

EL HOMBRE, MEDIACIÓN IMPERFECTA LA HERMENÉUTICA DEL SÍ EN LA OBRA DE PAUL RICOEUR

Paula Ponce de Leão
Instituto Superior de Psicología Aplicada (Lisboa)

Resumen

El artículo ofrece una visión de la hermenéutica del sí-mismo de Paul Ricoeur. Se analiza el concepto de “atestación”, a través del cual el hombre se reconoce agente y paciente, un concepto que nos permite comprender también el contraste ipseidad/mismidad, tal como es presentado en *Soi-même comme un autre*. Por último se analizan los conceptos de alteridad del otro y de sí mismo que coexisten en la conciencia sin confundirse gracias al desdoblamiento realizado por Ricoeur a través de la solicitud y la promesa.

Palabras clave: Hermenéutica del sí-mismo, atestación, ipseidad/mismidad, alteridad, solicitud, promesa.

Abstract

The article offers a vision of *oneself* hermeneutics of Paul Ricoeur. The concept of “*attestation*”, through it man recognizes himself as agent and patient, is analyzed, a notion that allows us also to understand the contrast between selfhood/sameness, as it is presented in *Soi-même comme un autre*. Finally, the concepts of *the other's alterity* and *oneself* are analyzed both coexist in the conscience without being confused thanks to the split made by Ricoeur through the request and the promise.

Keywords: Oneself hermeneutics, attestation, selfhood/sameness, alterity, request, promise.

La dimensión trágica que habita el hombre¹ y los conflictos que la filosofía de la acción presupone² constituyen el humus de la hermenéutica

Recibido: 02/07/07. *Aceptado:* 21/11/07.

¹ H. ARENDT, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Levy, 1983; Cf. P. RICOEUR, *Soi même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990. Este libro será citado con la abreviatura SA .

² P. RICOEUR, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris, Seuil, 1986, 244-245. Este libro será citado con la abreviatura TA. Cf., ID, *Le juste*, Paris, Ed. Esprit, 1995, 12-13.

del sí-mismo en Paul Ricoeur³. Será en la conciencia liberada de la exaltación narcisista y alejada de las certezas de carácter absoluto, en donde la acción humana, creativa pero finita, descubre el sentido, siéndole así permitido responder a las crisis con que nuestro siglo la confronta. El sufrimiento, los sufrimientos experimentados por el hombre, por los grupos sociales y étnicos expuestos indefensos a las represiones; la sacudida de las conciencias sobresaltadas por el propio desarrollo de la ciencia y de sus aplicaciones tecnológicas⁴; la ruptura entre el pensar y el actuar, los ideales y las prácticas reales; y, por último, el individualismo, lugar último del olvido del otro, de la indiferencia y de la violencia⁵, constituyen el inmenso lastre y son las señales actuales de la confusión entre poder y dominio, vieja constante del pensar occidental. Se confrontan hoy en nuestro vivir cotidiano la vida de los seres vivos, la existencia de los hombres y la realidad de las cosas. La crisis es, sin embargo, condición de la búsqueda⁶. Urge, por ello mismo, reencontrar el lazo que une las palabras a las acciones y el hombre al mundo, en el sentido de evitar fracturas y de sobrepasar tensiones. La mimesis creativa nos lo revela como esfuerzo de realización ética, a la vez que sustenta la posibilidad de una ontología del humano.

El esquema analítico-reflexivo que me propongo desarrollar en este texto considera, en primero lugar, la noción de atestación a partir del Prefacio y del 10º Estudio de *Soi-même comme un autre* para, en un segundo momento, abordar la temática de la conciencia que las últimas páginas de esta misma obra desarrollan. Pretendemos, tan sólo evidenciar como la relación dialéctica entre ipseidad y alteridad que la conciencia presupone, constituye la condición de la comprensión del sí-mismo⁷. Al reconocerse como atestación⁸, el sí-mismo descubre sin embargo la dimensión *aléthica* que constituye lo que simultáneamente le impide volverse señor de cualquier relación, pues ni siquiera es señor de sí-mismo⁹. La implicación entre interpretante/interpretado, al revelar el sentido hermenéutico del proyecto ricoeuriano, muestra como la alteridad al surgir en

³ TA, 25.

⁴ R. LENOIR, *Le temps de la responsabilité*, Paris, Fayard, 1991, 12-13.

⁵ P. RICOEUR, *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, 1991, 22-26.

⁶ TA, 8.

⁷ SA, 368.

⁸ “(...) l’attestation en tant que créance et que fiance était destinée à faire pièce à la fois à l’ambition de certitude auto-fondatrice issue du Cogito cartésien et à l’humiliation du Cogito réduit à l’illusion à la suite de la critique nietzschéenne”. SA, 347.

⁹ SA, 35.

la atestación está, como ella, herida¹⁰. Al remitir una a la otra, atestación y conciencia estructuran el núcleo ontológico de la hermenéutica del sí quedando ambas abiertas a la sospecha¹¹. La ontología de aquí emergente será, forzosamente, una ontología del compromiso, ya que la finitud del intérprete sólo consiente una aproximación y no una sistematización del interpretado, tal como el encuentro con el otro, al consubstanciarse en la promesa es, a un tiempo, señal de finitud y de acogida.

1. La atestación ontológica y la metacategoría del actuar humano

Para Ricoeur sólo es posible pensar el sí a través de una reinterpretación de la polisemia del verbo ser¹². Al alejarse del pensar tradicional lo libera, no sólo de la noción de sustancia de influencia aristotélica, tal como rechaza la noción de sujeto característica de la modernidad en nuestros días, liberándolo, por igual, de la soledad en que zozobra el sujeto humillado de Nietzsche. El empeño de Ricoeur en fundamentar su acto de filosofar en una reflexión sobre el sí, tiene su raíz en la filosofía reflexiva donde el sí es, a sí mismo, transparente. Los maestros de la sospecha pronto le habían apuntado la necesidad de pasar por el análisis de las señales objetivas que el hombre inscribe en el mundo: sus acciones y sus textos. En esta óptica, la atestación constituye la respuesta ricoeuriana tanto a la ambición de una razón exaltada, como a la reducción de la razón a mera ilusión¹³. Al buscar un camino que le permita pasar de la descripción de las articulaciones de la experiencia hacia el proceso de auto-fundamentación radical la propuesta fenomenológica surge como irrecusable. Efectivamente, la intencionalidad, si testimonia la salida del ego, que empieza por ser salida de ..., asegura igualmente el regreso del yo a sí mismo. La hermenéutica se vuelve entonces imprescindible, pues no basta analizar y describir el mundo y las personas a través de la atribución de principios lógico-éticos, se impone todavía elaborar una interpretación que encadene la multiplicidad de sentidos de las acciones creando una configuración que permita responder a la cuestión: ¿Quién es el sí?

¹⁰ B. WALDENFELS, "L'autre et l'étranger", in J. Greisch (dir.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, 327-328.

¹¹ D. JERVOLINO, *Il cogito e l'ermeneutica*, La questione del *suggeto in Ricoeur*, Napoli, G. Procaccini, 1984, 27-29.

¹² SA, 34.

¹³ SA, 367.

En cuanto afirmación de sí, la atestación es, simultáneamente, creer y confiar¹⁴. Por ella el hombre se reconoce como agente y paciente, y se dice como principio innovador del hablar, del actuar, del narrar y del prescribir. Al oponerse más al reino de las certezas que a la necesidad de la verificación, la atestación presupone un camino que se inicia en el análisis de las señales objetivas que el sí inscribe en el mundo, pasando igualmente por la crítica de los enunciados que él mismo profiere. A la certidumbre de sí contenida en la atestación no corresponde pues el deslumbramiento de la razón ordenadora, sino la certeza de una razón que, aceptando sus propios límites revisa simultáneamente las estrategias de sus posibilidades¹⁵. La dimensión realista que caracteriza la atestación en su ida al mundo no puede confundirse con la reducción de este a simple objeto del conocimiento. Al mirar el mundo, la atestación lo considera como un referente que el discurso no consigue agotar¹⁶. La reflexión ricoeuriana no se reduce por lo tanto a una mera epistemología, se preocupa antes en revelar al hombre como tarea que, viviendo con otros en el mundo, tiene como intención última la beatitud¹⁷. Es en este contexto en el que la filosofía analítica se vuelve interlocutora de la reflexión ricoeuriana y en ella desempeña un papel relevante cuando muestra como el discurso no es una idealidad sino un discurso *sobre* cosas y personas. El pasaje por la descripción y por el análisis, constituye la condición necesaria para que la vehemencia ontológica pueda tener sentido¹⁸. Es en esta óptica en la que importa comprender el diálogo de Ricoeur con Strawson y con Parfit cuando piensa con ellos la identidad personal y los criterios en los cuales se objetiva. La analítica no tiene, así, para Ricoeur, sólo una significación lingüística¹⁹ ya que a las significaciones corresponden siempre determinados modos de ser.

Al articular la relación entre análisis y reflexión, la atestación se mueve entre las significaciones del ser verdadero y del ser falso, propuestas por Aristóteles, sin embargo este binomio tiene en Ricoeur una dimensión propia al decir el carácter verdadero del sí-mismo a través de las

¹⁴ “(...) l’attestation est l’assurance —la créance et la fiance— d’*exister* sur le mode de l’ipseité”. SA, 351; Cf. SA, 33.

¹⁵ SA, 34-35.

¹⁶ SA, 348.

¹⁷ P. RICOEUR, *De l’interprétation*, Paris, Seuil, 1965, 55.

¹⁸ “L’attestation a-t-il été dit dès la préface, a pour contrainte le soupçon. En *ce* sens le soupçon occupe la place de l’être-faux dans la paire aristotelicienne”. SA, 350.

¹⁹ “Celle-ci [l’analyse linguistique] peut être accusée d’un défaut plus grave que sa dépendance des usages contingents d’une naturelle donnée (...)”, SA, 349.

mediaciones objetivas del lenguaje, de la acción, de la narración y de la responsabilidad. Todavía más, el carácter apofántico del juicio asertórico se mueve, en Aristóteles, entre lo verdadero y lo falso, mientras que para nuestro autor, al contrapunto de lo verdadero corresponde la sospecha²⁰. La sospecha, sin embargo, no se opone de forma disyuntiva a la verdad que la atestación busca, es antes una posibilidad siempre presente en el campo de la propia atestación. Evaluado el significado y el compromiso ontológico que forman parte de la atestación importa, en un segundo momento, considerar *quien* se atesta. En esta medida se requiere una reflexión sobre la noción de ipseidad no sólo a partir de su enfrentamiento con la mismidad sino también de la dialéctica que establece con la alteridad²¹. Preguntar por *quién* se atesta obliga a hacer una meditación sobre la metacategoría del acto y de la potencia, principios indispensables a la comprensión de todas las formas de la acción humana²². ¿Será entonces la ontología aristotélica la que constituye el horizonte de la ipseidad ricoeuriana? ¿Será suficiente recurrir a la metacategoría del Mismo y del Otro para explicarla? ¿Conseguirá Ricoeur liberarse de la ontología de la sustancia y del modelo de semejanza o proporción que por medio de la analogía, dice su relación formal al ser? ¿La ruptura entre el cambio y la permanencia que la doctrina del acto y de la potencia quieren ayudar a pensar no obligará al hombre a reconocerse como un capítulo, si bien el más elaborado, de la teoría del ser en general? ¿Se integrará, entonces, la antropología en una cosmología? ¿Bastará, nos preguntamos, pensar el ser como la unidad de la multiplicidad y el hombre como τόπος εἰδῶν o se impone pensar el individuo en su singularidad, dándole condiciones para establecer el encuentro con el otro en tanto que diferente de sí? ¿Conseguirá Ricoeur alcanzar este *desideratum*? Si Aristóteles no desarrolla la relación personal con el ser y si este olvido se torna una constante del pensamiento occidental, necesariamente en el nivel práctico, se vuelve difícil explicar la categoría de la relación ética que queda reducida a la formalización e instrumentalización de los modelos matemáticos que le sirven de modelo teórico. Rehaciendo con Ricoeur el camino por él construido para responder a estas cuestiones consideramos que su aproximación a la fenomenología y al existencialismo introduce novedades en la forma de pensar estas aporías. Tres cuestiones, que en este ámbito son fundamentales, van a ser indirectamente replanteadas por la reflexión

²⁰ SA, 351.

²¹ O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994, 190.

²² SA, 352.

ricoeuriana: la evocación de la diferencia ontológica, la reinterpretación de la analogía y la reflexión sobre la teoría de la acción. En este último punto, Ricoeur ocupa un lugar propio y peculiar al recurrir a la hermenéutica como forma de sobrepasar el idealismo fenomenológico y al interpretar la ipseidad a partir de la unidad analógica del actuar. ¿Cómo constituirá Ricoeur la distinción entre el sí, los otros y las cosas mundanas? ¿Cuál será la mediación que en el momento siguiente permitirá relacionarlos? Efectivamente, la atestación de sí comporta la posibilidad de la instrumentalización del mundo y de la victimización del otro, pero abre igualmente a la posibilidad del respeto y de la solicitud. El dilema de la conciencia postula desde luego una hermenéutica de la finitud. La diferencia ontológica abordada por Heidegger²³ revela el ser en su diferencia específica como garantía de la relación ontológica, sin embargo, la falta de abordaje de este tema por Ricoeur levanta serias aporías a lo largo de toda su reflexión. No basta, tal como hace Ricoeur, considerar insuficiente la diferencia gnoseológica por la cuál tanto las esencias como los objetos en sus concreciones reales pueden contener el ser. El pensar al ordenar el mundo recurre a las categorías, pero el sentido de esta su ordenación depende de la forma como fue anteriormente teorizada la relación ser/siendo que las categorías significan. Innegablemente las categorías son, para nuestro autor, presencia del ser y no puras determinaciones del pensar²⁴. Pero como el abordaje de su origen no fue considerada, la cuestión de la relación ontológica, aunque siempre presente, está continuamente aplazada. En *La Métaphore vive* el problema de la *referencia* sitúa al pensamiento en una encrucijada ya que en esta obra están propuestas varias formas de encontrar el sentido, ya sea a través del conocer, de la simbólica o del pensar. Ricoeur aprehende, por la pluralidad de las vías, la indeterminación categorial que está en la base de su reflexión antropológica. Al reducir la cuestión de la ipseidad, en un primer momento, al análisis de su oposición a la mismidad y al proponer establecerse la dialéctica ipseidad/alteridad, Ricoeur define el sí-mismo a través de una teoría de la acción que se desdobra en el hablar, en el actuar, en el narrar y en el prescribir. La historicidad y la imaginación garantizan el carácter temporal y creativo de la identidad personal. El encuentro con el diferente de sí, del que el otro y el mundo son expresiones, sólo se inicia con la “promesa”, momento primero donde el sí-mismo toma conciencia de sí,

²³ M. HEIDEGGER, *Von Wesen des Grundes*, Frankfurt, Klostermann, 1955, 15. Cf. C.NINK, *Ontologie*, Freiburg/Breisgau, 1952, 80-112.

²⁴ SA, 19.

al reconocerse como principio de unidad que preside las diversas maneras de afirmarse él mismo en la presencia del otro. Sólo entonces es posible incorporar la mismidad que lo constituye a la dimensión de la ipseidad. La teoría de la acción al abrir la prescripción conduce a la ética que exige no sólo la reciprocidad entre el sí y el otro como, al respetar la *diferencia* entre ellos, se transforma en fidelidad, presupuesto infranqueable de la atestación. La relación del sí con el otro o con las instituciones comporta entonces una dimensión epistémica y otra prescriptiva que al ser expresa por el bien, que la poética de la acción traduce, conjuga el deseo de vida buena con la elección más acertada. Pero ¿no quedará el sí-mismo entregado a la soledad, al alejarse del ser que Ricoeur teoriza sólo de forma lógico-epistemológica y no ontológica? ¿Dónde y cómo encontrar las categorías que permiten pensar ontológicamente el otro, como diferente del yo? La equidad, paradigma de la identidad entre diferentes, ¿será suficiente? Al reconocerse como mediación imperfecta, el sí-mismo acepta que el ser no le es dado *a priori*, sino que, paradójicamente, está presente desde el inicio en la afirmación originaria²⁵. Así “a pesar’ *de la finitud, de la culpabilidad y de la pasividad*, el sí-mismo se descubre como libertad y conciencia presuponiendo, por ello mismo, el horizonte ontológico de la relación. La reflexión se vuelve, de este modo, una tarea y la filosofía una ética que, al interpretar analógicamente el actuar, postula al otro, presencia incuestionable del acto en el cual el sí da testimonio de sí-mismo ante el otro.

La analogía en cuanto tentativa de la comprensión de los diferentes, suponía para los medievales la dirección intersubjetiva del pensar, lo cual, simultáneamente, pregunta y dice el sentido de las cosas, careciendo, sin embargo, de ser posteriormente teorizado. Es en esta óptica en la que Ricoeur acoge la hermenéutica para, luego, ampliar su comprensión al relacionarla con la acción. Inicialmente puntuales, las acciones pasan, en un segundo momento, a ser conocidas como envolviendo una *praxis* y al ser condición de la interpretación introducen una dialéctica donde innovación y tradición inter-actúan²⁶. A la refiguración por la narración corresponde la hermenéutica de la acción, ya que tanto una como otra concilian el todo con las partes²⁷. En Heidegger es el lenguaje el que permite sobre-

²⁵ PAUL RICOEUR, *Histoire et Verité*, Paris, Seuil, 1955, 10, 20.; *Philosophie de la volonté II*, Paris, Aubier, 1960, 15-16; *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Paris, Seuil, 1992, 237-252.

²⁶ SA, 168.

²⁷ SA, 187.

pasar el alejamiento que la diferencia ontológica presupone. También, en Ricoeur, el lenguaje desempeña un papel fundamental. Sin embargo, en él se impone partir del mundo del texto y del análisis de las obras para comprender la identidad del autor²⁸. Surgen obstáculos cuando se quiere relacionar el sujeto de la acción con el acto de narrar. La equivocidad de la noción de autor, la interrelación de las vidas unas en las otras y el carácter inacabado de la narración muestran cómo a la pluralidad de las formas de interpretar las acciones, corresponde una inagotabilidad de formas de narrar. A estas perplejidades sólo la ética consigue responder, porque sólo ella considera las operaciones humanas como resultados de la afirmación del sí cara al otro. ¿Cómo entrelaza Ricoeur la ipseidad, en tanto que unidad del actuar humano, con la metacategoría del ser en tanto que acto y potencia?²⁹. Tal aproximación será permitida por la polisemia de la noción de acto. Efectivamente, este término es considerado, por Ricoeur, como sinónimo de *actuar* y de *acción*, mientras a la potencia corresponde la pluralidad de posibilidades del agente³⁰. Es en este sentido que el acto y la potencia parecen constituir un horizonte capaz de explicar el actuar humano³¹. ¿Podrá, no obstante, una ontología de este tipo explicar la pluralidad de las acciones humanas y su núcleo más íntimo, la ipseidad? *Histoire et vérité*, *La Métaphore vive* y *Temps et récit* consideran ya este problema. En *Soi-même comme un autre* es repuesto de forma directa por la consideración de las relaciones entre una ontología del acto y una ontología de la sustancia³². Paradójicamente la complementariedad entre el acto y la potencia parece suscitar problemas, ya que cada una de estas nociones sólo puede recibir su sentido de la oposición al otro término de la comparación. Esta remisión no merece a Ricoeur gran reflexión, lo que sobre todo preocupa a nuestro autor es el fragmento θ (1048b, 18-35) de la *Metafísica* de Aristóteles, donde la noción de acto es interpretada a partir de la noción de *praxis* y no de la noción de movimiento³³. No es pacífica la interpretación que Ricoeur va a hacer de la ambigüedad del texto aristotélico. Se propone nuestro autor clarificarla, una vez reconocida la ambigüedad del texto, reinterpretando

²⁸ J. GREISCH, "Vers une herméneutique du soi. La voie courte et la voie longue," in *Éthique et responsabilité*. Paul Ricoeur, Neuchâtel, la Baconnière, 1994, 155-173.

²⁹ SA, 352.

³⁰ O. MONGIN, *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, 1994, 190.

³¹ SA, 352.

³² SA, 354; Cf. O MONGIN, *Paul Ricoeur*, op. cit., 190.

³³ SA, 356.

a tal fin la noción de acto gracias a una reflexión sobre el *descentramiento* que esta noción introduce en el actuar humano. ¿No constituirá esta reflexión una respuesta indirecta a la cuestión, anteriormente suscitada, en cuanto a la dificultad de la filosofía ricoeuriana de poder liberarse de la ontología de la sustancia y de la perspectiva cosmológica que necesariamente la integra? Lo que mueve a Ricoeur no es tanto entrar en la polémica de las ontologías sino mostrar como la ontología del acto no se agota en los análisis de la *praxis*, requiriendo un “fondo de ser a la vez poderoso y efectivo”³⁴ frente al cual el obrar humano ocupa un lugar privilegiado. La centralidad del actuar remite así a un fondo de acto y potencia que constituye el núcleo ontológico de la ipseidad. ¿A qué corresponderá este fondo de ser? El primer autor con quien Ricoeur dialoga en el sentido de responder a esta cuestión es Heidegger en *Sein und Zeit*. La noción de *Gewissen* al significar atestación (*Bezeugung*) “antes de designar en el plano moral la capacidad de distinguir el bien del mal”³⁵, le parece a Ricoeur venir en la misma dirección de su propio pensamiento. También el *Dasein* y la ipseidad se aproximan por la noción de *Sorge* a la que corresponde, en Ricoeur, “la unidad analógica del actuar humano”³⁶. Todavía más, el *cuidado* al presuponer la *acción* sugiere que ésta ya está presente de forma implícita en la analítica existencial heideggeriana. De ahí, la “pequeña diferencia”³⁷ que Ricoeur subraya, entre la interpretación heideggeriana y suya, en cuanto al par *δύναμις-ἐνέργεια*. Es partiendo de esta proximidad que Ricoeur, desde nuestra perspectiva, fundamenta su meditación en dos momentos distintos. El primero, consiste en la imposibilidad de sobreponer *ἐνέργεια* a la *facticidad*, ya que la *facticidad* heideggeriana se define como un existencial que permite descifrar el fenómeno de la vida, entendida ésta en un sentido diferente del usado por las modernas filosofías de la vida. El segundo exige, a su vez, una nueva interpretación del *conatus* spinoziano³⁸, único camino capaz de explicar el esfuerzo para perseverar en el ser, como condición de la unidad humana, i.e., de la ipseidad. Es en este sentido que Spinoza se sobrepone a Heidegger, en cuanto intérprete de Aristóteles,

³⁴ “(...) vers un fond d'être, à la fois puissant et effectif (...)”. SA, 357.

³⁵ “(...) avant de désigner au plan moral la capacité de distinguer le bien du mal”. SA, 358.

³⁶ SA, 359; Cf. J. GREISCH, “Vers une herméneutique du soi. La voie courte et la voie longue”, op. cit., 1994, 171.

³⁷ SA, 358.

³⁸ SA, 365.

no sólo porque es en la acción humana que el *conatus* o poder ser de una cosa es más visible, como también es él quien implícitamente revela su dependencia cara a un *poder primordial*. Poder que Ricoeur apunta pero no designa. La ipseidad no empieza, así, por ser conciencia de sí, es antes esfuerzo o *conatus*. De ahí, el papel fundamental de la ética al suponer la superación de lo voluntario y de lo involuntario, al distinguir la acción verdadera de la acción falsa, para finalmente postular el bien para sí mismo y para el otro, en instituciones justas. “Perseverar en el ser” no implica la ruptura con el determinismo biofísico³⁹, ni conduce a la absorción del hombre por el ser, es antes el desarrollo de su esencia actual así como de las posibilidades que le son inherentes. Precizando un poco, es tan sólo la sustitución de las ideas inadecuadas por ideas adecuadas sobre las cosas y sobre nosotros mismos, cambio que Ricoeur designa como *actividad* o esfuerzo para existir. *Actividad* que tiene que recorrer un largo camino, por ser señal de nuestra doble dependencia, no sólo frente a las cosas y frente al mundo, sino también frente a “ese fondo de ser a la vez efectivo y poderoso que se llama “esencia actuosa”⁴⁰. Dos tipos de saber son entonces requeridos para que la identidad personal gane foros de ipseidad y se reconozca a sí misma: el de las ideas adecuadas al mundo, al otro y a sí mismo y el del reconocimiento de una dependencia “vertical e inmanente”⁴¹.

2. El enigma de la conciencia: “el sí-mismo como un otro”

Comprendido el contraste entre ipseidad/mismidad que la atestación permite elaborar, gracias a la reflexión hecha sobre la noción de acto y potencia, importa mostrar cómo la alteridad se contrapone dialécticamente a la ipseidad a partir de la noción de conciencia. ¿La diferencia entre el sí y el otro implicará una ruptura ontológica o reducirse a una diversidad inherente al campo de la lógica? ¿O frente a esta dicotomía será necesario construir una nueva forma de pensar la relación? Efectivamente, para Ricoeur, la dialéctica entre el sí y el otro no puede ser entendida a

³⁹ J.P. CHANGEUX et PAUL RICOEUR, *Ce qui nous fait penser. La nature et la règle*, Paris, O. Jacob, 1998, 190-198.

⁴⁰ “(...) le *conatus* [emerge] sur ce fond d'être à la fois effectif et puissant qu'il [Spinoza] appelle *essentia actuosa*”. SA, 367.

⁴¹ SA, 367.

⁴² SA, 382.

partir de una comparación sino de una implicación. Tal significa que la alteridad habita la ipseidad desde su interior y, por ello mismo, no basta contraponerla a la mismidad, se impone sobre todo reconocerla como extraña a la ipseidad. La dialéctica entre el sí y el otro, cuando se desarrolla en la esfera ontológica a partir de la distinción entre mismidad y alteridad, comprende el otro como el absolutamente diferente, con el cual sólo una relación de carácter ético podrá ser establecida. Sabemos que Ricoeur no acepta esta propuesta sustentada por Lévinas. Sin embargo, nuestro autor no acepta por igual que el otro se reduzca a la alteridad de un otro, tal como a 5ª Meditación de Husserl propone, ni admite que se transforme en un presupuesto que carezca de ser fundamentado como defiende en la 4ª Meditación. De hecho, no se le ocurre a Ricoeur pensar la dialéctica entre alteridad/ipseidad de forma unilateral como quieren Husserl y Lévinas. Tal como el alter-ego no deriva del ego, tampoco el otro no detiene el poder de la asignación del sí a la responsabilidad⁴². El hecho de saber Husserl que no estamos solos le llevó hasta al otro, permitiéndole pensarlo como un pre-concepto⁴³ que necesita de fundamentación ulterior, una vez que todo lo que trasciende el *ego* se le presenta como una modalidad de su interioridad. A la primera *epoché* husserliana se sigue, entonces, una segunda. En ella, el yo se mantiene independiente del otro, cabiendo a este último, como única posibilidad ontológica de existir, ser constituido “en” el y “a partir” del sentido del yo. Pero, digamos desde ya, que “todos los argumentos que ambicionan “constituir” el otro *en la y a partir* de la esfera del propio, son circules, sin duda porque la constitución de la cosa permanece tácitamente como el modelo general de la constitución”⁴⁴. Representar una cosa implica, por lo tanto, asimilarla, incluirla en sí negando su alteridad real. El traslado analógico de la 5ª Meditación, al excluir el régimen gnoseológico, sólo es posible en la ética. De ahí, la importancia que el concepto levinasiano de rostro tiene para Ricoeur, al romper la forma gnoseológica de interpretar la relación. El rostro al aparecer destruye el hilo de la conciencia y se eleva sobre el sí de forma que éste nunca lo puede agotar en sus representaciones⁴⁵. La introducción de la hipérbole de la *epifanía del otro*⁴⁶

⁴³ E. HUSSERL, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, trad. franc. E. Lévinas e G. Peiffer, Paris, Vrin, 1953, 59.

⁴⁴ “Mais il faut dire auparavant que tous les arguments qui ambitionnent de “constituer” autrui dans et à partir de la sphère du propre sont circulaires, sans doute parce que la constitution de la chose demeure tacitement le modèle de cette constitution.” SA, 383.

⁴⁵ SA, 388.

permitió a Lévinas expresar el carácter no fenoménico de esta llegada y darle por paradigma la Altura y la Exterioridad. Porque el otro al llegar enseña, la interioridad se vuelve estéril, debiendo lo Mismo designarse siempre en acusativo⁴⁷. Paradójicamente, la instrucción del otro no sobrepasa la exterioridad que separa el Mismo del Infinito. Al ligarse a un pasado anterior, tal como a cualquier comienzo, la responsabilidad revela lo Mismo, sin ser, no obstante, señal de compromiso con el otro. Por el contrario, la mismidad se descubre como *rehén*. La razón de ser de este posicionamiento de Lévinas, radica, según Ricoeur, en el hecho de que la distinción entre mismidad e ipseidad nunca había sido considerada por aquel autor. Ricoeur sustenta que el sí-mismo sólo puede responder responsablemente al llamamiento que le es dirigido y, hasta incluso oírlo, si su interioridad fuese acogimiento, i.e., sólo si el sí-mismo tuviese una estructura reflexiva sería capaz de elaborar conceptualmente los datos nuevos que le son ofrecidos. Acogimiento, evaluación justa y reconocimiento son, pues, las condiciones de la apertura del sí al otro y, simultáneamente, constituyen también su *marca* personal. Será, entonces, *en y a partir* de la conciencia donde Ricoeur va a abordar la dialéctica entre alteridad e ipseidad. Reflexionar sobre la conciencia en el plano ontológico exige, como quería Heidegger, que la repensemos a partir de la metáfora de la voz, lo que implica, desde luego, proceder a su desmoralización. Pensar será, en esta perspectiva, analizar el espíritu en cuanto “acogimiento” del otro⁴⁸, realidad de la cual no somos origen, sino que paradójicamente nos constituye⁴⁹. La desmoralización de la conciencia no la libera, sin embargo, de la sospecha. En ella, en el plano ontológico, se caldean excesos de sentido lo que ya permitió a Aristóteles sustentar que: “el intelecto puede ser todas las cosas”⁵⁰. ¿Cómo conciliar entonces la apertura de la conciencia a la alteridad frente a la auto-posición de la atestación? La finitud del intérprete las liga a través del *compromiso*⁵¹. Sin embargo, ¿por qué introduce Ricoeur, en la esfera ontológica, la *conminación* y la

⁴⁶ E. LÉVINAS, *Totalité et Infini. Essai sur l'Extériorité*. La Haye, M. Nijhoff, 1961, 34.

⁴⁷ Op. Cit., 159.

⁴⁸ SA, 408.

⁴⁹ F. DASTUR, “Paul Ricoeur: le soi et l'autre”, J. Greisch (dir.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, 327-328.

⁵⁰ ARISTÓTELES, *De Anima*, Paris, Vrin, 1977, 430^a, 14.16.

⁵¹ F. DASTUR, “Paul Ricoeur: le soi et l'autre”, J. Greisch (dir.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, 60.

deuda, considerándolas como formando parte del núcleo más profundo de la conciencia? Importa todavía preguntar a nuestro autor, ¿qué alteridad será esta que, al entrar en la constitución del sí, le impide incluirse tanto en el género del Mismo como en el género del Otro? Para responder a estas cuestiones Ricoeur se confronta primero con Heidegger y a continuación con Lévinas. Debate, con el primero, la noción de atestación, mientras que con el segundo analiza la cuestión de la conminación del otro. Desde este ángulo interpretativo, es fácil comprender la posición tomada por Ricoeur cuando se refiere, en *Le Conflit des interprétations*, a la ontología como una “tierra prometida” pero inalcanzable⁵². ¿Pero no reposará el cerne de esta problemática en la forma como estos autores piensan y relacionan finitud y autonomía? ¿Será el sí, en cuanto *cuidado* capaz de pensar el otro? ¿Y qué otro es este? ¿O, por lo contrario, la sospecha que pesa sobre él no silenciará su propia capacidad de decir lo extraño por diferente de sí en tanto que intangible? Para Heidegger la finitud del *Dasein* no le impide acoger la alteridad, antes lo lleva a afirmarse no sólo como ser-ahí, sino también como ser-con. La existencia en cuanto *cuidado de sí* no tiene carácter tautológico, tal como Heidegger desde luego explicita⁵³. El sentido existencial del *cuidado* no lo cierra sobre sí mismo, apunta, por el contrario, la asignación del hombre al siendo⁵⁴. Requiere, de esta forma, el *Dasein* una referencia al otro en tanto que *extraño* o en tanto que un otro-que-no-el-mismo, y todavía más, por el *Fürsorge* (solicitud) Heidegger busca mostrar cómo la alteridad no deriva de la ipseidad.

La lectura atenta que Ricoeur hace de Heidegger muestra cómo nuestro autor se aleja de Husserl y de su posición egológica, tal como recusa la heterología lévinasiana. Sin negar la “dimensión gnoseológica del sentido” propuesta por Husserl, ni la “dimensión ética de la conminación” de Lévinas, Ricoeur repiensa, con Heidegger, una hermenéutica del sí⁵⁵, a partir de la reflexión sobre el binomio atestación/conciencia donde ambos están próximos. Divergen, únicamente, en la forma de pensar el modo cómo el otro está presente en la conciencia y, por ello, en la forma de mostrar cómo el sí y el otro se entrelazan en ella. Si la fini-

⁵² P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil, 1969, 28.

⁵³ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1972, 193.

⁵⁴ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt am Main, Klostermann, 1973, 222.

⁵⁵ J. GREISCH, “Vers une herméneutique du soi. La voie courte et la voie longue” in *Éthique et responsabilité. Paul Ricoeur*, Neuchâtel, La Baconnière, 1994, 157.

tud es leída por Heidegger como receptividad, es la receptividad la que constituye la existencia del *Dasein*, por lo que la auto-afección implica la hetero-afección. El hombre al decir *yo* es capaz de pensarse a sí-mismo, después de distinguirse del mundo que lo envuelve y de confrontarse con el otro que le co-(r)-responde. Por el hecho de la existencia ser *mía*⁵⁶ y de ser individual, la muerte gana la dimensión de amenaza y hace que el *Dasein* no sea indiferente a sí mismo. Porque la muerte constituye la dimensión más propia del sí, éste se descubre como muriendo continuamente y reconoce que la plenitud de su dimensión ontológica sólo por ella le puede ser dada. Implícita a esta reflexión heideggeriana está la noción de que el *Dasein* no se reduce a la representación sino que se reconoce como agente y paciente. ¿Permitirá, sin embargo, esta posición heideggeriana la interpretación hecha por F. Dastur, según la cuál “(...) la auto-afección tiene necesariamente un sentido teleológico: ya que todo el comportamiento presupone uno “Umwillen” que concierne siempre el ser del *Dasein*?”⁵⁷. ¿Cuál será, entonces, el sentido de la facticidad para Heidegger? No se puede confundir, ciertamente, con un simple existir en lo concreto, tiene antes de ser pensada como un existir que obliga al *Dasein* a ser responsable *por sí*⁵⁸. Es aquí donde interviene la voz de la conciencia que, al suscitar controversia, abre la sospecha. La vulnerabilidad de la atestación está, tanto para Heidegger como para Ricoeur, en el hecho de no tener sólo dimensión teórica. Tanto el sí-mismo como el *Dasein* no son hechos de la naturaleza, pudiendo, por ello mismo, ser continuamente reformulados por nuevas afirmaciones. Para Ricoeur, sin embargo, la conciencia en cuanto experiencia de alteridad y de pasividad se inscribe directamente en la afirmación originaria, saber interior capaz de testimoniar tanto la alteridad como las convicciones personales⁵⁹. Por el contrario, para Heidegger, el poder ser que la conciencia atesta está más allá del bien y del mal, pues el llamamiento que le es dirigido, ni por el contenido ni por el origen, suscita cualquier interpretación de índole ética. Es una llamada silenciosa, aquélla que convoca al *Dasein*. “No es hecho

⁵⁶ H.J. ADRIAANSE, “La mienneté et le mouvement de la dépossession de soi”, J. Greisch (dir.), *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Paris, Beauchesne, 1995, 7,8.

⁵⁷ “(...) l'auto-afection a nécessairement un sens téléologique: tout comportement présuppose un *Umwillen* qui concerne toujours l'être du *Dasein* (...)”. F. DASTUR, op. cit., 64.

⁵⁸ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., 135.

⁵⁹ SA, 401.

por un otro que esté en el mundo conmigo. El llamamiento viene de mí mismo y, sin embargo, me sobrepasa”⁶⁰. ¿Cómo entender este concepto de *diferencia*⁶¹ o de alteridad introducido por la voz de la conciencia en Heidegger y cómo integrarlo en la dialéctica del Mismo y del Otro? La alteridad puede connotar, tal como hemos visto, lo diverso cuando se opone a lo mismo, pero significa igualmente lo diferente cuando se opone al mismo, a la ipseidad, y se liga a la metáfora de la voz. Si el ser-para-la-muerte era, en Heidegger, la condición de la comprensión de la *facticidad*, la *deuda* al ser, introducida por este autor en su reflexión no puede tener dimensión ética, surge más bien como un predicado del *Dasein*, el cual, al decirse como pro-yecto y al reconocerse como pasividad necesita, por ello mismo, estar continuamente llamado a reponer su verdadero sentido. La atestación heideggeriana supone, así, una ruptura entre la ética y la ontología. Si es lícito hablar en términos de remordimiento y de arrepentimiento estas nociones no presentan dimensión ética. Al insertarse en la ontología, expresan, por el contrario, la noción de *deuda* ontológica permitiendo al *Dasein* atestarse como “Grundsein einer Nichtigkeit”⁶². La noción de conciencia que Heidegger propone lleva Ricoeur a afirmar: “A esta desmoralización de la conciencia, me gustaría contraponer una concepción que asocia estrechamente la *conminación* a la *atestación*”⁶³. ¿Cómo puede Heidegger hablar de “desmoralización de la conciencia”, se cuestiona todavía Ricoeur? Juzgo que esta crítica ricoeuriana resulta de la aplicación de la noción de *sospecha* al carácter silencioso de la voz que apela al *Dasein*. La *resolución* por nada, tal como el carácter teórico de la moralidad, impiden tanto a Heidegger como a Kant construir una relación de carácter interpersonal. Ricoeur busca responder a esta aporía. Por ello, el binomio atestación/conminación que propone, al conciliar palabra y acción requiere otra ontología, donde la pasividad del sí-mismo, al ser interpelada, se entrelace con la

⁶⁰ “L’appel ne vient incontestablement d’un autre qui est au monde avec moi. L’appel vient de moi et pourtant il me dépasse,” SA, 401.

⁶¹ “Le nouveau réside dans l’explicitation du trait d’«étrang(èr) été par quoi la conscience s’inscrit dans la dialectique du Même et de l’Autre”. SA, 402. Juzgamos que el término *étrang (èr) été* se puede traducir por a “alteridad de lo diferente”, o simplemente por diferencia. Cf. Op. Cit. 369, 378, 408.

⁶² “Ser fundamento de una nulidad.” Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, op. cit., 283.

⁶³ “A cette démoralisation de la conscience, j’aimerais opposer une conception qui associe étroitement le phénomène de *l’injonction* à celui de l’attestation.” SA, 404.

alteridad del otro. La equivocidad de esta relación reviste dos formas: no sólo el sí-mismo experimenta la alteridad del otro a partir de la voz que lo apela, como experimenta igualmente su propia alteridad al declinarse como cuerpo propio, al reconocerse como extraño a sí-mismo y al redescubrirse como conciencia o lugar de la ruptura entre la alteridad del otro y la suya propia. Ontología y ética se reafirman indisolubles. La noción de pasividad ocupa consecuentemente, en Ricoeur, un lugar central, siendo también a partir de ella cómo se reconstruye el debate con Lévinas⁶⁴. Al situar la mismidad de la conciencia cara a la Exterioridad del Otro, Lévinas limita, paradójicamente, el sí al fenómeno de la *convicción*⁶⁵, tal como vacía de sentido la noción de *promesa*. La recusación de la reducción de la moralidad, tanto a la esfera subjetiva de la utilidad de la acción, como a la esfera formal de la universalidad de la máxima, hizo con que este autor olvidase que la sabiduría, al proponerse replantearlas, constituye la instancia decisiva del desarrollo de la conciencia. La ausencia de la reflexión sobre la dialéctica entre mismidad e ipseidad no permitió a Lévinas conjugar adecuadamente ipseidad y alteridad. Por su lado, la modernidad al pensar la autonomía reinventando el orgullo, condujo a un encuentro meramente formal entre alteridad e ipseidad. El recurso a la metáfora del tribunal es, así, no sólo señal del alejamiento de la tríada ética-moralidad-convicción, como garantía del olvido progresivo de la ontología de la invitación que el otro dirige al sí-mismo siempre en la segunda persona. Es en la soledad en donde el hombre moderno se confronta con la ley. Sin embargo, el sentido ético de la culpa al ser olvidado abandona trágicamente al hombre al binomio legalidad/retribución. Lo aísla del otro, pues sobrepone la pretensión egológica a la dimensión interpersonal de la conciencia. En Ricoeur, por el contrario, la conminación se aproxima a la conciencia y con ella dialoga, transformándola. “Ser-obligado a... constituiría entonces el momento en que la alteridad que constituye el fenómeno de la conciencia, más se aproxima a la metáfora de la voz”⁶⁶.

La alteridad del otro y la alteridad del sí-mismo coexisten en la conciencia, sin que en ella se confundan, gracias a un único gesto que Ricoeur desdobra en *solicitud* y en *promesa*. Por él, el sí se comprende no sólo como *culpado por*, sino también como *capaz de*, a través de

⁶⁴ SA, 383-393; 408.

⁶⁵ SA, 405.

⁶⁶ “L’être-enjoint constituerait alors le moment d’alterité propre au phénomène de la conscience, en conformité avec la métaphore de la voix.” SA, 405.

una hermenéutica de la finitud en la cual interpretante e interpretado están mutuamente implicados. “La conminación es atestación tal como la atestación es conminación”. Aporías constitutivas del pensar, —el sí-mismo y el otro— constituyen el objeto de la filosofía ricoeuriana que temprano comprendió que la igualdad se busca a través del encuentro con los diferentes, que la pasividad al conducir al otro puede igualmente abrir el suelo de la victimización, y que el sí-mismo es, a la vez, atestación y conciencia.

Traducción del portugués:
Marcelino Agís Villaverde