

De la subjetividad como fundamento a la mediación hermenéutica del *sí mismo* como proyecto.
Una aproximación a la construcción narrativa de la identidad y al carácter ético de la narración

Nubia Carolina Vargas Garavito

Trabajo presentado para optar por el título de Profesional en Filosofía

Tutor: Dr. Diego Fernando Silva Prada

Corporación Universitaria Minuto de Dios – UNIMINUTO

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales

Departamento de Filosofía

Noviembre de 2015

A la memoria de mi madre, Cármen Garavito,
raíz, ausencia y luz.

Agradecimientos

El inicio, el proceso y la culminación de mi pregrado, y de este trabajo, no hubiera sido posible sin el apoyo, la guía y el acompañamiento de todas las personas que me han aportado significativamente a lo largo de estos años; a quienes, en gran parte, les debo lo que soy ahora.

Agradezco a mi tutor y maestro, Diego Silva, por haber decidido guiarme en la elaboración de este trabajo, por su paciencia y compromiso en el proceso, por no desistir de acompañarme, a pesar de mis constantes y prolongadas ausencias. Por encaminarme en la construcción de esta investigación con cada una de sus valiosas correcciones, recomendaciones, sugerencias, consejos y aportes. Por ayudarme a potenciar mis capacidades, especialmente en lo que concierne a la escritura. Y, finalmente, por ser un referente intelectual, un ejemplo de dedicación y compromiso académico y social.

A todos los profesores con quienes tomé clase en la universidad por haberme orientado en los múltiples recovecos de la Filosofía y en los diversos enfoques y reflexiones de la enseñanza y la educación. Agradecimientos especiales al maestro Nelson Arango por ser un ejemplo de dedicación y de humildad frente al conocimiento, por su paciencia y entrega, y, principalmente, por reafirmar mi obsesión por aprender a leer y a escribir a partir de sus justas correcciones y recomendaciones.

A los profesores Alfonso Castell y John Larry Rojas por cada una de las reflexiones y enseñanzas de sus clases, por guiarme y afianzar mi interés en la necesidad de aterrizar el pensamiento filosófico. Al profesor Carlos Idrobo por orientar mis primeros intereses académicos, por potenciar y ayudarme a creer en mis capacidades, y por acercarme al pensamiento de Paul Ricoeur. Al profesor Giovanni Púa por ayudarme a construir la primera propuesta de este trabajo y por aproximarme al pensamiento latinoamericano.

A la profesora Angélica Nieto, con quien tuve la oportunidad de realizar mis prácticas profesionales, un espacio necesario para mi formación e interés de pensar la realidad social a través del diálogo de la Filosofía con las Ciencias Humanas y Sociales. A la profesora Tulia Almanza, con quien tuve el placer de tener mi primera clase significativa en la universidad. Finalmente, a la profesora Yeny Álvarez, quien en el colegio me acercó de una manera irónica y divertida a la Filosofía y a las Ciencias Sociales.

A mi padre, José Armando Vargas, por su amor, su apoyo incondicional, por creer en mí y por hacer los esfuerzos suficientes para que pueda llevar a cabo mis proyectos. A él, infinitas gracias. Todo el

agradecimiento a mi madrina, Balvina Castillo, y a Angie Enciso, mi amiga y hermana de vida, por su cariño, comprensión y apoyo durante tantos años, me han dado fortaleza y resiliencia.

A mis amigos: Laura Merchán, Leonardo Moreno, Maru García-Mayorca, Gina Barón, Angélica Junca, Felipe Cabezas y Ana Ortiz, de quienes he recibido cariño, momentos especiales y un aprendizaje constante sobre la vida. Gracias a ellos por ayudarme a crecer personal y académicamente a través de las múltiples reflexiones que hemos ido tejiendo. Sin duda, su amistad es uno de los bienes más valiosos que me deja el paso por la universidad.

A mis compañeros: Paula Rodríguez, Julliete García, Zanduver Prieto, Gustavo Rodríguez y Leonardo Neusa, con quienes tuve la oportunidad de tomar clase y de reflexionar en diferentes espacios y momentos.

Mi mayor gratitud está dirigida a la vida por darme la oportunidad de crecer continuamente en los espacios propicios y con las personas adecuadas.

Índice

Introducción	7
1. Precedentes de la noción de sujeto en la Modernidad y críticas de la hermenéutica filosófica	12
1.1 Acercamientos a la cuestión del sujeto en la filosofía moderna	12
1.2 La condición <i>temporal, histórica</i> y <i>lingüística</i> de la existencia humana. Críticas de la hermenéutica a la noción de sujeto como fundamento.....	20
2. <i>Subjetividad, texto, identidad narrativa</i> y <i>condición histórica</i> en Paul Ricoeur	32
2.1 Consideraciones generales sobre la filosofía ricoeuriana	32
2.2 El lenguaje: mediación y condición del rodeo hermenéutico.....	40
2.3 Hermenéutica del texto	43
2.4 Temporalidad, narración e ‘identidad narrativa’.....	51
2.5 La condición histórica y la ‘iniciativa’ del <i>hombre capaz</i>	72
3. Reflexiones en cuestionamiento	81
4. Conclusiones	89
5. Bibliografía	93

*Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración**

Paul Ricoeur

* Las cursivas son mías.

De la subjetividad como fundamento a la mediación hermenéutica del *sí mismo* como proyecto. Una aproximación a la construcción narrativa de la identidad y al carácter ético de la narración

Introducción

El presente texto responde a dos intereses particulares: en primer lugar, a analizar la construcción de la subjetividad desde la perspectiva de la filosofía hermenéutica y desde allí acercarnos a la dimensión narrativa del ser humano. En segundo lugar, a reflexionar en torno al potencial ético de las narraciones, resaltando que dichas configuraciones miméticas aportan un lente comprensivo de la condición humana del lector, quien puede acoger un sentido de su identidad y situarse en el campo práctico a partir de aquello que los diversos relatos le dicen.

Partimos de la idea de que la narración es una forma discursiva y comunicativa que surge de nuestra experiencia del mundo y de la pretensión por significar lingüísticamente dicha experiencia; cuestión que implica afirmar, por un lado, que la condición de posibilidad de la narración es un *quién* lingüístico, temporal e histórico, y por otro, que las narraciones tienen contenidos previos a cualquier tipo de producción oral o escrita, dichos contenidos enmarcan el mundo, las acciones y sus diversos sentidos y valoraciones.

La narración nos ayuda a configurar nuestra experiencia humana, es, como diría Roland Barthes -según Hayden White-: “simplemente como la vida misma [...] internacional, transhistórica, transcultural” (White, 1992, p. 19). Acercarse a lo que las configuraciones narrativas del lenguaje tienen por decir, es aproximarse a ciertas materializaciones que nos revelan algo que es propio de nuestra condición humana: vivimos narrando, y en ese acto de narrar, de renarrar, nuestra existencia se amplía, acoge una continuidad que erróneamente suponemos. Lo cual señala que gracias al relato de nuestra vida, y de la lectura de otros relatos, nos es dada la posibilidad de estructurar nuestra experiencia y de ganar sentido y orientación en las acciones.

Acoger un significado exacto de aquello que puede ser la narración podría limitar su potencial; por ello, este trabajo no tiene la pretensión de tomar una definición precisa de esta, sino de exaltar algunos elementos que subrayan ese potencial, tomando en consideración lo que dijimos anteriormente: que es un constructo de sentido y significación de la experiencia humana. No obstante, aclaramos de una vez que cuando se habla de narración no solo se refiere a textos escritos, a relatos -aunque el trabajo ahondará específicamente en esa línea-, sino, en general, a diversas formas que reúnen una serie de acontecimientos,

reales o ficticios, desde un orden específico, que exaltan una vivencia o construcción temporal. Lo cual implica que la categoría de narración reúne composiciones orales, escritas, audiovisuales, etc.

Dado que la condición de posibilidad de la narración es la subjetividad y, en cierto sentido, mediante la lectura y la escritura de las narraciones es posible construir algunos rasgos de esta, el presente trabajo tiene la intencionalidad de realizar una aproximación a las nociones de *sujeto*, *subjetividad hermenéutica* e *identidad narrativa*. Son varios los momentos en los que nos detendremos para comprender el paso de aquello que llamamos de la subjetividad como fundamento a la mediación hermenéutica del *sí mismo* como proyecto.

Gran parte del trabajo estará dedicado a las reflexiones de la filosofía hermenéutica, si tomamos esa vía de pensamiento es porque esta nos permitirá resaltar ampliamente las condiciones ontológicas de la existencia, a partir de las cuales podremos justificar la dimensión narrativa del ser humano. Tomaremos como eje de análisis la filosofía de Hans-George Gadamer y, más profundamente, la de Paul Ricoeur, quienes realizan una lectura crítica respecto a las consideraciones gnoseológicas y metafísicas de la subjetividad moderna para desarrollar sus reflexiones en torno a la *temporalidad*, la *historicidad* y la *lingüística* de la condición humana.

Por ello, será necesario señalar algunos presupuestos muy generales sobre la noción de subjetividad moderna. En el primer capítulo realizaremos, *grosso modo*, una aproximación a tres filósofos representativos de esta tradición, a saber, René Descartes, David Hume e Immanuel Kant, con el fin de tener un acercamiento a la categoría de *sujeto* y comprender las variaciones en torno a dicha noción.

Unido a ello, enunciaremos algunas consideraciones sobre las críticas que la hermenéutica filosófica le ha hecho a los fundamentos que sustentan la noción de sujeto moderno. De la mano de Martin Heidegger y Hans-George Gadamer, nos referiremos a la crítica contra la metafísica moderna de la subjetividad, evidenciando la primacía de la *temporalidad* e *historicidad* de la existencia humana, que implica a su vez enmarcar la *pertenencia*, la *comprensión* y el *lenguaje* como base de la subjetividad.

Retomar en el primer capítulo algunas consideraciones de las filosofías del sujeto en la Modernidad y las críticas de Heidegger y Gadamer al respecto, atiende, además de abrir el espectro de comprensión de cómo se ha tomado la noción de sujeto en la tradición filosófica, a la necesidad de entender por qué, según Ricoeur, la disputa del *cogito* se considera superada. Esto será necesario además para aclarar el paso de una noción de subjetividad como fundamento dado a una que devine proyecto y que, por tanto, está en construcción.

En el segundo capítulo, realizaremos un acercamiento a algunos elementos de la filosofía de Paul Ricoeur, como a las nociones de *lenguaje*, *texto*, *temporalidad* y *narración*, y a los diferentes rodeos que el autor

realiza respecto a estas, que circundan su planteamiento de la *identidad narrativa*. Cuestión que nos permitirá establecer la importancia fundamental de la narración para la existencia humana; en tanto que, por un lado, como seres lingüísticos y temporales tenemos una estructura pre-narrativa, y, por otro, porque es gracias a los actos de narrar y de leer que tenemos la posibilidad de otorgarle sentido a la existencia y de configurar continuamente nuestra experiencia y subjetividad, en tanto noción múltiple.

A partir de dichas consideraciones, ahondaremos en el carácter ético de las narraciones, poniendo de manifiesto que estas, en tanto construcciones lingüísticas y miméticas que recrean aspectos del campo práctico, extienden los rasgos simbólicos y valorativos que tiene la acción, es decir, prolongan las connotaciones morales y éticas de la praxis; lo cual implica que cuando narramos y nos apropiamos de relatos no podemos prescindir de valorar o de juzgar.

La apropiación de las narraciones y los elementos que acogemos de ellas nos permiten ampliar nuestra posición en el mundo y ganar un sentido de comprensión de nosotros mismos, de los otros, y, unido a ello, nos posibilita abrir perspectivas de sentido para orientarnos en el mundo. La narración es:

Un bosque [que], para usar una metáfora de Borges [...], es un jardín cuyas sendas se bifurcan. Incluso cuando en un bosque no hay sendas abiertas, todos podemos trazar nuestro propio recorrido decidiendo ir a la izquierda o a la derecha de un cierto árbol y proceder de este modo, haciendo una elección ante cada árbol que encontremos. En un texto narrativo, el lector se ve obligado a efectuar una elección en todo momento (Contursi y Ferro, 2000, p. 54).

Extendiendo las reflexiones de la hermenéutica filosófica y tomando algunas consideraciones muy generales sobre la relación entre *memoria* y *narración*, en el último apartado del segundo capítulo, ahondaremos un poco más en las implicaciones de la condición histórica y en la responsabilidad ética y política que tiene el ser humano en la construcción de la historia, cuestión que nos permitirá seguir señalando el carácter ético de la narración y, unido a ello, unas pocas consideraciones de su potencial político, en tanto que gracias a las palabras y a las formas narrativas que construimos a partir de ellas es posible visibilizar y resistir, pues, en últimas, evocar, narrar o silenciar son actos de poder.

En el tercer capítulo, que parecerá más un apartado por su corta extensión, realizaremos algunas reflexiones críticas respecto a ciertos planteamientos desarrollados en el trabajo. Por ello, si bien el texto seguirá los postulados hermenéuticos y, más detenidamente, los análisis que el filósofo francés realiza, es preciso decir de entrada que la pretensión de nuestra investigación no es seguir completamente al autor y a lo que implican sus reflexiones en torno a la identidad narrativa; lo tomaremos únicamente como referente para realizar una reflexión sobre la narración, desde los elementos que ella brinda para pensar en una construcción de la identidad, y en su papel ético.

Como hemos dicho, el trabajo profundizará en los proyectos de las filosofías de Gadamer y Ricoeur para comprender las condiciones ontológicas de la existencia humana y la dimensión narrativa

de esta; pero, si bien acudiremos a los planteamientos de estos autores, pasando por la referencia a Heidegger, es preciso acotar desde ahora que sus construcciones teóricas no son equiparables, pese a que sus reflexiones están enmarcadas dentro de la hermenéutica, sus intencionalidades, caminos y aproximaciones son distintas, como lo sugiere por ejemplo Jean Grondin en *El legado de la Hermenéutica*.

En su ensayo “De Gadamer a Ricoeur: ¿Puede hablarse de una concepción común de la hermenéutica?” (2009, p. 107-121), Grondin expone que las filosofías de Gadamer y Ricoeur difieren en tanto que parten de caminos singulares y responden a intereses divergentes. En primer lugar, llegaron a la hermenéutica por vías distintas, Gadamer por la influencia de Heidegger y Dilthey, y Ricoeur por la vía de la filosofía reflexiva francesa de Jean Nabert.

En segundo lugar, afirma Grondin, que los dos filósofos tienen dos proyectos de la relación entre fenomenología y hermenéutica que no coinciden del todo. Gadamer desarrolla una *hermenéutica fenomenológica* -o una *hermenéutica filosófica*- de la comprensión, realiza una reflexión en torno a la pretensión de verdad de las Ciencias Humanas criticando la idea de la necesidad del método y de la objetivación, de ahí que abandone, siguiendo a Heidegger, la concepción metodológica de la hermenéutica romántica y halle en la *comprensión* el modo fundamental de la existencia y una particularidad de estas ciencias. El interés fundamental de Gadamer es reflexionar acerca del acontecimiento de la comprensión, describir fenomenológicamente la forma en la que esta se da, y señalar la importancia radical de la *historicidad*.

Por su parte, Ricoeur busca una *fenomenología hermenéutica*, su propósito es hallar una descripción del “fenómeno esencial del esfuerzo por existir” (Ricoeur, 2003a, p. 22); pero, dado que considera que no es posible acceder directamente al conocimiento de sí, reconoce que es necesario dar un *rodeo hermenéutico* para interpretar los *signos, símbolos y textos* de la cultura, y así comprender quiénes somos. De ahí que su filosofía tome aspectos de la hermenéutica romántica y, a su vez, cuestiones fundamentales de la hermenéutica ontológica.

Cabe aclarar que el desarrollo de las reflexiones que Ricoeur realiza a lo largo de su obra le implica ir ampliando la noción de hermenéutica, de tal manera que no encontramos en él un único sentido de esta categoría. En su obra *El conflicto de las interpretaciones* ligaba la hermenéutica a la interpretación de las expresiones de doble sentido que se encuentran en los símbolos, que son de por sí multívocos.

Decimos que *la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal*. Símbolo e interpretación se convierten en conceptos correlativos. Hay interpretación allí donde hay sentido múltiple, y es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto (Ricoeur, 2003a, p. 17).

Unos años más tarde, sopesó que esta definición de la hermenéutica como interpretación simbólica era demasiado estrecha, de ahí que considerara necesario ampliar la noción al campo de la interpretación de los *textos*. No obstante, como él mismo expresa:

Debemos mantener esta definición como una etapa entre el reconocimiento generalísimo del carácter lingüístico de la experiencia y la definición más técnica de la hermenéutica como interpretación textual. [Esto] contribuye a disipar la ilusión de una conciencia intuitiva de uno mismo al imponer a la comprensión de sí el gran rodeo a través del acervo de símbolos transmitidos por las culturas en cuyo seno hemos accedido, al mismo tiempo, a la existencia y a la palabra (Ricoeur, 2000, p. 204).

De este modo, si bien en la concepción hermenéutica de Ricoeur no hay unicidad, dicha ampliación de significado no implica una negación de la anterior consideración, sugiere más bien una apertura comprensiva; en la medida en que los dos ciclos de su pensamiento -el de la interpretación de los símbolos y el de la interpretación textual- critican la inmediatez de la conciencia, podemos acatar que es una nueva búsqueda en la misma línea. En este trabajo acudiremos únicamente a su perspectiva de la interpretación de los textos, dejando de lado sus análisis respecto a los símbolos.

1. Precedentes de la noción de sujeto en la Modernidad y críticas de la hermenéutica filosófica

El sujeto es una de las categorías centrales no solo de la reflexión filosófica sino de otros campos y disciplinas de las Ciencias Humanas y Sociales; dicho concepto ha sido tomado desde diferentes focos para comprender la manera como el hombre conoce y se relaciona con el mundo, la noción de verdad y la trascendencia. Las diferentes lecturas que se han gestado del ser humano a lo largo de la tradición, al menos de la occidental, no han sido solo perspectivas teóricas sino orientaciones influyentes en lo social, de tal manera que esas visiones han fundamentado realidades acerca de cómo el hombre debe relacionarse, en determinada época, con la naturaleza, con los otros y en general con su entorno.

Este capítulo estará dedicado, en primer lugar, a señalar algunas consideraciones muy generales de la noción de *sujeto* en la filosofía moderna a partir de tres de los autores más influyentes de esta tradición: Descartes, Hume y Kant, esto, para comprender las variaciones en torno a dicha categoría y resaltar que esta fue tomada únicamente desde consideraciones metafísicas y gnoseológicas, dejando de lado así la perspectiva histórica y social del sujeto.

En un segundo momento, el capítulo ahondará en las críticas y reflexiones que la hermenéutica filosófica, especialmente Gadamer, realiza a la visión moderna de la subjetividad, reivindicando ontológicamente la condición *temporal, histórica y lingüística* de la existencia humana, a partir de la cual es posible *comprender* y construir la subjetividad, dejando en claro así que esta no solo refiere a un asunto epistemológico sino a la integridad dinámica de la existencia, y que pese a dicha condición ontológica la subjetividad no es algo cerrado y determinado, no es un fundamento que se autodetermina ni tampoco el origen del sentido.

1.1 Acercamientos a la cuestión del sujeto en la filosofía moderna

Según varios filósofos e historiadores, pese a que en la tradición ya habían reflexiones teóricas acerca del ser humano y su particularidad de conciencia desde categorías como persona, individuo u hombre, la noción de *sujeto* se remonta a los albores de la Modernidad con René Descartes (1596-1650), quien influenciado por el “espíritu renacentista” -que avivó el saber científico, la confianza en la capacidad racional del hombre y su necesidad de invención y descubrimiento- se interesó por hallar los principios del conocimiento y la verdad¹.

¹ Si bien es cierto que tradicionalmente se ha tomado a Descartes como el precursor del concepto de sujeto moderno, es pertinente precisar, como señala Peter Bürger, que este “origen” no es atribuible únicamente a este autor, en tanto que algunas características de esta noción ya aparecían en Michel De Montaigne e incluso en Agustín de Hipona. Por un lado, en Agustín ya está presente la “reflexividad radical” que desde el camino de la introspección

De esta manera, Descartes realizó a la par una reflexión epistemológica y metafísica, en tanto que su intención discursiva ya no solo estaba centrada en justificar principios ontológicos del ser, como en el caso de la filosofía medieval, sino, principalmente, en encontrar un fundamento seguro y verdadero que edificara al conocimiento humano.

Para hallar un cimiento Descartes decidió liberarse de todo aquello que había aprendido, puso a prueba todos sus prejuicios para examinarlos detenidamente, evitando la *precipitación*, con el fin de encontrar algo *claro* y *distinto*, y así liberarse del error: “con los principios que me habían enseñado nada útil podía conocer, porque de principios falsos no se deducen consecuencias ciertas, y decidí deshacerme de todos los conocimientos adquiridos hasta entonces y comenzar de nuevo la labor, a fin de establecer en las ciencias algo firme y seguro” (Descartes, 2008, p. 61).

A partir de lo anterior se generó una “presencialidad de la percepción” (Bürger, 2001, p. 13), en tanto que el sujeto únicamente debía atender a aquello que mediante el examen de la *duda metódica* se le manifestaba como verdadero en el presente. Para Descartes solo en la presencialidad era posible hallar una certeza *clara* y *distinta* en tanto que, como él mismo afirmó: “es claro aquel conocimiento que es presente y manifiesto a un espíritu atento, tal y como decimos que vemos claramente los objetos cuando, estando ante nosotros, actúan con bastante fuerza y nuestros ojos están dispuestos a mirarlos...” (Descartes, 1995, p. 48).

Descartes halló su verdad absolutamente cierta a través del examen de la *duda metódica* y del *criterio de verdad*:

Noté que si yo pensaba que todo era falso, yo, que pensaba, debía ser alguna cosa, debía tener alguna realidad; y viendo que esta verdad: *Pienso, luego existo* era tan firme y tan segura que nadie podría quebrantar su evidencia, la recibí sin escrúpulo alguno como el primer principio de la filosofía que buscaba... Comprendí que yo era una substancia, cuya naturaleza o esencia era a su vez el pensamiento, substancia que no necesita ningún lugar para ser ni depende de ninguna cosa material (Descartes, 2008, p. 24).

El *ego cogito*, en tanto principio epistemológico, pasa a ser la condición de posibilidad de la realidad, el fundamento que sustenta aquello que puede ser verdadero, en tanto que nada puede ser objetivamente existente si no es pensable y nada es pensable sin el sujeto pensante. El sujeto se funda a sí mismo y soporta la objetividad. Este principio estableció la dicotomía determinante entre quien conoce y lo

surge como una manera de autorreferencia, aunque mediada a través de Dios. Por otro lado, “se encuentra en Agustín repetida la idea de que a la conciencia que duda de todo le surge a partir del acto de su dudar una primera certeza inconclusa, a saber, la de su existencia como ser pensante” (Bürger, 2001, p. 31-32).

Para Bürger: “el sujeto de la Modernidad vive de la tensión entre especificidad individual y universalidad” (Bürger, 2001, p. 41-42), de ahí que las reflexiones de Montaigne puedan leerse desde la perspectiva moderna, en tanto que si bien este se ocupa del yo individual concreto y Descartes del yo abstracto universal, Montaigne tiene un concepto universal como panorama de sus reflexiones, parte del hecho de que cada individuo lleva en sí la esencia de lo humano. De hecho, Descartes tampoco separa al yo abstracto de la particularidad, pues su sistema filosófico parte de la experiencia propia.

conocido: sujeto y objeto, cuestión que marcó buena parte de las discusiones epistemológicas en la Modernidad.

La pretensión de certeza conllevó a Descartes a hallar la autoreflexión del *yo* pensante, dicho fundamento racional se dispone como una identidad donde el *yo*, en todos los casos, sigue siendo uno y lo mismo mientras tenga conciencia de sí: “Yo soy, yo existo; pero ¿cuánto tiempo? El tiempo que pienso; porque si yo cesara de pensar, en el mismo momento dejaría de existir” (Descartes, 2008, p. 67). Esta consideración del sujeto que existe mientras piensa y que no cambia sustancialmente, dado que no depende de ninguna cosa material ni de alguna entidad espaciotemporal, lo dispone como una unidad dada, consciente, indivisible e instantánea.

De este modo, el no reconocimiento de la noción general de temporalidad -en tanto que se excluye pasado y futuro²- interviene tanto en el campo ontológico como en el epistemológico, cuestión que establece, por un lado, que el sujeto es un ente cognoscente y actual que no se define por su tradición y, por otro, que el conocimiento es posible no por la relación de pertenencia que el hombre tiene con el mundo sino solo por su capacidad de pensar y objetivar, quien se sitúa frente al objeto autónomo, y se reduce a ser algo que piensa buscando certezas en la presencialidad. Esta identificación entre ser y pensamiento es lo que define la sustancia.

De ahí que, dicha identidad del sujeto, como enuncia Paul Ricoeur: “no puede tratarse más que de la identidad en cierto sentido puntual, ahistórica, del “yo” en la diversidad de sus operaciones; esta identidad es la de un “mismo” que escapa a la alternativa de la permanencia y del cambio en el tiempo, puesto que el *Cogito* es instantáneo” (Ricoeur, 2011, p. XVIII).

Descartes asume que en dicha sustancia pensante, además del entendimiento, reside la voluntad: “solo hay en nosotros dos modos de pensar; a saber, la percepción del entendimiento y la acción de la voluntad” (Descartes, 1995, p. 40). A partir de esta consideración, le atribuye un carácter individual al sujeto y al mismo tiempo uno impersonal, en tanto que el *ego cogito* implica un sujeto que se universaliza, pues la razón es el principio esencial que constituye la especie humana.

Los argumentos anteriores generaron en la Modernidad varios debates en torno a la noción *subjetividad*; por un lado, quienes criticando la vía cartesiana advirtieron que no es posible afirmar un fundamento de la identidad del *yo*, en tanto sustancia que permanece continua e invariable, dado que los individuos están siempre afectados por el devenir y no hay tal principio gnoseológico o metafísico que

² Como Peter Bürger expresa: “con la crítica de la precipitación y del prejuicio se expulsan dos dimensiones de la experiencia temporal del ámbito del conocimiento científico: futuro y pasado. Para Descartes son como modos casi míticos del tiempo en los que no es lícito que se adentre el sujeto del saber. Este ha de aferrarse estrictamente al presente, pues solo aquí hay certeza” (Bürger, 2001, p. 40).

los defina sustancialmente. Por otro lado, quienes justificaron que pensar el sujeto implica afirmar una unidad sólida e invariable que se sostiene desde su *mismidad*. Las filosofías de David Hume e Immanuel Kant se desarrollaron en medio de estos debates sobre la cuestión del sujeto; para precisar un poco más esto a continuación nos referiremos, someramente, a algunos apartados de estos dos filósofos.

Para reflexionar en torno a la naturaleza humana y liberarse de cualquier consideración dogmática, David Hume (1711-1776) se propuso partir de la experiencia y la observación. Expuso que todos los contenidos de la mente se originan en la experiencia y parten de las *percepciones*, que o bien devienen *impresiones* o bien se convierten en *ideas*. Las primeras se diferencian de las segundas fundamentalmente porque estas son las percepciones que aparecen con *fuerza y vivacidad* de modo directo, es decir, como datos inmediatos de la experiencia; las ideas por su parte son copias débiles de las impresiones que surgen cuando las pensamos relacionamente.

De esta manera, Hume consideró que para cada idea, *simple* o *compleja*, había una o varias *impresiones* simples que le correspondían. Sostuvo, además, que gracias a la *imaginación*, que es la facultad que permite pasar con facilidad de una experiencia a otra, transformando la diversidad de impresiones en ideas simples y la unión de estas en ideas complejas, era posible tener nociones de aquello que denominamos objetos. Al respecto, consideró que debía existir algún lazo de asociación o relación que permitiera que las ideas simples se formaran en complejas y de esta manera se pudieran configurar las supuestas concepciones de la realidad, dicha “fuerza suave”, tal como él la caracteriza, tiene tres cualidades particulares: la *semejanza*, la *contigüidad en el tiempo y el espacio*, y el principio de *causalidad*.

Dichos reparos, conllevaron a Hume a establecer que todas las supuestas ideas y conceptos que no tenían un referente empírico eran simplemente nociones vacías carentes de sentido, como las conjeturas metafísicas que resultan siendo meras ilusiones. Así, dado que para que exista una idea debe haber una impresión que la produzca, al filósofo inglés le resulta casi imposible atribuir un valor certero a la noción de *yo* o *sustancia*, en tanto entidad simple e idéntica a través del tiempo; pues pese a que reconozca que cada individuo tiene cierta idea de sí mismo como una unidad constante e inalterable, en realidad no hay una percepción originaria que le corresponda a esa sensación o idea de un yo inmutable.

El yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y en consecuencia no existe tal idea (Hume, 1984, p. 399).

Desde la vía cartesiana la subjetividad suponía una sustancia dada e instantánea, que no requería de evidencia empírica alguna, dado que el sujeto era íntimamente consciente de su existencia. Tomando

distancia de las consideraciones metafísicas, Hume pone en tela de juicio estos postulados señalando que la experiencia demuestra que no existe una impresión perdurable que origine una idea tal, de ahí que no pueda haber algo como una sustancia idéntica y simple a lo cual se denomine *yo*, sino únicamente una colección de percepciones formadas por operaciones de la *memoria* y la *imaginación* que constituyen la mente. “Los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perpetuo flujo y movimiento” (Hume, 1984, p. 400).

Para Hume, los individuos relacionan, por *hábito*, impresiones discontinuas gracias a la “fuerza suave” de la *semejanza*, *contigüidad* y *causalidad*; es por esa incesante conexión que confunden la sucesión de percepciones semejantes con un *yo* y forjan ilusoriamente la idea de identidad: “para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de alma, yo o sustancia para enmascarar la variación” (Hume, 1984, p. 403). De esta manera, “la identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan solo ficticia” (Hume, 1984, p. 408), es una construcción de la imaginación que formamos a partir de las impresiones de los objetos -y de nosotros mismos- que percibimos como permanentes e invariables y suponemos que así son.

Pese a estos miramientos, a Hume le resulta paradójico afirmar, por un lado, que en definitiva el hombre no tiene una identidad, pues ¿cómo se puede considerar entonces la sensación de continuidad que nos reafirma que seguimos siendo los mismos? Pero, por otro lado, como hemos visto, tampoco es posible atribuirle una identidad sustancial sin más al individuo. Al respecto, el autor advierte que la problemática de la identidad personal genera tantas incertidumbres al tratarla que pone en entredicho incluso la perspectiva del escepticismo, pues: “si toda idea se deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un yo o sustancia como algo simple e individual, no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido” (Hume, 1984, p. 885).

Como escapatoria a esta paradoja, el filósofo inglés termina considerando que la identidad es más una *creencia* que un principio empíricamente justificable que, no obstante, como otras creencias de los hombres, constituyen necesidades psicológicas que les permiten vivir y otorgar cierto sentido de orden al mundo en que habitan. En últimas, como hemos visto, pese a las incertidumbres halladas para tratar esta problemática, las objeciones de Hume son una crítica a la noción sustancial de identidad y, en efecto, a la filosofía cartesiana y a sus consideraciones epistemológicas y metafísicas. Con ello abre el horizonte para tratar el problema de la identidad personal desde otro sentido, acogiendo las incidencias del tiempo para comprender al sujeto desde sus múltiples variaciones.

La filosofía crítica de Immanuel Kant (1724 - 1804) es un intento de mediación y superación de las disputas epistemológicas y metafísicas de las dos tradiciones a las cuales nos hemos referido: el

racionalismo y el empirismo. Aun así, este sistema filosófico conserva vestigios de la noción de identidad más en la línea de la vía cartesiana, como intentaremos explicitar.

En su obra *Crítica de la razón pura*³, Kant tenía la intencionalidad de indagar sobre cuáles eran las condiciones de posibilidad del conocimiento humano por las que era posible la ciencia moderna y hasta dónde podía llegar esta. Sus acercamientos a las corrientes filosóficas de la época lo condujeron a justificar que el hombre tiene dos facultades para conocer: la *sensibilidad* desde la cual intuye los objetos y el *entendimiento* que es el que posibilita ordenarlos y pensarlos.

De esta manera, el conocimiento no solo dependerá de la conciencia racional, como en Descartes, ni únicamente de las percepciones de la experiencia, como lo sugirió Hume, sino que es posible gracias a la unión de ambas facultades, puesto que: “sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (Kant, Cr, A 51).

Mediante el *giro copernicano*, Kant expone que la facultad epistémica del hombre no se regula por los objetos; son estos los que se rigen por el entendimiento, pues el sentido que se les otorga es constituido a partir de condiciones y estructuras *a priori* integradoras de la experiencia e innatas en el sujeto. Kant, al igual que Hume, parte de las intuiciones sensibles, pero, a diferencia de este, dispone los conceptos puros del entendimiento y los unifica en términos de una función epistemológica. El conocimiento entonces es un *juicio* donde lo conocido es dado por los sentidos, pero las formas de percibirlo y pensarlo son innatas.

Kant indica que: “tenemos dos clases de conceptos de índole completamente distinta, que coinciden, sin embargo, en referirse a objetos enteramente *a priori*, a saber, los conceptos de espacio y tiempo como formas de la sensibilidad, por una parte, y las categorías como conceptos del entendimiento, por otra” (Kant, Cr, B 118). El *espacio* y el *tiempo* son formas puras de la sensibilidad que posibilitan la experiencia, son los principios fundamentales que están en la base de todas las intuiciones como formas puestas por el sujeto en el acto de conocer. Las categorías⁴, por otra parte, son las formas *a priori* del entendimiento, las funciones intelectivas que unifican las intuiciones sensibles en *juicios*; en últimas, posibilitan el conocimiento de los fenómenos que se intuyen por la sensibilidad.

³ Citaremos la obra de Kant de forma canónica por la paginación marginal. Utilizamos la traducción de Pedro Ribas (Kant, 2008).

⁴ Kant establece que los conceptos puros o categorías que operan en el entendimiento son: *unidad, pluralidad, totalidad* (categorías de la cantidad); *realidad, negación, limitación* (categorías de la cualidad); *inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, y comunidad* (categorías de la relación); *posibilidad-imposibilidad, existencia - no-existencia, necesidad - contingencia* (categorías de la modalidad) (Kant, Cr, B 106).

Para el filósofo de Königsberg, las condiciones de posibilidad de la sensibilidad y del entendimiento están enlazadas o más bien son posibles en tanto que existe *la unidad sintética de apercepción* o *apercepción trascendental*; pues ningún conocimiento es posible sin el sujeto, sin la conciencia de sí que precede a toda experiencia y entendimiento⁵. De esta manera, Kant pasa del análisis del conocimiento a la identidad de un sujeto que toma como condición trascendental para conocer, pues todo pensamiento implica un *yo* que lo piense.

El *Yo pienso* tiene que *poder* acompañar todas mis representaciones. De lo contrario, sería representado algo en mí que no podría ser pensado, lo que equivale a decir que la representación, o bien sería imposible o, al menos, no sería nada para mí. Toda diversidad de la intuición guarda, pues, una necesaria relación con el *Yo pienso* en el mismo sujeto en que se halla tal diversidad (Kant, Cr, B 132).

El *yo* se concibe como la condición del acto de pensar. Kant, a diferencia de Descartes, considera imposible tener un conocimiento absoluto del *yo* en tanto que es un *noúmeno*, objeto de la psicología racional, al cual el hombre no puede acceder. Aunque el sujeto trascendental no sea sustancia ni tenga evidencia empírica es absolutamente fundamental para el pensamiento; pese a que sea la condición de posibilidad del conocimiento solo es viable concebirlo como una representación “completamente vacía de contenido, [de hecho] no podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera consciencia que acompaña cualquier concepto” (Kant, Cr, A 346).

Para Kant es posible tener nociones de la identidad del *yo* en tanto que el sujeto tiene conciencia de realizar una *síntesis* de las representaciones; de ahí que solo en el acto de conocer fenómenos el sujeto pueda reconocerse como tal, puesto que:

Si existe posibilidad de que yo me represente *la identidad de consciencia en esas representaciones*, ello se debe tan solo a que puedo combinar en una consciencia la diversidad contenida en unas representaciones dadas [...]. Solo llamo *mías* a todas las representaciones en la medida en que pueda abarcar en una consciencia la diversidad de las mismas. De lo contrario, tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones -de las que fuese consciente- poseyera. Como dada *a priori*, la unidad sintética de lo diverso de las intuiciones constituye, pues, el fundamento de la identidad de la misma apercepción que precede *a priori* a todo *mi* pensamiento determinado. [...] Este principio, el de la apercepción, es el más elevado de todo el conocimiento humano (Kant, Cr, B 113 – B 135).

El *yo* entonces, para el filósofo alemán, es un acto que se afirma en tanto que es condición de posibilidad para el conocimiento; de ahí que podamos decir que si bien el yo kantiano, por ser trascendental, tiene un carácter de identidad otorgada, es más una identidad configurada por la *actividad sintética*. No obstante, pese a esta variación, el sujeto kantiano -como el cartesiano- se concibe como originario, puro e idéntico en cada una de sus instancias, e invariable desde la perspectiva temporal e

⁵ “No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de consciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Solo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de los objetos. Esta consciencia *pura, originaria e inmutable* [las cursivas son mías] la llamaré la *apercepción trascendental*” (Kant, Cr, A 107).

histórica puesto que no es afectado por el devenir y, sus principios son válidos para toda conciencia. Así, la identidad del sujeto es tomada como un núcleo estable y originario desligado de la temporalidad, una unidad sintética que otorga sentido a los fenómenos del mundo⁶.

Si bien es cierto que los planteamientos de Descartes, Hume y Kant difieren en varios sentidos, como hemos visto, es preciso acotar que pese a las variaciones y críticas que entre uno y otro puedan hallarse, en términos generales, sus razonamientos están argumentados desde las mismas pretensiones:

1. Considerar o poner en duda un fundamento del conocimiento y la verdad.
2. Reflexionar en torno al ser humano y su facultad cognoscitiva, lo cual implica una posición privilegiada de este, en tanto ser racional que otorga sentido al mundo.
3. Suponer que la realidad es inteligible para la conciencia y que esta tiene la facultad de objetivar el mundo.
4. Considerar la subjetividad desde la perspectiva de la *mismidad*. Si bien hemos evidenciado que Hume, en comparación con Descartes y Kant, tomó como eje de análisis la incidencia del tiempo y la diversidad de impresiones del individuo -cuestiones que lo llevaron a justificar la imposibilidad de afirmar la noción de identidad personal y a rechazar las concepciones metafísicas-, es pertinente precisar, siguiendo a Paul Ricoeur, que Hume, al igual que los otros dos filósofos modernos, tomó la identidad desde la perspectiva de la *mismidad*, es decir, limitó la noción de identidad al carácter de inmutabilidad y permanencia; omitió la pregunta por la *ipseidad*, por el *quién*⁷.

Aunque la haya negado, Hume no amplió el concepto de identidad, la redujo al sentido de *mismidad*, de ahí que argumentara no encontrar un principio sustancial, duradero e inmutable que definiera al hombre. Sin embargo, esto no implica, por supuesto, que debamos incluir a Hume en la metafísica moderna.

5. Afirmar o rechazar el valor de verdad de la reflexión, desde la reflexión misma.
6. Otorgarse a sí mismo la facultad de constituir un sentido para procurar definir qué es el ser humano. Cuestiones, todas ellas, que afirman el “espíritu de la Modernidad”.

⁶ Lo expuesto aquí se limita a tomar en términos generales el *yo* desde la filosofía teórica de Kant, particularmente su perspectiva desarrollada en la *Crítica de la razón pura*. Esta lectura generalizada del sujeto kantiano tal vez quedaría entredicha si nos remitiéramos a lo que nos sugiere, por ejemplo, su filosofía práctica desde el sentido moral y político. Sin embargo, ahondar en ello no es uno de los propósitos de este trabajo, atendemos únicamente a lo que concierne a la metafísica de la subjetividad, que ha sido el tema recurrente en las interpretaciones de la noción de la identidad.

⁷ “¿No buscaba Hume lo que no podía encontrar: un sí que no sea más que un sí mismo? ¿Y no presuponía Hume el sí que no buscaba?” (Ricoeur, 2011, p. 124).

Como hemos visto, varios sistemas de pensamiento de la Modernidad se centraron en comprender la subjetividad desde la interioridad del hombre, abstrayéndolo de su condición histórica y de las consideraciones sociológicas y políticas⁸. En términos generales, la subjetividad en la Modernidad fue más una cuestión de carácter gnoseológico que social, dado que refería a la experiencia interna del sujeto quien se hallaba consigo mismo en la propia reflexión. Un sujeto universal y abstracto, independiente de la singularidad de alguien concreto.

De ahí que, como enuncia Paul Ricoeur: “la problemática del sí resulta, en cierto modo, magnificada, pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el yo-tú de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el sí de la responsabilidad” (Ricoeur, 2011, p. XXII).

La intencionalidad de exponer brevemente ciertos postulados clave de Descartes, Hume y Kant es tener una aproximación generalizada a cómo se ha entendido la noción de subjetividad, lo cual nos permitirá, a su vez, tener un mejor acercamiento a las filosofías que critican algunos de estos supuestos, como la hermenéutica filosófica que es la vía que justificaremos a continuación.

1.2 La condición *temporal*, *histórica* y *lingüística* de la existencia humana. Críticas de la hermenéutica a la noción de sujeto como fundamento

La crisis de la concepción del sujeto es una de las problemáticas más recurrentes de las filosofías del siglo XX. La justificación de la racionalidad influyó considerablemente en procesos científicos, sociales y políticos que enmarcaron la cultura occidental. Los ideales de progreso y la confianza en la gestación de una humanidad más razonable legitimaron la dominación de la naturaleza y de otros pueblos con fines mercantiles e ideológicos. En el orden político se instauraron regímenes totalitaristas donde se evidenció el fracaso de las lógicas modernas, en tanto que la pretensión de construir naciones ilustradas justificó la barbarie, como en el caso de los campos de concentración nazi.

Debido al fracaso de la proyección de la Modernidad, se vio la necesidad de generar otras lecturas que permitieran replantear la posición central de la categoría de sujeto, de repensar las prioridades de la condición humana y de comprenderla desde sus múltiples dimensiones. De esta manera, la problemática de la subjetividad empieza a extenderse más allá del ámbito especulativo. En el campo filosófico se

⁸ Cabe señalar que este sujeto moderno que conoce y objetiva, en tanto conciencia de sí, no se consideraba como un ser determinado, aparentemente, por el contexto sociopolítico, pues se constituía en cuanto razón y autonomía; podríamos incluso decir que la misión del hombre moderno era otorgarse a sí mismo la libertad mediante el buen uso de la razón.

desarrollaron apuestas como las de la Filosofía de la sospecha, el Existencialismo, la Hermenéutica y la Escuela de Frankfurt, que conscientes precisamente de la exagerada confianza en el *yo* y a lo que esto condujo, forjaron interpretaciones de la subjetividad desde la crítica a la Modernidad, intentando al mismo tiempo hallar respuestas comprometidas con la situación social de sus contextos.

Cabe aclarar que estos proyectos trascienden lo meramente filosófico, sus reflexiones se argumentan desde el diálogo constante con disciplinas como la historia, la literatura, la lingüística y algunos otros discursos emergentes de la época. En este trabajo solo tomaremos algunas referencias de la ‘subjetividad hermenéutica’, específicamente desde Hans-George Gadamer (1900-2002) y Paul Ricoeur (1913-2005), quienes tuvieron la necesidad y convicción de reflexionar en torno al diálogo y a la comprensión del Otro, esto como una manera de impedir las relaciones arbitrarias⁹.

⁹ Llegados a este punto y antes de acercarnos a la filosofía hermenéutica es preciso señalar algunas cuestiones fundamentales del desarrollo de lo que se conoce como hermenéutica y de los giros que ha entretejido esta tradición, pues de este marco depende, en gran medida, la comprensión de los autores que retomaremos en las siguientes páginas. La tradición hermenéutica tiene sus raíces en la filosofía griega, significa *interpretar, explicar*, cuestión que supone que las palabras son polisémicas. El problema hermenéutico inició su desarrollo dentro de la comprensión de los textos, comprenderlos desde su intención. La interpretación implicaba que el sentido de un texto no se agotaba en lo que decía literalmente; de esta manera, interpretar suponía buscar en las palabras literales aquello que, quien las emitió, quiso expresar a través de estas; así, como enuncia Paul Ricoeur: “el primer y más elemental trabajo de la interpretación [era] producir un discurso relativamente unívoco con palabras polisémicas, identificar esta intención de univocidad en la recepción de mensajes” (Ricoeur, 2010, p. 73). De ahí la necesidad de hallar técnicas específicas para el discernimiento correcto. La hermenéutica puso en juego entonces el problema general de la *interpretación*.

En la antigüedad, la hermenéutica se desarrolló en medio de la exégesis de los textos religiosos y jurídicos, suponían que debía haber una correcta interpretación de estos para captar, por un lado, el “verdadero” mensaje de los dioses y, por otro, para aplicar correctamente lo que ordenaba la ley. En la Edad Moderna, por el renacimiento de la cultura clásica, se abrió otro campo de interpretación: los textos de la antigüedad grecolatina.

Desde Friedrich Schleiermacher y Wilhelm Dilthey, filósofos románticos, la *comprensión* y la *interpretación* se tomaron como problemas propiamente filosóficos, se gestó la problemática general de la comprensión y se abrió el camino de esta, concebida como el traslado hacia el interior de un psiquismo ajeno, a la interpretación, tomada como el arte de comprender las “expresiones de la vida” fijadas en los textos. La interpretación resultó siendo una región de la comprensión; esta proporcionaba el fundamento y la interpretación la objetividad. La hermenéutica se constituyó así como la etapa objetiva que proporcionaba validez universal a la comprensión (Ricoeur, 2010, p. 71 -94).

En esta vía, Dilthey halló la necesidad de desplazar el problema de la hermenéutica general de la interpretación de los textos al ámbito del conocimiento histórico, de ahí que, influenciado por el positivismo, se interesó en dotar a las ciencias del espíritu de un carácter científico a través de una metodología específica para otorgarles el mismo estatuto que el de las ciencias naturales; desde allí se fundamenta la oposición entre *explicar* y *comprender*, la primera refiere propiamente a la particularidad de las ciencias naturales, al mundo físico, y la segunda a las ciencias del espíritu, al mundo psíquico. A partir de ello, el problema de la comprensión acoge un carácter psicológico, en tanto que lo que se pretende alcanzar con la hermenéutica no es en sí la interpretación de los principales rasgos de los textos, sino lo que hay detrás de estos.

Desligado de las consideraciones metodológicas, posteriormente, Martin Heidegger en su obra *Ser y Tiempo* sentó las bases de una *ontología hermenéutica*. La comprensión, desde esta línea, será la manera fundamental de la existencia, estará ligada a la pregunta *olvidada por el ser*, ya no será una vía para otorgarle validez epistemológica a las ciencias del espíritu, ni una disciplina para captar el sentido de los textos y la “genialidad” de su autor. La comprensión será aquello que pertenece más esencialmente a la vida humana. La pregunta fundamental que ronda esta consideración es: “¿cuál es el modo de ser de este ser que solo existe cuando comprende?” Comprender es la condición más próxima del hombre, en tanto que solo existe y actúa comprendiéndose en el mundo al cual está vinculado, su posibilidad de ser depende de la interpretación de su situación, de un encontrarse para orientarse.

Las filosofías de Gadamer y Ricoeur están enmarcadas dentro de la hermenéutica, pero sus intereses y aproximaciones son distintas. Gadamer desarrolla una *hermenéutica filosófica* de la *comprensión*, su propósito es reflexionar en torno a la pretensión de verdad de las Ciencias Humanas criticando la noción del método y de la objetivación, asunto que le implica reabrir el debate entre *distanciamiento alienante* y *pertenencia*. Unido a ello, ahonda en la comprensión, en tanto modo fundamental de la existencia, y en la *historicidad*, en tanto condición ontológica y presupuesto de dichas ciencias¹⁰.

Por su parte, Ricoeur busca una *fenomenología hermenéutica del sí*, su propósito es hallar una descripción del “fenómeno esencial del esfuerzo por existir” (Ricoeur, 2003a, p. 22); pero, dado que considera que no es posible acceder directamente a ello, acata que es necesario dar un *rodeo hermenéutico* a través del análisis de los *símbolos* y *textos* de la cultura en los cuales se han inscrito aspectos fundamentales de la existencia, para así poder interpretar algo acerca de *quiénes* somos.

Pese a ello, no podemos negar que las reflexiones filosóficas de Gadamer y Ricoeur tienen puntos esenciales en común; por un lado, componen una lectura crítica de la subjetividad, en tanto que evidencian que esta no es algo dado de antemano ni puede accederse a ella por una intuición directa. Por otro lado, subrayan que en toda interpretación es la subjetividad misma la que se mueve y enriquece. Sus proyectos filosóficos tienen como referentes fundamentales la *pertenencia*, la *temporalidad* y la *historicidad* de la existencia, nociones determinantes en la *comprensión* y en la construcción de la subjetividad. Sus filosofías, además, tienen un vínculo estrecho desde la concepción ontológica del lenguaje. Aspectos que intentaremos dilucidar a continuación.

Desde las consideraciones anteriores se despliega la filosofía de Hans-George Gadamer, quien, a partir de algunas cuestiones fundamentales del pensamiento heideggeriano, retrae el debate de las ciencias del espíritu, planteando una reivindicación de la universalidad de la hermenéutica como *modo de ser* y, por ende, como lo más propio de estas ciencias.

Paul Ricoeur, como veremos más adelante, retomará las dos perspectivas fundamentales de la hermenéutica filosófica: la romántica y la ontológica, criticando algunos de sus postulados y haciendo un intento de mediación entre estas dos.

¹⁰ La cuestión central que rodea la obra de Gadamer es una crítica al espíritu metodológico de la ciencia moderna, pese a ello, como él mismo expresa en el prólogo de *Verdad y Método*, su pretensión no es afirmar un compromiso acientífico ni negar que el trabajo metodológico sea pertinente para las ciencias del espíritu, más bien pretende afirmar que hay una diferencia entre los objetivos de conocimiento en estas ciencias y en las naturales. Por ello, critica la ingenuidad del historicismo que tiene una confianza en la metodología y el objetivismo, olvidando su propia *historicidad*. Razón por la cual enfatiza en toda su obra la condición ontológica de la *historicidad* y la implicación determinante que este presupuesto tiene cuando comprendemos algún hecho.

A propósito de ello, Gadamer desarrolla el debate entre *distanciamiento alienante* y *pertenencia* en cada una de las esferas en las que divide la *experiencia hermenéutica*: la estética, la histórica y la lingüística; su propósito es refutar los fundamentos del distanciamiento alienante, es decir, la actitud a partir de la cual es posible la objetivación en las ciencias, que es, al mismo tiempo, lo que destruye la relación ontológica fundamental de la pertenencia que hace partícipe al sujeto de la realidad histórica que pretende objetivar.

A propósito de esto, partir de la hermenéutica filosófica para aproximarnos a una lectura de la narración tiene tres intencionalidades particulares: por un lado, como ya lo hemos sugerido, esta filosofía nos permite comprender la construcción de las subjetividades desde las nociones de *temporalidad* e *historicidad*, cuestiones que conforman aspectos importantes para comprender al ser humano en su dimensión narrativa.

Por otro lado, pero en la misma línea, nos permite enmarcar la *lingüística*, captar la función del lenguaje desde su condición ontológica, como mediación del mundo, de los otros y del sí mismo. Finalmente, en concordancia con ello, la noción de *identidad narrativa*, propuesta por Paul Ricoeur, nos sugiere la importancia que tienen las narraciones escritas y el acto mismo de narrar en la construcción de las identidades individuales y colectivas.

Pese a sus críticas a las nociones gnoseológicas y metafísicas de la subjetividad moderna, la hermenéutica filosófica no abandona la reflexión sobre el sujeto, pero es consciente de que la indagación en torno a la condición humana no puede quedarse en un simple subjetivismo arraigado a la concepción epistemológica de la objetividad. Reconoce que aproximarse a interpretar la vida humana va más allá de señalar que el hombre es un ser pensante que objetiva el mundo. No obstante, es pertinente precisar que pese a que la hermenéutica sospecha del valor absoluto que se la atribuye a la reflexión no se opone a ella, la *comprensión*, en cuanto tarea hermenéutica, envuelve una dimensión reflexiva.

En esta línea, Martin Heidegger (1889-1976), quien cuestiona la tradición moderna y con ello las nociones de sujeto y de ciencia, desarrolla una manera distinta de pensar la existencia, desligada de los presupuestos que toman al sujeto como el fundamento absoluto. A partir de ello, la ontología hermenéutica desplaza del centro el concepto de conciencia y se adentra en las condiciones ontológicas del comprender.

Heidegger cuestiona la hermenéutica concebida como epistemología, considera que otorgarle un método a la comprensión implica quedarse anclado en los supuestos del conocimiento objetivo y recaer en el *olvido del ser*, de ahí que crea pertinente salir del dualismo sujeto-objeto e interrogar por el ser, que requiere, en primera instancia, acudir a la interrogación por el *abí* del ser, por el *Dasein*¹¹.

El *Dasein* no es un sujeto para el que hay un objeto, sino *quien* pregunta por el ser y se diferencia de todos los otros entes por su comprensión del ser, es el ente que comprende el ser. Un ente finito, práctico y abierto que se proyecta, en tanto que su carácter esencial es encontrarse en el mundo y lanzarse

¹¹ “El *Dasein* no es tan solo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser” (Heidegger, 1995, p. 35). De ahí que, para Heidegger, el preguntar ontológico preceda al preguntar óntico de las ciencias positivas.

hacia sus posibilidades, es decir, construirse y no agotarse como algo pasivo, dado y determinado, como los utensilios que están en el mundo para su uso¹².

A partir de ello, la comprensión no será una operación objetivante de la conciencia ni un concepto metódico, sino un *modo de ser*; de esta manera, “comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma” (Gadamer, 2003, p. 325). El *sentido del ser* desde allí es la base fundamental de toda hermenéutica. Como expresa Gadamer a propósito de Heidegger:

Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del estar ahí, del ser-en-el-mundo. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del estar ahí en cuanto es poder ser y “posibilidad” (Gadamer, 2003, p. 324-325).

Desde esta perspectiva, ya no se concibe una separación radical entre sujeto y objeto, sino una especie de implicación mutua, pues antes del sujeto cognoscente y de su operación objetivante está el mundo. Dado que “al “ser-ahí” es esencialmente inherente esto: ser en el mundo” (Heidegger, 1995. p. 23), el hombre no se halla ante el mundo sino inserto en él, tiene un vínculo de *pertenencia* definitivo: se relaciona y es ahí con los otros entes que aparecen a su encuentro. Esta condición de *arraigo* tiene una primacía respecto a las reflexiones y juicios que el hombre pueda hacer sobre la realidad, en tanto que existe un campo de significación que precede a las posibilidades de objetivación¹³.

La consideración de la *pertenencia* o el *arraigo* enmarca, en efecto, una crítica al modelo epistemológico moderno y, unido a ello, a la centralidad del sujeto y a su pretensión de ser el origen del sentido; dicho miramiento será uno de los focos fundamentales que atraviese la comprensión de la subjetividad en la teoría hermenéutica, tanto en la filosofía de Gadamer como en la de Ricoeur.

Heidegger toma distancia de las posiciones modernas que justificaban la disyunción entre tiempo e identidad -en tanto que el *yo* se tomaba como una unidad inalterable y fuera del tiempo- y realiza una “*explicación original del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, partiendo de la temporalidad como ser del “ser-ahí” que comprende el ser*” (Heidegger, 1995, p. 27). Sugiere que la *temporalidad* es la estructura fundamental del *Dasein*, quien se sitúa y comprende temporalmente en función de su *historicidad*. La realidad humana y

¹² “El “ser ahí” es “ser posible” entregado a la responsabilidad de sí mismo, es *posibilidad yecta* de un cabo a otro. El “ser ahí” es la posibilidad de ser libre *para* el más peculiar “poder ser”. El “ser posible” “ve a través” de sí mismo en diversos modos y grados posibles” (Heidegger, 1995, p. 158).

¹³ Contra la pretensión de un sujeto absoluto que se erige en la medida de la objetividad, Ricoeur refiere que Heidegger se vio en la necesidad de recuperar la condición del ser ahí como *habitante* del mundo, “a partir de la cual se considera que hay situación, comprensión e interpretación” (Ricoeur, 2010, p. 85).

el mundo están atravesados por la temporalidad dado que tienen un vínculo de pertenencia con la historia, acontecen constantemente y se proyectan desde allí.

Pensar la existencia implica tener como ejes fundamentales la temporalidad y la historicidad; por un lado, porque la primera es una determinación ontológica del *Dasein*, quien solamente se concibe desde el horizonte del tiempo.

Lo que el ser significa debe ahora determinarse desde el horizonte del tiempo. La estructura de la temporalidad aparece así como la determinación ontológica de la subjetividad. Pero, es algo más. La tesis de Heidegger es que el ser mismo es tiempo. Con esto se rompe todo el subjetivismo de la nueva filosofía, incluso... todo el horizonte de problemas de la metafísica, encerrado en el ser como lo presente (Gadamer, 2003, p. 322).

Por otro lado, la historicidad es, a su vez, una condición ontológica -no una metodología del conocimiento histórico- que refiere al estrecho vínculo de pertenencia que el ser ahí tiene con aquello que le precede, con su tradición. La historicidad:

Quiere decir la “estructura del ser” del “gestarse” del “ser ahí” en cuanto tal, sobre la base del cual, antes que nada, es posible lo que se dice una “historia mundial” y pertenecer históricamente a la historia mundial. El “ser ahí” es un ser fáctico, en cada caso, como ya era y “lo que” ya era... El “ser ahí” “es” su pasado en el modo de su ser que, dicho toscamente, “se gesta” en todo caso desde su “advenir”... Su peculiar pasado -y esto quiere decir siempre el de su “generación”- no sigue al “ser ahí”, sino que en cada paso ya le precede (Heidegger, 1995, p 30).

La temporalidad y la historicidad entonces acogen una importancia radical en la comprensión de la subjetividad, estas son inherentes desde la condición ontológica pues son aspectos que atraviesan la realidad humana; no son principios *a priori* hallados en la conciencia interna para dirigirse al mundo -a la manera del sujeto trascendental kantiano- sino significados de la subjetividad, en tanto que no puede desligar su condición de ello. Existe acá una unión inquebrantable entre el tiempo “objetivo” del mundo, aquel por el que se rigen y se coordinan las acciones de los individuos, y el tiempo propiamente de la existencia particular que determina la experiencia¹⁴.

La subjetividad, desde el lente hermenéutico, no es el origen del sentido, no es algo ya dado desde un fundamento que se autodetermina y objetiva el mundo, es un ser temporal e histórico que comprende en tanto que está en el mundo comprendiéndose desde y por el *lenguaje*. El *quien* de la subjetividad no inicia la comprensión objetivante sino que interpela lo que la tradición y el lenguaje le dicen. Toda comprensión es un comprenderse, quien comprende se proyecta siempre a sí mismo hacia posibilidades de ser de sí mismo (Gadamer, 2003, p. 326).

¹⁴ “Hay una razón histórica porque la existencia humana es temporal e histórica. Hay una historia mundial porque esa existencia temporal del hombre “tiene un mundo”. Hay una cronología porque la existencia histórica del hombre es tiempo” (Gadamer, 1994, p. 39).

Para Heidegger, solo el hombre tiene acceso al ser en tanto ser hablante, por ello la comprensión es esencialmente lingüística. “*El habla es de igual originalidad existencial que el encontrarse y el comprender. La comprensibilidad es siempre ya articulada, incluso ya antes de la interpretación apropiadora. El habla es la articulación de la comprensibilidad del estar-en-el-mundo*” (Heidegger, 1995, p. 179).

La hermenéutica filosófica parte del presupuesto fundamental de que el hombre es un ser lingüístico, gracias al lenguaje se concibe en el mundo e interpreta. Para Gadamer incluso: “el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje solo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo. La humanidad originaria del lenguaje significa al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre” (Gadamer, 2003, p. 531). El lenguaje enmarca una interpretación del mundo que compone la estructura de todas las interpretaciones.

El lenguaje, desde este sentido, no es solo algo a través de lo cual nos dirigimos al mundo, es la condición de posibilidad que nos permite estar en él, en tanto que expresa la historicidad y nos permite captar y otorgar sentidos. Gracias al lenguaje nos erigimos y somos, ya que estamos en cierto sentido moldeados por ese inefable sistema coactivo que es la lengua. Toda comprensión entonces tiene que ver con el lenguaje, por un lado, porque no hay comprensión sin lenguaje, pensar es un proceso lingüístico, y, por otro, porque el ser mismo es lenguaje, se expresa en él; por esta razón Gadamer afirma que: “el ser que puede ser comprendido es lenguaje” (Gadamer, 2003, p. 478).

Desde estas consideraciones se enmarca justamente lo que se conoce como el *giro lingüístico*, desde donde se empieza a pensar al lenguaje ya no como un medio a través del cual se objetiva el mundo, sino como aquello que estructura nuestro pensamiento, nuestras acciones, el modo de constituir el mundo y de relacionarnos; en últimas, se enmarca el lenguaje y la manera en que interpretamos el sentido a través de los significados que este expresa. Así, la filosofía hermenéutica realiza una crítica a la concepción instrumentalista del lenguaje que lo ha tomado como una simple herramienta del pensamiento y como algo secundario en la construcción del conocimiento.

En la vía heideggeriana, Hans-George Gadamer también reconoce que comprender no es sin más un método de las ciencias del espíritu -como consideraba la hermenéutica romántica- ni un principio teórico universal, es un presupuesto ontológico. Su filosofía parte de la preocupación esencial de cómo es posible la *comprensión* y cómo la hermenéutica filosófica puede hacer justicia a la *historicidad* de la comprensión¹⁵.

¹⁵ “*El comprender debe pensarse menos como una acción de la subjetividad que como un desplazarse uno mismo hacia un acontecer de la tradición, en el que el pasado y el presente se hallan en continua mediación [el subrayado es mío]. Esto es lo que tiene que hacerse oír en la teoría hermenéutica, demasiada dominada hasta ahora por la idea de un procedimiento, de un método*” (Gadamer, 2003, p. 360).

Desde esta perspectiva, Gadamer considera que aquello que permite comprender al sujeto es la *tradición* en tanto lenguaje¹⁶ y, a su vez, eso que intenta interpretar es la historia misma. En esa medida, lo que comprendemos refiere siempre a aquello que traemos a cuestras, es decir, a la tradición a la cual pertenecemos. El pasado es al mismo tiempo pertenencia y alteridad.

En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella. Mucho antes de que nosotros nos comprendamos a nosotros mismos en la reflexión, nos estamos comprendiendo ya de una manera autoevidente en la familia, la sociedad y el estado en que vivimos. La lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cercana de la vida histórica. *Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser* (Gadamer, 2003, p. 344).

La historicidad, en la filosofía hermenéutica, es tomada como el principio fundamental que rige el *círculo hermenéutico* de la comprensión. Este círculo hermenéutico -que fue tematizado inicialmente por Martin Heidegger- describe el momento estructural ontológico de la comprensión, acentúa que a toda comprensión subyace una *pre-comprensión*, es decir, un campo anticipatorio de significación que el intérprete trae por el hecho de pertenecer al mundo; esto es la condición de posibilidad para que pueda comprender. En este sentido: “pertenecer a la tradición no limita la libertad del conocer sino que la hace posible” (Gadamer, 1977, p. 437).

La comprensión entonces está determinada por la anticipación de sentido que involucra al todo; en esta medida, la interpretación está enraizada en la situación histórica del intérprete quien proyecta la comprensión desde sus prejuicios, anticipa un sentido desde aquello que trae. La tarea hermenéutica consiste en revisar los conceptos y prejuicios de los cuales partimos para interpretar, ello, atendiendo a la “cosa misma” que se pretende comprender, por ejemplo, atendiendo a la alteridad del texto¹⁷. De esta manera, el círculo hermenéutico supone un constante rediseño en el movimiento de la interpretación y de su proyectar, de tal manera que se pongan a prueba y se rectifiquen los prejuicios para evitar la arbitrariedad de esta.

La historicidad, como hemos referido, no es solo una condición del hombre, lo es también del mundo, precisamente en ello reside el sentido de la *adecuación* de aquello que se interpreta de este y la condición misma de quien lo hace. El intérprete y lo interpretado tienen un mismo rasgo fundamental: se dan históricamente (Gadamer, 2003, p. 327). De ahí que Gadamer refiera que: “la razón solo existe como real e histórica, esto es la razón no es dueña de sí misma sino que está siempre referida a lo dado

¹⁶ “La tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es lenguaje, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú” (Gadamer, 1977, p. 434).

¹⁷ “(...) Una conciencia formada hermenéuticamente tiene que mostrarse receptiva desde el principio para la alteridad del texto. Pero esta receptividad no supone ni “neutralidad” frente a las cosas ni tampoco autocancelación, sino que incluye una matizada incorporación de las propias opiniones previas y prejuicios” (Gadamer, 2003, p. 336).

en lo cual se ejerce... esto vale aún más decisivamente para la conciencia histórica y para la posibilidad del conocimiento histórico” (Gadamer, 2003, p. 343).

Como sugerimos en el apartado anterior, Descartes rechazó tajantemente la tradición y los prejuicios (aunque él mismo no logró desligarse de ello, dado que para construir su sistema filosófico tomó recurrentemente aspectos de la tradición), pues sostuvo que estos conducían al error y no era posible aceptar conocimientos hasta no ser revisados por el entendimiento, mediante *la duda metódica*, y llegar a considerarlos *claros y distintos*¹⁸.

Este legado cartesiano de no tomar por cierto nada sobre lo cual cayera alguna duda y, en general, la valoración peyorativa de la tradición, influyó en varios filósofos de la Modernidad hasta la Ilustración, quienes vieron en los prejuicios algo a superar ya que eran juicios sin fundamento y limitaban la autonomía de pensar; de ahí que se considerara oportuno atender únicamente al propio juicio desde el buen uso metódico y disciplinado de la razón y no confiar en argumentos de la tradición por más autoridad que se le atribuyeran. En ello reside la conocida disputa entre los ilustrados y románticos, quienes -los últimos- insistieron en la recuperación de la historia para otorgarle sentido a la condición humana, a la Filosofía y a la formación de la nación¹⁹.

Dado que uno de los principales intereses de Gadamer es pensar una filosofía que se tome en serio el problema de la historicidad e insistir en el modo de ser finito e histórico del hombre, realiza una reivindicación del valor de la tradición y de los prejuicios, argumenta que son significativos para la condición del ser, son fundamentales y sustentadores para la experiencia hermenéutica en tanto que dan el sentido de pertenencia al mundo, y forman el horizonte desde el cual se comprende. La comprensión acontece bajo dicha anticipación.

Una situación hermenéutica está determinada por los prejuicios que nosotros aportamos. Estos forman así el horizonte de un presente, pues representan aquello más allá de lo cual ya no se alcanza a ver. [...] El horizonte del presente está en un proceso de constante formación en la medida en que estamos obligados a poner a prueba constantemente todos nuestros prejuicios. Parte de esta prueba es el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros mismos procedemos. *El horizonte del presente no*

¹⁸ Al respecto, Descartes acotó que: “*la primera y principal causa de nuestros errores reside en los prejuicios adquiridos durante nuestra infancia. La segunda causa de los errores reside en que no podemos olvidar estos prejuicios*; [de ahí que] si deseamos entregarnos con seriedad al estudio de la filosofía y a la investigación de todas las verdades que somos capaces de conocer, debemos liberarnos, en primer lugar, de nuestros prejuicios y debemos rechazar todas las opiniones que hemos recibido a lo largo de otra época de nuestra vida en nuestra creencia hasta que las hayamos examinado de nuevo” (Descartes, 1995, p. 65-69).

¹⁹ La inversión que el Romanticismo realizó del presupuesto de la Ilustración que justificaba el rechazo y el derrumbamiento de todos los prejuicios desde la razón, implicó una recuperación del valor de la historia; por ello Gadamer refiere que: “nuestra deuda con el romanticismo es justamente que... al margen de los fundamentos de la razón, la tradición conserva algún derecho y determina ampliamente nuestras instituciones y comportamientos” (Gadamer, 2003, p. 349), por ello, para este, no es pertinente seguir justificando la oposición radical entre tradición y razón.

se forma pues al margen del pasado [Las cursivas son mías]. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo ni hay horizontes históricos que hubiera que ganar. *Comprender es siempre el proceso de fusión de estos presuntos <horizontes para sí mismos>* (Gadamer, 1977, p. 376 - 377).

La *fusión de horizontes* que implica la comprensión sugiere reconocer que la distancia en el tiempo es un medio de posibilidad para que el sujeto comprenda, pues ella permite discernir entre los prejuicios verdaderos y los falsos. La fusión de horizontes parte de la exigencia del reconocimiento y la conciencia de la propia finitud e historicidad; es decir, del carácter situacional e histórico de cada comprensión en la que se está. Lo anterior posibilita reconocer los límites en los que se dan las situaciones, pues cada una depende de una apertura histórica específica.

Para Gadamer, nuestra conciencia histórica está definida por una *conciencia histórico-efectual* que resalta la imposibilidad de apartarnos del devenir histórico, esta es una experiencia inacabada y situacional, un proceso que nunca termina en tanto que, por un lado, la tradición se trae siempre a cuevas y, por otro, porque siempre nos interpela para comprenderla e interpretarla de nuevo. Según el autor, comprender no es comprender mejor, cuando se comprende se hace siempre de modo diferente (Gadamer, 2003, p. 367).

El sentido de esta fórmula es que no nos evadimos del acontecer ni nos enfrentamos a él, con la consecuencia de convertir el pasado en objeto. Si pensamos así, llegamos tarde para percibir la auténtica experiencia de la historia. Seguimos estando siempre en medio de la historia. No somos un mero eslabón de esta cadena que se alarga, en expresión de Herder, sino que estamos a cada momento en la posibilidad de comprendernos con eso que nos llega y se nos transmite desde el pasado. Yo llamo a eso “conciencia histórico-efectual” porque quiero significar, de un lado, que nuestra conciencia está definida por una historia efectual, esto es, por un acontecer real que no libera nuestra conciencia a modo de una contraposición al pasado. Y significo de otro lado que nos incumbe formar siempre en nosotros una conciencia de esa efectualidad... como el pasado que percibimos nos fuerza a abarcarlo a asumir su verdad en cierto modo (Gadamer, 1994, p. 141).

En la situación hermenéutica los horizontes del pasado y del presente siempre se fusionan. Comprender implica partir del horizonte histórico que nos constituye para desplazarnos a una situación o a un horizonte específico²⁰ -sin salirnos de nuestro propio horizonte, como pretendía Dilthey-, allí se produce la *fusión de horizontes*, en tanto que se mira hacia esos otros horizontes que también dicen algo y se presentan como alteridad; es una implicación de reconocimiento entre lo familiar y lo extraño que sugiere un ir reconociéndose en lo otro y con lo otro. Pero, para ello, como indica Gadamer, es necesario

²⁰ Para Gadamer: “la movilidad histórica de la existencia humana estriba en que no hay una vinculación absoluta a una determinada posición, en ese sentido tampoco hay horizontes realmente cerrados es más bien algo en lo que hacemos nuestro camino y que hace el camino con nosotros. El horizonte se desplaza al paso de quien se mueve. También el horizonte del pasado, del que vive toda la vida humana y que está ahí bajo la forma de la tradición, se encuentra en perpetuo movimiento. No es la conciencia histórica la que pone en movimiento al horizonte limitador; sino que en la conciencia histórica este movimiento tan solo se hace consciente de sí mismo” (Gadamer, 1977, p. 374 -375).

estar abierto para dejar hablar a la tradición. La condición de apertura es precisamente lo que permite la fusión de horizontes y la comprensión misma.

Uno tiene que dejar valer a la tradición en sus propias pretensiones y no en el de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado sino en el que ella tiene algo que decir. También esto requiere una forma fundamental de apertura. El que está abierto a la tradición de esta manera se da cuenta de que la conciencia histórica no está realmente abierta, sino que cuando lee sus textos “históricamente” ha nivelado previa y fundamentalmente toda la tradición, y los patrones de su propio saber no podrán ser nunca puestos en cuestión por ello (Gadamer, 2003, p. 438).

Cabe aclarar que si bien la comprensión en Gadamer refiere a la tradición, implica a su vez textos, situaciones y, por supuesto, formas de ser de la existencia; estos no están acabados y definidos, por el contrario, son inagotables, están siempre abiertos y en cada interpretación nos dicen algo particular. Dado que el sentido no se reduce a nuestras interpretaciones y que al comprender partimos de un horizonte específico, no podemos acoger a la tradición en su totalidad, de ahí que haya una pluralidad de facetas en aquello que interpretamos, esto reafirma justamente la imposibilidad de acoger todo el sentido por nuestra estrechez de horizonte.

Puesto que la tradición es una herencia que constituye ontológicamente al ser y es móvil, la historia no es simplemente un pasado acaecido, es una rememoración y un acontecer que implica interpretación. El horizonte del pasado no es algo acabado que se pueda objetivar y definir sin más, su constante movilidad y transformación se presenta en tanto que el sujeto comprende desde y por él, acogiendo así diversos sentidos cada vez que es interpretado. De ahí que cada acercamiento a la tradición sea diferente. El sentido de la historia desemboca en una multiplicidad de posibles interpretaciones.

La filosofía gadameriana, como hemos intentado dilucidar, tiene la pretensión de resaltar el vínculo inquebrantable que el hombre tiene con la temporalidad y la realidad histórica a la cual pertenece, antes de pertenecerse. La tradición que lo precede y los prejuicios que lo enlazan a ella son la condición de posibilidad de la comprensión y de su ser. Estos reparos llevaron a Gadamer a considerar varios aspectos que ya hemos señalado, pero que es preciso subrayar en este punto a modo de conclusión provisional:

1. La subjetividad no se concibe como una unidad idéntica desligada de la temporalidad y del acontecer histórico que debe superar los prejuicios para conocer y objetivar el mundo -al modo moderno-, esta es más bien algo que acontece en cada caso, que se comprende y proyecta en cada situación desde su horizonte y experiencia. La subjetividad entonces no es un fundamento definido y fijo, es algo en continua construcción pues el intérprete no se mantiene idéntico, cambia y deviene constantemente en tanto ser ahí; es un ser que, pese a ser reflexivo, no puede abarcar el sentido último de las cosas por su condición de finitud y su estrechez de horizontes.

2. La historia es algo heredado que se trae y está ahí como parte constitutiva de la subjetividad; somos nuestra tradición, una tradición que no se confiere como un objeto cerrado sino como algo móvil. La comprensión está siempre marcada por los prejuicios y la tradición.
3. La comprensión no es un comportamiento respecto a un objeto sino una condición ontológica, un modo de estar en el mundo de la experiencia que pertenece a la historia efectiva. De ahí que la razón teórica solo sea un modo derivado de la comprensión.
4. La comprensión está mediada lingüísticamente, no hay interpretación sin lenguaje; el lenguaje es el lugar en el cual la subjetividad y el mundo se unen, o mejor, son. Hay una relación esencial entre lingüística y comprensión en tanto que la tradición misma es de carácter lingüístico; el mundo está presente para nosotros en el lenguaje. La condición lingüística es precisamente lo que permite la “fusión de horizontes”.
5. La movilidad constante de la tradición exige un acercamiento hermenéutico de comprensión y escucha, una rememoración que implica transformación, tanto para el sentido de la tradición misma como para quien se acerca a ella. El horizonte del pasado está siempre abierto.
6. El saber de la historia -que ya no se piensa lineal y progresivamente- no es posible concebirlo de manera objetiva, pues al estudiar cualquier hecho humano el investigador está condicionado por su realidad histórica y por sus propios intereses, de ahí que su teorización tenga límites comprensivos y su subjetividad intervenga en aquello que conoce. Cada acercamiento a la tradición es intencionalmente diferente, por esta razón, no puede ser aprehendida y definida como una totalidad. No es posible una interpretación unívoca de la historia; “(...) *en ella realizamos nuestras experiencias históricas en cuanto que ella hace oír cada vez una voz nueva en la que resuena el pasado* [las cursivas son mías]” (Gadamer, 2003, p. 353).

A partir de estas consideraciones, en efecto, Gadamer realiza una crítica a la concepción objetivista y metodológica de la ciencia moderna matematizada, a la idea de sujeto como sustancia pura, intemporal y ahistórica ya constituida, y, a la centralidad del sujeto y su pretensión de ser el origen del sentido; en últimas, a la noción de fundamento de las filosofías metafísicas de la subjetividad moderna.

2. Subjetividad, texto, identidad narrativa y condición histórica en Paul Ricoeur

A partir de las consideraciones anteriores, este segundo capítulo estará dedicado a reflexionar en torno a los dos intereses centrales de nuestro trabajo: a analizar la dimensión narrativa del ser humano y a resaltar el potencial ético de la narración. Acudiremos a la filosofía de Paul Ricoeur quien, en la vía hermenéutica, realiza diversos bosquejos acerca de la condición humana para señalar que la subjetividad es una construcción que se va forjando a través de la interpretación de *símbolos*, *textos* y *narraciones*. Nuestro propósito fundamental es realizar una lectura de sus análisis sobre la *narración* y de su propuesta de la “*identidad narrativa*”, a partir de lo cual justifica que los relatos son *construcciones miméticas* que no están despojadas de un carácter ético.

Para llegar a ello será necesario irnos encaminando a través de los diferentes elementos de su filosofía. Desarrollaremos cinco apartados para intentar saldar los dos intereses anteriormente referidos; en el primero, resaltaremos algunas consideraciones sobre la filosofía del autor para situarnos en cuáles son sus apuestas e intenciones. En el segundo, acudiremos a sus reflexiones en torno al *lenguaje* para subrayar su carácter ontológico. En el tercero, tomaremos como eje de análisis la noción de *texto* y los rodeos que el autor realiza sobre las dialécticas entre *distanciamiento* y *pertenencia*, y, entre *explicar* y *comprender*.

Retomando esos tres apartados, el cuarto ahondará en la propuesta ricoeuriana de la *identidad narrativa*, para lo cual será necesario acudir también a las nociones de *temporalidad* y *narración*; en ese mismo apartado empezaremos a tratar el potencial ético de las narraciones. Finalmente, en el quinto, acogeremos las reflexiones del filósofo francés sobre la *condición histórica* y la *iniciativa* que le atribuye al *hombre capaz*, cuestión que nos permitirá abrir el diálogo con otros autores para enunciar algunas consideraciones muy generales sobre la relación entre memoria y narración, y sobre el potencial ético y político de esta última.

2.1 Consideraciones generales sobre la filosofía ricoeuriana

La perspectiva hermenéutica de Paul Ricoeur, como enunciamos en el último apartado del capítulo anterior, no está desarrollada desde las mismas pretensiones de la hermenéutica gadameriana -pero hay en sus planteamientos puntos de encuentro y de complementariedad, como iremos refiriendo a lo largo de los siguientes apartados-, en tanto que su filosofía recupera el sentido epistemológico, la interpretación de los textos y sus nociones metodológicas, y media a su vez con el *giro hermenéutico-ontológico* que gestó Heidegger. Su filosofía, desde un proceso dialéctico, tiene como propósito retomar la ontología fundamental y la epistemología de las Ciencias Humanas.

Dado que Ricoeur considera que la teoría hermenéutica -con Heidegger- subordinó el carácter epistémico al carácter ontológico de la comprensión, cree que es pertinente volver a retomar la cuestión epistemológica, afirma que:

No quiero olvidar la fase epistemológica, cuya apuesta sigue siendo el diálogo con las ciencias humanas, ni descuidar este desplazamiento de la problemática hermenéutica que desde ahora pone el acento en el *ser-en-el-mundo* y en la pertenencia participativa que precede a toda relación de un sujeto con el objeto que tiene delante (Ricoeur, 2000, p. 206).

El filósofo francés realiza una distinción entre la *vía corta* y la *vía larga* de la hermenéutica, las dos maneras de fundar la hermenéutica en la fenomenología. En la primera se halla Heidegger quien mantiene una posición directa del sentido ontológico en tanto que no acude al análisis y a la interpretación, sino interroga directamente por el *ser-ahí* que comprende al comprenderse.

Llamo “vía corta” a esta ontología de la comprensión porque, al romper con los debates del *método*, se inscribe de entrada en el plano de una ontología del ser finito, y reconoce en él el *comprender* no ya como un modo de conocimiento, sino como un modo de ser... La pregunta ¿cuáles son las condiciones necesarias para que un sujeto cognoscente pueda comprender un texto, o la historia misma?, se sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender? (Ricoeur, 2003a, p. 11).

La intención de Ricoeur es hacer justicia a esa ontología de la comprensión, pero por medio del *rodeo*, de la *vía larga*, mediante esta proyecta su propia hermenéutica. Señala que la comprensión de sí implica partir del plano del lenguaje, dar un giro hermenéutico a través del análisis y la interpretación; de ahí que no rechace los aspectos metódicos. Por ello señala: “la vía larga que propongo también tiene por ambición dirigir la reflexión al plano de una ontología; pero lo haré gradualmente, siguiendo las exigencias sucesivas de la semántica y, luego, de la reflexión” (Ricoeur, 2003a, p. 12).

De esta manera, Ricoeur parte del lenguaje para llegar por medio de la reflexividad semántica a una ontología. “*El recurso al análisis... es el precio que hay que pagar por una hermenéutica caracterizada por el estatuto indirecto de la posición del sí.* Por este primer rasgo, la hermenéutica aparece como una filosofía del rodeo” (Ricoeur, 2011, p. XXIX). Esta aproximación indirecta a la ontología mediante el rodeo del análisis deviene en una dialéctica entre la filosofía hermenéutica y la filosofía anglosajona del lenguaje²¹.

Así, si bien es cierto que el horizonte de su filosofía es ontológico, considera que es necesario un *rodeo mediante el análisis* para llegar a dicho horizonte y, que dado que la ontología hermenéutica no articula adecuadamente precisiones epistemológicas como las relaciones entre *explicación* y *comprensión*, y, entre

²¹ Aunque Ricoeur no refiere a cuál de las dos vías se dirige Gadamer, podríamos sugerir que, pese a que parta de la ontología hermenéutica de Heidegger, no se halla inmerso en la *vía corta*, en tanto que su intención filosófica es reanimar el debate de las ciencias del espíritu, iniciar el movimiento de retorno de la ontología a los problemas epistemológicos. Lo cual no implica tampoco que podamos decir acertadamente que se halla en la *vía larga*.

distanciamiento y *pertenencia*, es fundamental seguir desarrollándolas²². En términos generales, precisa que es pertinente construir una epistemología de la interpretación a la par de una ontología de la comprensión. Desde esta perspectiva, su filosofía pretende disolver los límites entre ontología y epistemología, pues *ser* y *comprender* se proyectan como una misma cosa.

La problemática de la subjetividad fue tratada por Heidegger y Gadamer desde una perspectiva ontológica, como crítica a la visión moderna que instauró al sujeto en el marco gnoseológico, esta exaltación de la cuestión ontológica es tomada también por Ricoeur, quien considera que la condición humana es tan compleja que excede la visión meramente epistemológica. De ahí la pertinencia de quebrantar la primacía del *yo pienso* y ahondar en la cuestión del *quién soy*. El tema central de su filosofía es la existencia, el actuar humano; por esta razón, sus textos guardan una preocupación ontológica fundamental y una búsqueda permanente del sentido de la existencia.

Unido a lo anterior, la filosofía ricoeuriana despliega un interés por el lenguaje y una intención de rescate del carácter ontológico de este, en tanto que es la condición de posibilidad de la comprensión y aprehensión de la realidad, y del sí mismo; solo a través del lenguaje se manifiesta el ser. Más aún, podríamos considerar que las indagaciones de Ricoeur acerca de la existencia humana están mediadas por el problema del lenguaje; la vía indirecta que ha tomado le implica esta mediación.

Las reflexiones del hermeneuta francés, por el camino del *recuso al análisis*, están entretejidas desde el diálogo continuo con disciplinas y corrientes como la filosofía analítica, la lingüística, el estructuralismo, el psicoanálisis, la teología, las teorías críticas literarias y las teorías de la historia, pues -parafraseándolo-:

²² Como enunciamos en el último apartado del capítulo anterior, Gadamer refuta los fundamentos del *distanciamiento alienante*, en tanto que dicha actitud a partir de la cual es posible la objetivación en las ciencias es, al mismo tiempo, lo que destruye la relación ontológica fundamental de la *pertenencia* que implica que el sujeto es partícipe de la realidad histórica que tiene la pretensión de objetivar.

Pese a este combate y a las sugerencias que Gadamer realiza respecto a la reivindicación de la *distancia en el tiempo* como una posibilidad positiva de la comprensión que nos permite abrirnos a otros horizontes entre lo próximo y lo lejano, y eliminar los prejuicios falsos, su filosofía es enfática en considerar que nuestra actitud respecto a la tradición no es de distancia ni de libertad; es decir, de una u otra manera, rechaza el distanciamiento.

A propósito de esta cuestión, Ricoeur se pregunta y advierte: “¿cómo es posible introducir algún tipo de instancia crítica en una conciencia de pertenencia expresamente definida por el rechazo al distanciamiento? Esto solo puede hacerse, en mi opinión, en la medida en que la conciencia histórica no se limita a repudiar el distanciamiento sino que se esfuerza también por asumirlo” (Ricoeur, 2010, p. 93). Ricoeur considera pertinente plantear sus reflexiones desde la noción gadameriana de “eficiencia de la historia” y seguir las sugerencias que Gadamer indicó en su obra, pero que, según el hermeneuta francés, no fueron afianzadas del todo.

La filosofía de Ricoeur parte del intento por superar la disyuntiva entre *distanciamiento* y *pertenencia*; considera que la cuestión de la verdad no se opone a la cuestión del método y que las preocupaciones ontológicas no deben prescindir de las consideraciones epistemológicas. De este modo, concibe que el distanciamiento no es alienante, es más bien la condición de posibilidad de cualquier tipo de comunicación e interpretación, es una actitud creadora, y aquello que la hermenéutica debe incorporar. Su propósito de superar esta disyuntiva le implica recurrir a la problemática del *texto*, desde la cual introduce una noción “positiva y productiva” del distanciamiento. Cuestiones que trataremos en uno de los siguientes apartados cuando retomemos los análisis de Ricoeur respecto a la noción de *texto*.

una filosofía que corta el diálogo con otras apuestas discursivas no se dirige más que a sí misma (Ricoeur, 2010, p. 89). Su pensamiento se caracteriza por articular enfoques que parecían irreconciliables, lo cual no supone, sin embargo, que pretenda una síntesis final o una totalidad del conocimiento; el carácter fragmentario de su obra, que afirma la vía indirecta, sugiere una mediación inagotable del saber²³.

Según Fidalgo: “en la filosofía de Ricoeur cabe distinguir dos grandes ciclos, en los que predomina la continuidad sobre la ruptura. El primer ciclo está constituido por el primitivo proyecto de la *Philosophie de la volonté* que, aunque de modo desdibujado, termina por clausurarse en el segundo. El segundo ciclo está dominado por la reflexión hermenéutica y cabría denominarlo ciclo de la fenomenología hermenéutica o de la filosofía del lenguaje” (Fidalgo, 1996, p. 9). En este trabajo solo tomaremos aspectos de las reflexiones de su segundo ciclo, en el cual recurre al análisis del lenguaje, despliega la hermenéutica de los textos y construye su noción de la *identidad narrativa*.

Como manifiesta Ricoeur en el texto “Narratividad, fenomenología y hermenéutica” -o en el ensayo “Acerca de la interpretación”-, su pensamiento: “está en la línea de una filosofía *reflexiva*; se encuentra en la esfera de influencia de la *fenomenología*; pretende ser una variante *hermenéutica* de dicha fenomenología” (Ricoeur, 2000, p. 200).

El pensador francés reconoce ser deudor de las filosofías de la reflexión, procedentes del cogito cartesiano, dado que tiene una búsqueda permanente de la comprensión del sí mismo. No obstante, realiza una crítica a las filosofías del sujeto, pues considera que el yo cartesiano -que se puede extender a todas las filosofías que toman como fundamento el “yo pienso”- es un sujeto propiamente sin anclaje “desligado de toda noción espaciotemporal, reducido al acto más simple y más escueto, el de pensar” (Ricoeur, 2011, p. XIX), cuestión a la que ya nos hemos referido en el primer apartado.

Al criticar la tradición del cogito, donde el *yo* es un acto originario fundante al cual se accede por intuición directa, Ricoeur cuestiona la posición inmediata del sujeto y la transparencia de la reflexión. Sospecha de las pretensiones de un sujeto que se toma a sí mismo como fundamento de su significado. Sin embargo, criticar dichas consideraciones no lo llevan a anular cualquier forma de subjetividad, sino a abrir un camino donde la pretensión de una aprehensión inmediata sea remplazada por una

²³ Aunque la filosofía de Ricoeur se fundamenta en el diálogo con estas disciplinas, no nos ocuparemos de todas ellas ni de los vuelcos que realiza respecto a estas, recurriremos, *grosso modo*, a ciertos rodeos solo cuando consideremos necesario hacerlo a modo de aclaración. Nuestro propósito en este trabajo no es hacer una lectura global del pensamiento ricoeuriano (ni de sus encuentros y desencuentros con las diversas tradiciones que ha tomado para justificar su proyecto filosófico), sino acoger algunas de sus reflexiones para comprender el papel de la narración en la constitución de la subjetividad; de ahí que, pese a que sus planteamientos están conectados en las múltiples lecturas, atenderemos específicamente a sus postulados en torno a la *identidad narrativa*, que implica a su vez tomar aspectos esenciales de las nociones de *lenguaje*, *texto*, *temporalidad* y *narración*.

fenomenología hermenéutica, a partir de la cual el significado de la existencia sea abordado indirectamente²⁴.

²⁴ La filosofía de Ricoeur está influenciada por la fenomenología de Edmund Husserl (1859 – 1938); no obstante, difiere del idealismo de este y se enmarca en lo que él mismo concibe como una *fenomenología hermenéutica del sí*.

La fenomenología de Husserl está fundamentada sobre la consideración de que la *conciencia* es el punto de partida de la experiencia, que es necesaria e indudable dado que es evidente para sí misma, pues está presente en toda actividad humana. La conciencia es el fundamento que está en toda aprehensión, es la fuente de significación que constituye los objetos, que aprehende aquellos que son vividos y representados. Es una conciencia *constitutiva e intencional* pues tiene una correlación con el mundo, una tendencia hacia el objeto, si existe el acto de percibir es solo porque hay un objeto percibido; no hay intuición sin intención. La conciencia es siempre conciencia de algo.

Por otro lado, para Husserl, no es posible percibir los objetos completamente, solo en la medida en que el sujeto tiene percepciones los va develando. Además, en toda experiencia hay un horizonte en el cual se hallan los objetos antes de que la conciencia los constituya; si bien los objetos están ahí, pre-dados, y la conciencia tiene ya un pre-conocimiento de estos, son propiamente producto de la actividad de esta. La intención de Husserl es redescubrir la conciencia a partir de la *epojé*, es decir, de la suspensión de la impronta de las teorías e interpretaciones ya dadas, poniendo entre paréntesis la “actitud natural”. La fenomenología es un método y una auto-fundamentación que pretende captar los fenómenos tal como *se nos dan en la intuición*; es una filosofía que no presupone nada y que atiende a *lo dado*, a las *cosas mismas* para captar su sentido. Al mismo tiempo, la fenomenología es trascendental, intenta relacionar las formas en que un objeto aparece a la conciencia.

Pese a las nociones de *intencionalidad* -la primacía de la conciencia de algo sobre la conciencia de sí- y de *mundo de la vida* -la capa de experiencia anterior a la relación sujeto-objeto-, Ricoeur considera que Husserl cayó en un idealismo de la conciencia y que no trascendió las implicaciones de estas nociones, por ello afirma: “la fenomenología no ha seguido el consejo de su propio hallazgo, es decir que la conciencia tiene su sentido fuera de sí misma. La teoría idealista de la constitución del sentido *en* la conciencia ha llevado así a la hipóstasis de la subjetividad. El modo radical de poner término a esto es desplazar el eje de la interpretación del problema de la subjetividad al del mundo” (Ricoeur, 2010, p. 52).

En su ensayo “Fenomenología y hermenéutica: desde Husserl...”, Ricoeur evidencia las críticas que la hermenéutica ha realizado al idealismo husserliano y plantea, al mismo tiempo, que entre fenomenología y hermenéutica existe una interdependencia, en tanto que: “por una parte, la hermenéutica se construye sobre la base de la fenomenología y así conserva aquello de lo cual no obstante se aleja: *la fenomenología sigue siendo el presupuesto insuperable de la hermenéutica*. Por otra parte, la fenomenología no puede constituirse a sí misma sin un presupuesto hermenéutico” (Ricoeur, 2010, p. 40).

Las críticas que Ricoeur realiza al idealismo husserliano están fundamentadas desde algunos postulados de la ontología hermenéutica, critica que la justificación última, convertida en la auto-fundamentación de la fenomenología -donde hay una ausencia total de presupuestos-, descubre su límite en la condición ontológica de la comprensión y de la pertenencia que el hombre tiene al mundo. Lo cual subraya la finitud del conocer y la imposibilidad de fundar un conocimiento sin supuestos.

Por otro lado, Ricoeur advierte que a la *intuición*, que es la fundamentación principal de la fenomenología -en tanto que, para Husserl, “fundar es ver” y hay que atender a la experiencia-, se opone la necesidad para toda comprensión de estar mediatizada por una interpretación que no es posible sin presupuestos, pues la relación intrínseca entre el mundo y el sujeto supone que toda explicitación parte de la comprensión que le precede. Al mismo tiempo, Ricoeur considera que la subjetividad, que es el lugar de la fundamentación en la fenomenología, es dudosa en tanto que el *cogito* también puede someterse a una crítica radical, como lo ha evidenciado el psicoanálisis y la crítica de las ideologías; a propósito de ello, Ricoeur pretende cuestionar la primacía de la subjetividad fenomenológica tomando como eje hermenéutico la *teoría del texto*.

Contra la subjetividad como fundamento, Ricoeur considera que la hermenéutica convierte a la subjetividad en la última y no en la primera categoría de una teoría de la comprensión, de ahí que, la subjetividad deba perderse para después recuperar un lugar por medio de la apropiación como momento de la interpretación.

Pese a estas críticas que plantea la hermenéutica a la fenomenología, esta primera, según Ricoeur, tiene presupuestos fenomenológicos de los cuales no puede prescindir, básicamente dos: el primero, que toda pregunta sobre algo es una pregunta sobre el *sentido* de ello y, el segundo, la noción de *distanciamiento*.

Finalmente, Ricoeur considera que tanto la fenomenología como la hermenéutica se ocupan de la relación entre el *sentido* y el *sí mismo*, entre la *inteligibilidad* del primero y la *reflexividad* del segundo (Ricoeur, 2000, p. 202).

De ahí que si bien el hermeneuta francés enmarca la reflexividad del *sí mismo*, en tanto pronombre omnipersonal²⁵, realiza una superación de la visión idealista de las filosofías cartesiana y husserliana, y, en efecto, un descentramiento del sujeto. En la *fenomenología hermenéutica del sí* la reflexión deviene interpretación y la filosofía reflexiva se constituye como hermenéutica²⁶.

Ricoeur atiende también a las reflexiones de Marx, Nietzsche y Freud, quienes realizan una crítica al *yo*, denuncian la *falsa conciencia* poniendo en tela de juicio su autoridad y desconfían del sentido inmediato. Por medio de sus críticas, los filósofos de la sospecha invalidan la pretensión de la conciencia de erigirse en origen del sentido, como lo estableció la filosofía cartesiana y la fenomenología husserliana, en tanto que dicha conciencia inmediata es ante todo falsa conciencia por intereses de clase, voluntad de poderío y represión -o pulsiones inconscientes-. A propósito de la filosofía de la sospecha el autor francés advierte:

El *Cogito* es como un lugar vacío que ha sido llenado desde siempre por un falso *Cogito*. En efecto, hemos aprendido de todas las disciplinas exegéticas, y del psicoanálisis en particular, que la conciencia pretendidamente inmediata es ante todo “falsa conciencia”; Marx, Nietzsche y Freud nos enseñaron a desenmascarar sus astucias. De aquí en más, será preciso conectar la crítica de la falsa conciencia con todo redescubrimiento del sujeto del *Cogito* en los documentos de su vida; una filosofía de la reflexión debe ser todo lo contrario de una filosofía de la conciencia (Ricoeur, 2003a, p. 22).

Ahora bien, la desposesión del origen del sentido implica buscarlo, por medio de la interpretación, en un lugar distinto del sentido inmediato. De esta manera, Ricoeur considera necesario que la hermenéutica debe acoger la crítica de las ideologías como momento objetivo y explicativo de la comprensión y la autocomprensión.

La hermenéutica de Ricoeur se enlaza entonces con una filosofía de la sospecha puesto que duda de la auto-evidencia del sujeto, de su conciencia inmediata y de su centralidad. No obstante, afirma que: “la hermenéutica del *sí* se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono” (Ricoeur, 2011, p. XV), acatando al modo indirecto del retorno a sí por medio del rodeo del análisis y

²⁵ A propósito de la noción del *sí mismo*, a la cual se acude para formular la hermenéutica ricoeuriana, es pertinente precisar que esta no sustituye al *yo*. A través de la gramática de las lenguas naturales Ricoeur advierte que es posible oponer el *sí mismo* al *yo*, y precisa que al relacionar la primera noción con el “*se*” -en expresiones de verbos en modo infinitivo como “presentarse”, “llamarse”- es viable interpretar el *sí mismo* como un pronombre reflexivo de todas las personas gramaticales y de las expresiones impersonales tales como “cada uno”, “cualquiera que” (Ricoeur, 2011, p. XI – XII); de tal manera que el *sí mismo* deviene como un pronombre omnipersonal. Esto permite constituir la intención del autor de señalar la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto.

²⁶ Ricoeur señala que los tres rasgos principales de su *hermenéutica del sí* son: “el rodeo de la reflexión mediante el análisis, la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad, en fin, la de la ipseidad y de la alteridad” (Ricoeur, 2011, p. XXIX), estos dos últimos rasgos de la hermenéutica serán ampliados cuando retomemos en uno de los siguientes apartados su noción de la *identidad narrativa*.

concibiendo otro tipo de certeza: la *atestación*, donde no hay ninguna aspiración a un fundamento último ni una negación o humillación de la subjetividad, sino un tipo de *creencia-en* o *confianza*.

La atestación se opone primordialmente a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador... La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia... depende del “creo-en”. En esto se aproxima al testimonio, como indica la etimología, en la medida en que se cree precisamente *en* la palabra del testigo. [...] La atestación es fundamentalmente atestación *de* sí. Esta confianza será, alternativamente, confianza en el poder de decir, en el poder de hacer, en el poder de reconocerse personaje de narración, y, finalmente, en el poder de responder a la acusación con el acusativo: ¡heme aquí!, según expresión del gusto de Lévinas. [...] La atestación puede definirse como *la seguridad de ser uno mismo agente y paciente*... La atestación de sí es la que, en todos los niveles -lingüístico, prático, narrativo, prescriptivo-, preservará la pregunta *¿quién?* (Ricoeur, 2011, p. XXXV - XXXVI).

Dicha hermenéutica de la confianza se dirige hacia el mundo que abre el sentido que hay que interpretar para examinar sus dimensiones. Ricoeur adopta una hermenéutica de la confianza, pero acude también a las críticas de la falsa conciencia tal como en la filosofía de la sospecha. Empero, considera que esta desposesión deja abierta la cuestión del sentido, de tal manera que la conciencia liberada de sus ilusiones continúa buscando horizontes que hay que hallar. Así, la *hermenéutica del sí* es una confianza crítica, y no ciega, que se dirige hacia las posibilidades de descifrar el sentido de las pretensiones de verdad.

De ahí que la apropiación del significado de la subjetividad implique, en primera instancia, una desposesión del sujeto para posteriormente hacer una reapropiación de este²⁷. La hermenéutica del sí enmarca la seguridad o la confianza de *existir*, pero mantiene al mismo tiempo la pregunta abierta por el *¿quién soy?* Mediante esta vía se pretende vencer la ilusión del cogito idealista y solipsista.

Para Ricoeur, la apropiación, que es al mismo tiempo autocomprensión, está mediada por el otro, en tanto alteridad, y por la interpretación, pues “toda hermenéutica es explícita o implícitamente, comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro” (Ricoeur, 2003a, p. 21). O, como indica en otro texto: “no hay comprensión de sí que no esté *mediatizada* por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores” (Ricoeur, 2000, p. 203). Dicho de otro modo, la conciencia de sí implica un giro por la reflexividad del yo que transita sobre el discurso.

El interrogante que subyace aquí es: ¿cómo se reconoce el *sí mismo?*, dado que no es posible a través de la intuición directa de la reflexión, Ricoeur justifica que toda comprensión y reflexión debe estar mediada por la interpretación, pues:

²⁷ “Es preciso decir del sujeto de la reflexión lo que el Evangelio dice del alma: hay que perderlo para salvarlo. Todo el psicoanálisis habla de objetos perdidos que deben volver a encontrarse simbólicamente; la filosofía reflexiva debe integrar este descubrimiento a su propia tarea; hay que perder el yo [*moi*] para reencontrar el propio yo [*je*]” (Ricoeur, 2003a, p. 24).

La reflexión es una intuición ciega cuando no está mediatizada por lo que Dilthey llamaba las expresiones en las que la vida se objetiva. Para emplear el lenguaje de Jean Nabert, la reflexión no podría ser más que la apropiación de nuestro acto de existir por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos, signos de ese acto de existir. Así, la reflexión es una crítica... El *Cogito* solo puede ser vuelto a captar por el desvío de un desciframiento de los documentos de su vida. La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo (Ricoeur, 2003a, p. 22).

El hermeneuta francés insistirá en el reconocimiento de la opacidad de la subjetividad y atenderá siempre al rescate de la pregunta por el *quién*²⁸ para señalar el carácter discursivo, práctico y narrativo del sujeto que se auto-designa al hablar, al actuar y al narrarse -esto en contraposición a la postura cartesiana donde se pasa al interrogante por el *qué* que remite propiamente a algo general desligado de toda referencia, donde hay una pérdida de la singularidad de alguien concreto-. La subjetividad, desde esta perspectiva, no es entonces inmediata ni puede concebirse como fundamento. La noción de existencia de nosotros mismos es un *ser-en-el-mundo* que se aprehende a través de la apropiación del sentido que se le da por medio de la palabra; es una existencia interpretada.

La filosofía ricoeuriana retoma de la hermenéutica ontológica cuestiones fundamentales; por un lado, acude a la noción de *lenguaje* como estructura del *ser-en-el-mundo* y como condición de posibilidad de acceso al ser. Por otro, recurre a la consideración de la *pertenencia* del sujeto al mundo, que implica, a su vez, la primacía de la *temporalidad* e *historicidad* de la existencia humana. Estos principios ontológicos desde los cuales se enmarca la experiencia hermenéutica insisten en que el nexo primario a lo conocido, que precede a toda reflexión, afirma los límites del pensamiento y la imposibilidad de la pretensión de un fundamento último; Ricoeur siempre insiste en ello.

De esta manera, la reflexión no es algo primario pues siempre antecede la historicidad, de ahí que no haya intuición originaria exenta de supuestos o prejuicios, ni posibilidad de un saber libre de estos. Como indica Ricoeur: “la interpretación sitúa al interprete *in medias res* y nunca al comienzo o al final. Llegamos, en cierto modo, a mitad de una conversación que ya ha comenzado y en la que tratamos de orientarnos para poder, cuando nos llegue el turno, aportar nuestra contribución” (Ricoeur, 2010, p. 48). En términos generales, el arraigo del hombre a la tradición es la condición de posibilidad de la

²⁸ Como sugerimos en el apartado anterior, en *Ser y tiempo* Heidegger tenía la intención de resaltar la inadecuación óptica que dominó la comprensión moderna de la subjetividad, de ahí que considerara necesario interrogar por el *Dasein* y recuperar la pregunta olvidada por el ser, por el *quién*, que es un problema y una pregunta para él mismo. Ricoeur retoma su miramiento y amplía el campo de comprensión de la problemática del *sí* a las preguntas: *¿quién habla?*, *¿quién actúa?*, *¿quién se narra?* y *¿quién es el sujeto de imputación moral?* Su obra *Sí mismo como otro* es un análisis e intento de respuesta al interrogar polisémico por el *quién* (Ricoeur, 2011, p. XXIX). Como señala Fidalgo, este carácter polisémico de la pregunta y los diversos rodeos que Ricoeur realiza respecto a ello enfatiza la vía larga de su hermenéutica, frente a la vía corta heideggeriana, “a la univocidad de la pregunta por el *¿quién?* del *Dasein* (que atiende solo al carácter propio o impropio, auténtico o inauténtico del *sí mismo*)” (Fidalgo, 1996, p. 184).

interpretación de los signos, obras y textos en los cuales se inscribe la existencia; cuestión sobre la cual volveremos cuando tratemos las nociones de *texto* y *narración*.

Dado que, como hemos referido, Ricoeur no se aleja de la ontología ni renuncia a la subjetividad, pero señala que esta última no puede comprenderse de una manera inmediata ni ser reducida al sentido próximo, considera fundamental recurrir a la mediación del *lenguaje* para abordar y vislumbrar indirectamente el sentido, que no está dado sino oculto. En efecto, es posible tener un acercamiento aprehensivo de la existencia, pero solo por medio de la apropiación del sentido que llega a través del discurso. Solo así es posible aproximarse a la cuestión que rodea la pregunta abierta acerca de *quiénes* somos. Dicho camino indirecto conlleva a Ricoeur a centrar su filosofía en las nociones de *lenguaje*, *discurso*, *texto* y *relato*, y a realizar diversos rodeos respecto a ellos.

2.2 El lenguaje: mediación y condición del rodeo hermenéutico

Ricoeur señala que para discernir el sentido del *sí mismo* es necesario dirigirse primero hacia el lugar donde el ser se expresa, es decir, hacia el lenguaje, donde la comprensión se ejerce propiamente, pues “toda comprensión óptica u ontológica se expresa, ante todo y desde siempre, en el lenguaje” (Ricoeur, 2003a, p. 16). Solo en el movimiento de la interpretación, que se da a través y gracias a este, podemos percibir al ser interpretante e interpretado.

Uno de los propósitos del pensamiento ricoeuriano es romper la clausura que se le ha atribuido al lenguaje, recuperar su sentido pleno, “preservar la amplitud, la diversidad y la irreductibilidad de los *usos* de este” (Ricoeur, 2000, p. 190), pues considera que la lingüística estructural en su afán por convertirlo en un objeto lo ha reducido y codificado, de ahí que precise que:

La filosofía tiene la tarea principal de volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tienden a distender, si no a abolir, el vínculo entre el signo y la cosa. A esta tarea principal se añaden otras dos complementarias: volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas, las estructuras y los códigos desvinculados de cualquier hablante, y, finalmente, volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del hablante va unida a la dimensión intersubjetiva del lenguaje (Ricoeur, 1999, p. 41).

La intención de Ricoeur es resaltar la condición originariamente lingüística de toda experiencia humana, hacer una apertura del lenguaje al ser. El hombre, en tanto lenguaje, manifiesta su ser y, a su vez, este revela su ser. Es solo a través de los diferentes encuentros con la palabra que el hombre deviene, se figura y se halla en el mundo. No obstante, la pretensión del autor no es afirmar que todo sea lenguaje, pero, “si bien no todo es lenguaje, nada en la experiencia, accede al *sentido* sino con la condición de ser llevado a este” (Ricoeur, 2001, p. 103). Desde esta perspectiva, señala el carácter ontológico del lenguaje,

donde se gesta la subjetividad y la intersubjetividad, dado que subyace una relación del lenguaje con la realidad, con los otros y con el sí mismo, y, al mismo tiempo, una correlación entre estos.

En su constante diálogo con otras disciplinas, Ricoeur realiza una lectura crítica de la lingüística estructural de Ferdinand de Saussure (1857-1913), quien al tomar el lenguaje como un sistema autónomo, objeto de la lingüística, al hacer la distinción entre *lengua* y *habla*, y al excluir esta última, omitió la *referencia* que el lenguaje tiene con la realidad y, por ende, con la subjetividad y la intersubjetividad²⁹. Para la lingüística estructural, el sistema de la lengua es independiente de la comunicación y de su uso, es decir, del sujeto hablante; de esta manera, sitúa la significación en un campo diferente de la intencionalidad del sujeto, la reubica en el nivel de las estructuras lingüísticas y este a su vez toma un carácter impersonal.

Estas consideraciones implican, para Ricoeur, la pérdida del sentido fundamental del lenguaje: referirse a algo, *decir algo acerca de algo a alguien*. De esa manera, se excluye al mismo tiempo el acto de hablar como realización individual y producción de enunciados, y, así mismo, la historia, la producción de la cultura y del hombre en la elaboración de su lengua (Ricoeur, 1999, p. 46). Dada esta reducción, el hermeneuta francés considera necesario ocuparse y recobrar la función principal del lenguaje: el *decir*.

En esta línea, Ricoeur señala que si bien el lenguaje puede tomarse como un objeto de estudio para entender sus estructuras, no puede limitarse a eso, pues la experiencia que tenemos con él manifiesta que, más allá de esa reducción, este es para nosotros el medio en y por el cual el mundo aparece y nosotros nos identificamos. El lenguaje es una *mediación* en un triple sentido:

En primer lugar, se trata de una mediación entre el hombre y el mundo; dicho de otro modo, es aquello a través de o mediante lo que expresamos la realidad, aquello mediante lo que tenemos un mundo. El lenguaje es, asimismo, una mediación entre un hombre y otro. En la medida en que nos referimos conjuntamente a las cosas, nos constituimos como una comunidad lingüística, como un “nosotros”... Finalmente, el lenguaje es una mediación de uno consigo mismo. A través del universo de los signos, de los textos o de las obras culturales podemos comprendernos a nosotros mismos (Ricoeur, 1999, p. 47).

El decir algo sobre algo a alguien es la finalidad del lenguaje, de ahí que tenga un carácter *intencional* y *referencial*. En este punto, el hermeneuta francés considera pertinente retomar la cuestión del *habla* que fue abandonada por la lingüística estructural y de la mano de Emile Benveniste “avivar” el lenguaje desde la noción de *discurso*, dado que es acto e intención³⁰. Cabe aclarar que Ricoeur no toma el discurso como

²⁹ Saussure, “en el ámbito del habla, sitúa la ejecución psicofisiológica, la actuación individual y las libres combinaciones del discurso, mientras que, en el terreno de la lengua, emplaza las reglas constitutivas del código, la institución aceptada por la comunidad lingüística y el conjunto de entidades entre las que se elige en las libres combinaciones del discurso. De este modo, se logra aislar un objeto homogéneo: la lengua” (Ricoeur, 1999, p. 42). La lengua entonces, para Saussure, es el conjunto de convenciones adoptadas que nos permite el ejercicio del lenguaje, mientras que el habla es el uso propio y particular que cada hablante le da a ese código.

³⁰ Benveniste, desde su *teoría de la enunciación*, articula y diferencia la lingüística del *habla* y del *discurso*, acotando que se dirigen a dos niveles del lenguaje y se basa en dos tipos de unidades diferentes: los signos y las frases

un residuo de la lengua sino como aquello que es más propio al lenguaje, en tanto que su función principal es predicar algo respecto a una referencia. La intención del autor es resignificar y recalcar la actualidad y la experiencia que el discurso lleva al lenguaje.

La *frase*, en tanto nueva entidad del lenguaje desde la lingüística del discurso, es un acto que constituye el *acontecimiento del habla*³¹. Mientras que la lengua es intemporal, el discurso acontece; mientras que la lengua carece de sujeto, el discurso refiere tanto al emisor como al receptor; finalmente, mientras que los signos remiten a otros signos dentro del sistema de la lengua, el discurso refiere siempre al mundo. De esta manera, pasar de tomar al lenguaje como objeto a tomarlo como mediación requiere conceder el privilegio a la frase -que antes tenía el signo- como unidad de expresión y significación. De ahí que acoja un papel importante en el análisis de Ricoeur, pues posibilita el diálogo -entendido como intercambio de frases- y el discurso -que solo se dice a través de estas-.

A propósito de lo anterior, en su ensayo “la función hermenéutica del distanciamiento”, Ricoeur recalca que en el discurso hay una dialéctica entre *acontecimiento* y *significado*. Por un lado, el discurso es un *acontecimiento* dado que algo sucede cuando alguien enuncia, el mensaje que es expresado a través del discurso tiene una existencia temporal, sucede en el presente. La instancia del discurso es autorreferencial, su carácter de acontecimiento se vincula con la persona que habla, en tanto que cuando tomamos la palabra podemos referirnos a nosotros mismos, por ejemplo, mediante el pronombre “yo”.

Del mismo modo, el discurso remite a un interlocutor a través de formas gramaticales como los pronombres personales, los tiempos verbales, adverbios, etc. Al mismo tiempo, el discurso establece una *función referencial* en tanto que “todo discurso se encuentra vinculado, en alguna medida, al mundo. Pues si no se habla del mundo, ¿de qué hablaríamos?” (Ricoeur, 2010, p. 130). Estas consideraciones del lenguaje como *acontecimiento* solo aparecen en el movimiento de actualización de nuestra actividad lingüística, es decir, en la realización de la lengua en discurso.

Por otro lado, “si todo discurso se realiza como acontecimiento, todo discurso se comprende como significado” (Ricoeur, 2010, p. 98). En la lingüística del discurso el *acontecimiento* y el *significado* son articulados, en tanto que así como la lengua al actualizarse en el discurso se supera como sistema y se realiza como acontecimiento; cuando hay un proceso de comprensión el acontecimiento del discurso se

respectivamente. La frase se convierte, de esta manera, en una nueva entidad del lenguaje que tiene una función sintética, en tanto que es un predicado.

³¹ “El carácter intencional del discurso encuentra un punto de apoyo en uno de los rasgos de la frase, en el hecho de ser un acto. Benveniste habla al respecto de “instancia discursiva”, para subrayar la diferencia principal que existe entre lengua y discurso: la lengua como sistema es intemporal, pues su existencia es meramente virtual. Solo el discurso, como acto transitorio, evanescente, existe actualmente” (Ricoeur, 1999, p. 48).

desborda en significado, pues aquello que se comprende no es el acontecimiento, que es algo momentáneo, sino el sentido que es perdurable y que es posible fijarlo a través de la *escritura*.

Para el filósofo francés, es en la *instancia discursiva* donde es posible recuperar algo del sentido pleno del lenguaje; en ella los mensajes se intercambian, el discurso además de tener un mundo tiene un interlocutor al cual está dirigido. Dicho fenómeno temporal del intercambio establece el diálogo. En la relación con el mundo y con el Otro el hablante se hace responsable de su propio discurso, de tal manera que “tomar la palabra conlleva un vínculo moral. Al hablar me comprometo a dar significado a lo que digo según las reglas de mi comunidad lingüística” (Ricoeur, 1999, p. 51).

Así, en el discurso se estrechan las tres consideraciones del lenguaje como mediación: la referencia al mundo, la relación con el Otro y con uno mismo³². Las dimensiones del *acontecimiento*, el *significado* y la *referencia* del discurso subrayan el aspecto comunicativo de las prácticas lingüísticas, cuestión que afirma la imposibilidad de tomar al lenguaje como un objeto autónomo.

Si bien, con la lingüística del discurso la frase se convierte en la mayor entidad lingüística dentro de la jerarquía de unidades de esta, el lenguaje se desarrolla en unidades más amplias que las frases, en una composición que devienen textos u obras. Para Ricoeur, de la tensión entre acontecimiento y significado surge la producción del discurso como *obra*, pues el significado del discurso, que resulta de la superación del acontecimiento, es posible interpretarlo gracias a la fijación del discurso en la escritura. Estas consideraciones y su preocupación general por el lenguaje y la comprensión de sí conllevan a Ricoeur a centrar su hermenéutica en las nociones de *texto* y *relato*.

2.3 Hermenéutica del texto

El *texto* es uno de los ejes centrales de la filosofía de Paul Ricoeur, desde este pretende, por un lado, poner en cuestión la primacía de la subjetividad como fundamento -asunto que ya había empezado a tratar desde su hermenéutica de los símbolos-, pues dado que aquello que somos no está dado sino oculto, mediante la lectura de los textos es posible acoger sentidos de la subjetividad, en tanto que en ellos se vislumbran y recrean cuestiones fundamentales de la existencia humana. Por otro lado, pero en concordancia con lo anterior, la hermenéutica del texto le implica a Ricoeur reformular las relaciones dicotómicas entre *distanciamiento* y *pertenencia*, y, entre *explicar* y *comprender*.

³² “Las tres dimensiones del lenguaje, la dimensión ontológica (referencia al mundo), la psicológica (relación con uno mismo) y la moral (relación con otro), son rigurosamente cooriginarias” (Ricoeur, 1999, p. 51).

Ricoeur entiende por texto “todo discurso fijado por la escritura” (Ricoeur, 2010, p. 127). Considera que en él están presentes los elementos constitutivos del discurso: el emisor, el receptor, el sentido y la referencia -aunque no en los mismos términos-. Pero, ¿qué sucede cuando el discurso pasa del habla a la escritura?, se podría creer que esta solo aporta la conservación, en tanto que preserva objetivamente aquello que en un primer momento pudo haber sido enunciado a través de la oralidad, para poder interpretarlo mediante la lectura, pues, en efecto: “*el escrito conserva el discurso y lo convierte en un archivo disponible para la memoria individual y colectiva* [las cursivas son mías]” (Ricoeur, 2010, p. 129).

Si bien es cierto que hay una anterioridad psicológica y sociológica del habla respecto a la escritura, esta última no es simplemente una transcripción del lenguaje oral en signos gráficos, lo que ella inscribe es el discurso en tanto intención de decir algo. “Lo que fija la escritura es, pues, un discurso que se habría podido decir, es cierto, pero que precisamente se escribe porque no se lo dice. La fijación por la escritura se produce en el lugar mismo del habla, es decir, en el lugar donde el habla habría podido aparecer” (Ricoeur, 2010, p. 128). De esta manera, subyace una relación directa entre querer decir del enunciado y la escritura, esta es paralela al habla.

Para el hermeneuta francés, la relación entre escribir y leer no coincide con la relación entre hablar y responder; el texto sustituye el diálogo. Leer a Dostoiévski, por ejemplo, no es hablar con él, ya que el diálogo implica un intercambio de preguntas y respuestas, y, en efecto, los interrogantes que surgen en el acto de la lectura no son respondidos por el escritor. La relación del lector con los textos es diferente a la comunicación con un interlocutor.

La liberación del discurso escrito respecto a la oralidad produce modificaciones, por un lado, en la *función referencial* propia del discurso, es decir, en la relación lenguaje-mundo y, por otro, en las subjetividades del autor y del lector que se involucran en el texto. “El texto produce un doble ocultamiento: del lector y del escritor” (Ricoeur, 2010, p. 129).

En el diálogo el discurso significa plenamente, dado que los hablantes están presentes y tienen un mundo circunstancial en común al cual pueden referirse casi ostensivamente, “en el habla viva, el sentido *ideal* de lo que se dice se inclina hacia la referencia *real*, hacia aquello *sobre lo cual se habla*” (Ricoeur, 2010, p. 130). En el caso del texto no ocurre lo mismo, en tanto que cuando leemos no hay una referencia ostensiva, está interceptada; sin embargo, “el texto tiene referencia; esta será precisamente la tarea de la lectura como interpretación: efectuar la referencia” (Ricoeur, 2010, p. 130).

La fijación por medio de la escritura, además, le da autonomía al texto respecto a la intención del autor; de tal modo que se presenta un rasgo de *distanciamiento*, pues lo que el texto significa ya no coincide necesariamente con lo que el autor quiso decir. La autonomía del discurso escrito se funda en la

objetividad del sentido. El autor toma distancia respecto al texto y al lector y queda situado en el espacio de la significación del texto.

El texto rompe con las condiciones psicológicas del autor y con las situaciones sociológicas en las cuales se produjo. Al mismo tiempo, el texto no tiene, como en el caso del diálogo, un interlocutor determinado, pues todo aquel que sepa leer puede acercarse e interpretarlo. Así, además de la autonomía del texto respecto al autor y al contexto original, hay una independencia y una *distancia* del texto respecto de un lector concreto. Mediante la lectura es posible recontextualizar el texto, otorgarle significado.

A partir de la noción de *texto* Ricoeur introduce la relación aparentemente dicotómica entre *distanciamiento alienante* y *pertenencia*, y procura reivindicar una dialéctica entre estas dos, de tal manera que no se excluyan sino se complementen. Esta relación dicotómica fue tratada por Gadamer en las tres esferas de la experiencia hermenéutica -la estética, la histórica y la lingüística- como crítica al espíritu objetivante y metódico de la ciencia moderna; sin embargo, pese a haberla combatido y a haber dado algunas sugerencias para tomar el distanciamiento como una condición de posibilidad positiva para la comprensión, a juicio de Ricoeur, en la obra de Gadamer se percibe aún un rechazo del distanciamiento y aparece una antinomia entre este y la pertenencia³³.

Frente a ello, el hermeneuta francés considera que la *conciencia histórica* no debe desechar el *distanciamiento* sino asumirlo, pues ella trae consigo un elemento de distancia; de hecho, el distanciamiento presupone la pertenencia participativa mediante la cual estamos arraigados al mundo antes de poder juzgarlo y objetivarlo³⁴.

³³ La antinomia radica en que el *distanciamiento*, que es el presupuesto que imponen las ciencias en su pretensión de construir conocimiento objetivo, anula la relación ontológica fundamental de la *pertenencia*, sin la cual no existiría una relación con la tradición -cuestión que es inconsecuente, pues, para Gadamer, no es posible sustraernos del devenir histórico en tanto que este determina la conciencia y no tenemos la libertad de situarnos frente al pasado-. Esta distancia que considera como un presupuesto alienante implica que la verdad y el método no tienen una correspondencia; de ahí que, seguir afirmando esta relación dicotómica implica, según Ricoeur, o bien que se practique la actitud metodológica, rechazando la cuestión ontológica, o bien que se practique la verdad, renunciando a la objetividad. Lo cual es impertinente pues, para este, las nociones epistemológicas no deben prescindir de las ontológicas y la cuestión de la verdad no debe necesariamente oponerse a la del método.

³⁴ Como enunciamos en uno de los apartados anteriores -pie de página número veinticuatro-, para Ricoeur, el *distanciamiento* es uno de los ejes fundamentales que toma la hermenéutica de la fenomenología, pues así como en esta cuando la conciencia se mueve intencionalmente hacia el sentido se produce un momento de distancia, en tanto que se interrumpe lo vivido para significarlo. De igual manera, la hermenéutica inicia cuando se interrumpe la relación de pertenencia a la tradición para significarla. El distanciamiento es una especie de extrañamiento de aquello que parece distinto; una extrañeza de lo familiar. “Este concepto de distanciamiento es el correctivo dialéctico del de pertenencia, puesto que nuestra manera de pertenecer a la tradición histórica es hacerlo en la condición de mantener una relación de distancia que oscila entre el alejamiento y la proximidad. Interpretar es hacer próximo lo lejano” (Ricoeur, 2010, p. 50).

El distanciamiento es la condición de posibilidad de cualquier tipo de comunicación e interpretación; “no es el producto de la metodología y, en este sentido, algo agregado o parasitario; es constitutivo del fenómeno del texto como escritura. Del mismo modo, es también la condición de la interpretación; el *Verfremdung* no es solo aquello que la comprensión debe vencer, es también lo que la condiciona” (Ricoeur, 2010, p. 105). En la comprensión hay un rasgo de distancia entre lo próximo, lo lejano y aquello que se abre, en tanto que, como expresó Gadamer, no vivimos en horizontes cerrados ni en un único horizonte.

La noción de texto le permite a Ricoeur introducir una relación “positiva y productiva” del distanciamiento, considera que el texto “es mucho más que un caso particular de comunicación interhumana; es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia” (Ricoeur, 2010, p. 96).

El rasgo de distanciamiento de las intenciones psicológicas del autor de un texto implica, según Ricoeur, que la interpretación ya no consiste en equipararse a la genialidad del autor, en establecer una comunicación entre el alma de este y la del lector, como lo propuso Schleiermacher y Dilthey. Pero tampoco consiste sin más, como lo subrayó el estructuralismo, en reconstruir la estructura del texto y reducir la explicación a una combinatoria abstracta, independiente de la subjetividad del autor y de la del lector. La tarea hermenéutica fundamental es interpretar y develar el *mundo del texto* al cual nos acercamos -que es aquello que permite comunicar en la distancia-; este el objeto de la hermenéutica.

Pese a que, como hemos dicho, en el texto el acto de mostrar se elimina en tanto que ya no hay un contexto común al lector y al escritor, para Ricoeur, la noción de *referencia* puede llevarse del enunciado al discurso escrito. El texto tiene una referencia, pero de “segundo orden”, que refiere al mundo abierto desplegado por el texto. En los textos, especialmente en los literarios, hay una supresión de la mostración de una realidad ostensiva; sin embargo, ello no equivale a decir que se sustraigan completamente de la realidad, pues aquello sobre lo cual se escribe es de cierto modo sobre el mundo.

No hay discurso tan ficticio que no se conecte con la realidad, pero en otro nivel, más fundamental que el que logra el discurso descriptivo, objetivo, didáctico, que llamamos lenguaje ordinario. Mi tesis es que la anulación de una referencia de primer grado, operada por la ficción y por la poesía, es la condición de posibilidad para que sea liberada una referencia segunda, que se conecta con el mundo no solo ya en el nivel de los objetos manipulables, sino en el nivel que Husserl designaba con la expresión *Lebenswelt* y Heidegger con la de *ser-en-el-mundo* (Ricoeur, 2010, p. 107).

De esta manera, interpretar es explicitar la referencia, develar la proposición de mundo que el texto trae y que el lector puede tomar como lentes para comprender su condición humana. A propósito de esto, Ricoeur exalta que dado que el mundo del texto del cual se habla no refiere propiamente al lenguaje cotidiano, se enmarca otro rasgo de *distanciamiento* en las obras literarias y poéticas, pues en ellas

se toma distancia del lenguaje descriptivo para exaltar rasgos fundamentales de nuestro *ser-en-el-mundo*. En este sentido, el texto tiene un rasgo de productividad en tanto que provoca nuevos significados mediante la lectura. El mundo del texto entra necesariamente en conflicto con el mundo real del lector, para rehacerlo y otorgarle otros sentidos.

Para Ricoeur, el tipo de objetivación que da la escritura al discurso enmarca una relación menos dicotómica entre *explicación* y *comprensión*, una correlación más complementaria que la que subrayó Dilthey³⁵. El ocultamiento del mundo circundante por el *mundo del texto* implica que cuando nos acercamos a uno de ellos podemos, por un lado, analizar y *explicar* cada una de sus partes y las relaciones entre estas, manteniéndonos en el *lugar del texto* sin trascenderlo al mundo³⁶. Por otro lado, podemos *comprenderlo* levantando la suspensión del texto al mundo y convertirlo en habla real. La lectura es una dialéctica entre estas dos actitudes. *Explicar* y *comprender* son las partes constitutivas de la *interpretación*, del acto de leer como recuperación del sentido del texto.

Como lectores, podemos permanecer en la suspensión del texto, tratarlo como texto sin mundo y sin autor y explicarlo entonces, por sus relaciones internas, por su estructura. O bien podemos levantar la suspensión del texto, acabar el texto en palabras y restituirlo a la comunicación viva, con lo cual lo interpretamos. Estas dos posibilidades pertenecen ambas a la lectura y la lectura es la dialéctica de estas dos actitudes (Ricoeur, 2010, p. 135).

Dado que uno de los propósitos de la hermenéutica consiste en discernir el sentido oculto en lo aparente, Ricoeur no desecha la noción de explicación del análisis estructural sino la toma como una *fase*

³⁵ Para matizar la dialéctica entre *explicar* y *comprender*, Ricoeur realiza una nueva lectura de estos conceptos a la luz de las escuelas contemporáneas: del estructuralismo y de la hermenéutica ontológica, de tal manera que si bien toma esta problemática de la obra de Dilthey se aleja de sus nociones o, más bien, realiza una apertura comprensiva. En Dilthey aparecía una dicotomía entre *explicación* e *interpretación* en tanto que esta primera era el modelo de las ciencias naturales y la segunda una forma derivada de la comprensión en la cual se fundamentaban las ciencias del espíritu; eran tomadas como métodos incompatibles.

Para Ricoeur, el término de explicación no está anclado en las ciencias naturales, es ahora tomado desde los modelos lingüísticos. “Actualmente la explicación ya no es un concepto tomado de las ciencias naturales y transferido a un dominio ajeno, el de los monumentos escritos, sino que nace de la propia esfera del lenguaje, por transferencia analógica de las pequeñas unidades de la lengua (fonemas y lexemas) a las grandes unidades superiores a la oración, como el relato, el folclore o el mito” (Ricoeur, 2010, p. 140).

Por otra parte, Ricoeur considera que el concepto de comprensión de la mano de la ontología hermenéutica se aleja de la noción psicológica, tal como lo propuso Dilthey. La comprensión más que un modo de conocer para otorgarle objetividad a las ciencias del espíritu es un *modo de ser* de ese ente que solo existe comprendiéndose.

³⁶ En este punto, Ricoeur acude a los análisis estructuralistas de Claude Lévi-Strauss sobre los mitos, y a los de Roland Barthes y Greimas sobre los relatos para subrayar el modo en que un texto puede ser explicado. Para los estructuralistas un texto está constituido por una estructura susceptible de ser analizada por partes, pues ofrece una organización comparable a las de las pequeñas unidades del lenguaje, aquellas de las cuales se ocupa la lingüística. De este modo, el sentido del texto está en la combinación de cada elemento y consiste en la integración de todos ellos. Así mismo, el sentido de cada elemento se halla en relación con los demás elementos de la estructura del texto. Ricoeur considera pertinente tomar el modelo del análisis estructural para descubrir la semántica profunda de los textos y no quedarse en la superficie. Sin embargo, arguye que explicar la estructura de un texto no basta; de ahí la necesidad de acudir a la comprensión de la obra, en tanto que la lectura solo es posible porque el texto no está cerrado en sí mismo, sino abierto. Toda explicación se consume en la comprensión.

intermedia entre la interpretación de superficie o ingenua y una interpretación profunda o crítica. De este modo, se parte de un comprender originario que la interpretación extiende a través de la explicación, esta es un rodeo necesario, una particularidad de la vía larga que el autor ha tomado. De ahí que se establezca un principio de la hermenéutica ricoeuriana: “*explicar más es comprender mejor*” (Ricoeur, 2000, p. 198). Explicar es extraer la estructura del texto, comprender es tomar el camino de pensamiento que este despliega. Estos dos polos complementarios constituyen el *arco hermenéutico*³⁷.

Tomar la *explicación* como un camino para la *comprensión*, en el *proceso interpretativo*, evidencia el interés de la filosofía ricoeuriana de desarticular la oposición tradicional entre explicación y comprensión, y, entre verdad y método; al mismo tiempo, subraya una vía para verificar la no arbitrariedad de la comprensión. El hermeneuta francés toma siempre en el campo del conocimiento humano una *instancia explicativa* que permita desarticular la mentira de la falsa conciencia y comprender mejor; de ahí que no sea posible una aproximación al sentido que no suponga un rodeo por medio del análisis.

A propósito de las reflexiones en torno a la dialéctica entre explicar y comprender, es preciso realizar en este punto una aclaración, pese a que Ricoeur centra, en principio, estos análisis en la noción de *texto*, no los reduce solo a este campo. En su ensayo “Explicar y comprender” evidencia cómo en los campos de la teoría de la acción y de la historia, por caminos distintos, también se ha llegado a la consideración de una relación menos dicotómica entre estas dos actitudes. El *análisis estructural del relato*, la *teoría de sistemas aplicada a la acción* y el *modelo nomológico en la historiografía* son el momento explicativo que desarrolla la comprensión en cada uno de estos campos; en todos ellos es necesario que medie la comprensión a través de la explicación, esta se consuma en la interpretación.

En dicho ensayo, el autor también evidencia que existe una relación entre la *teoría del texto*, la *teoría de la acción* y la *teoría de la historia* que se vislumbra en el *género narrativo* del discurso. Por un lado, la teoría del texto y la teoría de la acción se enlazan en tanto que la acción puede considerarse como un “cuasitexto” cuando esta toma autonomía respecto a su agente, pues queda abierta a múltiples interpretaciones; y, además, porque los textos tienen como referencia la acción humana, los relatos narran

³⁷ “Entiendo por «comprensión» la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por «explicación», la operación de segundo grado que se halla inserta en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes a esta labor de estructuración que el lector acompaña. Este combate en dos frentes, contra una reducción de la comprensión a la intropatía y una reducción de la explicación a una combinatoria abstracta, me lleva a definir la interpretación mediante esta misma dialéctica de la comprensión y de la explicación en el plano del «sentido» inmanente al texto” (Ricoeur, 2000, p. 206).

En este punto cabe aclarar que para Ricoeur explicar y comprender no son métodos del arco hermenéutico, solo la explicación tiene un carácter metodológico, la comprensión es el momento no metodológico que se combina con este. La comprensión acompaña, acaba y envuelve a la explicación (Ricoeur, 2010, p. 167).

la acción, la redescubren y la recrean. Más aún, Ricoeur señala que la historia combina la teoría del texto y la teoría de la acción en una *teoría del relato*.

Esta relación dialéctica entre explicar y comprender tiene como consecuencia, para el autor, una continuidad y, al mismo tiempo, una discontinuidad entre Ciencias Humanas y Ciencias Naturales; hay una continuidad en tanto que en las dos hay explicación, pero hay una discontinuidad dado que la comprensión es un rasgo específico de las Ciencias Humanas. Estas últimas son ciencias hermenéuticas impulsadas por la explicación.

Ahora bien, en tanto que los textos no están encerrados en sí mismos sino que esperan y reclaman la lectura para articular un discurso nuevo -el del lector- con el suyo, Ricoeur considera que el destino de la lectura es precisamente levantar la suspensión del texto y convertirlo en habla real. La interpretación es la articulación y la continuación del texto abierto a través de la lectura, su finalidad es introducirnos en el sentido de este, ponernos en su dirección. La realización del texto se produce en el discurso de quien lee, al actualizarse toma significado, retoma su movimiento de referencia hacia el mundo.

En últimas, la tarea de la hermenéutica, señala Ricoeur, es doble: “reconstruir la dinámica interna del texto y restituir la capacidad de la obra para proyectarse al exterior mediante la representación de un mundo habitable” (Ricoeur, 2000, p. 205). Cabe aclarar que en este camino no se presenta una primacía de la subjetividad de quien lee sobre el texto, ni tampoco una primacía de la subjetividad del autor, ninguna de las dos tiene una presencia originaria, en tanto que la subjetividad del lector es fruto de la lectura y la del autor queda interceptada por la autonomía del texto.

Mencionar las reflexiones sobre la hermenéutica del texto tiene como finalidad exaltar que la interpretación de los textos es la *mediación* para comprendernos a nosotros mismos. La *apropiación* del mundo del texto es una condición de posibilidad para recrear sentidos de *ser-en-el-mundo*, en tanto que estos nos permiten proyectarnos en las situaciones en las que nos encontramos. Paul Ricoeur conserva de la hermenéutica romántica el sentido de *apropiación* de la comprensión, pero reivindica la explicación como una continuación de esta. “Por apropiación entiendo lo siguiente: *la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse* [las cursivas son mías]” (Ricoeur, 2010, p. 141).

La interpretación de un texto no es entonces un fin en sí mismo, es la mediación para que un sujeto halle caminos que le permitan comprender el sentido de su existencia, pues en últimas, como hemos dicho, la autocomprensión pasa por el *rodeo* de la interpretación de los signos culturales en los cuales el *yo* se ha documentado e inscrito. La interpretación es el proceso mediante el cual el develamiento

de nuevas maneras de ser da al hombre la posibilidad de conocerse a sí mismo. De ahí que la subjetividad del lector crezca en su capacidad de autoproyección.

Contrariamente a la tradición del cogito y a la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, *hay que decir que solo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales. ¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el yo, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje articulado en la literatura?* [Las cursivas son mías]. Lo que parece así lo más contrario a la subjetividad, y que el análisis estructural hace aparecer como la textura misma del texto, es el *medium* mismo en el cual nos podemos comprender (Ricoeur, 2010, p. 109).

A partir de estas consideraciones, comprender será comprenderse ante el texto, ante ese mundo del cual nos apropiamos y recibimos una proposición de existencia que toma un carácter actual por medio de la lectura. La finalidad de la hermenéutica es vencer la distancia entre el texto y el intérprete para incorporar su sentido en la comprensión; de esta manera, lo que busca es la apertura de la propia comprensión de sí mismo a través de la comprensión de lo otro (Ricoeur, 2003a, p. 21). El significado de la existencia entonces solo es posible captarlo a través de la *interpretación*, de la *apropiación* que permite acercar aquello que en un primer momento era extraño -cuestión que seguiremos desarrollando en el siguiente apartado-.

Al respecto, Ricoeur considera que en la *apropiación* también hay un rasgo de *distanciamiento*, en tanto que la subjetividad del lector solo puede ser captada después de haberla puesto en suspenso. “Como lector yo me encuentro perdiéndome. La lectura me introduce en las variaciones imaginativas del *ego*” (Ricoeur, 2010, p. 110). Auto-comprendernos implica primero tomar distancia de nosotros mismos, “desposeernos”, para luego apropiarnos por la mediación del sentido que llega al interpretar los textos³⁸.

La vía larga de la hermenéutica que ha tomado Ricoeur evidencia que la comprensión ontológica queda pendiente en el inicio del proceso hermenéutico, de tal manera que la subjetividad del sí mismo se va construyendo a través de la apropiación del mundo de los textos; en ese sentido: “la comprensión es todo lo contrario de una constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el *yo* es constituido por la *cosa* del texto” (Ricoeur, 2010, p. 109).

Antes de concluir este apartado, es pertinente realizar algunas precisiones respecto a las relaciones y disidencias de la filosofía de Paul Ricoeur con los postulados tanto de la hermenéutica romántica como con los de la ontológica. Si bien es cierto que los tres proyectos filosóficos coinciden en que la hermenéutica está encaminada a la comprensión de la subjetividad, Ricoeur se aleja de algunos

³⁸ “Aquello de lo que nos apropiamos es siempre la cosa del texto. Pero esta solo se convierte en algo mío si me desapropio de mí mismo para dejar que sea la cosa del texto. Entonces cambio el *yo, dueño* de sí mismo, por el *sí mismo, discípulo* del texto” (Ricoeur, 2010, p. 53).

supuestos de estas tradiciones, en tanto que toma como objeto de interpretación el *mundo del texto* y, a su vez, enlaza la explicación y la comprensión en el proceso interpretativo.

Difiere con la hermenéutica romántica fundamentalmente porque no concibe la tarea de la hermenéutica como la penetración en la subjetividad del autor, sino como la interpretación del *mundo del texto*, que posibilita al individuo acoger rasgos de sí mismo mediante la lectura. De ahí que el sentido de la subjetividad del lector no ocupe el primer lugar del proceso hermenéutico, se halla desplazado hacia el final de este. Además, porque, como hemos señalado, Ricoeur reivindica la dialéctica entre explicar y comprender, afirmando que la explicación es una fase necesaria de la comprensión en el proceso de interpretación, y acoge, así mismo, una noción positiva del distanciamiento.

De la hermenéutica ontológica se aleja en tanto que esta rechaza cualquier método en la comprensión, lo que Ricoeur precisamente reivindica es que para comprender es necesario explicar, de ahí que no haya una separación radical entre epistemología y ontología. De esta manera, sin negar la ontología de la comprensión, la noción *mundo del texto* trae consigo el *rodeo* y una especie de objetividad que le otorga un carácter crítico a la apropiación.

A partir de estas reflexiones y de sus análisis respecto a la temporalidad de la existencia, el hermeneuta francés introduce la noción de *identidad narrativa*, a partir de la cual continúa desarrollando su tesis acerca de que la aprehensión del sentido de la subjetividad no es inmediato sino que es aquello que hay que develar a través de la interpretación.

2.4 Temporalidad, narración e ‘identidad narrativa’

Para continuar desarrollando las reflexiones sobre el *sí mismo*, que implica el esclarecimiento de la pregunta abierta por el *quién*, Ricoeur realiza diversos análisis respecto a las nociones de *temporalidad*, *condición histórica* e *identidad*, y, unido a ello, acude a la *narración* como mediación de estas categorías, en tanto que: “el tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula de modo narrativo; a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal” (Ricoeur, 1998, p. 39) y de la acción. Los relatos permiten, a quienes los leen, vislumbrar aspectos de su propia condición temporal y entrever posibles maneras de habitar. Las reflexiones en torno al lenguaje y al texto, a las cuales nos hemos referido, están en la base de dichas consideraciones.

Hemos dicho, a propósito de los planteamientos generales de la hermenéutica filosófica, que uno de los presupuestos fundamentales de la existencia es la *condición histórica* del hombre, a la cual subyace una ontología de la *temporalidad*. Ricoeur retoma dicha consideración de la *pertenencia* del sí mismo al

mundo y, en la línea heideggeriana, afirma que la temporalidad es una estructura de la experiencia humana, experiencia que no es única sino múltiple y que es llevada y articulada lingüísticamente en los relatos³⁹.

En *Tiempo y narración* Ricoeur evidencia, desde una lectura de la tradición filosófica, que el tiempo ha estado envuelto en diversas aporías que imposibilitan explicitarlo y lo encierran en una inescrutabilidad reflexiva. Por esta razón, recurre a la función narrativa para intentar esclarecer la experiencia temporal, pues: “la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que requiere la mediación de un discurso indirecto de la narración” (Ricoeur, 1996, p. 991)⁴⁰.

³⁹ Siguiendo a Heidegger, en términos generales, Ricoeur considera que existen diferentes grados de profundidad en la organización del tiempo; afirma que la representación vulgar de este como una simple sucesión de instantes encubre su verdadera constitución. De ahí que tome los tres niveles de temporalización caracterizados en *Ser y tiempo* -la *temporalidad*, la *historicidad* y la *intratemporalidad*-, pero a la inversa, para dirigirse al fundamento. La primera estructura temporal es la *intratemporalidad* o el “estar en el tiempo” que refiere a aquello *en lo que* suceden los acontecimientos. La segunda estructura es la del tiempo de la *historicidad* que se centra en el pasado y que considera la distancia entre la vida y la muerte mediante operaciones *repetitivas*. La tercera estructura es la de la *temporalidad*, que es la unidad plural del pasado, del presente y del futuro (Ricoeur, 1999, p. 184 - 185).

El propósito del hermeneuta francés es entretejer la teoría del tiempo y la del relato, pues considera que una de las características esenciales de los relatos es expresar, recrear y vislumbrar aspectos de la estructura temporal de la existencia. Al respecto, advierte que los relatos rompen con la sucesión vulgar del tiempo, pues en ellos existe un escalonamiento de organizaciones temporales, se esconden y desarrollan relaciones con el tiempo mucho más complejas. De ahí que refiera que la función narrativa participa en el movimiento de profundización que lleva de “*estar en el tiempo*” a la *historicidad* (Ricoeur, 1999, p. 213).

⁴⁰ Ricoeur señala que los intentos discursivos desde la especulación filosófica por explicitar el tiempo en su inmediatez han remarcado tres aporías fundamentales: la primera refiere a la *dualidad del tiempo*, en la cual se evidencia que no hay una congruencia entre el tiempo fenomenológico o subjetivo y el tiempo cosmológico u objetivo, sino una ocultación mutua. La segunda aporía es la de la *totalidad y totalización del tiempo*, refiere a la disociación de los tres éxtasis del tiempo: pasado, presente y futuro pese a que el tiempo se conciba como un singular. Finalmente, la tercera aporía es la de la *inescrutabilidad del tiempo* que evidencia que este escapa a cualquier intento de dominio y constitución (Ricoeur, 1996, p. 994 - 1037).

La pretensión de Ricoeur al recurrir a la narración es procurar desatar las aporías del tiempo a partir de esta. Sin embargo, después de realizar varios análisis, en *Tiempo y narración III* reconoce que la poética de la narración solo aporta una respuesta más o menos adecuada a la primera aporía, a través de lo que él denomina el «*tercer tiempo*», en el cual hay un entrecruzamiento entre historicidad y ficción, entre un tiempo histórico reinscrito sobre el tiempo cosmológico y un tiempo entregado a las variaciones imaginativas de la ficción. En esta medida, el relato opera una “actividad mimética” de la experiencia humana del tiempo que posibilita la representación de las dos perspectivas sobre este a través de un discurso unificado, lo cual permite asignar a un individuo o a una comunidad su *identidad narrativa* (Ricoeur, 1996, p. 997).

Respecto a la segunda aporía, el filósofo francés considera que la narrativa, como la fenomenología, no ofrece una respuesta adecuada, pues para unos mismos acontecimientos es posible construir múltiples tramas, de ahí que no sea posible equiparar una sola idea de humanidad a una sola idea de historia. Lo cual implica rechazar la pretensión de una totalidad que unifique los tres éxtasis del tiempo pasando a una *totalización* en cuanto “mediación imperfecta” entre el *horizonte de expectativa*, el *espacio de experiencia* y la *fuerza del presente* (Ricoeur, 1996, p. 1010-1018).

Finalmente, a propósito de la tercera aporía, Ricoeur argumenta que el relato, como el discurso filosófico, presenta límites en función de refigurar el tiempo, de ahí que tampoco tenga la capacidad de explicitar todos los posibles rasgos de la experiencia temporal. Por ello afirma que si bien la narración recrea aspectos de la temporalidad por medio del lenguaje, “es preciso confesar que el relato no es todo y que el tiempo se dice también de otro modo, porque, para el propio relato, sigue siendo lo inescrutable” (Ricoeur, 1996, p. 1034).

Su hipótesis central al respecto es que la narratividad y la temporalidad se hallan estrechamente relacionadas, pues: “la temporalidad es una estructura de la existencia -una forma de vida- que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que esta es la estructura lingüística -el juego del lenguaje- que tiene como último referente dicha temporalidad” (Ricoeur, 1999, p. 183).

Temporalidad y narración se corresponden en tanto que el mundo de toda obra narrativa es temporal, aquello que se narra acontece en el tiempo y lo que sucede en el tiempo solo es posible pensarlo y conservarlo porque se narra. Cuando alguien cuenta algo se encuentra inmerso en el tiempo, incluso, los personajes de los cuales se narra *cuentan con* el tiempo. De esta manera, “la narración es el guardián del tiempo, en la medida en que no existiría tiempo pensado si no fuera narrado” (Ricoeur, 1996, p. 991).

La investigación de Ricoeur sobre el *acto de narrar* responde a tres preocupaciones generales: en primer lugar, como ya lo enunciamos en uno de los apartados precedentes, su filosofía tiene la pretensión de defender que la capacidad de *referencia* del lenguaje no se agota en el discurso descriptivo, de ahí que tenga la intención de “preservar la amplitud, la diversidad y la irreductibilidad de los *usos* del lenguaje” (Ricoeur, 2000, p. 190). Al respecto, considera que la poesía y la narración son medios privilegiados para exaltar estos rasgos.

Su segunda preocupación sobre la narración responde a la necesidad de juntar los diversos modos de narrar, señalando que hay una *unidad funcional* en dichos modos y géneros narrativos que es el *carácter temporal de la existencia*; tanto los relatos de historia como los de ficción narran la experiencia temporal. Finalmente, su tercera preocupación está centrada en tomar al *texto* como la unidad lingüística que media entre la vivencia temporal y el acto narrativo, “que señala, articula y aclara la experiencia temporal” (Ricoeur, 2000, p. 190).

La noción de *narración* en la filosofía ricoeuriana procede, en primera instancia, de las categorías aristotélicas *mythos* y *mimesis*, a través de ellas pone de manifiesto los rasgos temporales de la actividad narrativa. *Mythos* significa al mismo tiempo *fábula* -historia imaginaria- y *trama* -“composición de los hechos”- (Ricoeur, 2006, p. 10). Este segundo sentido es el que el filósofo toma para sus análisis, pues lo propio de la narración es la invención de una trama. El *mythos* es la composición que convierte a un texto en relato. Por otra parte, la *mimesis* refiere a la representación o a la imitación creadora de la acción. La *trama* es una “historia bien construida” de la *mimesis* de la acción.

La trama es un proceso activo e integrador que unifica aspectos dispersos, “un trabajo de composición que dota a la historia narrada de una identidad dinámica: lo que es narrado es una u otra historia, singular y completa” (Ricoeur, 2006, p. 10) que consta de inicio, medio y fin. La *mimesis* es igualmente una actividad, la actividad de representar o, más bien, de recrear; de ahí que prefiera usar los

conceptos de *construcción* -o *elaboración*- de una trama y de *actividad mimética* para referirse a estas respectivamente.

La composición de una trama, para el filósofo francés, puede definirse como una *síntesis de lo heterogéneo* dado que enmarca “la mediación entre los sucesos múltiples y la historia singular ejercida por la trama; la primacía de la concordancia sobre la discordancia; y, finalmente, la lucha entre sucesión y configuración” (Ricoeur, 2006, p. 12)⁴¹.

Ricoeur extiende este modelo a toda composición narrativa, en tanto que el rasgo fundamental de este paradigma es su carácter de organización, de coherencia. Tanto en la historia como en la ficción se concretiza la *mimesis* de la acción y de la experiencia temporal a través de la *construcción de tramas* configuradoras. La composición de las tramas configuran y transfiguran la praxis, engloban el obrar y el padecer humano. En ese sentido, la narración puede considerarse como una creación -en tanto *poiesis*-, una interpretación o imitación productiva de la realidad humana.

Dado que el interés del hermeneuta francés es la comprensión de la narración y lo que esta aporta a la constitución del sí mismo, la examina a la luz de los vínculos que tiene con la vida humana, va de la vida al relato y de este a la vida. Sus reflexiones no se centran únicamente en la literalidad de la obra, consideran también el antes y el después del texto. Por ello, para constituir la mediación entre tiempo y narración acude a lo que él mismo ha denominado como el ‘*círculo mimético*’ o ‘*la triple mimesis*’, los tres movimientos en la comprensión del texto, demostrando el papel mediador que juega la *construcción de la trama* en el proceso mimético. Así,

Incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar. [...] Lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual

⁴¹ La elaboración de una trama es una *síntesis de lo heterogéneo* porque, en primer lugar, es una composición entre los acontecimientos y la historia completa. La trama obtiene una historia singular a partir de sucesos diversos, los transforma en una historia concreta; de ahí que la noción de acontecimiento acoja un papel indispensable, pues no se toma como un suceso aislado en la historia narrada sino como un componente narrativo que contribuye al desarrollo del relato. Un relato es más que una lista de hechos narrados, “es una *inteligibilidad*” (Ricoeur, 2000, p. 192).

En segundo lugar, la trama es *síntesis* porque integra y organiza en una historia los acontecimientos dispersos, los elementos heterogéneos como “las causas, los azares, las circunstancias, los fines y los medios, las iniciativas y las consecuencias no queridas... [La trama] es el acto de “ensamblar” -de componer- esos ingredientes de la acción humana que, en la experiencia diaria, resulta heterogéneos y discordantes [las cursivas son mías]” (Ricoeur, 2000, p. 192). En este punto Ricoeur halla en el concepto de *construcción de la trama* la primacía de la concordancia sobre la discordancia, de ahí que subraye que esta es una *concordancia discordante*, en tanto que es aquello que reúne los múltiples sucesos en una historia dándole una identidad; lo que constituye el relato es la lucha entre concordancia y discordancia.

Finalmente, la construcción de una trama es *síntesis* de lo heterogéneo dado que en toda narración se encuentran dos clases de tiempo: una sucesión discreta indefinida de sucesos y un rasgo temporal de la integración, la culminación y la clausura. Todo relato es una composición a partir de una sucesión. La historia narrada es una totalidad temporal y el acto poético es una mediación entre el tiempo como flujo y el tiempo como duración (Ricoeur, 2006, p. 11).

media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra (Ricoeur, 1998, p. 114).

El primer polo de este círculo mimético es la *mimesis I*, que identifica que la composición de una trama está arraigada en la *prefiguración de la experiencia temporal* y en la *precomprensión* de la praxis, es decir, que hay un mundo de la acción anterior a la obra. Lo cual explicita que representar o recrear la acción implica, en primera instancia, comprender previamente en qué consiste el obrar humano, saber de sus *estructuras inteligibles*, de sus *recursos simbólicos* y de su *carácter temporal*, pues es a partir de ello que se construye la trama (Ricoeur, 1998, p. 116)⁴².

Esta consideración subraya, en efecto, la condición ontológica de *pertenencia* que el hombre tiene con el mundo y enmarca los acercamientos previos -sustentados desde los prejuicios- que el lector tiene al leer un texto. Lo que Ricoeur resalta en este punto es que hay un campo de significación común al narrador y al lector que permite construir y comprender las tramas, pues, tanto el uno como el otro tienen una familiaridad con la acción y con el tiempo en tanto seres prácticos y temporales; aquello que la literatura configura y recrea aparece ya en la existencia humana, tiene que ver con los signos, símbolos, normas y valoraciones que hacen de la acción algo público y social.

Nuestra familiaridad con la red conceptual del actuar humano es del mismo orden que la familiaridad que tenemos con las tramas de las historias que nos son conocidas; es la misma inteligencia *phronética* que guía tanto la comprensión de la acción (y de la pasión) como la del relato (Ricoeur, 2006, p. 17).

A propósito del carácter público de la dimensión simbólica de la acción, en este primer polo de la triple *mimesis* Ricoeur señala algo determinante para uno de los problemas centrales de nuestra investigación: el matiz ético de la acción llevado a la narración. Dado que en el campo práctico las acciones tienen una dimensión ética a partir de valoraciones y juicios, suponen aceptación o repudio; en esa medida, cuando nos *apropiamos* de una narración no tomamos las acciones allí recreadas como algo

⁴² En *Tiempo y narración I*, Ricoeur señala que en la *mimesis I* la precomprensión del mundo de la acción está arraigada en tres sentidos: en primer lugar, porque hay una *red conceptual de la acción* que nos es familiar a todos en tanto que conocemos qué es un agente, un fin, un medio, una circunstancia, pues finalmente actuamos en medio de dicha red. Las narraciones son construcciones que recrean personajes que actúan y sufren, y ello, en efecto, hace parte de nuestra condición humana.

El segundo anclaje de la composición narrativa en la precomprensión refiere a los *recursos simbólicos* del campo práctico, la acción está mediatizada siempre simbólicamente a través de reglas y normas, y esto es condición de posibilidad para que la acción pueda contarse. Finalmente, el tercer rasgo de la precomprensión de la acción que la actividad mimética supone es el *carácter temporal* de la existencia, “es gracias a ella que tenemos el derecho a hablar de la vida como una historia en estado naciente y, por tanto, *de la vida como una actividad y una pasión en busca de relato* [las cursivas son mías]” (Ricoeur, 2006, p. 18).

Estos rasgos de la narración demuestran la reinscripción que Ricoeur hace de la teoría del texto en la teoría de la acción; incluso, evidencian la combinación que, según él, la historia hace de la teoría del texto y de la teoría acción en una teoría del relato, en tanto que: “por una parte, la historia -la historiografía- es un tipo de *relato*, un relato *verdadero* en comparación con los relatos míticos o con los relatos ficticios, como epopeyas, dramas, tragedias, novelas, novelas cortas, y ya que, por otra parte, la historia se refiere a las acciones de los hombres del pasado” (Ricoeur, 2010, p. 163).

éticamente neutro. En tanto lectores actuantes, pertenecientes al contexto práctico, no podemos prescindir de valorar la simpatía o la antipatía que nos produce la cualidad ética del carácter de los personajes.

Ahora bien, el segundo polo, la *mimesis II*, es el eje intermedio en esta teoría pues abre el mundo de la composición de la narración; es en este grado del proceso mimético donde la operación de la *configuración de la trama* tiene todo su sentido, dado que resalta la *mediación* entre la precomprensión y la poscomprensión; es decir, entre *mimesis I* y *mimesis III*. La *mimesis II configura* la acción y la experiencia temporal -el antes del texto- mediante esa *puesta en intriga* que opera en los relatos a través de la *síntesis de lo heterogéneo*. Si la narración puede recrear y resignificar la praxis humana a través de una trama, en *mimesis II*, es solo porque esta última ya está pre-significada, en *mimesis I*. De igual manera, si podemos comprender las tramas es solo porque estamos familiarizados con lo prefigurado.

El rasgo de ser síntesis de lo heterogéneo enmarca el sentido de mediación de la construcción de la trama. La operación de configuración constitutiva de la construcción de la trama tiene sentido en la filosofía de Paul Ricoeur precisamente por la posición intermedia que conduce del antes al después del texto, pues, como ya hemos visto, su interés está centrado en el mundo del texto que se despliega en la recepción.

Por ello, a propósito de la mediación que Ricoeur realiza del tiempo y la narración a través de la construcción de la trama arguye que esta opera: “entre los aspectos temporales prefigurados en el campo práctico y la refiguración de nuestra experiencia temporal por este tiempo construido. [De ahí que se siga] el paso de un tiempo prefigurado a otro refigurado por la mediación de uno configurado (Ricoeur, 1998, p. 115), que es aquello que afina el tercer movimiento en la *mimesis III*.”

El tercer polo de este círculo mimético se ejerce en el plano de la *refiguración* de la experiencia temporal y de la acción, que ya ha sido configurada en la *mimesis II*, y que retoma el movimiento a ese tiempo del obrar y del padecer (Ricoeur, 1998, p. 139). La *mimesis III* es una *fusión de horizontes*, resulta de la intersección entre el *mundo del relato*, que es un mundo configurado por la trama, y el *mundo del lector* que es propiamente el de la acción. Es el lector quien asume el camino desde *mimesis I* a *mimesis III* por medio de *mimesis II*; es decir, de la experiencia práctica de la precomprensión a la refiguración.

La lectura recobra y concluye el acto configurante. “La construcción de la trama es una obra conjunta entre el texto y el lector” (Ricoeur, 2006, p. 16), este último es quien completa la obra, pues es solo por medio de la lectura que las narraciones se actualizan y acogen significado para ser seguidas. La *refiguración* del mundo de la acción está bajo la influencia de la trama y del mundo que se abre a través del acto de leer, en tanto que: “lo que el lector recibe no solo es el sentido de la obra, sino también, por

medio de este, su referencia: la experiencia que esta trae al lenguaje y, en último término, el mundo y su temporalidad que despliega ante ella” (Ricoeur, 1998, p. 150)⁴³.

Como ya se ha dicho, una de las intenciones de la filosofía ricoeuriana es exaltar que los textos, en este caso los relatos, no solo tienen sentido sino también referencia, en tanto que el lenguaje se sitúa más allá de sí mismo, dice algo a alguien sobre algo. El que seamos seres en el mundo orientados a través del lenguaje y de la comprensión implica que el discurso, en todos sus usos, lleva al lenguaje una experiencia, un modo de vivir que pide ser dicho. La experiencia llevada al lenguaje que es reactivada por el lector exalta justamente la referencia.

De esta manera, como ya señalamos a propósito de la noción de texto, pese a que las narraciones no siempre respondan a aquello que se puede describir ostensivamente, estas tienen una referencia de “segundo orden” que develan aspectos de nuestro *ser-en-el-mundo* y que amplían nuestro horizonte de existencia⁴⁴. El destino de la lectura es levantar la suspensión del texto y reubicarlo en el mundo real, articularlo y continuarlo; es decir, interpretar y apropiarse de ese mundo que este abre. Así, gracias a la lectura la configuración textual vuelve sobre la experiencia vivida, aportando un lente para la comprensión de sí mismo.

Las consideraciones anteriores, en efecto, justifican el alcance ontológico que Ricoeur quiere otorgar a la referencia de los textos, y aduce también a su pretensión de romper la clausura del lenguaje. La función referencial de los relatos abre múltiples maneras de abordar la vida y la praxis humana, en tanto que las tramas, además de englobar el obrar y el padecer recreando a los personajes en cuanto agentes y en cuanto víctimas, señalan, a través de las *variaciones imaginativas* de la literatura, posibilidades de ser y de estar en el mundo.

De este modo, se vislumbra el impacto que la literatura tiene sobre la vida, pues, al leer y al apropiarnos de aquello que se narra en los relatos se hace posible, en ciertas ocasiones, transfigurar nuestra visión y nuestra manera de habitar. En este punto, Ricoeur subraya, contra las teorías que

⁴³ A propósito del carácter de refiguración que se realiza a través de la lectura, Ricoeur acude a las teorías del *acto de la lectura* y de la *estética de la recepción* de Wolfgang Iser y de Robert Jauss respectivamente, en tanto que estas: “tienen en común el ver en el efecto producido por el texto sobre el receptor, individual o colectivo, un componente intrínseco de la significación actual o efectiva del texto. Para las dos, el texto es un conjunto de *instrucciones* que el lector individual o el público *ejecutan* de forma pasiva o creadora. El texto solo se hace obra en la interacción de texto y receptor” (Ricoeur, 1998, p. 148).

⁴⁴ “Un relato, un cuento, un poema tienen referente. Pero este referente está en ruptura con el del lenguaje cotidiano; mediante la ficción, mediante la poesía, se abren en la realidad cotidiana nuevas posibilidades de *ser-en-el-mundo*; ficción y poesía se dirigen al ser, no ya bajo la modalidad del *ser-dado*, sino bajo la modalidad del *poder-ser*. Por eso mismo, la realidad es metamorfoseada gracias a lo que se podría llamar las variaciones imaginativas que la literatura opera en lo real” (Ricoeur, 2010, p. 108).

defienden únicamente la inmanencia del lenguaje literario y que rechazan cualquier consideración de una referencia extralingüística, que la literatura -el arte en general- desordena y reordena nuestra relación con el mundo, esta tiene: “una punta subversiva que lanza contra el orden moral y social. Se olvida que la ficción es precisamente lo que hace del lenguaje ese supremo peligro del que Walter Benjamin, tras Hölderlin, habla con temor y admiración” (Ricoeur, 1998, p. 153).

El hecho de que el discurso lleve al lenguaje una experiencia y un modo de vivir que pide ser dicho implica, para Ricoeur, que la vida está siempre enredada en historias y tiene una estructura pre-narrativa, hay *historias potenciales* en la existencia que piden ser contadas; a la historia de una vida anteceden historias no contadas que pueden ser efectivas y que el hombre podría considerarlas como constitutivas de su identidad. De hecho, “narrar es un proceso secundario injertado en nuestro “estar-enmarañado en historias”. Narrar, seguir, comprender las historias no es más que la continuación de estas historias no narradas” (Ricoeur, 2006, p. 20). Y agrega en otro texto:

Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración [las cursivas son mías] (Ricoeur, 1998, p. 146).

Recordemos que la teorización respecto al círculo mimético responde, en primera instancia, a la intención de Ricoeur de exaltar el papel que juega la narración en la explicitación de la experiencia temporal y en el intento de dar una solución viable a las aporías del tiempo. Pese a que reconozca los límites que la narración tiene para realizar esta explicitación y la refiguración del tiempo, concluye que aun así la narración es un medio privilegiado para elucidar su experiencia, en tanto que en el relato “la concordancia triunfa sobre la discordancia, de ahí el incomparable valor de este para poner orden en nuestra experiencia temporal (Ricoeur, 2006, p. 20).

El tiempo humano es el resultado de la configuración por el relato y la refiguración por la lectura⁴⁵. Lo que podemos llamar tiempo humano es aquel que ha sido narrado y que es posible seguir narrando e interpretando, que se evidencia en la intersección entre historia y ficción. Gracias a esta confluencia es posible asignar “a un individuo o a una comunidad una identidad específica que podemos llamar su *identidad narrativa*” (Ricoeur, 1996, p. 997)⁴⁶.

⁴⁵ El tiempo narrado, como dijimos a propósito de la primera aporía que Ricoeur señala, es un puente entre el tiempo fenomenológico o subjetivo y el tiempo cosmológico u objetivo, que es precisamente sobre lo que media el relato a través de la actividad mimética forjando el “tercer tiempo”, el “tiempo histórico”.

⁴⁶ Llegados a este punto es preciso enunciar algunas consideraciones respecto a la relación y a la diferencia que Ricoeur enmarca entre el relato histórico y el de ficción. Hemos dicho que una de las preocupaciones del autor al estudiar la noción de narración es señalar que la unidad funcional que une los diversos modos de narrar es el carácter temporal de la existencia humana. Unido a ello, el autor advierte, contra quienes oponen historia y relato, que en el nivel de la configuración no hay diferencia entre relato histórico y relato de ficción, ambos construyen una trama

Más allá de los diversos análisis que se han realizado sobre la teoría literaria a propósito del *mythos*, de la *mimesis* y en general de los rasgos de la narración, la finalidad es resaltar que esta última es una vía para la comprensión del sí mismo, comprensión que, como hemos enunciado en más de una ocasión, solo se alcanza a través de *rodeos*, en este caso de carácter narrativo.

La comprensión de sí es entre otros signos y símbolos, una mediación privilegiada; esta última se vale tanto de la historia como de una interpretación; la interpretación de sí, a su vez, encuentra en la narración, la ficción, haciendo de la historia de una vida una historia de ficción o, si se prefiere, una ficción histórica, entrecruzando el estilo historiográfico de las biografías con el estilo novelesco de las autobiografías imaginarias (Ricoeur, 2011, p. 107 -pie de página número 1-).

Hemos referido que uno de los propósitos de la *hermenéutica del sí* es rescatar y escudriñar en torno a la pregunta por el *quién* (quién habla, quién actúa, quién se narra y quién es el sujeto de imputación moral), en tanto que a través de este interrogante se accede a la cuestión propiamente humana, es posible abrir la polisemia de los rasgos de esta y enmarcar la reflexividad del sí que se va construyendo a través de la interpretación. Esta pregunta abierta, en efecto, está relacionada con las preguntas *¿qué?* y *¿por qué?*, pero mientras el *qué* exige una descripción y el *por qué* una explicación, la pregunta por el *quién* exige una identificación y una singularización (Ricoeur, 2003b, p. 39).

Responder al interrogante por el *quién*, ¿quién actúa? por ejemplo, implica primero nombrar a alguien y, luego, narrar quién es. Por ello, siguiendo a Hannah Arendt, para quien solo a través del discurso y de la acción los hombres se singularizan, Ricoeur afirma: “responder a la pregunta “¿quién?”... es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. Por lo tanto, *la propia identidad del*

en tanto que la historia también narra sobre personajes, acciones, consecuencias, etc., a través de una totalidad inteligible. “Cualquier escrito propiamente histórico se construye, en efecto, a partir de fórmulas que pertenecen al relato o a la intriga. [...] La historia es siempre relato, aun cuando pretende evacuar lo narrativo y su modo de comprensión” (Contursi y Ferro, 2000, p. 64 - 65).

Si bien el *mythos* iguala relato histórico y relato de ficción, hay una diferencia fundamental entre ambos y es la *pretensión de verdad*. Respecto a la referencia de los dos tipos de relato Ricoeur afirma que pese a que se crea que solo la historia se refiere a lo real -a una realidad ya acontecida-, la ficción, en efecto, como hemos señalado, tiene también una referencia de segundo orden que devela aspectos de nuestro *ser-en-el-mundo*.

Por otro lado, Ricoeur subraya que no es pertinente decir que la historia se refiera al pasado tal como sucedió, en el mismo sentido en que el discurso descriptivo se refiere al mundo. La pretensión de verdad del relato histórico no supone una adecuación de unas proposiciones a unos hechos, en tanto que estos no están ahí para ser verificados ostensivamente; el sentido de los hechos se constituye a través de la trama que los configura en una totalidad.

Dado que el pasado es inverificable, solo se aborda entonces indirectamente a través de las *buellas*, en esa medida, “la referencia propia de la historia no deja de tener afinidad con la referencia “productora” del relato de ficción” (Ricoeur, 2000, p. 195), de ahí que se pueda decir que, de una u otra manera, la reconstrucción del pasado es también obra de la imaginación. No obstante, es claro que aquello que reconstruye el relato histórico no es solo imaginativo pues se funda en pruebas documentales para intentar rectificar lo acontecido; su referencia aspira a ser verosímil haciendo justicia al pasado. Como señalan Contursi y Ferro siguiendo a White: “el problema del discurso histórico no es si es verdadero (en el sentido de si se corresponde con los hechos de los que pretende dar cuenta), sino si es verosímil (es decir, creíble, aceptable)” (Contursi y Ferro, 2000, p. 76).

Pese a que el relato histórico pretenda significar lo que ha ocurrido y el ficticio construya una trama de hechos que no necesariamente son verdaderos, Ricoeur advierte que hay un entrecruzamiento entre historia y ficción, en tanto que la historia toma de la ficción el carácter imaginativo para reconstruir el pasado y la ficción toma, a su vez, la estructura del relato histórico, narra una historia como si realmente hubiese sucedido, expresa un “cuasi-pasado”.

quién *no es más que una identidad narrativa*” (Ricoeur, 1996, p. 997). La identidad, desde esta perspectiva, será tomada como una categoría práctica.

Por ello, a propósito de la comprensión del sí que es posible cultivarla a través de la narración e interpretación de los textos, el filósofo francés realiza una reflexión sobre la noción de *identidad*, acude a la teoría narrativa para subrayar lo que esta aporta a la constitución del sí y despliega su propuesta de la *identidad narrativa*. Su intención principal al retomar la problemática de la identidad es señalar que esta solo puede articularse en la dimensión temporal de la existencia, razón por la cual acude a algunas categorías narrativas, pues, como ya hemos visto, la narración expresa y recrea la dimensión temporal de la existencia humana.

En los acercamientos que realizamos en el primer capítulo respecto a Descartes, Hume y Kant, pudimos ver que el paradigma clásico de la identidad personal refería a la oposición entre tiempo e identidad, en tanto que se buscaba un núcleo estable que siguiera siendo el mismo pese al devenir, un yo sustancial o una unidad originaria fuera de tiempo que era la condición de posibilidad de las síntesis de las representaciones. En cualquier caso, las filosofías de estos autores limitaron la comprensión de la identidad al carácter de *mismidad*, a un yo sustancial.

Ricoeur justifica que incluso Hume, quien consideró que la identidad no era más que una ilusión, redujo la identidad a estos términos, de ahí que reconociera no encontrar una identidad tal y rechazara dicha noción sustancialista. Dado que se ha negado la condición histórica y temporal de la existencia no se ha reconocido entonces la identidad de una persona concreta. Esta consideración conlleva al filósofo francés a ampliar el campo de comprensión de la identidad, refiere que esta noción tiene dos sentidos, a saber, la identidad como *mismidad* o *identidad-idem* y la *ipseidad* o *identidad-ipse*; su filosofía se centrará especialmente en la consideración de esta última.

“*Idem* quiere decir sumamente parecido y, por tanto, inmutable, que no cambia a lo largo del tiempo. *Iipse* quiere decir propio y su opuesto no es “diferente”, sino *otro, extraño*” (Ricoeur, 1999, p. 215). La cuestión de la identidad, en efecto, está estrechamente arraigada a la cuestión de la permanencia en el tiempo, tanto la *mismidad* como la *ipseidad* están implicadas en ello de diferentes maneras, pero es esta primera la que tiene un lugar eminente en la permanencia, se opone de inmediato a lo variable.

La *mismidad* es la identidad como expresión de lo *mismo* que refiere, por ejemplo, que términos lógicos, dos eventos de un mismo ente no lo transforman en dos -identidad numérica-, o que en la idea de semejanza extrema entre dos objetos no se noten distinguibles -identidad cualitativa-. Esta identidad se halla también en la idea que nos hace pensar que existe una “continuidad ininterrumpida” entre, por ejemplo, el cachorro que nos regalaron hace un tiempo y el perro que vemos ahora junto a nosotros. En

términos generales, lo que caracteriza a la *mismidad* es el principio inmanente de “permanencia en el tiempo”; “toda la problemática de identidad personal va a girar en torno a esta búsqueda de un invariante relacional, dándole significado fuerte de permanencia en el tiempo” (Ricoeur, 2011, p. 112)⁴⁷.

La *mismidad* podría tomarse como la identificación de lo mismo, pero respecto a los objetos, porque es evidente que al pensar sobre quiénes somos nosotros, el crecimiento y nuestras múltiples etapas en las cuales interviene el cambio implican diferencias radicales que nos hacen llegar a considerar que nuestra identidad no está arraigada a un invariante, pese a que siempre nos designemos con el mismo nombre. Ahora bien, ¿cómo se nos da entonces la continuidad que nos refirma que seguimos siendo los mismos cada día?, ¿cómo configuramos nuestra identidad personal y ganamos un sentido de continuidad de nuestra existencia?, ¿qué es lo que nos configura como personas?

Al respecto, Ricoeur indica que al hablar de las personas existen dos modelos de permanencia en el tiempo: el *carácter* y el *mantenimiento de la palabra dada*. El carácter: “designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las que* reconocemos a una persona” (Ricoeur, 2011, p. 115), este afirma la *mismidad* en tanto que incluye la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y la permanencia en el tiempo. El carácter es el *qué* del *quién*.

El otro modelo de permanencia en el tiempo, el de la *ipseidad*, es “el de la palabra mantenida en la fidelidad a la palabra dada... en este *mantener* [se ve] la figura emblemática de una identidad diametralmente opuesta a la del carácter. La palabra mantenida expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir, como el carácter, en la dimensión del algo en general, sino únicamente, en la del *¿quién?*” (Ricoeur, 2011, p. 118). Como vemos, este modelo de permanencia de la *ipseidad* lleva implícita la idea de reflexividad.

El mantenimiento de sí es, para la persona, la manera de comportarse de modo que otro pueda *contar* con ella. Porque alguien *cuenta* conmigo, soy *responsable* de mis acciones ante otro. El término de responsabilidad reúne las dos significaciones: contar con... ser responsable de... Las reúne, añadiéndoles la idea de *una respuesta* a la pregunta: “¿Dónde estás?”, planteada por el otro que me solicita. Esta respuesta es: “¡Heme aquí!”. Respuesta que dice el mantenimiento de sí (Ricoeur, 2011, p. 168).

El mantenimiento de la palabra expresa entonces un desafío al tiempo, en tanto que al comprometerme a algo inscribo que pese a que cambie me mantendré para cumplir la *promesa*, responderé a la confianza que el otro pone en la fidelidad a mi palabra. “La promesa limita lo imprevisible del futuro, a riesgo de traición; el sujeto puede mantener su promesa o romperla; de esta manera, compromete la promesa de la promesa, la de cumplir su palabra, de ser confiable” (Ricoeur, 2005). En este punto el *idem*

⁴⁷ Para Ricoeur, “la mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones” (Ricoeur, 2011, p. 110) en tanto que acoge la identidad *numérica*, la identidad *cualitativa*, la *continuidad ininterrumpida* y la *permanencia en el tiempo*, este último criterio es el que considera más afianzado en este tipo de identidad.

y el *ipse* se distancian. El mantenimiento de sí expresa un modelo de continuidad que responde a lo dinámico y no a lo estático, como en el caso del carácter.

Pese a que el filósofo francés reconozca que estos dos modelos de permanencia son irreductibles entre sí, “son dos modos de ser” (Ricoeur, 2011, p. 342), no opone *mismidad* e *ipseidad*, sugiere más bien una dialéctica entre ambas: “no quiero limitarme, a oponer pura y simplemente mismidad e ipseidad, como si la mismidad correspondiera a la cuestión *qué* y la ipseidad a la cuestión *quién*. En un sentido la cuestión *qué* es interna a la cuestión *quién*. ¿Puedo plantear la cuestión: “¿*quién* soy yo?” sin preguntarme sobre *lo que* yo soy? (Ricoeur, 2001, p. 112).

Su pretensión es hallar una mediación en el orden de la temporalidad entre el carácter y el mantenimiento de sí, dicha mediación es justamente la *identidad narrativa*. “La polaridad... sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, en el que *idem* e *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la ipseidad se libera de la mismidad” (Ricoeur, 2011, p. 113).

La noción fundamental de la narración que Ricoeur toma para construir la dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad* es la de *construcción de la trama*, de la cual ya hemos dicho que es aquella que *configura* el relato mediando entre la *concordancia* y la *discordancia*⁴⁸; este modelo de conexión entre acontecimientos permite integrar en la permanencia la inestabilidad y la diversidad, que es a lo cual se opone la *mismidad*. Mediante la construcción de una trama, que deviene *síntesis de lo heterogéneo*, los acontecimientos contingentes del relato se invierten en necesidad y, de esta manera, el relato acoge una identidad específica. Así, “la operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina... la identidad y la diversidad” (Ricoeur, 2011, p. 141).

El hermeneuta francés traslada este modelo que configura la acción -ya hemos dicho que el *mythos* es la *mímesis* de la acción- a los personajes del relato, pues considera que este es el paso necesario para acoger una concepción narrativa de la identidad personal, y analiza cómo la dialéctica del personaje es una dialéctica entre la *mismidad* y la *ipseidad*.

En efecto, las narraciones son creaciones lingüísticas a propósito de personajes agentes y pacientes que pueden ser elevados al rango de hombres actuantes y sufrientes. La *mímesis* de la acción

⁴⁸ “Por concordancia entiendo el principio de orden que vela por lo que Aristóteles llama ‘disposición de los hechos’. Por discordancia entiendo los trastocamientos de fortuna que hace de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta otra terminal. Aplico el término de *configuración* a este arte de la composición que media entre concordancia y discordancia” (Ricoeur, 2011, p. 139-140).

implica necesariamente a unos personajes que actúan, pues ¿a quién se le podría adscribir una acción en un relato si no a un personaje? Hay una correlación entre acción y personaje.

Ahora bien, ¿qué es aquello que configura la identidad del personaje en un relato? Ricoeur responde que es la identidad misma de la narración la que otorga una identidad al personaje; a lo largo del relato el personaje conserva la misma identidad que configura la trama. Los cambios inesperados y los acontecimientos contingentes que puede tener un personaje en un relato se convierten en una necesidad para la inteligibilidad de la trama, “el azar se cambia en destino” (Ricoeur, 2011, p. 147). De esta manera, la identidad del personaje se comprende bajo la dialéctica discordancia-concordancia.

La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de *sus* experiencias. Muy al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa, al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje (Ricoeur, 2011, p. 147).

Esta dialéctica del personaje entre concordancia y discordancia es equivalente a una dialéctica de la *mismidad* y de la *ipseidad*, que es inscrita en los dos modos de permanencia en el tiempo: el carácter y el mantenimiento de sí. Ricoeur analiza cómo las variaciones imaginativas de los relatos someten a la identidad a tal punto que en algunos de ellos la identidad del personaje tiende a disolverse; los relatos ponen a prueba los recursos de variación de la identidad y hacen alterar la relación de los dos modos de permanencia.

Para Ricoeur, el relato de ficción presenta dos modos extremos de la identidad. Por un lado, están los cuentos populares y la novela clásica donde el personaje aparece como un carácter identificable y reidentificable como el mismo a lo largo de toda la historia; en estos casos se evidencia un recubrimiento de la *ipseidad* por la *mismidad*. Por otro lado, están las novelas posclásicas, como las de Kafka y Robert Musil, en las cuales el personaje presenta una disolución completa de su identidad; esta pérdida de la identidad señala la separación entre *ipseidad* y *mismidad*.

El filósofo francés considera que este drama de la disolución de la identidad, lejos de anularla completamente, abre la pregunta fundamental de *¿quién soy?*, que se despoja del soporte de la pregunta *¿qué soy?* Por ello afirma: “situados de nuevo en el ámbito de la dialéctica del *idem* y del *ipse*, estos casos desconcertantes de la narratividad se dejan reinterpretar como una puesta al desnudo de la ipseidad por la pérdida del soporte de la mismidad” (Ricoeur, 2011, p. 149), pero,

Incluso cuando se produce la pérdida de la identidad del héroe, no nos encontramos fuera de la problemática del personaje. Un no-sujeto no es insignificante respecto a la categoría de sujeto... En efecto, si el no-sujeto no fuese aún una figura del sujeto, ni siquiera de forma negativa, no nos interesaríamos por ese drama de la disolución y no nos quedaríamos perplejos ante el mismo. Alguien plantea una pregunta: « ¿quién soy? ». Y recibe una respuesta: «nada o casi nada». Pero se trata todavía de una respuesta a la pregunta *¿quién?*, aunque se encuentre reducida a su mínima expresión (Ricoeur, 1999, p. 223).

Para subrayar cuál es la contribución de estas reflexiones a la problemática del sí, en *Sí mismo como otro*, Ricoeur expresa que la teoría narrativa, desde la identidad correlativa a esta, media entre la teoría de la acción y la teoría ética, entre la “descripción” y la “prescripción”. Para realizar esta mediación considera pertinente, por un lado, resaltar la relación entre *praxis* y relato operando una *extensión del campo práctico*, y por otro, evidenciar los *apoyos* y las *anticipaciones* que la teoría narrativa propone a la interrogación ética (Ricoeur, 2011, p. 152), considerando que el relato no es éticamente neutro, sino “el primer *laboratorio del juicio moral*” (Ricoeur, 2011, p. 138).

La extensión del campo práctico que el hermeneuta francés realiza consiste en considerar no solo las acciones de base y las descripciones de estas -tal como lo hacen las teorías analíticas de la acción (Ricoeur, 2011, p. 174)-, sino también las *prácticas*, los *planes de vida* y el *proyecto global de la existencia*, hasta *la unidad narrativa de una vida*⁴⁹. Dichos análisis justifican, en términos generales, que los relatos se tejen a partir de prácticas y de acciones complejas que son refiguradas por estos, lo cual implica que los relatos ya tienen como precedente las relaciones de significación social e intersubjetiva que constituyen las reglas constitutivas de la praxis.

Esta ampliación del campo práctico especifica que varios rasgos de la noción de persona y de la acción se confirman en la de personaje, pues este en un relato aparece también como un cuerpo, los personajes son humanos como nosotros, intervienen en el curso de los acontecimientos actuando unos con otros en redes simbólicas, son también “el soporte de predicados físicos y psíquicos, pues sus acciones pueden ser objeto de descripciones comportamentales y de cálculos de intenciones y de motivos” (Ricoeur, 1999, p. 224). Dado que las narraciones son una *mimesis* del campo práctico en el cual nos significamos como seres actuantes develan entonces aspectos éticos de la interrelación personal.

Ahora bien, para Ricoeur, un sujeto de acción no puede dar a su vida, tomada en su conjunto, una cualificación ética sin que se produzca una unificación de esta, dicha unificación solo puede ser tramada a través de un relato. La unidad narrativa de una vida es un conjunto inestable que imbrica acontecimientos pasados, proyecciones y anticipaciones⁵⁰. La narración media entre la praxis y la ética pues “es preciso que la vida sea recopilada para que pueda colocarse bajo el enfoque de la verdadera vida.

⁴⁹ Respecto “al término “unidad narrativa”... subrayamos aquí... la unión que el relato realiza entre las estimaciones aplicadas a las acciones y la evaluación de los personajes mismos. [...] la noción de unidad narrativa hace hincapié en la composición entre intenciones, causas y casualidades que encontramos en todo relato” (Ricoeur, 2011, p. 184).

⁵⁰ “Se cree fácilmente que el relato literario, por ser retrospectivo, solo puede ofrecer una meditación sobre la parte pasada de nuestra vida... Pero, entre los hechos narrados en un tiempo pasado, existen proyectos, esperas, anticipaciones, mediante los cuales los protagonistas del relato son orientados hacia su futuro mortal... En otras palabras, el relato narra también el cuidado. En un sentido, solo narra el cuidado. Por eso, no es absurdo hablar de la unidad narrativa de una vida, bajo el signo de los relatos que enseñan a articular narrativamente retrospectión y prospección” (Ricoeur, 2011, p. 165).

Si mi vida no puede ser aprehendida como una totalidad singular, no podré nunca desear que sea una vida lograda, realizada” (Ricoeur, 2011, p. 162).

Como ya hemos enunciado, a propósito de las consideraciones del *círculo mimético*, hay una relación explícita entre la función narrativa y la ética. Las narraciones no están despojadas de dimensiones normativas y valorativas. Los relatos no son éticamente neutros pues operan variaciones imaginativas sobre los juicios morales; de ahí que las acciones que hacen los personajes no pueden escapar a la aprobación o reprobación por parte del lector. Pese a que intentemos suspender los juicios al leer no dejamos de explorar maneras de evaluar las acciones y a los personajes que ejecutan tales acciones, lo cual imposibilita aspirar a una recepción estética neutral.

La estrategia de persuasión fomentada por el narrador tiende a imponer al lector una visión de mundo que *no es nunca éticamente neutra*, sino que más bien induce, implícita o explícitamente, una nueva valoración del mundo y del propio lector: en ese sentido, *el relato pertenece ya al campo ético en virtud de la pretensión de lealtad ética, inseparable de la narración. En todo caso, pertenece al lector, convertido una vez más en agente, en iniciador de la acción, escoger entre las múltiples proposiciones de lealtad ética transmitidas por la lectura* [las cursivas son mías] (Ricoeur, 1996, p. 1002).

Para Ricoeur, incluso la historiografía tampoco alcanza el punto cero de valoración, en tanto que el historiador al realizar la trama de los acontecimientos pasados toma partida, de una u otra manera, evaluando los incidentes históricos. “La historiografía es recordada por su relación de deuda respecto a los hombres del pasado. En determinadas circunstancias, en particular *cuando el historiador es confrontado con lo horrible, figura límite de la historia de las víctimas, la relación de deuda se transforma en deber de no olvidar* [las cursivas son mías]” (Ricoeur, 2011, p. 167)⁵¹.

Ahora bien, ¿qué aportan estas reflexiones a la discusión de la identidad personal? La pretensión de Ricoeur al realizar estos análisis es subrayar que la propia vida fluctúa constantemente entre los polos del recubrimiento de la *ipseidad* por la *mismidad* y su disociación completa. Esta dialéctica “es interna a la constitución ontológica de la persona” (Ricoeur, 2001, p. 112), en tanto que en el transcurso de una vida narrada se oscila entre los dos polos; los relatos son testigo de ello. En efecto, al hablar sobre el *carácter* -perpetuación de lo mismo- y el *mantenimiento de sí* parece haber una confrontación irreductible, pero, como hemos señalado, la identidad narrativa es la que media entre estos extremos, en tanto que:

Al narrativizar el carácter, el relato le devuelve su movimiento, abolido en las disposiciones adquiridas, en las identificaciones-con sedimentadas. Al narrativizar el objetivo de la verdadera vida, le da los rasgos reconocibles de personajes amados o respetados. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí (Ricoeur, 2011, p. 169).

⁵¹ Como señalan Contursi y Ferro: “se puede sostener que el discurso histórico, en tanto narración, siempre lleva implícito un consejo, como postulaba Benjamin, y que, en tanto “historia”, necesita tanto de una trama como de una evaluación, moral en este caso, implícita o explícita, según propone Van Dijk” (Contursi y Ferro, 2000, p. 70).

Sin la mediación de la narración, el problema de la identidad queda paralizado en una antinomia: o bien se presenta un sujeto idéntico que sigue siendo el mismo pese al devenir, al modo cartesiano, o bien se sustenta que el sujeto no es más que una ilusión, a la manera humeana. Esta antinomia se disuelve, al menos parcialmente, si la noción de identidad se extiende tomando en consideración no solo la *mismidad* sino también la *ipseidad*; en términos generales, si se pasa de la identidad sustancial a la identidad narrativa. Por ello, para articular, aprehender y acoger un sentido de completitud de la vida es necesario narrarla, en tanto que, “un sujeto se reconoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo (Ricoeur, 1996, p. 999).

La identidad narrativa deviene como una identidad dinámica que no escapa a la temporalidad, al contrario, incluye el cambio y la contingencia en una cohesión; de ahí que se disocie de la identidad de lo mismo. No obstante, dicha identidad no se constituye como algo fijo y acabado, es inestable en tanto que implica a la vez el devenir y el mantenimiento de sí, se hace y se deshace continuamente, pues siempre es posible construir diferentes tramas -incluso contrarias- respecto a unos mismos acontecimientos y otorgarse sentido a través de la lectura de los múltiples relatos.

Ahora bien, ¿qué implicaciones tiene esto cuando se da el paso de los relatos a la vida propiamente?, ¿qué refiguración del sí mismo surge de la apropiación de las narraciones mediante la lectura? Como hemos visto atendiendo a la lectura de los textos de Ricoeur, lo que ha estado en juego a lo largo de todas estas reflexiones sobre la narratividad es precisamente la constitución de la subjetividad. La narración es un vehículo de interpretación para el sí mismo que no puede aprehenderse de un modo inmediato sino solo indirectamente a través de rodeos. Los relatos son espacios que permiten explorar, significar y transformar maneras de habitar en el mundo; es el lector quien decide qué aspectos acoge de las narraciones para refigurarse.

Al lector apropiarse de los relatos y de la identidad de los personajes puede figurarse a sí mismo de diferentes maneras, en tanto que “apropiarse mediante la identificación de un personaje conlleva a que uno mismo se someta al ejercicio de las variaciones imaginativas, que se convierta de ese modo en las propias variaciones de sí mismo. Dicho ejercicio corrobora esta conocida sentencia de Rimbaud, que tiene más de un sentido: «yo es otros»” (Ricoeur, 1999, p. 228).

Cabe la posibilidad de que en el proceso de interpretación este sí refigurado se halle enfrentado a la pérdida de su identidad; sin embargo, esa pérdida de la *identidad de lo mismo* implica justamente una búsqueda de sentido, en tanto que “la respuesta nula a la pregunta *¿quién soy?* Remite, no a la nulidad, sino a la desnudez de la pregunta misma” (Ricoeur, 2011, p. 170).

Lo que supone el conflicto narrativo es, por un lado, la difícil tarea de la identidad, y por otro, la imposibilidad de una concepción individualista de tal identidad. La subjetividad implica un proceso ambiguo en el cual se pueden forjar sentidos de la identidad desde diferentes elementos. La subjetividad es más un proyecto de sí, una tarea práctica, en tanto que ese sí mismo que se nos escapa está inconcluso, está aún por hacerse. Por ello, “el sujeto aparece constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida” (Ricoeur, 1996, p. 998).

A propósito de esto, es pertinente realizar una aclaración: si bien hemos desarrollado a lo largo de este trabajo una aproximación a diferentes perspectivas de la noción de subjetividad, culminando con las reflexiones de Ricoeur respecto a la identidad narrativa, cabe resaltar, pese a que a veces pueda parecer lo contrario, que el autor no pretende igualar esta categoría a la noción sustancial y metafísica del sujeto moderno, pues exalta que la identidad narrativa está asociada específicamente a la experiencia temporal.

Ricoeur acude a la categoría de la identidad narrativa para solucionar algunas aporías de la interpretación clásica de la identidad personal, lo cual no implica que pretenda afirmar una cierta sustancialidad a partir de los vínculos narrativos de la vida y del sentido que puede acoger la existencia mediante la apropiación y narración de relatos. Lo que esta identidad ratifica es que la narración es una posibilidad o una vía de comprensión que permite una lectura más genuina de nosotros mismos, permite descubrirnos gradualmente, a la vez, como seres singulares y plurales situados y enredados en historias.

Las investigaciones de la identidad narrativa confirman lo que ya habíamos enunciado desde que empezamos a tratar temáticamente la filosofía ricoeuriana: que el sentido de la subjetividad no está dado desde una consideración *a priori* sino que implica una constante tarea interpretativa; que esta no se construye como una unidad solipsista sino que requiere siempre el reconocimiento del Otro, por ello Ricoeur siempre ha insistido en que el *sí mismo es en cuanto otro*, la *ipseidad* implica la *alteridad*, esta última es constitutiva de su sentido⁵².

Estos análisis confirman, además, que es necesario un alejamiento de sí para apropiarse mediante el rodeo hermenéutico; en definitiva, que la subjetividad está en constante construcción a partir de la reflexividad y de la interpretación, de ahí que acudamos a la cualidad de lo opaco para significarla. La subjetividad devine como opacidad en tanto que no es algo que se da de modo directo y no es claramente visible, rechaza la ilusión de transparencia. Por ello el autor afirma:

⁵² “*Sí mismo como otro* sugiere, en principio, que la *ipseidad* del *sí mismo* implica la *alteridad* en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra, como se diría en lenguaje hegeliano. Al “como”, quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no solo de una comparación -sí mismo semejante a otro- sino de una implicación: sí mismo en cuanto... otro” (Ricoeur, 2011, p. XIV).

En una filosofía de la ipseidad como la nuestra, debemos poder decir: la posesión no es lo que importa. Lo que los casos límites engendrados por la imaginación narrativa sugieren, es una dialéctica de la posesión y del desposeimiento, del cuidado y de la despreocupación, de la afirmación de sí y del oscurecimiento de sí. Así, la nada imaginada del sí se transforma en “crisis” existencial del sí (Ricoeur, 2011, p. 172).

El carácter polisémico de la pregunta por el *quién* que la filosofía ricoeuriana ha querido rescatar acentúa la reflexividad del sí mismo y la certeza, carente de garantía, que este puede acoger de su propia existencia. La *atestación*, en cuanto seguridad de existir como un sí mismo en el sentido de la ipseidad, permite que este se identifique como un ser situado con otros, que está marcado ontológicamente por su carácter temporal, histórico, lingüístico, práctico y narrativo; un lector y escritor de su propia vida que es un ser capaz de decir, de actuar, de contar, de prometer y de ser responsable ante los demás. “El individuo se designa como hombre capaz, y podríamos agregar... que padece, para subrayar la vulnerabilidad de la condición humana” (Ricoeur, 2005).

En los últimos estudios de su obra *Sí mismo como otro*, privilegiando la dialéctica de la *ipseidad* y de la *alteridad*, constitutiva de su hermenéutica del sí, Ricoeur se encarga de responder a otro de los interrogantes polisémicos por el *quién*: ¿quién es el sujeto de imputación moral? Ampliando así las dimensiones *ética* y *moral* de la *ipseidad*, referidas a las categorías de “lo bueno” y de “lo obligatorio” respectivamente.

Pese a que el autor reconozca que tanto la ética como la moral remiten a la idea de costumbres, indica que hay una distinción fundamental entre ambas, por ello afirma: “reservaré el término de ética para la *intencionalidad* de una vida realizada, y el de moral para la articulación de esta intencionalidad dentro de *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción” (Ricoeur, 2011, p. 174). La ética es entonces la aspiración de una vida cumplida a través de las acciones consideradas como buenas, y la moral se halla en el campo de las prohibiciones y de las obligaciones. Su pretensión es articular la perspectiva teleológica, proveniente de la herencia aristotélica, y la perspectiva deontológica, procedente de la herencia kantiana.

A partir de esta articulación, el autor enmarca una relación de subordinación y complementariedad entre las dos herencias para justificar que la ética incluye a la moral, para ello propone tres tesis fundamentales que desarrolla en sus estudios: “(1) la primacía de la ética sobre la moral; (2) la necesidad para el objetivo ético de pasar por el tamiz de la norma; (3) la legitimidad de un recurso al objetivo ético, cuando la norma conduce a atascos prácticos” (Ricoeur, 2011, p. 175), respecto a esto último, el autor acude a la noción de *sabiduría práctica* para resaltar la salida ética que está más atenta a la particularidad de cada situación.

No ahondaremos aquí en los diversos rodeos que Ricoeur realiza para justificar estas tesis, pues -como ya hemos dicho- nuestro propósito no es realizar una interpretación global de la filosofía del autor.

Tomaremos, seguidamente, algunas consideraciones de su reflexión sobre la ética para continuar esclareciendo el carácter ético de las narraciones; razón por la cual también acudiremos a ciertos elementos de su ensayo “Aproximaciones a la persona”, donde desarrolla aspectos de la ética en relación al lenguaje, a la acción y a la narración.

La noción de ética es matizada por el autor como: “*intencionalidad de la “vida buena” con y para otro en instituciones justas*” (Ricoeur, 2011, p. 176). La primera consideración de la definición: “intencionalidad de la vida buena”, está marcada por el carácter teleológico, refiere a la tendencia o al deseo de elegir esto o lo otro con el fin de que contribuya a aquello que consideramos como una vida realizada, es decir, a la capacidad de actuar y de decidir intencionalmente a partir de *iniciativas*. A este primer rasgo de la ética, en tanto aspiración, le asigna el concepto de *estima de sí*, que se constituye como el momento reflexivo de la praxis, en tanto que: “apreciando nuestras acciones, nos apreciamos a nosotros mismos como el autor de las mismas” (Ricoeur, 2011, p. 182)⁵³.

El segundo componente de la definición: “con y para otro” enmarca específicamente el carácter de *alteridad* que es constitutiva de la *ipseidad* misma. En este plano, Ricoeur acude al concepto de *solicitud* para subrayar la interpelación de sí por el Otro, el sí implica ya al Otro, pues “la estima de sí y la solicitud no pueden vivirse y pensarse la una sin la otra” (Ricoeur, 2011, p. 186).

La *estima de sí* demanda una relación de *reciprocidad* gracias a la cual se puede afirmar: “tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo” (Ricoeur, 2011, p. 202). El Otro es aquel que también puede decir yo y asumirse como un ser hablante, agente, paciente y narrador. De ahí que, “la petición ética más profunda [sea] la de la reciprocidad que instituye al Otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del Otro” (Ricoeur, 2001, p. 99).

La cuestión de “con y para el otro” destaca lo que ya hemos referido a lo largo de las páginas precedentes al acotar que el sí mismo es un ser discursivo, práctico y narrativo; en tanto que, en primer lugar, el discurso se dirige a alguien que me interpela para iniciar el diálogo, o, en todo caso, aquello que digo se dirige a alguien a propósito de algo. En segundo lugar, la acción se hace con otros agentes o recae en ellos en un contexto simbólico constituido por reglas y normas, la acción es siempre interacción. En tercer lugar, las narraciones reúnen diversos personajes tramados a través de una intriga, y, al mismo

⁵³ Al plano moral corresponderá el *respeto de sí*, que le implica al autor establecer tres tesis correspondientes a la designación de sí mismo, consecuentes con las tesis anteriormente referidas, estas son: “(1) que la estima de sí es más fundamental que el respeto de sí; (2) que el respeto de sí es el aspecto que reviste la estima de sí bajo el régimen de la norma; (3) finalmente, que las aporías del deber crean situaciones en las que la estima de sí no aparece solo como la fuente sino como el recurso del respeto, cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio hic et nunc [aquí y ahora] del respeto” (Ricoeur, 2011, p. 175).

tiempo, una historia de vida está compuesta e imbricada en otras historias de vida. Así, poder hablar, poder actuar, poder narrar y poder leer implican siempre a Otro.

El tercer componente de la definición de ética: “en instituciones justas” resalta que la *aspiración a la vida buena con y para otros* no se restringe a las relaciones interpersonales -como la amistad-, sino que se amplía a las instituciones⁵⁴, en tanto sistema de distribución, de mediación equitativa de derechos, deberes, obligaciones y responsabilidades. Las instituciones así abocadas requieren el sentido de la justicia desde la exigencia de igualdad, que permite dar *a cada uno lo suyo*; “el cada uno es una persona distinta, pero solo accedo a ella a través de los canales de la institución” (Ricoeur, 2001, p. 100). De esta manera, la aspiración ética se extiende a los terceros que la solicitud aún no tenía en cuenta; el *Otro* entonces es tomado no solo como el *prójimo* sino también como el *cada uno*.

Ahora bien, ¿qué aportan estas consideraciones a nuestro propósito de resaltar el carácter ético de la narración? En la última parte de su ensayo “Aproximaciones a la persona” Ricoeur se propone desarrollar una relación entre la terna ética constituida por los elementos que enunciamos anteriormente -o como él los denomina en dicho texto: “cuidado de sí, cuidado del otro, cuidado de la institución” (Ricoeur, 2001, p. 111)- y la dimensión narrativa, que nos permitirá recalcar lo que en páginas anteriores hemos dicho sobre la connotación ética de las narraciones.

Así, a la *estima de sí* -en el plano de sus reflexiones de la narratividad- le corresponde el concepto de *identidad narrativa*, que enmarca la cohesión de una persona en el encadenamiento de una vida mediatizada por la trama entre dispersión y unidad; “la persona se fija en el tiempo como la unidad narrativa de una vida” (Ricoeur, 2001, p. 113), sustrayéndose así de los dos extremos de identidad: de un núcleo inmutable y sustancial y de la simple dispersión en las impresiones.

Por otro lado, “el elemento de “alteridad”, que figura en la terna inicial como el segundo momento bajo el título de solicitud, tiene su equivalente narrativo en la constitución misma de la identidad narrativa” (Ricoeur, 2001, p. 113). En primera instancia, porque la unidad narrativa de una vida integra los elementos heterogéneos, la dispersión y la alteridad introducidas por la contingencia y el azar de los acontecimientos.

En segunda instancia, la *solicitud* se afirma aún más cuando confirmamos que la identidad narrativa tiene implícita la categoría de *alteridad* en tanto que cada historia de una vida se halla imbricada en las historias de los demás, somos seres enmarañados en las historias de vida de nuestros familiares, de

⁵⁴ “Por institución, entendemos la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica - pueblo, nación, región, etc.-, estructura irreductible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas, según se aclara a partir de la noción de distribución” (Ricoeur, 2011, p. 2013), incluida en la noción de justicia distributiva.

nuestros amigos y de algunos conocidos. Y, en tercera instancia, porque la ficción nos ayuda a otorgar sentido a nuestra subjetividad, la ficción y los personajes mismos aparecen como *otros* que nos posibilitan reconocernos y reconocer no solo al *prójimo* sino también al *cada uno*; este reconocimiento propicia espacios de significación para nuestra constante búsqueda de sentido identitario en los planos individual y colectivo.

Respecto al tercer elemento de la tríada ética: *instituciones justas*, Ricoeur busca una analogía entre estas y su correspondencia narrativa, ampliando sus reflexiones a un campo más vasto. Las instituciones mismas tienen una identidad narrativa que se conforma a través del mantenimiento y de las peripecias o contingencias; así, esta identidad es atribuible tanto a las personas individuales como a las instituciones, en las cuales interactúan personas.

De esta manera, los pueblos y las comunidades, en tanto instituciones históricas, tienen también la posibilidad de construir una identidad dinámica, teniendo en cuenta que esta no está dada y acabada, sino que implica una constante mutación y formación que se da precisamente a través de los acontecimientos contingentes que acaecen en dichas instituciones y gracias a las múltiples tramas que pueden formarse de ellos. Esta cuestión, en efecto, es una crítica a los discursos que defienden la inmanencia de una sola identidad, por ejemplo, de nación o de comunidad, justificadas, algunas veces, desde consideraciones totalitarias.

Muchos debates sobre la identidad nacional pueden aparecer completamente falsos por el desconocimiento de la única identidad que conviene a las personas y a las comunidades, a saber, la identidad narrativa, con su dialéctica de cambio y de mantenimiento de sí mismo por la vía del juramento y la promesa. No buscamos una sustancia fija detrás de estas comunidades; pero tampoco les negamos la capacidad de mantenerse por medio de una fidelidad creadora con respecto a los acontecimientos fundadores que la instauran en el tiempo (Ricoeur, 2001, p. 114).

Unido a estos reparos que confirman el potencial ético de la narración y de la identidad correlativa a esta, es necesario acotar otros aspectos. Respecto a la *solicitud* y a la *alteridad*, Ricoeur advierte que, en tanto seres agentes y sufrientes o actuantes y pacientes, los seres humanos tenemos la posibilidad de afectar y de ser afectados por Otros hasta llegar al término de padecer por Otros o hacer padecer a Otros, disminuyendo, por ejemplo, el poder de obrar y, unido a ello, el esfuerzo por existir. Señala, además, que el sufrimiento no solo está arraigado al dolor físico, pues:

Hay formas más disimuladas del sufrir: *la incapacidad de narrar, la negativa a contar, la insistencia de lo inenarrable* [las cursivas son mías], fenómenos que van mucho más allá de la peripecia, siempre recuperable en favor del sentido mediante la estrategia de la construcción de la trama (Ricoeur, 2011, p. 355).

Siguiendo esta consideración del sufrimiento, podríamos advertir que, pese a que repetidamente hayamos afirmado, de la mano de Ricoeur, que tenemos la capacidad de narrar y que a partir de ello podemos configurar una cohesión narrativa para acoger un sentido de completitud de nuestra identidad

dinámica, la incapacidad de narrar y la negación a contar están siempre vigentes en nosotros, de tal modo que no todo puede estar narrativamente mediatizado. En situaciones extremas en las que se disminuye nuestra capacidad de obrar, de sentir y hasta de vivir, bien sea por factores externos o internos, como en contextos de guerra o situaciones particulares en las que se generan traumas, lo inenarrable insiste siempre. El hermeneuta francés no vuelve sobre ello, al menos en los textos que hemos trabajados, pero es importante dejarlo acá como precede.

Ahora bien, respecto a la aflicción producida por otro, Ricoeur considera que en el acto mismo de leer se presenta un sí afectado por lo otro; la intersección entre el *mundo del texto* y el *mundo del lector* implica una alteración para aquel que lee. Las narraciones son elementos de afección y de percepción de diversas realidades en las cuales se hallan personajes agentes y sufrientes que nos posibilitan, a través de las variaciones imaginativas, ubicarnos en situaciones cercanas o aisladas a nuestra propia condición, generándonos así una *catharsis*, que, para Ricoeur, “solo se opera si procede de una *aísthesis* previa, que la lucha del lector con el texto transforma en *poiésis*. [...] El ser-afectado según el modo de ficción se incorpora al ser-afectado del sí según el modo “real” ” (Ricoeur, 2011, p. 366).

Las cuestiones anteriormente mencionadas, en efecto, justifican el carácter ético de las narraciones especialmente desde el sentido de *alteridad*, pues estas devienen como lo *otro* a partir de lo cual podemos comprendernos, comprender a los Otros y figurarnos en diversas situaciones, comunes o lejanas, que son posibles en el campo práctico; ampliando así sentidos para orientarnos en las acciones. Para desarrollar un poco más el potencial ético de la narrativa, a continuación retomaremos otros elementos de la filosofía de Ricoeur en la línea de sus reflexiones sobre la *condición histórica* y la *iniciativa* que le atribuye al sí mismo, enmarcando así la responsabilidad ética y política de este en el contexto histórico y social.

2.5 La condición histórica y la ‘iniciativa’ del *hombre capaz*

En las reflexiones anteriores se ha puesto de manifiesto que el sí mismo es un ser lingüístico, temporal, hablante, agente, paciente y narrador. Sin embargo, hemos omitido continuar con los análisis respecto a la *condición histórica*, que es lo que subyace a todas las consideraciones precedentes, pues es a partir del vínculo inquebrantable de *pertenencia* que el hombre tiene con la tradición que este puede asumirse como un ser temporal, lingüístico e histórico que actúa y padece en el presente en medio de redes simbólicas. Si hemos dejado dicha cuestión para este apartado es solo porque esto nos posibilitará matizar la *responsabilidad* y la *iniciativa* que se le atribuye al *hombre capaz*, desde una perspectiva ética y política, y, unido

a ello, nos permitirá realizar algunas consideraciones respecto a la importancia que, a nuestro juicio, tienen los actos de narrar, crear y leer relatos en ese sentido.

En efecto, como hemos señalado, la hermenéutica filosófica ha sido insistente en recuperar el problema de la *historicidad* y en resaltar el modo de ser finito e histórico del hombre, por ello reivindica el valor de la tradición para la experiencia hermenéutica. De la mano de Hans-George Gadamer hemos subrayado que el hombre es un ser esencialmente histórico que pertenece a la tradición, antes de pertenecerse a sí mismo, este y el mundo tienen un mismo rasgo: se dan históricamente. La *conciencia-histórico-efectual*, que es el término usado por el hermeneuta alemán, explicita la imposibilidad del hombre de apartarse del devenir histórico, en tanto que es a partir de dicha condición que este puede comprender.

Nuestra manera de pertenecer a la tradición implica mantener una relación de distancia que fluctúa entre el alejamiento y la proximidad. Así, el hecho de que el pasado permanezca, de que determine cuestiones del presente y de que sea la condición de posibilidad para comprender, implica que los horizontes del pasado y del presente se hallan en constante mediación.

La *fusión de horizontes*, que Gadamer ha tematizado, enmarca precisamente la tensión entre los horizontes del pasado y del presente para subrayar el reto de una hermenéutica de la conciencia histórica. Pese a que el pasado esté distanciado del horizonte del presente es solo a partir de este último que el primero puede ser reanudado; el pasado no implica solo una distancia temporal sino también un proceso de mediación, pues es a partir de dicha distancia que se construye el proceso hermenéutico. De esta manera, la tradición solo es comprensible en la medida en que hay un intercambio entre el pasado interpretado y el presente interpretante, esta exige un acercamiento de comprensión y escucha que deviene como una transmisión productora de sentido.

A partir de las críticas al objetivismo metodológico de la ciencia moderna que Gadamer realiza, exaltando la historicidad de la comprensión, es enfático en considerar que el sujeto no tiene la capacidad de aprehender y definir la historia plenamente, en tanto que, por un lado, su modo de ser finito le implican una estrechez de horizontes, una imposibilidad de acoger el sentido completo, y por otro, porque el sentido mismo de la historia no está consumado. Como el hermeneuta alemán, Paul Ricoeur también se opone a una totalidad de la historia; frente a ello considera pertinente mejor hablar de una mediación imperfecta, abierta e inacabada.

Para realizar sus reflexiones sobre una hermenéutica de la conciencia histórica, Ricoeur empieza considerando el proyecto de la historia que está por hacerse, su propósito es hallar en él una dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente a partir de la *iniciativa*, como categoría práctica. Pues

es “en la dimensión del obrar (y del padecer, que es su corolario) donde el pensamiento de la historia entrecruza sus perspectivas, bajo el horizonte de la idea de una *mediación imperfecta*” (Ricoeur, 1996, p. 940).

En efecto, la humanidad hace la historia, pero a partir de situaciones que le han sido transmitidas, “somos agentes de la historia solo en la medida en que somos sus pacientes” (Ricoeur, 1996, p. 953). Esta relación entre el pasado recibido y la acción histórica es la que enmarca, según Ricoeur, la dialéctica entre el pasado y el futuro, o como él los denomina, siguiendo a Reinhart Koselleck⁵⁵: entre el *espacio de experiencia* y el *horizonte de espera*.

Si se admite que no hay historia que no esté constituida por las experiencias y las esperas de hombres que actúan y que sufren, o que las dos categorías tomadas juntas tematizan el tiempo histórico, esto implica que la tensión entre horizonte de espera y espacio de experiencia *debe* ser preservada para que haya aún historia (Ricoeur, 1996, p. 951).

El propósito de hacer historia implica asumir el hecho de que somos marcados por la tradición y de que proyectamos esperas en el presente, es aquí donde el espacio de experiencia se reúne, se limita o se amplía, y además, donde la expectativa del futuro deviene como el *futuro-hecho-presente*. El sentido mismo del presente surge de esta intersección, sin ella es casi imposible pensarlo. De ahí que el presente, en tanto categoría del obrar y del padecer, “es captado bajo el ángulo de su incidencia en el tiempo... el carácter dialógico del presente histórico coloca a este de entrada bajo la categoría de vivir-juntos: en el mundo común de los contemporáneos... donde se inscriben las iniciativas...” (Ricoeur, 1996, p. 1012).

A propósito de las antinomias del tiempo que Ricoeur halla, mencionamos en el apartado anterior que este concibe un “tercer tiempo”, el “tiempo del calendario”, que media entre el tiempo fenomenológico -subjetivo o del alma- y el tiempo cosmológico -objetivo o del mundo-, el uno y el otro se imbrican, por un lado, porque el tiempo fenomenológico requiere del tiempo cosmológico para acoger sentido, y por otro, porque el tiempo del mundo no es pensable por sí mismo, requiere de alguien que le dé sentido y que distinga los instantes. Es en este “tercer tiempo” donde, para Ricoeur, el presente histórico se constituye y encuentra su primer fundamento.

El otro fundamento del presente histórico, según el filósofo francés, se halla en el fenómeno biológico y simbólico de la sucesión de las generaciones, “este apoyo lo proporciona aquí la noción del reino de los contemporáneos que hemos aprendido a intercalar... entre los predecesores y el de los sucesores [...]. El presente histórico es inmediatamente aprehendido como espacio *común* de experiencia” (Ricoeur, 1996, p. 979).

⁵⁵ En *Tiempo y narración III* Ricoeur retoma estos términos del historiador alemán desarrollados en su obra *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos* (Ricoeur, 1996, citado desde p. 940).

Ahora bien, la pretensión de Ricoeur al reflexionar sobre el presente histórico es justificar que este solo acoge el sentido de mediación, entre el horizonte de espera y el *ser-afectado-por-el-pasado*, en tanto que en él se fundamentan consideraciones éticas y políticas que enmarcan la posibilidad de hacer la historia, de ahí que lo tome como un *espacio común de experiencia* y que acuda al término de *iniciativa* para subrayar la acción del *sujeto capaz*, pues es en el presente donde se destacan las acciones y las iniciativas personales y colectivas.

“La iniciativa es el presente vivo, activo, operante” (Ricoeur, 2010, p. 241) que fundamenta los planos individual y colectivo. En el plano individual, la iniciativa resalta el hecho de que el hombre tiene la potencia de actuar, de intervenir en el mundo y de mantenerse a partir de las promesas que lo comprometen y lo obligan a hacer, lo cual afirma el carácter ético de la iniciativa. Dicho carácter ético da el paso al plano político de lo social en el cual la promesa se inscribe en lo público en tanto que tiene una consideración dialógica. Así, la promesa, que va unida a la iniciativa, inscribe el compromiso personal, la confianza con el Otro y el pacto social “que confiere a la propia relación dialógica la dimensión cosmopolítica de un espacio público” (Ricoeur, 1996, p. 1015).

De la mano de Friedrich Nietzsche, Ricoeur afirma que es en el *presente vivo* donde se inscribe el proyecto de la historia, en tanto que el poder de refigurar el tiempo proviene de la *fuerza del presente* que va unida a la iniciativa y la fundamenta. Por ello, en el plano histórico, esta tiene una tarea doble, por un lado, es justo:

Resistir a la seducción de esperas puramente *utópicas* [...]. Las esperas deben ser *determinadas*; por lo tanto, finitas y relativamente modestas, si quieren suscitar un compromiso *responsable*. Sí, hay que impedir que huya el horizonte de espera; hay que acercarlo al presente mediante un escalonamiento de proyectos intermedios al alcance de la acción” (Ricoeur, 1996, p. 952).

Por otro lado, “es preciso resistir a la reducción del espacio de experiencia. Para ello, hay que luchar contra la tendencia a no considerar el pasado más que bajo el punto de vista de lo acabado, de lo inmutable, de lo caducado. *Hay que reabrir el pasado, reavivar en él las potencialidades incumplidas, prohibidas, incluso destrozadas* [las cursivas son mías]. [...] Hay que conseguir que nuestras esperas sean más determinadas, y nuestra experiencia más indeterminada. Estas son las dos caras de una misma tarea: solo esperas determinadas pueden tener sobre el pasado el efecto retroactivo de revelarlo como *tradición viva*” (Ricoeur, 1996, p. 953).

El propósito de Ricoeur, como hemos visto, es señalar que la fuerza del presente histórico, en el cual está arraigada la vida, exige un compromiso por parte del sujeto actuante, pues es en el presente donde las intenciones éticas y políticas de hacer la historia tienen la fuerza de reavivar el pasado con todas sus implicaciones y potencialidades, es solo atiendo al espacio de experiencia que es posible acoger sentido para el presente y para los proyectos de expectativa, pues: “*sin memoria no hay principio-esperanza* [las cursivas son mías]” (Ricoeur, 1996, p. 1014). Si no se atiende al espacio de experiencia las esperas del futuro no podrán ser determinadas responsablemente.

La hermenéutica filosófica exige a la conciencia histórica que asuma su tradición en tanto pertenencia y alteridad que produce sentido, a esto Gadamer y Ricoeur exhortan siempre; sin embargo, pese a que este último comparta con el primero esta consideración y algunas otras, Ricoeur no legitima una aceptación pasiva de la tradición, exalta que si bien la historia nos determina, el hombre capaz está dotado de iniciativa en el proyecto de la historia. Gadamer, como vimos a propósito de la noción de distanciamiento, insiste en que nuestra actitud respecto a la tradición no es ni de libertad ni de distancia.

La iniciativa, siguiendo las reflexiones del hermeneuta francés, deviene como una capacidad de la conciencia que está inmersa en la historia, esta realiza una apropiación reflexiva por medio del distanciamiento para situarse en el presente, significar la tradición y el presente vivo. En últimas, si bien nos hallamos implicados en la historia, esta no nos determina absolutamente, hay una posibilidad de apertura ontológica que acentúa la idea de un sí mismo responsable, dotado de iniciativa y comprometido con su espacio social, un sujeto capaz de aprender de la historia, de resistir a las injusticias y de proyectar sus expectativas pensado en el proyecto de la historia para toda la humanidad.

Todas las consideraciones anteriores, bajo la idea de una conciencia histórica, han ampliado la visión del sí mismo que no solo se narra y acoge sentido mediante la interpretación de textos y relatos, sino que también actúa en medio del campo práctico e histórico, proyectándose a partir de promesas e iniciativas. En efecto, las reflexiones precedentes subrayan un sujeto descentrado que no es el fundamento de sí mismo ni el dueño del sentido de la historia, pero que tiene una continuidad, que permanece como un ser dotado de deseo, esfuerzo y responsabilidad. Esto ratifica el hecho de que la subjetividad sea un proyecto, pues el hombre es lo que puede llegar a ser a partir de sus relaciones con el mundo y de sus iniciativas que lo comprometen en el plano ético y político con Otros.

A propósito de estas últimas consideraciones que hemos traído para acentuar el compromiso del sí mismo en los planos ético y político, hemos señalado que el hombre capaz, en tanto conciencia histórica, debe asumirse como un ser responsable de sí y de los Otros, lo cual implica reconocer su deuda con la tradición y su responsabilidad de hacer la historia. Frente a ello, Ricoeur ha insistido en la necesidad de no agotar las potencialidades del pasado y de avivarlo para tenerlo como horizonte en la tarea de construir la historia desde las iniciativas y expectativas que se dan en el presente.

Esta cuestión implica, en efecto, que para asumirnos como seres situados y responsables en nuestro campo social es necesario atender al pasado, a sus enseñanzas y, en general, a todo aquello que tiene aún por decirnos, es decir, que es necesario construir memoria a partir de la multiplicidad de voces. De ahí que: “el tema de una historia viva, continua y abierta [es] el único capaz de añadir una acción política vigorosa a la memorización de las potencialidades asfixiadas o reprimidas del pasado” (Ricoeur,

1996, p. 958). Ahora bien, es a partir de esto que quisiéramos seguir fortaleciendo el potencial ético de las narraciones.

La tradición es esencialmente narración, es gracias a los signos y al lenguaje materializado en obras como nos llega el sentido de aquello que ha acontecido. Es a partir de narraciones que podemos acoger lo que ha pasado, en tanto que la única manera de acceder al tiempo es a través del lenguaje, aquello que no se narra no existe, en la medida en que, como hemos dicho de la mano de Ricoeur, no existiría tiempo pensado si no fuera narrado.

Si se hace necesario reabrir el pasado para reavivar sus potencialidades incumplidas y destrozadas, y si, como afirma Ricoeur: sin memoria no hay esperanza, ¿cómo materializar las evocaciones del pasado, desde las cuales es posible construir la historia, si no a través de narraciones? El sentido de los hechos pasados se construye a través de una trama que organiza los acontecimientos y las experiencias, no necesariamente en el orden cronológico en el que se dieron. Esta cuestión nos lleva a resaltar la estructura narrativa que tiene la memoria individual y colectiva⁵⁶, en tanto que:

Las vistas al pasado son construcciones. Precisamente porque el tiempo del pasado es ineliminable, un perseguidor que esclaviza o libera, *su irrupción en el presente es comprensible en la medida en que se lo organice mediante los procedimientos de la narración y, por ellos, de una ideología que ponga de manifiesto un continuum significativo e interpretable del tiempo*. Del pasado se habla sin suspender el presente y, muchas veces, implicando también el futuro. *Se recuerda, se narra o se remite al pasado a través de un tipo de relato, de personajes, de relación entre sus acciones voluntarias e involuntarias, abiertas y secretas, definidas por objetivos o inconscientes* [las cursivas son mías] (Sarlo, 2011, p. 13).

El propósito de comprender el pasado con miras a darle sentido al presente y a construir el futuro requiere entonces la necesidad de narrar, pues, como ya hemos dicho, narrar es un acto a partir del cual significamos experiencias y acontecimientos; de ahí se sigue que el hecho de no narrar implica una falta de significación, cuestión que impide, en el plano social, construir memoria e historia, pues, como indica Augé: “en cuanto nos alejamos del relato, en cuanto renunciamos a plasmar en forma de relato lo que denominamos recuerdo, nos alejamos quizá también de la memoria” (Augé, 1998, p. 29).

Respecto a las narraciones que se hacen de los acontecimientos pasados, a través de los cuales se construye memoria, no podemos sostener que estos y su relato tengan una total correspondencia, es decir,

⁵⁶ Algunos pensadores contemporáneos como Marc Augé (1998), Elizabeth Jelin (2002) y Beatriz Sarlo (2011), desde sus reflexiones en torno a la memoria y al olvido, resaltan que las memorias son esencialmente narrativas pues es a partir de las palabras que se construyen y se materializan los recuerdos que son, para usar una expresión de Sarlo, expuestos en la esfera pública. Paul Ricoeur también reflexiona en torno a la relación entre memoria, olvido y narración en sus textos: *La lectura del tiempo pasado: memoria y olvido*, y en *La memoria, la historia y el olvido*. No retomamos en este trabajo sus consideraciones alrededor de estos temas, pero es necesario enunciarlo. Realizar una lectura de estos dos textos para el propósito y el interés de nuestra investigación es una tarea que aún nos queda pendiente, para ampliar, por un lado, la mediación de la memoria entre el tiempo y las configuraciones narrativas, y por otro, pero en la misma línea, para analizar las apuestas éticas y políticas que el autor señala desde la construcción de una “justa memoria”.

que se puedan reconstruir tal y como sucedieron, pues ello implicaría, por un lado, negar que los discursos son construcciones o mediaciones que realizamos para representar y significar, es decir, que lo hacemos desde una intencionalidad específica, y por otro, negar también que las narraciones no son neutras; las formas narrativas siempre “suponen determinadas opciones ontológicas y epistemológicas con implicaciones ideológicas e incluso específicamente políticas” (White, 1992, p. 11).

La cuestión de las memorias y sus tejidos con las narraciones es un tema que ha estado vigente en las últimas décadas en la reflexión de las Ciencias Humanas y Sociales, especialmente desde lo que se conoce como el *giro narrativo* (Bermejo, 2005) y el *giro subjetivo* (Sarlo, 2011), desde donde se ha empezado a pensar, por un lado, que el hombre no solo puede ser explicado desde las consideraciones positivistas, sino que es necesario acoger otras formas, como el pensamiento narrativo, para dar cuenta de sus múltiples dimensiones. Por otro lado, pero en esa misma vía, el *giro subjetivo* ha optado por reivindicar una dimensión subjetiva y por democratizar diversos actores de la historia, por darle palabra a los sujetos excluidos, acallados y marginales que habían sido ignorados por discursos oficiales (Sarlo, 2011, p. 19 y 161).

Estos giros de pensamiento se han potencializado además a partir de las reivindicaciones éticas, políticas e históricas que se han dado a propósito de guerras, regímenes totalitarios y dictaduras militares -desde el Holocausto nazi hasta las dictaduras del cono sur-, donde diversas formas de narración han tenido que surgir para visibilizar las violaciones y acontecimientos atroces que, de una u otra manera, han pretendido invisibilizarse a partir de prácticas y de discursos oficiales claramente ideológicos.

En estos contextos, las narraciones no oficiales como los testimonios, que no solo pretenden mostrar una experiencia personal sino también hacer una manifestación pública, han respondido al llamado de reconstruir el pasado desde diferentes voces, en tanto que:

Los testimonios, las narraciones en primera persona, las reconstrucciones etnográficas de la vida cotidiana o la política responden a las necesidades e inclinaciones de la esfera pública. Su función es ética, política cultural e ideológica... en el testimonio y la narración en primera persona toman la palabra sujetos hasta ese momento silenciados (Sarlo, 2011, p. 160).

Como es evidente, a partir de lo que hemos dicho, el campo de las memorias narrativas es un espacio de conflictos e intereses políticos e ideológicos. Las narraciones parten de un plano complejo y variable de sentido que constituye el contexto social, conflictos que son recreados por ellas mismas. Sin embargo, pese a los problemas que puedan o no aparecer en los lugares en los cuales se producen y se visibilizan, enfocados específicamente desde su carácter de verdad, es claro que las narraciones solo adquieren sentido en el plano social a partir de la lógica de sentido que traman, y que, a su vez, contribuyen a la construcción de ese contexto como espacio de significación en el cual están situados los individuos.

Enunciar estas pocas consideraciones en torno a las memorias narrativas tiene el propósito de explicitar que las narraciones no solo tienen un potencial ético sino también político; o bien pueden ser relatos oficiales instrumentalizados a favor de una ideología específica, o bien construcciones de indignación que resisten a lo hegemónico, encarnando reivindicaciones históricas y políticas desde intencionalidades particulares. Narrar o no narrar, en contextos de guerra por ejemplo, implica una acción política, en tanto que, silenciar, acallar, evocar y visibilizar son actos de poder.

Las narrativas que surgen en contextos en los cuales narrar se convierte en un acto de visibilización y resistencia, ya sean testimonios, cuentos, novelas o narrativas audiovisuales, independientemente de la valoración estética que pueda atribuírseles, resultan de selecciones de la memoria -conscientes o inconscientes- y de interpretaciones que los individuos realizan de los acontecimientos pasados, de sus vivencias o impresiones respecto a ello. De ahí que, acercarnos a dichas narrativas permite comprender subjetividades que han sido marcadas de una forma especial por el pasado, y, además, tener un acercamiento comprensivo a acontecimientos históricos y a implicaciones éticas y políticas que allí se gestaron o se reafirmaron.

Estas cuestiones afirman, en efecto, la capacidad de *iniciativa* del sí mismo de la cual hablamos anteriormente a propósito de las reflexiones de Ricoeur. Narrar es un acto y se hace a partir de iniciativas de individuos que tienen la capacidad de hablar, de contar, de situarse en el presente y de recordar. Ahora bien, la *iniciativa*, desde esta perspectiva, no solo se afirma en el acto de narrar sino también en el acto de leer y de apropiarse de las narraciones. Al leer narraciones que se gestaron en contextos de sufrimiento y de destrucción de las capacidades básicas de nuestra condición humana, ejercemos la iniciativa de situarnos en el lugar de los Otros, de conmovernos ante sus historias y, en algunas ocasiones, de comprenderlos.

Aquí, la iniciativa, precisamente en términos de poder-hacer, parece incumbir exclusivamente al sí que *da* su simpatía, su compasión: estos términos se toman en el sentido fuerte del deseo de compartir la pena de Otro” sufrir-con (Ricoeur, 2011, p. 198).

Narrar, renarrar, leer y apropiarnos de narraciones es necesario para reabrir el pasado, para reactivar sus potencialidades incumplidas, es decir, para construir memoria; es necesario, además, para acoger el presente vivo y para proyectar las expectativas desde las cuales se construye la historia. En últimas, para situarnos como *hombres capaces* y responsables.

Las narraciones entonces, en ese sentido, tienen un carácter ético y político, no solo porque a partir de ellas se recrean y se visibilizan acontecimientos y situaciones que requieren ser escuchadas y reivindicadas en la esfera pública, sino también porque gracias a la apropiación de las narraciones nos

acercamos a situaciones humanas a partir de las cuales podemos construir posiciones éticas y políticas concretas, para así orientarnos en la acción *con* y *para* Otros.

3. Reflexiones en cuestionamiento

Las reflexiones de Paul Ricoeur en torno a la narración, la temporalidad y la identidad narrativa nos han permitido subrayar aspectos fundamentales para comprender la dimensión narrativa del ser humano, y señalar la importancia que tienen los diferentes relatos que, gracias a la escritura y a la refiguración mediante lectura, nos posibilitan acoger un sentido de completitud y configurar aspectos de nuestra identidad personal, en tanto tarea y proyecto en constante construcción, que, como hemos visto, es una apuesta reivindicativa frente a las pretensiones de las filosofías de la subjetividad como fundamento.

Considerar los análisis de la identidad narrativa es reconocer la incapacidad que el ser humano tiene para captarse a sí mismo de manera inmediata, es enmarcar la ipseidad a partir de la construcción de la trama, medio que permite identificar indirectamente la historia de una vida y, eventualmente, brotar alguna identificación del *quién* pese al cambio y a la contingencia.

Unido a ello, hemos recurrido a los análisis de Ricoeur para destacar el carácter ético de las narraciones, en tanto que, como afirma, no hay relato éticamente neutro; las narraciones son un campo donde se ensayan valoraciones, juicios de aprobación o de condena. Su propósito de situar a la narración como mediación entre *descripción* y *prescripción* responde justamente a su pretensión de que el relato contribuya a la imputación moral; pues gracias a la lectura de estos nos figuramos en diversas situaciones que amplían o modifican nuestro campo práctico en el cual valoramos y actuamos.

Si bien es cierto que nuestro trabajo ha seguido los postulados hermenéuticos y, especialmente, los análisis que Ricoeur realiza a lo largo de varias obras, es preciso recordar en este punto que la pretensión de este texto no es seguir cabalmente al hermeneuta francés y a su noción de la identidad narrativa, sino tomarlo como referente para realizar una reflexión sobre la narración, desde los elementos que ella brinda para pensar en una construcción de la subjetividad, y en su papel ético.

Ahora bien, a propósito de estos señalamientos, este apartado tiene la intención de realizar algunas reflexiones críticas sobre las apuestas del filósofo francés y de algunas otras consideraciones que hemos enunciado a lo largo de las páginas anteriores, reflexiones que, más allá de toda pretensión arbitraria de interpretación, sugieren quedar en cuestionamiento para seguir pensándose.

El proyecto ricoeuriano, a nuestro juicio, tiene, por un lado, el propósito de concentrar una confianza en el lenguaje y en resaltar una visión optimista respecto a las posibilidades de los textos y relatos como comunicación y significación de algo distinto de sí; en esa línea, enmarca también una propuesta algo pretenciosa acerca de las capacidades, posibilidades y apuestas de los lectores. Cuestiones que vale la pena revisar críticamente.

En primer lugar, habría que considerar, por un lado, que si bien una de las condiciones ontológicas de nuestra existencia es la lingüística, en tanto que es gracias al lenguaje que tenemos un mundo de significación y es posible acoger y construir sentidos; no podemos afirmar que todos los sujetos hablantes tenemos las mismas posibilidades de acceso a la construcción lingüística porque, atendiendo a nuestros contextos inmediatos, es claro que, por un lado, están aquellos que son conscientes de la apertura comprensiva del lenguaje en tanto que, tal vez, han tenido la posibilidad de acceder a espacios de aprendizaje, y a partir de ello procuran vislumbrar y crear sentidos del mundo.

Por otro lado, están aquellos que, o bien porque no han tenido las mismas posibilidades de acceder a entornos educativos y, en general, a comprender la importancia de acoger las posibilidades que nos brinda el lenguaje, o bien porque no les interesa, están y se mueven en el mundo de significación que nos han heredado y, en ese sentido, no ejercen, al menos conscientemente, una apertura de horizontes comprensivos ni de sí mismos ni de los Otros.

La cuestión anterior nos conduce a pensar que, en efecto, el proyecto hermenéutico -tanto del lado de los análisis de Gadamer como los de Ricoeur- es ambicioso respecto a la consideración de un mundo donde hay un escenario de igualdad de capacidades y condiciones de posibilidad para realizar aperturas comprensivas. El proyecto apunta a un entorno donde hay sujetos capaces con las mismas condiciones de comprender y las mismas apuestas de querer hablar y construir con los Otros⁵⁷. Cuestión que atendiendo por ejemplo al contexto colombiano no es plausible.

En esa línea, la propuesta de Ricoeur en torno a las posibilidades de los textos como apertura y significación de la subjetividad de quienes leemos es también ambiciosa y criticable, esta propuesta supone igualmente una visión muy optimista; por un lado, de los textos mismos, y por otro, de nuestras condiciones como lectores. Habría que pensar, en primer lugar, si en realidad los textos escritos, de cualquier género, nos permiten a todos los lectores abrir un mundo de significación para acoger sentidos de la condición humana; nuestra principal sospecha es que eso depende de las afinidades que cada lector tiene con aquello que disfruta leyendo y con las apuestas e intereses que tiene. En esa medida, consideramos que todos los textos no nos abren mundo en las mismas proporciones a todos los lectores.

Por otro lado, la filosofía ricoeuriana, tomada en sentido estricto, nos lleva a pensar que se sostiene bajo la consideración de que todos los sujetos tenemos las mismas facultades para leer interpretativamente, es decir, para extender la comprensión a través de la explicación; cuestión que, a propósito de lo que tratamos párrafos arriba, no es posible justificar tan claramente, pues sabemos que,

⁵⁷ Sin que con ello queramos afirmar, por supuesto, que las reflexiones de la hermenéutica apuntan a una cierta homogenización.

en efecto, no todos los seres humanos tenemos la misma relación y recepción estética con la lectura, y que hay incluso algunos que no tienen ninguna relación con ella porque, por ejemplo, no han tenido las posibilidades siquiera de aprender a leer.

Ahora bien, respecto a la consideración de la narrativa es necesario preguntarse si en realidad las *construcciones miméticas* pueden acoger todos los aspectos de nuestra condición temporal y práctica -Ricoeur mismo ha advertido que las formas narrativas no alcanzan a aprehender todos los aspectos de la temporalidad-. Preguntarnos si en realidad todos los acontecimientos de la vida pueden mediar a través de una *trama* para acoger una cohesión narrativa.

Nuestra respuesta inmediata a estos cuestionamientos es que no, no todos los aspectos de la condición humana puedan estar narrativamente mediatizados, pues hay aspectos indecibles en las vidas humanas, situaciones en las que las palabras no alcanzan para significar o quienes las viven no están en las condiciones de significarlas, hay experiencias traumáticas que no necesariamente son posible narrarlas, silencios que también constituyen aspectos de nuestra subjetividad pese a que, tal vez, no seamos conscientes de ello.

En las experiencias de dolor y de sufrimiento, por ejemplo, de personas que han tenido que vivir en contextos de guerra constante y de negación de sus capacidades y de derechos fundamentales, habita lo indecible y la incomunicabilidad del horror. Habría que considerar que el mismo reconocimiento de que no es posible narrar implica, de una u otra manera, una irrupción del dolor por lo vivido y una especie de sufrimiento, pues retrayendo las consideraciones de Ricoeur: “hay formas disimuladas del sufrir: *la incapacidad de narrar, la negativa a contar, la insistencia de lo inenarrable* [las cursivas son mías], fenómenos que van mucho más allá de la peripecia, siempre recuperable en favor del sentido mediante la estrategia de la construcción de la trama (Ricoeur, 2011, p. 355).

Respecto a los acontecimientos y cuestiones inenarrables, habría que considerar que la música, el teatro y en general otras apuestas artísticas tal vez son espacios que permiten significar eso que no puede ser dicho discursiva o narrativamente; lo cual sugiere que el arte también es una posibilidad de apertura comprensiva, como lo sugirió Gadamer. En todo caso, habrá que dejar el interrogante abierto de si en realidad todas las experiencias y aspectos de la condición humana pueden significarse, por los medios que sean, o si siempre quedará algo que escapa a cualquier intento de comprensión y expresión.

Por otro lado, reconocemos que la idea del autor de considerar a la narrativa como un puente significativo para la imputación moral, llevada al extremo, es pretenciosa; sí, creemos que la lectura de las narraciones, en efecto, nos brindan una posibilidad de apertura comprensiva de los Otros y de nosotros mismos, nos ofrecen un campo de experiencias en el cual, al reconocernos con los personajes o con

quienes narran, nos hallamos y evaluamos moralmente en situaciones relativas a las del campo práctico, situaciones que, en algunos casos nos ponen al límite de lo que generalmente consideramos como moralmente bueno; pero de ahí a pensar que la lectura y el proceso estético de recepción que envuelve nos hace o nos hará de por sí más éticos a todos los lectores, es cuestionable.

Esto nos conlleva, nuevamente, a afirmar que tomar la propuesta ricoeuriana implica depositar mucha confianza en las capacidades de los lectores y, en general, apostarle a una visión de humanidad algo cándida. Si bien las narraciones con sus diversas *variaciones imaginativas* son una posibilidad de ponernos en el lugar de Otros y de evaluar hasta dónde estamos en la capacidad de comprenderlos y vivir con ellos. La apertura del mundo de los textos y lo que acogemos de ellos es, como ha dicho Ricoeur, una apuesta que hace cada lector, cada cual está en la posibilidad de decidir y optar qué camino, de los tantos que abre la lectura, es el que considera pertinente a partir de sus apuestas éticas y políticas. Razón por la cual debemos reconocer que la recepción de las narraciones no implica de por sí ser más éticos, pues ello depende de la capacidad de *iniciativa* del lector y de sus propias pretensiones.

La propuesta de Ricoeur apunta a una comunidad donde todos estemos, en tanto hombres capaces y conscientes de nuestras posibilidades lingüísticas, narrativas y prácticas, en la condición de desear “*una vida buena con y para otros en instituciones justas*” y, de vivir por y para ello; es decir, aboga por un escenario de exaltación en el que ejerzamos el pleno derecho de las capacidades y donde haya un reconocimiento mutuo en el cual asumamos la *atestación* de ser responsables de los Otros.

Esta visión es infortunadamente ingenua, pues si atendemos a las condiciones actuales de la sociedad sabemos que no todos los seres humanos están interesados en procurar habitar espacios donde sea posible la comprensión y la responsabilidad ética y política con Otros y, en general, en residir en un mundo en el cual sea posible vivir sin perjudicar el entorno cultural y natural. La globalización, los intereses económicos e ideológicos, e incluso el sistema educativo, han remarcado apuestas sociales en las cuales prima el beneficio propio, el interés individual y no el colectivo. De ahí que suponer que un acto consciente como la lectura -en un entorno donde pocos leen- puede convertirnos a todos los lectores en seres más éticos y responsables es incauto.

Por otro lado, respecto a las apuestas que Ricoeur realiza acerca de la identidad narrativa, es decir, la identidad que el sujeto humano alcanza mediante la función narrativa a través de la lectura de textos y de la elaboración de relatos de sí mismo, reconocemos que no es posible universalizarla, pues llevado esto al extremo implicaría justificar que quien no interpreta los textos -es decir, quien no extiende la comprensión a través de la explicación- y no se narra no tiene una identidad, y ello, por supuesto, sería absurdo afirmarlo, o acaso ¿sería justo decir que aquellos que no tienen los medios para leer y narrarse no tienen rasgos de una condición identitaria?

La subjetividad, hay que reconocerlo, no se constituye solo interpretando símbolos, textos y narraciones, pues esta también es una construcción dinámica que permea factores del contexto sociopolítico en el cual habitamos y en el cual proyectamos nuestras posibles maneras de ser. Hay múltiples construcciones de la identidad independientemente de si se narra y se lee o si no se hace, pues esta es un proceso constante que no depende exclusivamente de la interpretación, depende también del contexto y el modo en el cual nos relacionamos, y de aquello que absorbemos o no de estos. En todo caso, hay que insistir, como lo hemos hecho tomando las consideraciones de Ricoeur, que la *ipseidad* implica necesariamente la *alteridad*.

Lo que acogemos de las reflexiones en torno a la identidad narrativa es justamente que esta subraya que la identidad es algo dinámico, que la subjetividad se puede articular, o, al menos, significar desde múltiples voces. La narrativa aboga por un sujeto situado, particular, cambiante, plural e intersubjetivo, en la medida en que nos hallamos enredados en historias, y en los relatos que narramos y leemos se vislumbran distintas maneras de poder ser con los Otros.

No estamos justificando entonces una totalización de la narrativa y de la identidad correlativa a esta, como tampoco lo hace el hermeneuta francés, pues ya hemos dicho que su propósito de reflexionar en torno a la identidad narrativa es rescatar las implicaciones que la temporalidad tienen en la consideración de una vida y, unido a ello, responde a la intención de desatar las aporías clásicas de la identidad personal; lo cual implica que no pretende situarla al mismo nivel de la identidad sustancial que tanto ha criticado; su filosofía, como expusimos, se halla a igual distancia de la apología del *cogito* que de su abandono.

Si bien hemos reconocido algunos puntos críticos del proyecto de la hermenéutica de Ricoeur, debemos confesar que, aun así, nuestras apuestas siguen estando encaminadas en lo que él propone, por supuesto no tan al pie de la letra; seguramente nuestra visión también es muy optimista y tal vez ingenua. Sin embargo, parten de una consideración personal de habernos reconocido como seres capaces dotados de deseo y esfuerzo por habitar un espacio donde sea posible *desear una vida buena con y para otros en instituciones justas*; lo cual implica, por supuesto, haber tomado posiciones críticas respecto a aquello que demanda y exige el mundo globalizado y sus múltiples asuntos cuestionables.

Nuestra apuesta sigue estando encaminada a que en realidad la lectura de los textos, especialmente de los narrativos, poéticos y filosóficos, y el proceso estético de recepción que envuelve la apertura al mundo de los textos, sí nos permiten comprender aspectos fundamentales de la existencia, que de otro modo no sería posible, y así acoger un cierto sentido de completitud de nuestra vida.

La lectura, creemos, sí nos posibilita comprender a los Otros, o, al menos, ponernos por momentos en el lugar de ellos; abrir horizontes comprensivos y críticos a través de los cuales podemos situarnos con un poco menos de ingenuidad e indiferencia frente a aquello que sucede en el mundo. Esto, por supuesto, es una consideración que parte de la relación que tenemos nosotros mismos con la lectura; es decir, es una visión personal y, por ello, no pretende imponerse categóricamente⁵⁸.

En ese orden de ideas, lo que buscamos al recurrir a la noción de identidad narrativa es aquello que ya hemos enunciado varias veces a lo largo del trabajo, que los textos, los relatos y las demás obras culturales aportan elementos fundamentales para comprender algo acerca de quiénes somos, si bien no nos dan una respuesta precisa y concreta para definir la subjetividad, nos abren un camino de interrogación que permite ir acogiendo sentido gracias a la desnudez del interrogar mismo.

Somos seres interpretantes en busca de sentido y estos medios son elementos que nos permiten acoger algo de ello. En últimas, si tenemos un vínculo de pertenencia a la tradición y de arraigo al mundo, los relatos, que resignifican y recrean aspectos del campo práctico y de la tradición, constituyen entonces algo de sentido para seguir pensando quiénes somos.

Exaltar la dimensión narrativa del hombre a través de todos los rasgos que hemos mencionado anteriormente y la identidad de este que se desolculta a través de la interpretación, que se construye por medio de la narratividad constitutiva de él, nos ha permitido aproximarnos un poco a la relación que es posible establecer entre narración y memoria, y, además, reflexionar en torno al carácter ético y político de la narración, que al recrear miméticamente rasgos de la praxis deviene como un medio de visibilización de los acontecimientos del espacio de experiencia que marcan la condición histórica de los sujetos sociales y de las comunidades.

Como ya hemos dicho, siguiendo a Ricoeur, la narración es lo que significa la temporalidad en tanto que no podríamos pensar el tiempo si no fuera narrado. Por ello, uniendo la consideración de la historia, hemos dicho que para tener un acercamiento a los hechos acontecidos, que se dieron en el tiempo, es necesario que hayan sido narrados y que se siga narrando. Para significar y acoger el espacio de experiencia es indispensable la narración.

La rememoración y la escucha del pasado es posible gracias a la apropiación de lo narrado, pues ¿cómo atender a los hechos pasados -con los cuales ya no es posible tener una relación directa- sino a través de narraciones? Esta cuestión enmarca, como señalamos en el último apartado del capítulo anterior, la importancia de las narraciones para la construcción de la memoria personal y colectiva, a partir de las

⁵⁸ Lo enuncio en tercera persona para seguir la misma línea de enunciación que ha tenido el trabajo, pero la consideración apunta a mi propia experiencia como lectora y a las apuestas que tengo al respecto.

cuales podemos darle sentido al presente, acoger las enseñanzas de la historia y proyectar las expectativas de futuro responsablemente para construir la historia y, en general, los espacios sociales y políticos.

Por ello, las reflexiones aquí planteadas permiten que se piense en la necesidad de que todos narremos y contemos nuestra propia historia de vida. Para nosotros, esto tiene aún más peso cuando reconocemos la urgencia de visibilizar historias de vida de personas que han sido marcadas por hechos victimizantes realizados a partir de visiones ideológicas que vulneran sus derechos fundamentales. Sin que con ello pretendamos afirmar, por supuesto, que todas las personas implicadas en situaciones de violencia y espacios de horror tienen el deber de contar sus historias de vida.

Los acercamientos que pretendimos realizar sobre la dimensión narrativa del ser humano y el carácter ético de la narración, responden a nuestro interés general de pensar la relación entre memoria y narración, y de comprender el potencial ético y político que tienen los actos de narrar y de leer. Por ello, a continuación enunciaremos algunas reflexiones muy escuetas en torno a la importancia que consideramos tienen los actos de narrar y de leer en nuestro contexto, cuestiones que nos seguirán quedando pendientes para continuar reflexionando.

Desde hace algunos años, Colombia asiste al auge de las memorias narrativas como expresiones de visibilización y resistencia de los acontecimientos atroces que han venido sucediendo a lo largo del territorio nacional durante más de medio siglo, y a la puesta de estas memorias en la escena pública. Diferentes sectores, desde los académicos hasta las víctimas, pasando por algunos escritores y poetas, han construido múltiples narraciones para recrear, visibilizar y resistir a través de las palabras⁵⁹.

Las narraciones, en este país de violencia extendida donde parece que se hubiera encarnado la barbarie, tienen, a nuestro juicio, un papel indispensable. Apostarle a reconciliar una sociedad implica reconocer y comprender múltiples voces y narrativas que retraen las experiencias pasadas al presente. Dentro de los marcos sociales de violencia narrar es un acto de resistencia; construir memoria y

⁵⁹ Pensamos específicamente en algunas narraciones que se han gestado en el país a partir de diferentes escenarios, con diferentes apuestas estéticas y, algunas veces, con intenciones claramente éticas y políticas; nombramos unas que hemos tenido la posibilidad de leer para que quede de precedente, entre las múltiples que sabemos que hay, que se siguen construyendo y que será necesario acercarse: *Los años del tropel* y *Siguiendo el corte* del sociólogo Alfredo Molano, *Cóndores no entierran todos los días* de Gustavo Álvarez Gardeazabal, *La rebelión de las ratas* de Fernando Soto Aparicio, *Los ejércitos* de Emilio Rosero, *El olvido que seremos* de Héctor Abad Faciolince, *La rebelión de los oficios inútiles* de Daniel Ferreira, el cuento *Espuma y nada más* de Hernando Téllez, eso por el lado de las narrativas, casi todas novelas, construidas por escritores de oficio.

Hay también múltiples relatos de víctimas recopilados, por ejemplo, en los informes del Centro Nacional de Memoria Histórica y en algunas otras investigaciones realizadas por académicos. No nos hemos referido a lo largo del trabajo al potencial ético y político que también tiene el lenguaje poético, pero quisieramos también enunciar aquí que son múltiples los poemas que diferentes escritores, a lo largo del país, han hecho para enunciar, recrear y estetizar acontecimientos, situaciones y pensamientos sobre la violencia, ejemplo de ello son los poemas que están en el libro *La casa sin sosiego: la violencia y los poetas colombianos*, compilado por Juan Manuel Roca, y algunos poemas de él que están en su texto *País secreto*.

reconstruir el tejido social implica una escucha activa de las voces desde todos los ángulos implicados. De ahí la necesidad de que en Colombia se siga narrando y que los diferentes ciudadanos nos acerquemos a ello de manera crítica.

Rescatar las narrativas que denuncian y desenmascaran los regímenes totalitarios implica reiterar un sentido contra-hegemónico que abre la posibilidad de incentivar una memoria histórica y social, una educación como campo de resistencia, pues el silencio, el desconocimiento de la historia y de la realidad robustecen las acciones e ideologías oficiales y totalitarias. Ahora que hablamos en el país de un posible “pos-acuerdo”, sin lugar a dudas, las diversas voces deben estar en la escena pública. La sociedad tiene el derecho de saber qué ha sucedido y la urgencia de hallar caminos viables para la no repetición y, en efecto, las diversas memorias narrativas cumplen un papel indispensable en eso.

Si bien el Estado colombiano tiene la obligación de llevar a cabo todos los procesos necesarios de reparación a las víctimas y de gestar procesos de reconciliación, esto no depende exclusivamente de él; la sociedad en general y más aún la educación tienen la responsabilidad de buscar caminos que permitan la reparación integral, que posibiliten escuchar a las víctimas y fortalecer la memoria para forjar rumbos críticos de no repetición.

Por ello, consideramos indispensable que desde la educación y la enseñanza en Colombia, no solo de las Ciencias Sociales, se acojan las diversas narraciones desde diferentes enfoques pedagógicos, por un lado, porque es necesario que todos conozcamos qué y por qué ha pasado lo que ha pasado en los diferentes territorios, y por otro, pero enfocado a lo anterior, porque nuestra subjetividad, que implica necesariamente la alteridad, recubre un compromiso de vivir *con y para otros*. Vivir en un país como el nuestro y no sentir una mínima empatía por esos otros y poder conovernos ante su dolor, es definitivamente no estar situados y no asumirnos como *sujetos capaces* dotados de *iniciativas*.

4. Conclusiones

A lo largo de este trabajo hemos subrayado, mediante la paráfrasis de algunos autores, el paso de una subjetividad como fundamento a la mediación hermenéutica del *sí mismo* como proyecto. A partir de las dos tradiciones que tomamos: la perspectiva moderna y la hermenéutica, se ha podido observar que en la tradición filosófica ha habido diferentes miramientos e intereses de reflexionar en torno a la subjetividad.

Por un lado, pudimos ver que, pese a las variaciones y críticas que hay entre Descartes, Hume y Kant, el proyecto moderno -al menos desde los autores tratados- tuvo el interés de pensar la subjetividad desde una consideración epistemológica, intentado justificar o negar -en el caso del filósofo inglés- un sujeto abstracto y universal que era el fundamento del conocimiento. La subjetividad en la Modernidad fue pensada entonces en términos de la *mismidad*, es decir, de un sujeto inmutable, permanente y dado, desligado de la temporalidad y singularidad de un *quién*, abstrayendo al ser humano así de su condición histórica y social, y centralizándolo como una conciencia que objetiva el mundo.

Frente a ello, la hermenéutica filosófica, desde su pretensión por replantear la posición central de la categoría de sujeto y por esclarecer las condiciones ontológicas del comprender, criticó las nociones gnoseológicas y metafísicas de la subjetividad moderna, reflexionó sobre la condición humana desde la integridad dinámica de la existencia. Dichos reparos llevaron a tomar la *temporalidad*, la *historicidad* y la *lingüística* como condiciones fundamentales de la subjetividad. El sujeto devino entonces como un ser finito, temporal, histórico y lingüístico que *pertenece* al mundo y tiene una relación inquebrantable con lo acontecido, pues aquello que le permite comprender es justamente el campo de significación que ya trae por la relación que tiene con el mundo.

De ahí que acoger la subjetividad implica ahora tomar la consideración de un ser que no está radicalmente separado del mundo y de los objetos que pretende conocer; la comprensión parte necesariamente de la precomprensión, cuestión que implica sostener que el sujeto no es ni una conciencia centralizada que es origen del sentido, ni una sustancia pura y ahistórica ya constituida, y tampoco un ser cerrado, definido y abstracto; es más bien un ser que, pese a que tenga unas condiciones ontológicas fundamentales, devine proyecto de sí, una construcción continua que es posible precisamente por el hecho de ser abierto, temporal, histórico, lingüístico y práctico, y lo que dichas condiciones le posibilitan.

A partir de la necesidad del descentramiento del sujeto, Ricoeur ha visto la pertinencia de quebrantar la primacía del *yo pienso* para ahondar en la cuestión del *quién soy* y así acoger la polisemia del interrogante; considerando que la identidad, en tanto categoría práctica, refiere siempre a un ser particular, a la singularidad de un *quién* histórico, temporal y narrativo que se va construyendo a través de la

interpretación, a partir de aquello que el mundo de los textos y los relatos le dicen, y que él desde su propia iniciativa acoge para comprenderse y orientarse en el mundo.

La aproximación indirecta al sí como hemos visto, implica un giro hermenéutico por el desvío de la comprensión de lo otro, en tanto que la existencia es siempre una existencia interpretada que deviene proyecto de sí. Esta consideración es una invitación a pensar que en las materializaciones narrativas hallamos una fuente inagotable de la cuestionabilidad de la identidad como núcleo estable, cuestión que nos permite pensar nuevamente este fenómeno de la identidad humana y de la sujeción del hombre al lenguaje.

La identidad del *quién* implica una identidad narrativa que parte de la *atestación* -en tanto confianza de existir-, de la *opacidad* -dado que el sí mismo no es algo que se da de modo directo ni es algo visible claramente- y de la dialéctica entre el *carácter* y el *mantenimiento de sí* -que son los dos modos de ser entre los cuales media la temporalidad que recrea la narración-. Gracias a los actos de narrar y de leer la existencia se moviliza y acoge una refiguración en el proceso de apropiación de los personajes y sus múltiples peripecias que configura la *trama*.

La identidad narrativa devine entonces como una identidad dinámica que no escapa a la temporalidad, incluye el cambio y la contingencia; lo cual indica que esta es un proceso continuo que requiere siempre el reconocimiento del Otro y por el Otro, pues el sí mismo implica necesariamente la *alteridad*. Hablar, actuar, narrar o leer requiere o, en todo caso, está referido siempre a Otro.

Pese a las críticas que se le han hecho al proyecto de la hermenéutica ricoeuriana y las otras probables que pueden hacerse, hemos referido que aunque la identidad no solo se construye a través de la interpretación de textos y relatos, en tanto que esta es también configurada por aspectos que acogemos, consciente o inconscientemente, del contexto social que habitamos; las narraciones nos permiten, a través de las variaciones imaginativas que la literatura configura y que cada cual apropia para sí, comprendernos situadamente con y para Otros.

Si bien no todas las experiencias temporales y prácticas de la vida humana puedan estar narrativamente mediatizadas; las narraciones son un espacio de encuentro en el cual los lectores pueden hallarse y procurar ampliar horizontes de comprensión para orientarse en su propio campo práctico. Dicha apropiación y orientación, como hemos dicho, depende de cada lector. La lectura abre horizontes comprensivos solo para aquellos que a partir de sus iniciativas y apuestas deciden tomar los mundos textuales; de ahí que hayamos insistido en que no es posible universalizar la noción de identidad narrativa y lo ella implica desde el carácter ético.

La filosofía de Ricoeur, como hemos visto, es una crítica a los discursos que pretenden justificar una cierta sustancialidad y firmeza tanto de la condición humana como de las instituciones, pues estas últimas, en efecto, tienen también una identidad dinámica que no puede abstraerse en una sola consideración inmanente. Tanto las comunidades como los individuos que habitan en ellas oscilan entre el mantenimiento de sí y el cambio con sus diversas peripecias; ello, en efecto, es una crítica que puede extenderse a los contextos de los discursos que defienden una única idea de nación a partir de los cuales justifican consideraciones totalitarias.

Ahora bien, la iniciativa, que es uno de los aspectos fundamentales del *hombre capaz*, no se ejerce solamente en el plano interpretativo de los textos, esta, en tanto categoría práctica, es una posibilidad que el sí mismo, en tanto ser histórico que actúa y padece en el presente, puede ejercer en los planos ético y político asumiendo la responsabilidad que tiene de construir la historia a partir de las decisiones que toma en el presente.

El proyecto ricoeuriano es una invitación a apoderarnos como hombres capaces dotados de deseo, esfuerzo, responsabilidad e iniciativa, una apuesta a asumarnos como seres situados que en tanto deseosos de una vida buena necesitamos cultivar el reconocimiento mutuo, pues, en efecto, construirnos como seres éticos implica tomar conciencia de nuestras posibilidades, de nuestra atestación que nos hace responsables del Otro.

En esa línea, uniendo las reflexiones de la hermenéutica de los textos con la condición histórica y la iniciativa del hombre capaz, que apunta a la construcción de un entorno histórico donde sea posible desear una *vida buena con y para otros*; hemos insistido en la necesidad de acudir a la narración para acoger las potencialidades incumplidas del pasado y asumir el presente vivo desde el cual es posible tomar la fuerza del presente y proyectar las expectativas al futuro. Esto, en efecto, afirma la importancia que tienen las diversas voces y memorias en la interpretación y construcción de la historia, que, casi siempre, se configuran a través de narraciones.

Narrar y leer, en ese sentido, es indispensable para construir memoria e historia, en tanto que, como hemos dicho repetidamente de la mano de Ricoeur: sin memoria no hay esperanza. Si aquello que no se narra no existe y si se hace necesario acoger la fuerza del pasado, se justifica entonces la necesidad de narrar y de acercarnos a las narraciones para acoger sentidos de lo acontecido.

Aproximarnos al proyecto hermenéutico de Paul Ricoeur y considerar la manera en la que construyó filosofía, nos ha permitido afianzar algunos asuntos: en primer lugar, el *giro narrativo* evidencia que el mundo y la existencia humana no solo pueden ser tratados desde las consideraciones positivistas y de las filosofías con pretensiones universalizantes. La vida, en tanto que tiene una estructura

prenarrativa, requiere de las narraciones para acoger y vislumbrar sentidos; de hecho, son las narrativas las que nos permiten comprender la contingencia y la vacuidad de ella misma. Las narraciones son un campo de interpretación en el cual es posible acoger la existencia desde una dimensión íntegra, con sus múltiples variaciones y contingencias, cuestión que algunas filosofías han querido desechar por atender a sus pretensiones abstractas.

Por otro lado, la filosofía de Paul Ricoeur nos ha llevado a acentuar la necesidad de construir pensamiento con Otros y a partir de la multiplicidad de apuestas discursivas, pues, como hemos visto, su filosofía es un intento de mediación entre propuestas que parecían irreconciliables. Su proyecto hermenéutico es una orientación para quienes le apostamos a que construir pensamiento implica necesariamente acudir al diálogo de la Filosofía con las Ciencias Humanas y Sociales; implica asumir una reflexión situada que intente responder a las necesidades de nuestros contextos inmediatos.

Su proyecto es una invitación a cultivar la escucha y no solo la enunciación, una invitación a asumir que el pensar filosófico también atiende a lo inmediato y no únicamente a cuestiones abstractas con pretensiones de síntesis finales y cerradas; a asumir, además, una mediación inagotable del saber que implica reconocer que somos seres finitos que pese a que podamos abrir horizontes no tenemos la posibilidad de acogerlos todos.

Acudir a las reflexiones de la hermenéutica y a los diversos rodeos que hemos realizado a partir de ellas, nos ha llevado a reconocer que es necesario seguir pensando si en realidad todos los aspectos de la vida humana pueden estar narrativamente mediatizados, si hay otras apuestas estéticas que tal vez pueden acoger lo indecible, aquello que no es posible significar discursiva y narrativamente.

Por otro lado, este trabajo nos conlleva a la tarea de seguir pensando en el potencial ético y político que tienen las narraciones en nuestro contexto, a preguntarnos si realmente podemos decir que todas las narraciones tienen este potencial, y si en realidad es posible construir escenarios de reconocimiento con y para Otros a través de la lectura. Finalmente, nos deja el interrogante de hasta qué punto la recepción estética de las narraciones puede o no posibilitarnos construir un contexto histórico, político y ético. Cuestiones, todas ellas, que quedan pendientes para analizar en otros espacios.

5. Bibliografía

- Augé, M. (1998). *Las formas del olvido*. Barcelona: Gedisa Editorial.
- Bürger, C. y Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Bermejo, J. (2005). Hombre y pensamiento. *El giro narrativo en Ciencias Sociales y Humanas*. Madrid, España: Ediciones del Laberinto.
- Contursi, M.E y Ferro, F. (2000). *La narración. Usos y teorías*. Bogotá, Colombia: Grupo Editorial Norma.
- Descartes, R. (1995). *Los principios de la filosofía*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Descartes, R. (2008). “Discurso del método” y “Meditaciones metafísicas” en: *Obras escogidas*. Vigésima segunda edición. México, D.F.: Editorial Porrúa.
- Fidalgo, B. L. (1996). *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Valladolid: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Científico, Universidad de Valladolid.
- Gadamer, H.G. (1977). *Verdad y Método I*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.G. (2003). *Verdad y Método I*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Gadamer, H.G. (1994). *Verdad y Método II*. Salamanca, España: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2009). “De Gadamer a Ricoeur, ¿puede hablarse de una concepción común de la hermenéutica?”, en: *El legado de la hermenéutica*. Cali, Colombia: Programa Editorial Universidad del Valle.
- Heidegger, M. (1995). *El Ser y el tiempo*. Bogotá, Colombia: Fondo de Cultura Económica.
- Hume, D. (1984). *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, España: Ediciones Orbis.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Madrid: Siglo XXI editores.
- Kant, I. (2008). *Crítica de la razón pura*. México: Taurus.
- Ricoeur, P. (1996). *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (1998). *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. México: Siglo XXI editores.
- Ricoeur, P. (1999). *Historia y narratividad*. España: Ediciones Paidós.
- Ricoeur, P. (2000). “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”. *Anàlisi*, 25, (189-207). En línea: <http://www.raco.cat/index.php/analisi/article/viewFile/15057/14898>.
- Ricoeur, P. (2001). *Amor y justicia*. Madrid, España: Caparrós Editores.
- Ricoeur, P. (2003a). *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003b). *Lo justo*. Madrid, España: Caparrós Editores.

- Ricoeur, P. (2005). “Volverse capaz, ser reconocido”. *Esprit*, N° 7, julio. Traducción de Mónica Portnoy. En línea: <http://www.filosofiayliteratura.org/Lengua/segundo/0607/volversecapaz.htm>.
- Ricoeur, P. (2006). “La vida: un relato en busca de narrador”. *Ágora - Papeles de Filosofía*, 25/2: 9-22. En línea: <https://minerva.usc.es/bitstream/10347/1316/1/Ricoeur.pdf>.
- Ricoeur, P. (2010). *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2011). *Si mismo como otro*. México, D.F.: Siglo XXI editores.
- Sarlo, B. (2011). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo, una discusión*. México: Siglo XXI editores.
- White, H. (1992). *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*. España: Ediciones Paidós.