– y no solamente moral. Este entrecruce fenomenológico por los caminos de la revelación del Yo con sus innumerables transformaciones identitarias –*idem*, *mismidad*, *ipseidad*– se perfila finalmente como *cogito integral*; es decir, recorre el largo camino de la interpretación del Yo que sin dejar de ser yo se hace *alteridad*. En el fondo mismo de la alteridad, Ricoeur encuentra el llamado a la responsabilidad, es decir, al compromiso ético-político por el otro dentro de las instituciones justas. Esta subjetividad responsable pasa por el proceso de universalización al ser justificada y validada desde los principios universales de la ética de la razón comunicativa, que, pasando por el proceso de validación (universalización) sin dejar de ser sabiduría práctica, llega a un equilibrio reflexivo universalizable a partir de las convicciones bien pensadas, narradas, argumentadas.