

**LA IDENTIDAD PERSONAL COMO
PROBLEMA HERMENÉUTICO
Y EL *ETHOS* DE LA IDENTIDAD
NARRATIVA
SEGÚN EL ÚLTIMO LIBRO DE
PAUL RICOEUR, *SOI-MÊME COMME UN
AUTRE***

GUILLERMO ZAPATA, S. J. *

RESUMEN

Este artículo se propone abordar el problema de la identidad personal como proceso hermenéutico desde la comprensión ontológica que el mismo sujeto hace de sí mismo, a partir del concepto ricoeuriano de hermenéutica del sí *-soi-même*. Esta identidad hermenéutica del sujeto se expresa narrativamente. Hermenéutica y narración se hacen aquí sinónimos e inspiran una *praxis* señalada como creación *-poieis-* de mundos por habitar, desvelando un *ethos* que se constituye como "morar" en apertura a lo insólito. Esta hipótesis se justifica desde la comprensión ontológica iniciada por Martin Heidegger en *Ser y Tiempo* y recuperada por Paul Ricoeur en su último libro, *Soi-même comme un autre*.

* Pontificia Universidad Javeriana, Santafé de Bogotá, Colombia.

INTRODUCCIÓN

PRETENDEMOS PRESENTAR la identidad personal como la identidad hermenéutica¹ del sujeto que se construye como interpretación de sí, según el último libro de Paul Ricoeur *Soi-même comme un autre*². En primer lugar, pretendemos definir en qué consiste la identidad personal del sujeto a partir de la comprensión que éste tiene de sí mismo como auto-interpretación. En segundo lugar, señalaremos cómo esta identidad recurre al relato para constituirse narrativamente. En este nivel narrativo es posible desentrañar el *ethos* como transformación y creación del mundo habitable, como acción orientada hacia un sentido.

El movimiento que hace emerger la identidad personal como *identidad reflexiva*, se inscribe como filosofía de la acción. Esta

1. Cfr. GADAMER, HANS-GEORG, *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1994, p. 73. Este autor trata el concepto de "identidad hermenéutica" como una "construcción" y representación, "*mimesis*", muy cercano a la teoría del sujeto ricoeuriana. La identidad personal es una puesta en escena de la misma identidad que Gadamer relaciona con la "obra de arte". Esta identidad de la obra de arte es un "ejecutar permanentemente el movimiento hermenéutico que gobierna una expectativa de sentido", (p.77). Esta identidad hermenéutica se inscribe en nuestro tiempo señalado como "la edad hermenéutica de la razón según JEAN GREISCH, *L'âge herméneutique de la raison*, Éditions du Cerf, Paris, 1985. En este último texto se afirma que la necesidad de una hermenéutica es la que define nuestro tiempo actual, caracterizado por la crisis de identidad. Esta identidad se desoculta en el lenguaje, en el que emerge el ser del hombre. Este ser del hombre, esencialmente marcado por el lenguaje, se conquista por medio de una narratividad constitutiva del hombre (p. 34).

2. RICOEUR, PAUL, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990. Traducción italiana, *Sé come un altro*, a cura de Daniella Iannotta, Jaca Book, 1993. en adelante se citará SA. No existe traducción castellana. Las citas en este artículo corresponden al original francés. Las traducciones que aparecen en este texto son del autor. *El sí como algún otro*, está dividido fundamentalmente en diez estudios que procuran responder a las preguntas sobre la identidad personal con las preguntas: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra? y, sobre la dimensión ética, ¿quién es el sujeto de imputación moral? (cfr.p. 28). Los estudios entrecruzan los niveles del *Filosofía del lenguaje* (estudios I-II), *Filosofía de la acción*, (estudios III-IV), la *identidad personal* (estudios V-VI), hasta llegar a la dimensión ética, pretensión ética de un sujeto cuya identidad ha sido desplegada narrativamente (estudios VII-VIII y IX). El estudio X cierra el libro con la pregunta sobre la ontología subyacente a la subjetividad hermenéutica: ¿hacia cuál ontología se encamina esta identidad?

acción está marcada por dos polos de identidad: lo mismo -identidad *idem*- y la identidad reflexiva -*ipseidad*-.

La dialéctica entre los dos polos de identidad, que describe la filosofía de la acción, cruza los niveles del lenguaje, el habla, la acción. Es aquí, en este ámbito, en que tienen sentido las preguntas que guían la investigación sobre la problemática de la identidad personal: ¿quién es el agente del habla?, ¿quién es el sujeto de la acción, y, finalmente, emerge el problema de la imputación moral: ¿quién es el sujeto de imputación moral? El *ethos* será definido como una "orientación de la acción" por medio de la narración que describe, prescribe, adscribe. La acción transformadora y creadora del sujeto, configura, refigura, prefigura (triple mimesis) al sujeto y le hace capaz de hacer el mundo más humano y habitable. Un *ethos* así señalado, está marcado por la preocupación responsable que define una ética de la responsabilidad.

1. LA SUBJETIVIDAD HERMENÉUTICA

1.1. Identidad del sujeto desde el proceso de auto-interpretación

DELIMITEMOS, EN PRIMER LUGAR, la identidad del sujeto responsable desde la hermenéutica del sí. Este concepto "hermenéutica del sí" -*soi même*- es el término acuñado por Paul Ricoeur en su último libro, *Soi-même comme un autre*, para referirse al dinamismo de la identidad hermenéutica como "comprensión" que el sujeto hace de sí mismo, comprensión que -siguiendo a Jean Nabert-, es acción reflexiva. En este contexto de la problemática sobre la subjetividad, el último libro de Paul Ricoeur se "inscribe en el centro de las dificultades más acuciantes del pensamiento contemporáneo sobre las teorías del sujeto"³.

Para la búsqueda de la identidad del sujeto, Paul Ricoeur parte de la crítica a la visión cartesiana del *cogito* en la que el mismo su-

3. Cfr. ROMAN, JEAN, "Libraire: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*", en *Revue Esprit*, N° 5, 1990, pp. 155-157.

jeto se auto-fundamenta y se propone como un absoluto que es exaltado más allá de toda duda, al rango de una verdad primera. Por el contrario, la aproximación ricoeuriana a la identidad del sujeto no es abordada desde la infinitud, sino desde su finitud. Esta finitud exige la configuración a partir de su reflexividad e interpretación de "sí" que nuestro autor denomina "*la hermenéutica de sí*". Esta hermenéutica-del-sí critica la visión cartesiana del sujeto. Esta crítica cuestiona la autojustificación del sujeto que se propone como un absoluto atemporal y que es fuente de ilusiones del Yo.

Temporalidad e historicidad son las coordenadas de la identidad hermenéutica. El gestarse del sujeto, desde su radical historicidad permite desvelarse y desplegarse narrativamente. A una subjetividad así configurada hermenéuticamente, corresponde a su vez un *ethos* que se constituye narrativamente.

Esta identidad hermenéutica del sujeto desarrollada en el gestarse interpretativo de su historicidad, se despliega como "acción reflexiva", la cual, siguiendo a Jean Nabert, padre de la filosofía reflexiva francesa -en la que se inscribe Paul Ricoeur-, se entiende como "apropiación de nuestro *esfuerzo* por existir y de nuestro *deseo* de ser a través de las obras que manifiestan este mismo esfuerzo y este deseo"⁴ -*conatus*-. Esta acción reflexiva emerge a partir de lo que el mismo Ricoeur denomina "fenomenología her-

4. RICOEUR, PAUL, *Le Conflit des interprétations (CI)*, Éditions du Seuil, Paris, 1968, p. 21. La "acción reflexiva" se inspira en Jean Nabert, -padre de la filosofía reflexiva francesa- y es una crítica aplicada a las obras y los actos que son los signos de este acto de existir.

Las siglas más citadas de las obras de PAUL RICOEUR son las siguientes: *L3*, *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris, 1994. *L2*, *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris, 1992. *L1*, *Lectures 1, Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1991. *SA*, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990. *FC*, *Finitude et culpabilité*, Aubier: Philosophie de l'esprit, Saint-Amand, 1988. *VI*, *Le volontaire et l'involontaire*, Aubier: Philosophie de l'esprit, Saint-Amand, 1988. *EPh*, *A l'école de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1987. *TA*, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique, II*, Éditions du Seuil, Paris, 1986. *TR*, *Temps et récit I, II, III*, Éditions du Seuil, Paris, 1983, 1984, 1985. *DI*, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965. *MV*, *La Métaphore Vive*, Éditions du Seuil, Paris, 1975. *CI*, *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique*, 1969. *HV*, *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris, 1955.

menéutica del-sí"⁵, nace de la dialéctica de la identidad que confronta una pluralidad de términos, los cuales encuentran su coincidencia en una unidad de sentido que llamamos "identidad" desde una ambigüedad radical que es precisamente la que permite la interpretación, la hermenéutica.

Es importante anotar que en el contexto de esta ambigüedad radical, el término *sí-soi-* exige una hermenéutica a la que le corresponde el pronombre reflexivo neutro del francés *soi-même*, que es la forma reforzada del *sí-soi-* y que da el nombre al último libro del autor que venimos reseñando. Este término no se refiere, como sí es el "caso, del inglés o del alemán, en que *same* no puede ser confundido con *self, der die, dasselbe, o gleich*, con *Selbst*, sino que se refiere a las filosofías que derivan expresamente la *Selfhood* o la *Selbstheit* de la "mismidad" *-mêmeté-* que hacen surgir el mismo término como resultado de una comparación"⁶. Esta comparación implica, a su vez, una reflexividad. Aquí se ponen en claro dos identidades: por una parte, la identidad-*idem*, y, por otra, la identidad-*ipse*, que es reflexiva. Es así como Ricoeur especifica la diferencia entre estas dos posibles manifestaciones de la identidad que nacen de su fuerza reflexiva: "lo mismo" o la "mismidad" y la "ipseidad".

Entre estas dos manifestaciones de la identidad desplegadas como *mismidad* e *ipseidad* existe una relación dialéctica entendida como simultaneidad de contrarios, según Heráclito, para quien "de las cosas discordes surge la más bella armonía"⁷.

5. Los términos que utiliza PAUL RICOEUR como título de su libro *Soi-même comme un autre* (SA): sí-mismo y otro, se prestan a *ambigüedades* en la traducción y en el contenido. Se trata precisamente de aprovechar esta ambigüedad que coincide con la plural significatividad de la identidad. El francés permite el pronombre reflexivo *soi-même*. La traducción italiana ya mencionada de Daniella Iannotta, no reduplica el término *sí* con su correspondiente reflexivo *-se stesso-*, sino que afirma con el *se*, -lo mismo, igual, idéntico-; en efecto traduce *Se come altro*, literalmente "sí como otro". El término "*sí*" es propuesto precisamente por su polivalencia. La *identidad* es plural.

6. SA, p. 13.

7. HERÁCLITO, *Fragmentos*, Traducción de Ángel Cappelletti, Ediciones Tiempo Nuevo, 1972, Fragmento 8, p. 67.

El primer término de esta dialéctica, constituida como armonía de oposiciones, y que se presenta también al interior de la identidad hermenéutica -la *mismidad*-, pone el acento en la identidad cuantitativa y numérica que se refiere a lo *mismo -mêmeté-*. Esta identidad nombra aquello que es idéntico a sí mismo a través del tiempo, y es la más apropiada para nombrar la identidad de las cosas; lo mismo -*idem*- es aquello que permanece en el transcurso del tiempo. El segundo término de la dialéctica es el núcleo de la: *ipseidad*, -del latín *ipse*- que contiene un acento reflexivo y se refiere a una identidad conquistada a partir de la reflexividad y de la interpretación que el mismo sujeto hace de sí.

1.2. La filosofía de la acción configurada desde la analogía

UNA VEZ INDICADOS los términos que constituyen la identidad como "hermenéutica del sí", con sus dos polos de identidad: *idem-ipse*, relacionados dialécticamente, consideremos, en segundo lugar, la identidad del sujeto en el contexto de la *filosofía de la acción*, que nos permite detectar las posibilidades que emergen de la identidad hermenéutica, para constituir una reflexión ética. Dentro de esta reflexión ética se pueden advertir las consecuencias para una acción política.

Es importante subrayar que la ontología subyacente a esta filosofía de la acción entiende al ser como acto⁸.

La identidad del sujeto que emerge de la "fenomenología hermenéutica del sí" que hemos señalado como acción reflexiva, no se despliega de manera lineal ni transparente. Por el contrario, asume desde su finitud un largo proceso y camino de gestación. A esta pluralidad de realidades que constituyen la identidad hermenéutica del sujeto desde un sinnúmero de aporías irresolubles, inde-mostrables, no lineales, es posible acceder de manera privilegiada a través de lo que Ricoeur denomina la "dimensión trágica de la ex-

8. Cfr. RICOEUR, PAUL, "Vers quelle ontologie?", en *SA*, capítulo 10. También Cfr. "Ontologie", en *Encyclopaedia Universalis*, Éditeur a Paris, S.A., 13, 1985, pp. 508-516.

perencia". La dimensión trágica de la experiencia aparece como ámbito de ambigüedad en el que es preciso conquistar la identidad desde una pluralidad de elementos, en los cuales la identidad aparece como un progresivo ir y venir interpretativo.

En otras palabras, se busca afrontar lo trágico y conflictivo de la acción, como que-hacer interpretativo, en el que se configura la identidad hermenéutica desde una antropología del conflicto, del hombre incoincidente y del sujeto descentrado, porque el "conflicto -escribe Ricoeur-, radica en los mismos fondos originarios y constitutivos del hombre⁹" y debe, desde su situación, orientar su acción, deliberando, discerniendo, optando.

La dimensión trágica de la experiencia, de la que parte la identidad hermenéutica, no es lineal. Exige una disposición por parte del sujeto que se confronta con lo trágico cuya función es la de "orientar la mirada"¹⁰. Esta orientación de la mirada -*visión*- hace surgir una "sabiduría práctica" que, por un lado "reorienta la acción" (dimensión ética) y por otro, permite ampliar la caracterización de la identidad del mismo sujeto como *ethos* trágico, conflictual. Este *ethos* se despliega como sabiduría política y en consecuencia, como ya hemos advertido, como sabiduría práctica.

Ethos trágico, sabiduría política y sabiduría práctica, constituyen la visión de conjunto que configura lo que Paul Ricoeur denomina la "intriga ética" que es la puesta en escena, la "*mimesis*", de aquella identidad que se construye narrativamente¹¹, en donde

9. RICOEUR, PAUL, *FC*, p. 147.

10. *SA*, p. 288.

11. Cfr. RICOEUR, PAUL, "Temps et récit. La triple mimèsis" en *TR*, I, capítulo 3, pp. 85-129. La *mimesis* (representación), pretende la mediación entre tiempo y narración a partir de la *Poética* de Aristóteles en sus tres momentos de la composición de la narración: prefiguración, configuración y refiguración del relato. Al poner en relación la identidad del sujeto con los "tres estadios de la *mimesis*" se quiere indicar que ésta es también una puesta en escena, una intriga, que es presentada en función del tiempo, lo cual nos remite a la historicidad. H.-G. GADAMER, en *Actualidad de lo bello*, entiende la *mimesis* como "un llevar algo a su representación, de suerte que esté presente su plenitud de sensible" (p. 93). Así, el arte es siempre, para este autor, *mimesis* que puede ser definida igualmente desde

lo propio de la ética es "orientar el actuar humano"¹².

Este "*ethos trágico*" se configura en un "largo camino" del "discernimiento de sentido"¹³, no desde la linealidad de la experiencia humana caracterizada por la preocupación y la responsabilidad ética, sino, por el contrario, desde el empeño por transformar el mundo en un lugar más habitable, y más humano¹⁴; se parte del sentido plural del que-hacer y del obrar humanos, en el que está en juego el "nacimiento del sujeto"¹⁵ desde el contexto de la identidad hermenéutica.

La identidad hermenéutica desde el contexto de la filosofía práctica que se configura en la acción reflexiva se constituye desde el largo camino de la identidad narrada y no pretende un fundamento último al estilo cartesiano del *cogito*. Por el contrario, su unidad y coherencia están justificadas analógicamente¹⁶.

En la coherencia y unidad analógicas tal como las describe Paul Ricoeur: "se trata sobre todo de una unidad solamente *analógica* entre las acepciones múltiples del término *obrar*, en los que la *polisemia* es impuesta (...), por los análisis que conducen a

la teoría del juego como "ser activo con" (p. 74), y es construcción de la realidad y acrecentamiento del ser.

12. RICOEUR, PAUL, "Post-face au temps de la responsabilité", en *Lectures 1 (L1)*. *Autour du politique*, p. 273.

13. *CI*, p. 260.

14. La expresión hacer un mundo más humano es claramente ética y apunta a lo que el autor llama "cambios en el obrar humano". Cfr. RICOEUR, PAUL, "Post-face au temps de la responsabilité" en *L1*, pp. 270-293. Allí escribe: "(...) por primera vez en la historia de la humanidad hoy, somos capaces de acciones cuyos efectos peligrosos han alcanzado una dimensión cósmica". (p. 271). Esta actitud es delimitada como ética en la medida en que "la ética puede ser definida (...) como una orientación del obrar humano a través de las normas, como también de la relación de nuestro obrar con el mundo habitable, relación que es inmediatamente fuente de cuestionamientos éticos". (p. 272).

15. *CI*, p. 225.

16. Cfr. RICOEUR, PAUL, "Métaphore et discours philosophique", en *MV*, pp. 223-398. en este aspecto es importante el concepto de *analogia entis*.

La discusión sobre la *analogia entis* no agota las posibilidades del intercambio entre discurso especulativo y discurso poético (...). Las razones invocadas por el pensamiento consciente de sí son equivalentes a motivos reales justamente para una conciencia que pretende justificarse, a sí misma, "fundamentarse últimamente y así, considerarse "enteramente responsable". (pp. 356-357).

la reflexión sobre el sí¹⁷ de la identidad hermenéutica. Esta polisemia potencializa la racionalidad interpretativa. La "unidad analógica" conserva allí la significatividad plural del término *obrar* y su considerable valencia de sentidos, polisemia¹⁸.

Esta unidad de la acción polisémica está planteando una relación entre ética y ontología, en que "debemos reconquistar una noción del ser que sea *acto* antes que *forma*, afirmación viviente, potencia de existir y de hacer existir"¹⁹, por medio de una ontología de la *energeia*, del acto y de la creatividad, del *conatus* en la potencia creadora del existir *-poiesis-*.

Es importante resaltar, que en la relación entre ética y ontología que surge dentro de la acción reflexiva, Paul Ricoeur propone recibir la ética como una "filosofía segunda", -hermenéutica- que nace precisamente al hacer el "largo camino de los signos" del obrar humano. Esta filosofía segunda está en conexión con el planteamiento epistemológico y ontológico de *Soi-même comme un autre*. La ética como "filosofía segunda" se revela a través de la dialéctica entre acción-afección. La dimensión ética -declara Paul Ricoeur-

surge así, del obrar humano, en donde la noción de acción adquiere (...) una extensión y una concreción creciente. En esta medida, la filosofía que se desprende de esta obra *Soi-même comme un autre* meritara ser llamada filosofía práctica y ser recibida como una "filosofía segunda"²⁰.

17. *Ibidem*.

18. "Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira. De la volonté à l'acte", en *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, sous la direction de Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz, Éditions du Cerf, Collection "Procope", Paris, 1990, p. 22.

Mi problema -dice Ricoeur- consiste en reactivar los temas (...), todavía secundarios, tales como el de la polisemia del ser planteado por Aristóteles: el substancialismo no ha agotado la ontología puesto que no hemos tenido aún la osadía de pensar el ser en términos del acto, de la acción, del obrar, del padecer. Esta es mi línea inicial, partiendo de una filosofía de la acción, de la voluntad. Mi pregunta es ésta: ¿qué es el obrar humano?

19. *HV*, p. 360. Cfr. ROSSI, O., "Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricoeur", en *Aquinas*, N° 2-3, 1980, pp. 439-466.

20. *SA*, p. 31. Paul Ricoeur, remite al sentido del término "filosofía segunda" en RIEDEL, M., *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt

Esta "filosofía segunda" surge de la interpretación constante, de la búsqueda de sentido permanente entre acción-afección.

La identidad hermenéutica se ve afectada desde su interior por esta dialéctica acción-afección. Esta dialéctica revela que la hermenéutica del sí está marcada esencialmente por la alteridad. Es precisamente esta alteridad en el corazón del la hermenéutica de sí la que nombra el título de a la última obra de Ricoeur que venimos rastreando, *Soi-même comme un autre*. Este título nombra que en el corazón del sí, está la presencia del otro -acción-afección-. De un otro distinto de sí-mismo, del sí, revelado como otro. Así lo expresa nuestro autor cuando escribe que: "el otro no es simplemente una contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido"²¹. Emmanuel Levinas denomina esta dialéctica "alteridad radical".

En esta dialéctica "el obrar y el padecer aparecen distribuidos entre los dos protagonistas diferentes: el agente y el paciente". Este último aparece como la víctima potencial del primero. Pero en la "reversibilidad de estos roles, cada agente es el paciente del otro"²². En esta dinámica del agente y el paciente se ponen en juego la dimensión ética como responsabilidad y preocupación por los otros. Somos responsables del otro. Esta responsabilidad a su vez sugiere una nueva relación de contraposiciones simultáneas en el interior de los polos de identidad: mismidad, ipseidad, socialidad, que en el lenguaje técnico ricoeuriano, configura el "trípode ético de la persona"²³: "el trípode de la pasividad y por consiguiente de la alteridad"²⁴.

a.M., Suhrkamp, 1988, p. 8. Riedel escribe que "al lado de la filosofía primera existe y ha existido siempre una filosofía segunda que no se confunde ni con el ser ni con el devenir, que consiste en cualquier cosa entre las dos".

21. SA, p. 380.

22. *Ibidem*, p. 382.

23. Cfr. DANESE, ATTILIO, "Il tripode etico della persona di Paul Ricoeur", en *Persona e sviluppo*, Edizioni Dehoniane, Roma, 1991, pp. 65 y ss.

24. SA, 368. También cfr. RICOEUR, PAUL, "Ipséité, altérité, socialité", en *Revue Archive de Philosophie*, LIV, N° 1-3, 1986, pp. 17-34.

2. EL *ETHOS* DE LA IDENTIDAD NARRATIVA

2.1. *Ethos*: permanencia en lo insólito

UNA VEZ PRESENTADA la acción reflexiva de la identidad hermenéutica que se configura en la unidad analógica de la filosofía de la acción, podemos orientar esta misma acción desde la unidad de lo narrativo y desde la apertura a lo insólito que va a caracterizar su *ethos*. Esta apertura de la acción orientada hacia lo insólito corresponde a lo no lineal que emerge desde su conflictualidad, en donde la dimensión trágica de la existencia resulta ser muy instructiva. Esta apertura hacia lo insólito desafía la acción y le exige a su vez orientarse. Esta "orientación de la acción" es el que-hacer, nivel eminentemente ético. A la pregunta por la identidad del ¿quién [identidad] de la acción? podemos responder con un relato de tal manera que "la acción [va a ser aquí] aquel aspecto del hacer humano que denominamos narración"²⁵.

Es Martin Heidegger quien nos propone entender el *ethos* como permanencia y apertura del hombre en lo insólito. A partir de Heráclito, en el fragmento 119, se delimita el carácter ético del hombre desde el término griego *daimon*: "*ethos anthropo daimon*": "para el hombre su modo propio es su *daimon*". "En esta traducción (...) *ethos* significa estancia, lugar del morar. La palabra nombra la zona abierta donde el hombre mora. La apertura de su estancia hace aparecer lo que adviene a la esencia del hombre"²⁶.

Esta actitud de apertura ante la presencia de lo insólito ayuda a la ética a dejarse guiar por la incoincidencia y conflictualidad de la dimensión trágica de la existencia. La función de lo trágico es la de orientar y "convertir la mirada". Es la exigencia de una sabiduría práctica que surge precisamente en el interior de la con-

25. SA, p. 76.

26. HEIDEGGER, MARTIN, *Über den Humanismus*. En este texto hacemos uso de la traducción al francés de Jean Beaufret, "Lettre sur l'humanisme", en HEIDEGGER, MARTIN, *Questions III-IV*, Gallimard, Collection Tel, Paris, 1966, p. 115. Existe traducción al castellano de Rafael Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1959.

flictualidad²⁷. En el fragmento 119 los *deina* que Ricoeur traduce como lo "formidable", lo "maravilloso"²⁸, configuran todo lo insólito que señala al *ethos* como el carácter del hombre, que abre su *permanencia ante lo insólito*. "La permanencia -*Geheure*- [lo acostumbrado, habitual] es para el hombre, el dominio abierto -*Das Offene*-, la presencia -*Die Anwesenung*- de la divinidad, de lo insólito -*Des Un-geheuren* (de lo maravillosamente extraño), que Heidegger inscribe en relación con el ser como se lee en *Ser y Tiempo -In die Wahrheit des Seins vorzudenken*²⁹.

Martin Heidegger afirma -en *Los conceptos fundamentales de la metafísica (Die Grundbegriffe der Metaphysik)*- que el carácter del hombre revelado como permanencia y apertura en el ser es asignación a su destino, y conlleva también la nostalgia por la patria³⁰. A esta nostalgia por la patria la ha llamado Emmanuel Levinas "el deseo metafísico que no aspira a un retorno, porque es deseo de un país en donde no hemos nacido"³¹. La apertura a lo insólito -como lo es también la filosofía, para el mismo Levinas-, es así propiamente hablando una nostalgia y "pulsión por estar de todas formas en casa"³².

En este contexto del retorno a la patria, la "filosofía es ética, -aunque la ética no es puramente una moral-"³³, entendiendo por moral, la relación con el deber y con las normas a cumplir. La filosofía es ética, decíamos, y *praxis* reflexiva que asume como tarea la exégesis -hermenéutica- de esta pulsión y deseo, "pero este

27. Cfr. RICOEUR, PAUL, "Le soi et la sagesse pratique", en *SA*, capítulo 9.

28. *SA*, p. 286.

29. HEIDEGGER, MARTIN, *Op. cit.*, p. 118.

30. Cfr. HEIDEGGER, MARTIN, "Retorno a la patria", en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel Filosófica, Barcelona, 1983, pp. 29-51.

31. LEVINAS, EMMANUEL, *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Traducción de Daniel Guillet, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 58.

32. HEIDEGGER, MARTIN, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Gesamtausgabe, t. 29-30, p. 7, citado por Jean Greisch, en "Éthique et ontologie", en *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première*, Éditions du Cerf, Paris, 1993, p. 29.

33. Sobre la diferencia entre ética y moral cfr. RICOEUR, PAUL, "Le soi et la visée éthique" ("El sí y la mira ética") en *SA*, pp. 199-200. La ética derivada de la herencia griega de aquello "estimado como bueno" y la moral de la tradición latina de aquello que se impone como obligatorio, subrayando así su influencia kantiana. Ambas distinciones son simplemente convencionales.

deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente de un ser. Esfuerzo y deseo que son las dos caras de la posición del sí en la primera verdad: *yo soy*"³⁴. El "yo soy" *-je suis-* realiza así una acción que debe ser articulada como filosofía -hermenéutica-, basada en la comprensión *-Verstehen-*, identidad hermenéutica.

Fuera de ser comprensión, la filosofía es, propiamente hablando, búsqueda y orientación de sentido, "recolección de sentido", expresada como una manera de existir que permanece como "ser interpretado"³⁵ en la arquitectura de sentido que sugiere un sentido total nunca conquistado plenamente. Este sentido total, es la nostalgia de querer encontrarse ya en casa, es pulsión y esfuerzo por existir, *conatus*. Según Martin Heidegger la nostalgia de no encontrarse en casa, es también el sentimiento fundamental del *Dasein* que se revela en la *preocupación* y en el *cuidado -Sorge-*. La preocupación es el sentimiento de extrañeza, y de extranjería *-étranger(ère)tè, "extranje(rei)dad"*³⁶ como manifestación de lo insólito que constituye "el carácter [*ethos*] propio del hombre [que] es su *daimon*". Así lo entiende Martin Heidegger:

El *ethos* significa permanencia, lugar de habitación. Esta palabra designa la región abierta en donde el hombre habita. La apertura de su permanencia hace aparecer aquello que descubre hacia la esencia del hombre y en este evento es permanencia en su proximidad. La permanencia del hombre contiene y mira el advenimiento de aquello a lo que el hombre pertenece en su esencia (...) que siguiendo la expresión de Heráclito dice: el hombre habita, mientras sea hombre, en la proximidad de lo divino³⁷.

34. RICOEUR, PAUL, *DI*, p. 53.

35. *CI*, p. 15.

36. El término "extranjereidad" no existe en castellano, pero lo traducimos literalmente para subrayar el matiz que conserva en relación al texto francés de R. Munier, "extranjereidad" que da la idea de una cualificación especial en temple de ánimo del *Dasein* heideggeriano en cuyo contexto adquiere el sentido de *ethos* o permanencia habitual del hombre.

37. HEIDEGGER, MARTIN, *Lettre sur l'humanisme* pp. 115-116. Cfr. HEIDEGGER, MARTIN, *Heraklit*, Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Cfr. Traducción al italiano de F. Camera: Biblioteca de filosofía, Mursia, Milano, 1993, pp.227-229. Texto que se refiere al fragmento 119 de Heráclito ligando la palabra *ethos* con *gnome*: "voluntad que mira sabiamente". Al *logos* es atribuida la razón y al término *gnome*, el conocimiento. Este último término puede significar también

El *ethos* como permanencia del hombre, morada y apertura, es un "en-donde" él habita. Es de gran importancia que "el término *ethos* sea *permanencia* y no *costumbre* [hábito], puesto que se refiere a lo que constituye una permanencia, un lugar donde se vive bien (...)".

De acuerdo con esta definición de *ethos*, podemos afirmar que el sentido originario de la ética es "la casa, [el hogar] de la acción humana", en otras palabras el hacer morada, y del permanecer³⁸. El *ethos*, es pues, el constituir la morada en donde habita el hombre. Este constituir morada es precisamente su ser-en-el-mundo como ser en situación. En esta situación existencial se revela la esencia del hombre como correspondencia con el ser. En esta correspondencia con el ser el hombre llega a constituirse en aquello que debe ser su permanencia. A este ser en permanencia en el ámbito donde mora el hombre lo podemos llamar igualmente destino.

La ética que piensa el *ethos*: "como permanencia (habitual -*Geheure*-) es para el hombre el dominio abierto a la presencia de lo divino, de lo insólito"³⁹,

así pues, conforme al sentido fundamental del término *ethos*, la palabra ética debe indicar que esta disciplina piensa la permanencia del hombre; podemos decir que este pensamiento que piensa la verdad del ser como elemento original del hombre en tanto que existente es ya en ella misma la ética original⁴⁰.

Es asignación de quien debe vivir en la verdad del Ser perteneciendo al Ser, que el Ser mismo puede venir a la asignación de sus consignas que deben llegar a ser para el hombre normas y leyes.

ánimo [*Gemüt*], "resolución" y "convicción", como una pura determinación, "sugerencia", "consejo" [*Rat*], "premeditación", con todo se entiende el dejar encontrar [*Begegnenlassen*], que prepara el camino por el cual el ente en cuanto tal llega a ser visible.

38. KEMP, PAUL, "Il timore per altri", en *Segni e Comprensione*, VIII, N° 18, 1993, p. 20.

39. HEIDEGGER, MARTIN, *Lettre sur l'humanisme*, p. 118.

40. *Ibidem*.

2.2. Identidad, intriga

LA IDENTIDAD que nace de esta experiencia humana del sujeto, entendida desde la acción reflexiva, desde su relación con lo insólito, desde su constituirse desplegado narrativamente. La narración concentra aquí la dinamicidad de la subjetividad hermenéutica. Como dice Barbara Hardy:

Soñamos narrativamente (...) recordamos, anticipamos, esperamos, nos desesperamos, creemos, dudamos, planeamos, revisamos, criticamos, construimos, murmuramos, aprendemos, odiamos y amamos argumentando narrativamente⁴¹.

La identidad narrativa despliega una acción mediada, que es a su vez, puesta en escena *-mímesis-*, constitución de su permanencia. Esta mediación de la *mímesis* no tiene otra función que hacer emerger la identidad humana. A esta identidad no accedemos nunca sino a través del proceso interpretativo,

como si el hombre -escribe Paul Ricoeur-, no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por "el camino real" de la analogía. Como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental⁴².

Como si el hombre, diríamos desde el último Ricoeur, no pudiera ser él mismo sin el "camino real" de la puesta en escena de su identidad problemática, dialéctica, conflictual. La triple *mímesis* de la prefiguración, configuración, refiguración expresa esta mediación narrándola. Es aquí donde "la transfiguración tanto como la defiguración, la transformación y la revelación, tienen también su derecho que debe ser preservado"⁴³. Con este derecho queremos reconocer que la narración -escribe Jean Grondin⁴⁴- no tiene como finalidad simplemente responder a nuestros deseos de esparcimiento o de distracción ante la muerte. La narración puede

41. Citada por ALISTAIR MCINTYRE, en *After Virtue. A study in moral theory*, 2a edición, Duckworth, London, 1987, p. 211.

42. *FC*, p. 15.

43. *TR II*, p. 47.

44. GRONDIN, JEAN, "L'herméneutique positive de Paul Ricoeur", en *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, *Op. cit.*, Éditions du Cerf, Paris, 1990, p. 131.

desengañar, trastocar, pero también puede *despertar nuestro actuar*. Estas son las posibilidades que Paul Ricoeur ha pretendido explorar a lo largo de *Tiempo y narración*.

Pero la identidad narrativa conquistada por la identidad hermenéutica, es así vertida en "la noción aristotélica de *mythos*, [narración] que yo traduzco -afirma Ricoeur- como puesta en intriga y puede así procurarnos el modelo de comparación apropiado para la (...) investigación de la actividad configurante"⁴⁵ que se da por medio de la narración.

En su obra *Tiempo y narración* el mismo Ricoeur desarrolla ampliamente la actividad configurante de la narración. El concepto de "identidad narrativa" en su último escrito lo define así.

La identidad narrativa es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar identidad narrativa (...) donde la historia narrada dice el quién de la acción (...) y donde el sí-mismo puede ser refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas; (...) es la identidad constitutiva de la *ipseidad*, puede incluirse (...) en la cohesión de una vida⁴⁶.

Vista desde la problemática de la identidad personal, esta definición presenta el dinamismo de la *mímesis* como configuración de la acción. Acción que es susceptible de ser realizada por un agente de la acción. El término asignación sugiere que a la pregunta por la búsqueda de un sujeto responsable de la acción a partir de la intriga, le viene dada, atribuida, adscrita, una responsabilidad.

La historia narrada que dice el quién de la acción es propiamente el obrar en conformidad y en concordancia con esta adscripción. En esta narratividad es posible, pues, descubrir el dinamismo de una identidad del sujeto que pretende ser responsable. La heurística de la identidad personal se estatuye así desde una composición ternaria: describir, narrar, prescribir.

45. RICOEUR, PAUL, "Le temps raconté", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, N°4, 1984, p. 436.

46. *TR III*, p. 355. Cfr. *SA*, capítulos 5-6.

Si hemos definido el *ethos* de la configuración de la permanencia, de la constitución de la morada del hombre en lo insólito, este *ethos* puede igualmente emerger desde la su interpretación narrada⁴⁷. Esta identidad que emerge en la narratividad se apoya en un agente responsable de la acción. Este *ethos de la responsabilidad*⁴⁸ que pretende dar sentido a su acción se constituye en la acción misma de dar razón de su actuar.

Ninguna narración es "éticamente neutra". Es precisamente por la narración que "la literatura llega a ser un vasto laboratorio en el que son ensayadas estimaciones, evaluaciones, juicios de aprobación y de condenación por los que la misma narratividad sirve de propedéutica a la ética"⁴⁹.

Es así como a esta acción narrada, descrita, y asignada a una identidad humana le "conciernen la coherencia de la praxis total del hombre, en el orden del obrar"⁵⁰.

PROSPECTIVAS

HEMOS QUERIDO PLANTEAR la identidad del sujeto como hermenéutica del sí, a partir de su *ethos* como *poiesis*, creación de su morada, de su destino. Destino que es incoincidente, ambiguo, configurado desde la dimensión de lo trágico. Según Ricoeur, sólo es posible configurar esta identidad desde la identidad narrativa. Es ella misma una asignación, una adscripción. Apenas si nos hemos asomado a la problemática que es preciso seguir determinando, pues aún no podemos hablar de aparición de lo verdaderamente ético, en la medida en que no hemos tenido en cuenta los otros niveles más densamente éticos como son la deliberación, la de-

47. Es importante anotar que aunque "ninguna narración es éticamente neutra", la literatura es "un vasto laboratorio en el que son ensayadas las estimaciones, evaluaciones, los juicios de aprobación y de rechazo por los que la misma narración se constituye como propedéutica de la ética" (SA, p. 139).

48 Ricoeur plantea la importancia de la responsabilidad en el nivel de la ética: Cfr. RICOEUR, PAUL, HALPERIN, J. et al., en *Éthique et responsabilité: Paul Ricoeur*, Éditions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel, 1994.

49. SA, p. 139.

50. RICOEUR, PAUL, HV, p. 169.

cisión, la opción. En estos niveles aparece con mayor claridad la intuición de la ética como racionalidad interpretativa fraguada en el proceso de la deliberación, del consenso, de la opción responsable. Dejamos, pues, abierto el camino para seguir adentrándonos en el fecundo camino de la hermenéutica,, apoyada en la identidad narrativa-interpretativa tan propia de la post-modernidad⁵¹ y que nos propicia la intuición de una ética narrativa⁵² en donde se precisa el entrecruce entre lo histórico y la ficción⁵³, capaz de crear posibilidades, de abrir nuevos mundos que abren al hombre nuevos espacios de libertad, de humanidad. Este nuevo horizonte de la ética plantearía un panorama mucho más amplio para la superación de la violencia que surge en el mismo proceso de interpretación del *ethos* humano, como unidad en la pluralidad, respetando las múltiples tensiones que enriquecen el proyecto de vida narrado. Sólo en la medida que nos abramos a la pluralidad de interpretaciones de este *ethos*, en que respetemos su tragicidad, su pluralidad y singularidad, podemos afirmar nos estamos disponiendo al respeto profundo del ser humano que, como ya decía Kant, siempre es un fin y nunca un medio. Es, pues, un llamado al respeto profundo de la pluralidad de identidades, capaces de encontrarse en sincera militancia hacia los horizontes comunes de la ética: lo jurídico, lo justo, lo bueno, lo político. ¿No será este igualmente el camino de un posible tiempo de paz? ¿Es posible un *ethos* que respete la riqueza de la pluralidad y la legitimidad de la coincidencia cultural, grupal, colectiva o comunitaria? Esperamos tener la oportunidad de continuar trabajando estos asuntos a partir de próximas reflexiones.

51. Cfr. VATTIMO, GIANNI, "Reconstrucción de racionalidad", en *Hermenéutica y racionalidad*, Editorial Norma, Bogotá, 1994, pp. 141-161. Véase igualmente del mismo autor, *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, ermeneutica, Torino, 1975.

52. SOËTJE, E., *Ricoeur, fra narrazione e storia*, Rosenberg & Sellier, ermeneutica, Torino, 1993.

53. RICOEUR, PAUL, "L'entrecroisement de l'histoire et de la fiction", en *TR III*, capítulo 5.