

ÉTICA, FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA EN PAUL RICŒUR

Guillermo Zapata Díaz*

RESUMEN

Este ensayo, en el contexto de *Sí mismo como otro*, se desarrolla en cuatro momentos: primero, dentro del horizonte fenomenológico, se subraya que en la denominada “pequeña ética”, Ricœur supone una *fenomenología del sí mismo* que se despliega a modo de subjetividad hermenéutica. Esta descripción sólo es posible, en segundo lugar, a través de la mediación del lenguaje y de los aportes de la filosofía reflexiva inspirada en J. Nabert. En tercer lugar, se construye la noción de *Cogito integral* sustentada en el concepto de identidad narrativa. Finalmente, desde este sujeto responsable constituido narrativamente se entabla un diálogo con algunos principios centrales de la ética de la razón comunicativa.

Palabras clave: Fenomenología, Hermenéutica, Subjetividad, Narratividad, Ética.

**ETHICS, PHENOMENOLOGY AND HERMENEUTICS IN PAUL
RICEUR**

ABSTRACT

This essay, within the context of *Oneself as Another*, develops four main ideas: First, when Ricœur talks about his “little ethics”, he supposes a *phenomenology of the self* displayed as a hermeneutic subjectivity. Second, this subjectivity is only possible through a linguistic mediation which keeps in mind the reflexive philosophy inspired on J. Nabert. Third, based on the concept of narrative identity the *cogito integrale* is built, and this responsible subject, engages in dialogue with some of the main principles of the ethics of communicative reason.

Key words: Phenomenology, Hermeneutics, Subjectivity, Narrativity, Ethics.

*Pontificia Universidad Javeriana.

INTRODUCCIÓN

UNA DE LAS DIFICULTADES que se presentan para referirse a la fenomenología, consiste en las interpretaciones tan diversas que existen acerca de ella, no sólo a partir de la lectura y publicación de los textos inéditos de Husserl, en los que podemos encontrar no sólo su riqueza analítica, sino también la ambigüedad inherente al proyecto de su fundador. Tal dificultad 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, Sartre, Merleau-Ponty, Ingarden, Fink, Landgrebe, entre otros. Asimismo, se siguen haciendo interpretaciones muy variadas sobre la fenomenología, tales como las del psicoanálisis, la filosofía analítica, el estructuralismo, las ciencias humanas.

Paul Ricœur, 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*” (1987, EF: 380). En esta última, “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” (EF: 266), 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 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 Ricœur a afirmar que: “la fenomenología es en gran medida la historia de las herejías husserlianas” (1958: 836).

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 ella están en juego la pregunta por el sentido y la imposibilidad de la respuesta dada por la simple razón pura, como lo subraya Heidegger en *Ser y Tiempo* (ST), cuando 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 *Krisis*, se propone recuperar el verdadero sentido del ser a través de la razón; allí anota: “el verdadero ser es siempre un fin ideal, un objetivo de la *episteme*”; la razón debe recuperar allí la función propiamente filosófica como fe en la misma razón. La razón se realiza al salir del prolongado letargo en el que ha estado sumida hasta el presente, emergiendo hacia el verdadero mundo de la vida (*Lebenswelt*), desplegando la fuerza de sus evidencias originarias (Husserl, 1936).

1. FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

EL SENTIDO QUE RICŒUR le ha dado a la fenomenología como una fenomenología hermenéutica, requiere de un amplio *excursus* que no vamos a abordar en este ensayo. Sólo queremos indicar que Ricœur sigue las huellas del acceso al horizonte fenomenológico a través la pregunta por el ser. De la mano de Heidegger y F. Brentano, el filósofo francés relaciona el ser con la finitud y la temporalidad, logrando integrar estas dos nociones en la misma línea del filósofo de Messkirch. “La ontología y la fenomenología, no tratan de diversas disciplinas que hacen parte de la filosofía una junto a la otra. Los dos términos (fenomenología y hermenéutica) denotan entre ellos un mismo objeto (*Gegenstand*) y en un mismo procedimiento (*Behandlungsart*)”, advierte Heidegger. La fenomenología es “el modo de reunir y de determinar demostrativamente (*ausweisende*) aquello que debe constituir el tema de la ontología. De ahí que la ontología no sea posible sino como fenomenología” (ST: 35); valga decir, sino como el estudio de aquella corriente de experiencias vividas (*Erlebnisse*) que nos remiten siempre a ese plano de lo trascendente que Husserl denomina polo de identidad¹ y que Ricœur llamará *ipseidad*. Este núcleo de identidad tiene un sentido por aclarar. Ricœur 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” (EF: 396). 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.

¹ Ver: E. Husserl, *Cartesianische Meditationen* § 19. Para Husserl, la fenomenología designa, ante todo, un principio metodológico. Cf. E. Husserl, *Ideën*, p.38. Por ello reprocha a los empiristas el ser “Standpunkphilosophen”, que parten de “opiniones previas confusas e infundadas” (ibid.). La diferencia entre el fundador de la .

La “ontología de la comprensión” (Ricoeur, 1969, CI: 13) va en contravía del así tildado objetivismo husserliano. Husserl propone que el “mundo de la vida” (*Lebenswelt*), es anterior a toda relación sujeto-objeto. Pero, en toda relación se patentiza una intencionalidad y, de la manera como ambos autores entiendan esta intencionalidad del objeto, va a surgir no sólo la distancia sino el acercamiento entre ambos. Veamos cómo argumenta la lectura reflexiva:

La hermenéutica, asevera Ricœur, 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 (CI: 16).

Esta tarea interpretativa que se apoya en el movimiento reflexivo recurre a “la implantación de la hermenéutica en la fenomenología” (CI: 19) y, dentro de esta implantación, explora el nivel de las teorías de la significación ya elaboradas por el Husserl de las *Investigaciones lógicas*, entre 1900 y 1901. Aunque Ricœur reconoce su deuda con Husserl, sin embargo, 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*². La significación unívoca hace imposible la hermenéutica. La comprensión sobre la teoría de las expresiones significantes es la que separa a Husserl de Ricœur. El ámbito del *Lebenswelt*, con su pluralidad de sentidos, ambigüedades, revela las equivocidades de la vida y requiere del camino largo de la interpretación y comprensión. “No dudo, entonces en afirmar que, insiste Ricœur, la hermenéutica debe ser injetada en la fenomenología, no sólo en el plano de la teoría de la significación de las *Investigaciones Lógicas*, sino también en la problemática del *Cogito*”. Y,

fenomenología, Heidegger y sus seguidores entre ellos, Ricœur- estaría, entonces, en que éste último deja lo antes posible el terreno de la descripción pura, para resbalar de la descripción a la interpretación. Cf. Husserl, *Méditations cartésiennes*, p.41. Cf. SZ § 35.

² Ricœur llega a afirmar que su distancia de Husserl es precisamente su “interpretación idealista de la fenomenología. Cf. Ricœur, P. “Fenomenología y hermenéutica desde Husserl”, en *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. FCE, Fondo de Cultura Económico, México, 2002: 11. Todos los historiadores de la fenomenología han subrayado el racionalismo de Husserl, Cf. Landgrebe, G. Lehmann, E. Levinas.

este injerto, como

todo injerto, “va a transformar a la planta sobre la cual se ha de injertar el brote hermenéutico” (CI: 21). La filosofía reflexiva, por consiguiente, se coloca en la orilla opuesta de las *Investigaciones lógicas*. Para nuestro autor, el *Cogito* sólo puede ser comprendido “por el desvío de un desciframiento de los documentos de su vida” (CI: 22). Este esfuerzo por apropiarse del mundo de la vida es “un deseo de ser a través de las obras que testimonian ese esfuerzo y ese deseo”, es decir, por el camino largo de las múltiples mediaciones e interpretaciones, lo que es contrario al objetivismo denunciado por Husserl.

Pues bien, sabemos que desde Schleiermacher “hay hermenéutica allí donde primero hubo interpretación desviada” (CI: 22). A través del movimiento de la interpretación, la hermenéutica pasa de ser simple pensamiento reflexivo a su condición de lógica trascendental, en cuanto se pone al mismo nivel de “las condiciones de posibilidad” de la misma comprensión. Ya no estamos en el plano de las condiciones de la objetividad, sino en el de las condiciones de posibilidad: de la equivocidad, del doble y múltiple sentido de la vida, del exceso de sentido que no puede acudir sólo al simple plano semántico.

Ricoeur encuentra esta riqueza de significación de la fenomenología, desplegada en el rodeo por 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” (CI: 28), podemos pasar por el intrincado laberinto de los juegos de lenguaje en la búsqueda del sentido de la comprensión donde, precisamente, lo que está en juego es la constitución misma del ser. Ésta halla su fundamento 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” (CI: 27).

2. ÉTICA Y HERMENÉUTICA

EN LA “PEQUEÑA ÉTICA”, tal como aparece en *Si mismo como otro* (Ricoeur, 1990: 320)³, se llega a afirmar que la identidad narrativa es la base de la identidad moral (SA: 342). Tal es el horizonte hermenéutico que el título de

esta obra expresa, y cuyo eje central es la constitución de una subjetividad hermenéutica en la que se puede identificar una dimensión ético moral. Es importante reconocer la herencia aristotélica que subyace al discurso ricœuriano caracterizado por la primacía de la ética sobre la moral con su componente teleológico que él denomina la aspiración o intención ética (*visée éthique*). Defino ésta como la “aspiración de una vida buena con y por los otros, en las instituciones justas” (Ricoeur, 1991a: 257). Tal aspiración se inscribe en el horizonte de lo optativo, no del imperativo remitido a la subjetividad intencional, pues el primero implica 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, en la denominada “pequeña ética” 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 convicciones bien pensadas. Tal “equilibrio reflexivo” presta una función hermenéutica dentro del obrar moral, lo cual nos permite afirmar que la ética ricœuriana es una ética de la razón hermenéutica, apoyada en una fenomenología del sí mismo. Se trata de la ética de un *cogito* integral que se configura fenomenológica y hermenéuticamente. A pesar de esta mediación narrativa de la ética ricœuriana, su concepción del obrar moral “se resiste a una narrativización de la teoría moral” (Greisch, 1993: 160)⁴.

Más aún, podemos afirmar que “la ética ricœuriana (...) es una ética narrativa” 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 interpretación” (Francesco, 1991: 256) que descubre el hacer en el decir del lenguaje indicativo que es narrado como obligación prescriptiva, no imperativa. Si Ricoeur define la identidad narrativa como “la cohesión de una persona en el encadenamiento de una vida humana” y, a la persona, como la que “se designa ella misma en el

⁴ Para un estudio más amplio de este tema, Cf. Zapata, G., *Ética de la razón hermenéutica en P. Ricoeur*, Roma, 1994. Igualmente, del mismo autor: “La identidad personal como problema hermenéutico y el *éthos* de la identidad narrativa, según *Soi même come un autre*, en: *Universitas Philosophica* 23-24 (1995): 51-68.

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” (Ricoeur, 1990a: 128-129), esta identidad narrada de la persona busca constituir el hombre responsable en fidelidad creativa que se revela como una totalidad narrada de la vida (Grondin, 1989: 33)⁵.

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*” (Ibidem). En esta forma, es posible 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, la socialidad y el plano de las instituciones jurídico políticas. Este conocimiento de sí se interrelaciona a manera de tríptico con el *éthos* 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 *éthos* en el orden de la simbólica. Recordemos las palabras de Ricoeur en las que 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, solo 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 (1988: 304).

⁵ Grondin afirma que la obra de Ricoeur podría titularse “Totalidad y narratividad”, por la oposición de la historicidad a Hegel que es determinante para el empeño hermenéutico de 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” (cfr. Soetje, 1993: 12), si bien, abandona la pretensión de totalización y de absoluto del pensamiento fundador; bien diría Heidegger que poesía y pensamiento habitan en dos montes separados.

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 Ricœur desde la descripción del sí mismo, en la que se apoya una interpretación del sujeto que comprende, se siente implicado y responsable. Ahora bien, este sujeto realiza la 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, se encuentre ser él mismo un *sí figurado* el cual se figura como tal o cual (Ibidem)

Como acabamos de indicar, la identidad narrativa como hermenéutica del sí mismo, conlleva un momento de alteridad, presente en las instituciones; en un horizonte que, al ir más allá de lo simplemente narrativo, permite una triple función mimética de gestación del *éthos*. En otros términos, la narración es el espacio de aspiración 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.

3. HERMENÉUTICA Y SENTIDO

ASÍ LAS COSAS, en la ética de la identidad narrativa, la hermenéutica del sí figura, configura, y reconfigura el sí mismo mediado en las instituciones⁶. Esta acción constituyente, podríamos afirmar, es un ir llegando a ser lo que se es, dentro de lo que podríamos denominar una hermenéutica de la *recolección* del sentido del hombre responsable. Tal recolección, emerge de la instancia crítica que implica sospechar, ponderar y validar en el interior de las múltiples mediaciones, el verdadero sentido de una responsabilidad

⁶ Ricœur propone su triple *mimesis* en *Tiempo y Narración I: Configuración del tiempo en el relato histórico*. Ed. Ediciones Cristiandad, c.3, Madrid, 1987. La triple *mimesis* se refiere a las distintas transformaciones y mediaciones en función del tiempo y del lenguaje que sufre el relato histórico. Afirma el autor: “seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de un configurado”, o. c., p.119. Estas ideas se ponen al servicio de la identidad hermenéutica en su obra: *Sí mismo como otro*.

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 (Ricœur, 1988a: 299).

El camino postulado por la recolección de sentido a través del rodeo por los signos, y que estatuye como camino de reflexividad, es un proceso de continuas transformaciones en el sujeto que Ricœur denomina *Cogito* integral. En él emerge la pregunta por la identidad personal en medio de esta pluralidad de transformaciones⁷. Precisamente, la narración 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 largo camino de la identidad, una ética de la identidad narrativa pretende un horizonte común de unificación de la pluralidad del mundo de la vida susceptible de ser entendido a partir de un horizonte común. Por ello, la identidad narrativa “ofrece una solución a las aporías concernientes a la identidad personal” (Ricœur, 1988: 299), en ese inmenso mar de posibilidades de todo lo humano. En la búsqueda de una respuesta convincente 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, en esta forma, una categoría práctica que desarrolla “la asignación a un individuo o a una comunidad de una

⁷ 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”, *Cartesianische Meditationen*, § 51.

identidad específica”⁸; tal asignación puede ser argumentada, validada, configurada desde una determinada visión ética.

Esta identidad específica exige una fundamentación última a través de la pretensión de universalidad que es, según nuestro autor, “mediación abierta, inacabada, imperfecta” (TR: 300). Esta mediación está constituida por una “red de prospectivas” (Ibidem) y retrospectivas en las cuales se entrecruzan la expectación de futuro, la herencia del pasado, la vivencia del presente. La identidad buscada a través de la mediación imperfecta e inacabada, no permanece encerrada en su auto interpretación al estilo cartesiano, sino que se construye en la temporalidad. Ésta le confiere 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 que 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 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 del “proyecto mismo de totalización” de la historia; con la abolición de la idea de sucesividad, fragmentariedad, discontinuidad y, en donde la “discursividad” de la experiencia temporal e histórica se inscriben en el tiempo de un presente actual.

En este presente, no renunciamos a la finitud de la identidad, pero sí a la auto transparencia 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 auto fundante” (Soejte, 1993: 117).

⁸ Citamos aquí el texto original francés de P. Ricoeur, *Temps et récit III*, Ed. Du Seuil, París, 1985: 355. (TR, en adelante). Existe traducción castellana, si bien, incompleta: *Tiempo y Narración, El tiempo narrado*, vol. 3, trd. A. Neira, Ediciones Cristiandad. La Traducción castellana está incompleta.

Porque es precisamente allí, en el relato, donde “la historia narrada dice el quién de la acción” y la acción se realiza mostrando “la identidad del quien”, responsable de la acción misma. Esta identidad “no es en sí misma otra cosa que una identidad narrativa” (TR: 355). 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 aspiración ética que el filósofo francés define como “el deseo de una vida realizada bajo el signo de una acción estimada como buena” (Ricœur, 1991a: 256).

En este nivel de la vida interactuada con los otros, es posible discernir “una experiencia fundamental” (Ricœur, 1991: 268). Toda ética ha de pasar por el momento de la alteridad; “somos responsables en relación con los otros”, porque la “alteridad pertenece al corazón de la *ipseidad*”, en el espacio común de la experiencia.

En este eje de las convicciones comunes entretrojadas narrativamente, tenemos en cuenta un elemento que, si bien está presente, no ha sido desarrollado plenamente: la convicción. Para rastrear esta noción necesitamos recurrir a las tres dialécticas: *mismidad*, *ipseidad*, *alteridad*. Ricœur lo sostiene:

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 (SA: 367).

Se constata, entonces, que la alteridad pertenece al tenor mismo del sentido y a la constitución ontológica de la *ipseidad*. Aunque la alteridad se “distingue fuertemente de esta tercera dialéctica de aquella de la *ipseidad* y de la *mismidad*, en donde el carácter disyuntivo permanece aún dominante”, de estos elementos se vale Ricœur para examinar la prioridad ética sobre la moral y, para ello, entabla 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 aún subsisten en la misma razón comunicativa.

4. REFORMULACIÓN DE LA ÉTICA DE LA RAZÓN COMUNICATIVA

CON BASE EN EL ENTRECRUZAMIENTO de los conceptos de identidad, temporalidad, responsabilidad, presentes en la identidad narrada, Ricœur 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 como historicismo y comunitarismo, porque expresa mejor no sólo la exigencia de universalidad situada y articulada en la dinámica de la mediación abierta, sino también porque contiene el antagonismo de una fina dialéctica entre *argumentación* y *convención*. Esta dialéctica es considerada como una salida práctica para el arbitraje del juicio moral en situación.

Sin embargo, al juego de lenguaje propio a esta dialéctica puede no corresponder 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 en obra un gran número de juegos de lenguaje, que tienen ellos mismos una relación con una elección ética en casos de perplejidad; (en las discusiones reales) se recurre, por ejemplo, a narraciones, a historias de vida que suscitan, según el caso, la admiración, incluso, la veneración o el disgusto, hasta la repulsión, o más simplemente la curiosidad por experiencias de pensamiento en donde se exploran sobre el modo de la ficción, géneros de vida inéditos (SA: 334)

Por lo tanto, el proceso argumentativo desvelado en los juegos de lenguaje está constituido por “prácticas comunicacionales en donde los humanos aprenden lo 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 interrelaciona con otros juegos de lenguaje hasta la configuración de opciones.

Este proceso que busca apoyarse en el argumento más sólido de la discusión es llamado por Jürgen Habermas “acuerdo racionalmente motivado” (Habermas, 1991: 33)⁹.

En el proceso argumentativo existe una capacidad de mediación argumentativa a partir de la misma argumentación; y, además, 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” (SA: 34). De esta manera, la argumentación debe ser admitida como mediación 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 elevarlas al rango de ‘convicciones bien pensadas’ o equilibrio reflexivo insinuado por J. Rawls” (1997: 48-51; 120; 432. SA: 335). El equilibrio reflexivo, aparece en el proceso entre la exigencia de universalidad y el 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 de tal equilibrio la constituyen las convicciones que son inalteradas en las tomas de posición que, 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” (SA: 335).

La convicción bien pensada o el equilibrio reflexivo, pretenden superar la exigencia de universalidad y tienen 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*). No obstante, Ricœur sugiere el paso de la ética por la norma, dentro de la

⁹“Cada ética formalista debe poder establecer un principio que, fundamentalmente, permita conducir, en relación con las cuestiones práctico morales en litigio, un acuerdo racionalmente motivado. Como un principio de universalización, que debe ser comprendido como regla para argumentar”.

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*” (Ibidem, y Ricœur, 1991: 266)¹⁰.

Podemos anotar como ejemplo de este equilibrio reflexivo, el proceso seguido por la discusión sobre los derechos del hombre, donde se llega a un texto declarativo, no legislativo, que surge en el ámbito de la ética de la argumentación. En el caso sobre 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, 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 universalidad 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” (SA:336).

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

¹⁰ Al referirse a “En quête de fondements”, afirma Ricœur 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, se esbozan las respuestas (...) sobre la pregunta por la ética propuestas (hoy) por los científicos y por la política. Esta hipótesis de trabajo explica, por una parte, mi insistencia sobre la distinción entre convicciones de plan posterior (*d’arrière plan*) y convicciones de plan anterior (*d’avant plan*), por otra parte, mi tratamiento de la idea de responsabilidad en tanto que pivote y punto

que se convertirán en universales reconocidos por ‘todas las personas concertadas’ (Habermas), o ‘personas representativas’ (Rawls) de todas las culturas” (Ibidem), 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, podemos confrontar ahora la justicia como conflicto de convicciones, dentro del marco de lo que el mismo Ricœur llama “la pequeña ética” (SA: 337) en el 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 (*Sittlichekeit*) de Hegel.

Si la sabiduría práctica (*phronesis*) tiene por horizonte la vida buena con aplicación a una situación concreta; por mediación, la deliberación; por actor principal, el *phronimos* y, por punto de aplicación, las situaciones singulares, entre la sabiduría espontánea “*phronesis naïve*” de la aspiración 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; como, los sufrimientos del hombre por el hombre, que deben ser abolidos. La “*phronesis crítica*” tiende a identificarse a través de sus mediaciones con la eticidad (*Sittlichkeit*). Pero una eticidad despojada de su pretensión de 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”.

Por ser la dinámica de la eticidad un ámbito de la esfera pública, “es, precisamente, a través el 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* (Ibidem).

De esta manera, la identidad narrada se entrecruza con la fenomenología como expresión del suceder de una subjetividad que no se revela sino de un modo interpretativo y, a través 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.

CONCLUSIÓN

A PARTIR DE LA FENOMENOLOGÍA entendida como la historia de las herejías husserlianas, Ricœur realiza una vasta tarea centrada en una reflexión fenomenológico hermenéutica inscrita en el horizonte de una ontología que él denomina ‘militante’, dentro de la corriente de la fenomenología realista de Alexis von Meinong, Nicolai Hartmann, Max Scheler, Martin Heidegger.

Tanto, Husserl como Ricœur, asumen como punto de partida la reflexión cartesiana que concede prioridad ontológica al sujeto como fundamento de la experiencia vivida. Sin embargo, para Ricœur, 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 halla su fundamento en la narratividad y, ésta se constituye a partir de la triple dialéctica desplegada en una *fenomenología del sí mismo*, es decir, se hace subjetividad hermenéutica. Su descripción pasa necesariamente no sólo por el giro 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 una identidad reflexiva que Ricœur llama *ipseidad* (identidad *ipse*). En este nivel, la *ipseidad* es susceptible de ser leída como 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. Este es propiamente el horizonte ético (*La visée éthique*) y no solamente moral. Este entrecruzamiento 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 serlo, se hace *alteridad*. En el fondo mismo de la alteridad, Ricœur encuentra el llamado a la responsabilidad, al compromiso ético político por el otro, en medio de instituciones justas. Dicha 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 convicciones bien pensadas, narradas, argumentadas.

BIBLIOGRAFÍA

CALVO M., Tomás. 1991. *Paul Ricœur: Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricœur*. Ed. Antropos, Editorial del hombre, Barcelona.

CHIODI, Maurizio. 1990. *Il camino della liberta. Fenomenologia, ermeneutica, ontología della liberta nella ricerca filosofica de Paul Ricœur*, Editrice, S.p.A., Morcelliana, Brescia.

FRANCESCO, Bernard, 1991. «Ética della persona e giustizia» en: *Persona e sviluppo, a cura di A. Donese*. Ed. Dehoniana, Roma.

GERVASONI, Maurizio. 1985. *La poetica nell'ermeneutica teologica di Paul Ricœur*, Editrice Morcelliana S.p.A.

GREISCH, Jean. 1993. «Vers une herméneutique du soi, la voie courte et la voie longue» *Éthique et responsabilité. Paul Ricœur, Revue de Métaphysique et Morale*, 3 : 413-428.

GRONDIN, Jean. 1989. "Herméneutique positive de P. Ricœur", en : *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Paris, Cerf, 33ss.

HABERMAS, Jürgen. 1991. *Erläuterungen zur Diskursethik*. Trd. Mark Hunyadi, *De l'éthique de la discussion, Que signifie le terme "Diskursethik?"*, Les Éditions du Cerf, Paris.

HEIDEGGER, Martin. 1998. *Ser y Tiempo*, (ST). Editorial Universitaria, Santiago de Chile, tr. J. E. Rivera.

HERRERÍAS G., Lucía. 1996. *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricœur*, Editrice, Pontificia Università Gregoriana, Roma.

HUSSERL, Edmund. 1936. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Philosophia, Belgrano.

_____. 1985. *Meditaciones cartesianas*. Tr. Cast. De Miguel García Baró, FCE, México.

_____. 1989. *La idea de la fenomenología*. FCE, Fondo de Cultura Económico, México.

_____. 1950. “La crise de l’humanité européenne et la Philosophie”, en: *Rev. Métaphysique et Morale*, 55°. n.1 (1950) Janvier-Marz : 225-258. (Conferencia realizada en Viena el 7 de Mayo de 1935, y publicada en *Archives Husserl* en Lovaina. Trd. P. Ricœur, dentro del conjunto de textos de la *Krisis*. Cf. Husserl et le sens de l’histoire, *Revue de Métaphysique et Morale*, Juill.-Oct. 1949).

IANNOTTA, Daniella. 1993. “La alterita nel cuore dello stesso”, presentación de la traducción italiana de *Sé come un altro*, Ed. Jaca Book, Milano: 11-69.

JERVOLINO, Domenico. 1984. *Il cogito e l’ermeneutica. La questione del soggetto in Ricœur*, G. Pracaccini, Napoli.

KEMP, Peter. 1986. “Le conflit entre l’herméneutique et l’éthique”, en: *Revue de Métaphysique et Morale* 91.1. Janvier-Mars : 115-131.

MARION, Jean-Luc. 1987. “L’Ego et le Dasein. Heidegger et la destruction de Descartes dans *Sein und Zeit*”, en : *Révue de Métaphysique et Morale* 92 : 25-53.

MONGIN, Olivier, 1994. *Paul Ricœur*, Ed. Les contemporains, Ed. Seuil, Paris.

NEBULONI, Roberto. 1980. “Nabert e Ricœur. La filosofia riflessiva dell’analisi coscienziali all’ermeneutica filosofica”, en: *Rivista di filosofia neo-scolastica*. Anno LXXII, Gennaio-Marzo: 80-107.

RAWLS, John. 1997. *Teoría de la justicia*. FCE, México.

REGINA, Umberto. 1992. “Per una soggettività non più animale. Heidegger critico di Husserl”, en: *Giornale di Metafisica*, Nuova Serie, XVI: 67-84.

RENZI, Emilio. 1986. "Criticismo fenomenologia e problema della relazione interpersonale secondo Ricœur", en: *Archivio di Filosofia*, 1-2: 89-97.

RICŒUR, Paul. 2002. "Fenomenología y hermenéutica desde Husserl", en: *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. FCE, Fondo de Cultura Económico, México.

_____. 1991. "Postface", en : *Le temps de la responsabilité* de F. Lenoir, Cerf.

_____. 1991a. "Éthique et moral", en : *Lectures I, Autour d politique*, Editions du Seuil, Paris.

_____. 1990. *Soi-même comme un autre*. (SA). Seuil, Paris. (Tr. Cast. de A. Neira C.: *Sí mismo como otro*, Ed. Siglo Veintiuno, Madrid, 1996).

_____. 1990a. "Approches de la personne", en: *Esprit*, 3-4 :128-129.

_____. 1988. "L'identité narrative", en: *Esprit*, 7-8.

_____. 1988a. "L'identité narrative", en: *La Narration. Quand le récit devient communication*, Labor Fides, Paris.

_____. 1987. "Sympathie et Respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne", en : *A l'école de la Phénoménologie*, (EF), Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris.

_____. 1986. "Ipséité/ Altérité/ Socialité", en: *Archives de Philosophie*. LIV n.1-3: 17-34.

_____. 1985. *Temps et récit*, III, (TR). Ed. Du Seuil, Paris.

_____. 1969. *Le Conflit des interprétations*, (CI). Ed. Du Seuil, Paris.

_____. 1984. *Temps et Récit. t.III. La configuration du temps dans le récit de fiction (TR III)*, Editions du Seuil, Paris.

_____. 1958. "Sur la phénomélogie", *Esprit*, 21.

_____. 1957. "L'attitude phénoménologique". *Encyclopedie Francaise*, Paris.

_____. 1953. "Sur la phénoménologie", en: *Esprit* 21,12, Décembre : 821-839.

RÜDIGER, Bubner. 1988. "Moralität et Sittlichkeit: sur l'origine d'une opposition", en: *Rev. Internationale de Philosophie*, 3: 341-360.

SOETJE, Elena. 1993. *Ricœur fra narrazione e storia*, Rosenberg & Sellier, Torino.

ZAPATA, Guillermo. 1994. *Ética de la razón hermenéutica en P. Ricœur*, Tesis Doctoral, Roma.

_____. 1994/5. "La identidad personal como problema hermenéutico y el *éthos* de la identidad narrativa, según *Soi même come un autre* de P. Ricœur", en: *Universitas Philosophica*, 23/24: 51-68.