JEAN GRONDIN

PAUL RICŒUR

Herder

Jean Grondin

PAUL RICŒUR

Traducción de
Antoni Martínez Riu

Herder

Título original: Paul Ricœur
Traducción: Antoni Martínez Riu
Diseño de la cubierta:
Edición digital: José Toribio Barba

© 2013, Presses Universitaires de France/Humensis
© 2019, Herder Editorial, S. L., Barcelona

ISBN digital: 978-84-254-4236-0
1.ª edición digital, 2019

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com).

Herder
www.herdereditorial.com

Recordando a Paul Ricœur y nuestras
conversaciones, por su centenario.

El hombre es el gozo del «sí»,
en la tristeza de lo finito.
Paul Ricœur, *PV 2*, p. 220.

Índice

Introducción

1. El corazón de su pensamiento
2. Una filosofía hermenéutica
3. *Vita*
4. Cómo introducirse en la obra de Ricœur

I. *Una triple descendencia*

II. *Una filosofía de las potencias e impotencias de la voluntad*

1. Precauciones de método
2. La voluntad encarnada de una libertad dependiente
3. El enigma de la falta
4. A la escucha de los símbolos del mal

III. *Del sentido a veces olvidado del primer ingreso de Ricœur en la hermenéutica*

1. La tarea restauradora de la hermenéutica en 1960
2. ¿Superar el olvido moderno de lo sagrado mediante la hermenéutica?
3. La transformación del giro hermenéutico de 1960

IV. *El arco de los posibles de la interpretación*

1. *De interpretatione*
2. Sobre el honesto conflicto de las interpretaciones
3. La vía corta y la vía larga de la hermenéutica
4. La vía de la metáfora
5. El arco hermenéutico y la flecha de sentido

V. *La hermenéutica del sí mismo en las obras de la madurez*

1. La hermenéutica de la conciencia histórica del tiempo narrado porque está contado
2. La hermenéutica que deviene ética
3. La hermenéutica del hombre capaz de memoria y de olvido

Conclusión

Bibliografía

Introducción

¡Ricœur! Todo oído que funcione con normalidad captará en ese nombre armonioso dos de las más bellas palabras de la lengua francesa. Del nombre no era él responsable, pero ciertamente era un hombre con un corazón enormemente generoso (algo que a veces hasta se le reprochaba), del que se conocía también un cierto lado malicioso. Paul Ricœur (1913-2005) fue uno de los filósofos franceses más importantes del siglo xx, y ciertamente uno de los más leídos fuera de Francia. Su pensamiento ejerció y continúa ejerciendo una profunda influencia en todas las ciencias humanas, de las que también fue uno de los más brillantes teóricos. Su obra, rica y compleja, se despliega en una sucesión de obras a menudo impresionantes en las que no siempre es fácil encontrar el hilo conductor. No encontramos entre ellas la que verdaderamente pudiera llamarse la obra maestra, pero sí superabundan los libros que podrían reclamar, todos, ese título: *Filosofía de la voluntad* (publicado en dos grandes volúmenes en 1950 y 1960), *Historia y verdad* (1955), *Freud: una interpretación de la cultura* (1965), *El conflicto de las interpretaciones* (1969*), La metáfora viva* (1975), *Tiempo y narración* (tres tomos, 1983-1985), *Del texto a la acción* (1986), *Sí mismo como otro* (1990), *La memoria, la historia, el olvido* (2000), *Caminos del reconocimiento* (2004), por nombrar solo los más destacados. ¿Hay algún hilo conductor que atraviese todas estas obras?

1. El corazón de su pensamiento

No deberíamos reducir el pensamiento de Ricœur a un único tema, a menos que queramos forzarlo, pero en una primera aproximación

podemos decir que fue todo él una agradable filosofía de las posibilidades del hombre: enraizado en la tradición francesa reflexiva, el personalismo y el existencialismo, su primera (y quizá su constante) obra fue una *Filosofía de la voluntad* que desembocó, en sus últimos libros, en un pensamiento del hombre capaz, al término de un itinerario que no cesó nunca de tener en cuenta la aportación de todas las disciplinas y de todos los campos que tenían algo que decir sobre las posibilidades del hombre. La noción de posibilidad evoca aquí varias cosas que Ricœur piensa a la vez: es la capacidad de «com-prensión», característica frecuente de los grandes pensadores. El lector moderno quizá entienda aquí sobre todo la capacidad conquistadora de emprender tareas, conocer y dominar la naturaleza. Eso forma parte del hombre, naturalmente, pero por «posibilidad» hay que entender también que el hombre *puede* sufrir, que puede no estar a la altura de sus posibilidades, que por tanto puede obrar mal, pero que también puede actuar, hablar, contar sus experiencias, mantener promesas, perdonar, ser rozado por lo divino. Son posibilidades que otros seres no poseen en igual medida, pero todas ellas definen ese esfuerzo por existir que somos.

El pensamiento generoso de Ricœur está atento a todo lo que ese esfuerzo por existir puede conseguir, sobre todo mediante el lenguaje que narra su experiencia, y esta es la razón de que ese pensamiento sea hermenéutico. Parafraseando a Terencio, nada humano le es ajeno, pero sobre todo: nada que se haya dicho a propósito del hombre, con los mitos, las religiones, la literatura, la historia, las ciencias humanas o las exactas, o a través del psicoanálisis o de las ciencias cognitivas, de la filosofía más clásica o de la filosofía analítica, le es ajeno. Todo su trabajo ha consistido en integrar lo que estos saberes tenían que aportar a un pensamiento responsable y reflexivo sobre el esfuerzo humano: un pensamiento reflexivo porque Ricœur, desde los inicios, sintió el peso de la tradición, francesa sobre todo, de la filosofía reflexiva (Maine de Biran, Ravaisson, Lachelier, Nabert, hasta sus prolongaciones en el personalismo de Emmanuel Mounier y el existencialismo de Gabriel Marcel y Karl Jaspers), que intenta responder a la pregunta: ¿qué es

el hombre? O más simplemente: ¿qué soy yo? Para Ricœur, toda filosofía nace de esta pregunta.

Ricœur fue ante todo un filósofo y un historiador de la filosofía. Pero fue un filósofo de un tipo particular. Ricœur era un universitario, un pedagogo apasionado, cuyo didactismo (del que se llegó a lamentar,[1] pero ¿cómo no ver en él una de sus cualidades más notables, sobre todo en una época en la que tantos contemporáneos suyos se afanaban por ser herméticos?) se percibe en todos sus escritos: cuando trata de una cuestión, quiere recordarnos, con una claridad y una honradez ejemplares, lo que los grandes filósofos dijeron al respecto y lo que los autores de su tiempo, sea cual sea su tradición, piensan acerca de ella. Siempre, como si fuera un dramaturgo, pone de relieve las tensiones, las contradicciones incluso, pero no quiere ver nunca en ellas oposiciones rotundas. Su talento dialéctico, o su «manía de las conciliaciones» (*cc*, p. 88)* le lleva a descubrir perspectivas complementarias que ayudan a comprender mejor la cuestión en sí misma. Es una de las primeras lecciones de su filosofía de la comprensión: cuanto más se tiene en cuenta la diversidad de las perspectivas sobre una cuestión, incluso —y sobre todo— aquellas que más parecen oponerse, más se llega a comprender. Su pensamiento se mantiene saludablemente al abrigo de todo dogmatismo y de todo desacuerdo. No busca tanto defender ideas revolucionarias o iconoclastas como sí hacer justicia a la complejidad de los fenómenos humanos iluminándolos desde todos los ángulos posibles.

Adivinamos que esa postura debió de proporcionarle críticas, la de ser excesivamente conciliador, por ejemplo, y la de ocultar su pensamiento amparándose en el de los interlocutores que presenta. Más bien hay que reconocer en ella una acentuada modestia de su pensamiento, que desconfía tanto de las explicaciones perentorias y unilaterales como de las pretensiones de descubrir la verdad de manera solitaria. Esa modestia reconoce que, en el mundo del pensamiento, donde tan fácil es oponer unas con otras perspectivas y escuelas, solo se gana confrontando posiciones opuestas. Ricœur

prefiere la síntesis a la antítesis, aunque se resiste firmemente a la idea (hegeliana) de una síntesis definitiva, sobre todo porque supondría el punto final de las infinitas posibilidades de la reflexión y de la acción humanas, que son garantía de que la historia, en la que tan a menudo se apoya Ricœur, permanezca siempre abierta, pero también porque Ricœur tiene un agudo sentido de la inconclusión esencial, o hasta de la tragedia, que caracteriza el esfuerzo humano por existir. Al final de *La memoria, la historia, el olvido* (2000), un trabajo de 676 páginas que publicó a los 87 años, hizo imprimir en la última página del último capítulo un texto enigmático que firmó con su propio nombre:

> En la historia, la memoria y el olvido.
> En la memoria y el olvido, la vida.
> Pero escribir la vida es otra historia.
> Inconclusión.
> *Paul Ricœur*

En una de sus últimas conversaciones, aceptó que pudiera verse aquí un epitafio en el que podía ser considerado su libro de despedida[2] (pese a que escribió otros más, entre ellos *Caminos del reconocimiento* en 2004). Aunque este texto sigue siendo misterioso —Ricœur no lo aclara verdaderamente en la mencionada entrevista de 2004 (la frase se le ocurrió entera, dice, y desde un principio); pero en entrevistas anteriores se reprochaba «haber intentado huir siempre» del tema de la vida en su obra (*cc*, p. 130)—, su última palabra, que tiene la apariencia de una frase, no lo es. La obra de Ricœur, como la de todo esfuerzo humano por existir, acaba y sabe que debe acabar en lo inacabado. El hombre es esfuerzo y permanece necesariamente esfuerzo. La cuestión que plantea Ricœur puede formularse más o menos así: ¿qué sentido tiene ese esfuerzo?, ¿cuáles son sus posibilidades y sus recursos? Podemos entender también aquí la pregunta de Kant en la que Ricœur no dejó nunca de meditar: ¿qué me está permitido esperar, a pesar de mi finitud infranqueable, a pesar de lo que de malo y trágico hay en la condición humana?

2. Una filosofía hermenéutica

Armado con esa conciencia de la finitud, característica por lo demás de los filósofos más influyentes de su siglo, el pensamiento de Ricœur estima que esa inconclusión se encuentra en la raíz de todas las posibilidades y de todas las iniciativas humanas. Todas merecen ser tenidas en cuenta, ninguna puede ser calificada de inauténtica porque alejaría al hombre de su verdadera conclusión. Por eso, su pensamiento es el pensamiento del diálogo, de la esperanza, de la confrontación de las ideas y de la apertura a la novedad de la iniciativa humana. A Ricœur le agrada presentar esta filosofía de la escucha bajo el término de hermenéutica. Sin ser este el único término, es sin duda el que mejor compendia su pensamiento, así como el de uno de sus grandes contemporáneos, Hans-Georg Gadamer (1900-2002), pese a que Ricœur, como se insistirá aquí, llegó a la hermenéutica por un camino muy distinto al del pensador alemán.

La hermenéutica era en el pasado, y es todavía, el nombre que se daba a la disciplina interesada por los métodos y las reglas de la interpretación correcta. Florecía en disciplinas como la teología y más específicamente en la exégesis del texto bíblico, pero también en otros ámbitos, como el derecho y la historia, a los que Ricœur prestó siempre una atención constante. Gracias a la influencia de pensadores como Dilthey y Heidegger, la hermenéutica pasó a ser en el siglo XX el nombre de una filosofía general de la interpretación, que considera al ser humano como un ser de finitud que tiene necesidad de ser interpretado, que es capaz de interpretar y que vive desde siempre en el seno de un mundo de interpretaciones.[3] La cuestión crucial de la hermenéutica devino luego, por obra de un autor como Heidegger, en la de saber cómo podemos librarnos de las concepciones inauténticas de nuestra existencia para poder ser auténticamente nosotros. Ricœur quedó marcado por esa ampliación del sentido de la hermenéutica (a la que él mismo contribuyó), sobre todo por su extensión en un sentido ético, pero cree que Heidegger se apresura demasiado al proponer construir una hermenéutica de nuestra existencia que pretende ser tan originaria que hace inútil el

conjunto de disciplinas que practican el arte de la interpretación de la realidad humana: la historia, la exégesis, la ciencia comparada de las religiones, el psicoanálisis y las ciencias del lenguaje. ¿No tienen nada que decirnos todas esas disciplinas, se pregunta Ricœur, sobre la naturaleza de la interpretación y, en consecuencia, sobre la realidad humana? Ricœur se pondrá, por tanto, a la escucha de lo que esas disciplinas tienen que enseñar a la filosofía, porque una filosofía que prescinde de las ciencias permanece, dice, estéril. La hermenéutica será, así, en Ricœur, no el nombre de una filosofía «directa» de la realidad humana, sino el nombre de una escucha racional y reflexiva de las narraciones y los planteamientos que reconocen sentido y orientación en el esfuerzo humano por existir. El hombre es un ser que «puede» interpretar su mundo y puede interpretarse a sí mismo. ¿Cuáles son las posibilidades de esa hermenéutica? Esta será una de las cuestiones rectoras de su filosofía.

3. Vita

Ricœur vio la luz el 27 de febrero de 1913, en Valence.[4] Su vida de estudioso, dedicada a la filosofía, la enseñanza y la investigación, quedó muy pronto marcada por pérdidas trágicas e inolvidables, cuyo peso se notará en su carácter. Su madre murió poco después de su nacimiento y su padre, profesor de inglés, en el liceo, cayó en el frente en la batalla del Marne en 1915 (solo se supo esto con certeza al no regresar del frente en 1918; su cuerpo fue hallado en un campo en 1932). Ricœur nunca supo, por tanto, qué era tener una madre o un padre. Tuvo la experiencia cruel de la muerte de su única hermana Alice en 1935, fallecida por tuberculosis a la edad de 21 años. Más tarde, se dará cuenta de que la muerte de su padre en el frente había sido «una muerte para nada», algo que le produjo un «vivo sentimiento de injusticia social», para el que encontró «aliento y justificación en su educación protestante» (*rf,* p. 21). Criado por sus abuelos paternos y una tía suya, se le clasificó como «huérfano de guerra», esto es, hijo de una víctima de la Primera Guerra

Mundial, de cuya educación se hacía cargo el Estado (*cc,* p. 11). Se encontró entonces «librado al dibujo, a la lectura, en una época en que el esparcimiento colectivo estaba aún poco desarrollado, y en que los medios no habían tomado a su cargo la distracción de la juventud»[5] (*rf*, pp. 15-16). En esa época, bendita, se leía y se estudiaba: «Así pues, lo esencial de mi vida, entre los once y los diecisiete años, transcurrió entre la casa y el liceo de varones de Rennes, con cuya enseñanza estaba muy entusiasmado, al punto de devorar, antes del reinicio de las clases, los libros recomendados por los profesores» (p. 16). Allí el buen alumno adquirió su gusto por los clásicos y su fascinación por los autores griegos, que leía como si fueran contemporáneos suyos. Ricœur se convirtió en 1933, muy pronto por tanto, en profesor de liceo, en Saint-Brieuc. El hecho de verse «lanzado» tan pronto al oficio de enseñante sería determinante en su caso, porque todo su trabajo en filosofía —reconocería él mismo más tarde— estuvo siempre ligado a la enseñanza (*cc*, p. 20). Profesor de filosofía en la universidad en 1948, se propuso como tarea, siguiendo una excelente máxima hermenéutica, leer a fondo cada año la obra de un autor filosófico (*rf*, p. 29).

Dio sus primeros pasos en el universo del pensamiento siguiendo el surco trazado por Gabriel Marcel, cuya enseñanza socrática siguió en París y al que solía visitar todos los viernes (*cc*, p. 21). Al formar parte, como hará toda su vida, de grupos cristianos socialmente comprometidos, quedó marcado por el gran exegeta protestante Karl Barth y su vuelta radical a la autoridad intempestiva del texto bíblico, que Ricœur no cesará nunca de leer y comentar. Dedicó su tesis (todavía inédita) de diploma de estudios superiores al problema de Dios en dos representantes de la filosofía reflexiva francesa, poco conocidos en la actualidad, *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, 1932.[6] En 1935, consiguió la *agrégation* en filosofía en la universidad de la Sorbona (en esa época, no se requería la tesis de doctorado) y publicó sus primeros artículos en la revista *Terre nouvelle*, órgano de los «cristianos revolucionarios para la unión de Cristo y los trabajadores por la

revolución social».[7] Protestante muy comprometido, se acercó a los socialistas, por lo general pacifistas (ingenuos, por tanto, como se reprochará él más tarde), y leyó a fondo la obra de Marx (*cc*, p. 21), al que dedicó uno de sus primeros artículos, impetuosamente titulado «Nécessité de Karl Marx» (en la poco difundida revista *Être*, 1937-1938). Enseñó filosofía en el liceo de Colmar, y luego en el de Lorient, antes de ser movilizado en 1939. En mayo de 1940, fue hecho prisionero en el valle del Marne, el mismo lugar en el que había caído su padre en 1915, y fue enviado a un campo de prisioneros en la lejana Pomerania, donde pasó el resto de la guerra. Junto con otros prisioneros, entre ellos Mikel Dufrenne (1910-1995), el amigo al que dedicará las conversaciones reunidas en *Crítica y convicción*, formó un pequeño club de filósofos. La cautividad no afectó en absoluto su debilidad por la cultura alemana porque la aprovechó para profundizar en su conocimiento de Jaspers, al que le había iniciado Marcel, y de Husserl. Tradujo entonces la obra capital de Husserl, sus *Ideas relativas a una fenomenología pura* de 1913, escribiendo en los márgenes del texto por falta de papel.

En 1945 fue liberado por los canadienses. De vuelta a París, Gabriel Marcel lo acogió como a un hijo (*cc*, p. 33). En 1947 apareció su primer libro, redactado con M. Dufrenne, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, con prefacio del mismo Jaspers, que era entonces una de las figuras eminentes del existencialismo (muy pronto totalmente eclipsada por Heidegger, con gran pesar de Ricœur). En una época en la que el existencialismo causaba furor, esta publicación le valió sin duda ser nombrado profesor de filosofía en Estrasburgo en 1948, donde pasó ocho años. Se acercó entonces a los intelectuales de la revista *Esprit* y a su fundador, Emmanuel Mounier, que murió súbitamente en 1950. Entregado a la carrera de profesor universitario, defendió la tesis, iniciada en cautividad y que se convertirá en el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad*, titulado *Lo voluntario y lo involuntario*, dedicado a Gabriel Marcel. Siguió en 1955 una importante recopilación de estudios, *Historia y verdad*. En 1957 fue promovido a la Sorbona, donde creció su fama, realzada por su talento pedagógico, aunque él añoraba la

camaradería entre profesores y estudiantes que todavía había sido posible en Estrasburgo. En 1960, publicó el segundo tomo de su *Filosofía de la voluntad* (titulado *Finitud y culpabilidad*) y dedicó varios seminarios a la obra de Freud, que iba a ser objeto de su próximo gran libro *Freud: una interpretación de la cultura*. Ese trabajo notable, verdadera obra maestra de la hermenéutica, será no obstante sistemáticamente denigrado por los lacanianos.

En 1964, Ricœur, algo idealista, se hartó de los anfiteatros abarrotados pero anónimos de la Sorbona y aceptó el nombramiento para la nueva universidad de Nanterre, donde encontró a su compañero de cautividad Dufrenne y consiguió además promover el nombramiento como profesor de Levinas, entonces poco conocido. Con sus convicciones sociales y comunitarias, Ricœur simpatizaba con algunas de las reivindicaciones de los contestatarios y las expresó en artículos matizados y argumentados que publicó en *Le Monde* en junio de 1968[8] (y que irritaron a sus colegas más tradicionales). Pero no era momento de matices y argumentaciones. La universidad de Nanterre se encontraba sumergida en un clima revolucionario cuando Ricœur fue nombrado decano de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas.[9] Símbolo de la autoridad, aunque muy poco autoritario por su parte, Ricœur fue constantemente atacado, agredido y en un incidente tristemente célebre, pero sumamente representativo de la incuria general, un estudiante le vació un cubo de basura sobre la cabeza. Ricœur dimitió de su puesto de decano en marzo de 1970. No fue este el único fracaso de Ricœur: en 1969, había presentado su candidatura al Collège de France, y la institución prefirió a Michel Foucault. El «estructuralismo» ambiental había prevalecido sobre la hermenéutica de Ricœur, que se juzgaba reaccionaria. En sus escritos, Ricœur será el único, sin embargo, que mantendrá un debate sereno entre la hermenéutica y el estructuralismo, corriente de la que se apropió de numerosos elementos, y cuya doctrina presenta de una manera infinitamente más clara que la conseguida por sus propios representantes.

Manteniendo el puesto de profesor en Nanterre, Ricœur daba

gustosamente en aquel momento frecuentes cursos en el extranjero, en Lovaina, Montreal y en la Divinity School de la Universidad de Chicago, donde aceptó la cátedra John-Nuveen, que atendió de 1970 a 1992, ocupada antes que él por Paul Tillich. Allí comprobó que su obra en el extranjero, donde contaba con muchos antiguos estudiantes, gozaba de una irradiación y un prestigio que no había conseguido en Francia, por lo menos en lo que se refiere a los pequeños círculos de la vanguardia parisina. Aprovechó su estancia en Estados Unidos para profundizar en sus conocimientos de la filosofía analítica anglosajona, que dejará huella en todos sus escritos a partir de los primeros años de la década de 1970. En 1979, mientras daba un curso en Nanterre, se dio cuenta, mientras iba cayendo una lluvia torrencial, de que no había más que un único estudiante en su curso. Al día siguiente presentó su dimisión (aunque de todos modos ya había alcanzado la edad del retiro). A partir de entonces se dedicó a la enseñanza en Chicago y a la reanudación de una obra que gozaba de un reconocimiento cada vez mayor y que mereció una treintena de doctorados honoríficos y prestigiosos premios, entre ellos los premios Hegel (Stuttgart), Jaspers (Heidelberg) Balzan y Kioto. Solo hacia las décadas de 1980 y 1990 consiguió su obra ser objeto de un redescubrimiento en Francia, que de todos modos ya nunca le abandonó. Una última tragedia se abatió sobre su vida en otoño de 1986, mientras daba unas conferencias en Praga: el suicidio de su hijo Olivier.[10] El acontecimiento influyó en su obra y acentuó indudablemente su lado más trágico, sobre todo en *Sí mismo como otro*, que incluye un interludio sobre «Lo trágico de la acción», dedicado a la memoria de Olivier. Cada vez más reconocido en Francia, Ricœur publicó nuevas obras maestras, entre ellas *La memoria, la historia, el olvido* (2000), y multitud de pequeños ensayos sobre cuestiones que siempre habían estado en su mente, la ética, la justicia, la tradición, la hermenéutica bíblica y el enigma del mal. Ricœur perdió a su mujer, Simone, en 1997. Él se apagó el 20 de mayo de 2005.

4. Cómo introducirse en la obra de Ricœur

Los que tuvieron el privilegio de ser contemporáneos de Ricœur y seguir la evolución de su obra estaban acostumbrados a ver cómo, cada cinco o seis años, aparecía un grueso libro suyo. Ese libro reincidía siempre en temas familiares a sus lectores, como la voluntad, el obrar o la identidad, la cuestión del tiempo, de la historia y de la interpretación, el lenguaje, el texto o la narración, pero abordados siempre desde nuevos ángulos de referencia. Era un libro que debía leerse al momento, con la disposición a preguntarse luego sobre la unidad de la obra y la continuidad de sus temas. La obra hoy acabada, aunque cerrada intencionadamente con un propósito deliberado de inconclusión, se ha vuelto con el tiempo excesiva para el lector más joven, muy diestro en las nuevas tecnologías pero poco acostumbrado quizá a obras de fondo.

¿Cómo introducirse en la obra? Lo ideal sería ciertamente leerla siguiendo su desarrollo cronológico, pero eso no está al alcance de todo el mundo. Cada cual, por tanto, se lanzará a la lectura de la obra de acuerdo con sus intereses específicos. Quien esté interesado en Freud y en el psicoanálisis que comience por *Freud: una interpretación de la cultura* (1965); quien lo esté en la teoría de la metáfora, de la narración o de la identidad pasional que lo haga por *La metáfora viva* (1975), *Tiempo y narración* (1983-1985) o *Sí mismo como otro* (1990). No está desaconsejado introducirse en la obra a través de un itinerario biográfico. El que propone el historiador François Dosse en *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)* es ejemplar: las grandes ideas filosóficas de la obra y los debates que ha suscitado están esclarecedoramente situados en su contexto biográfico y político.

El lector más impaciente puede comenzar leyendo la reciente *Anthologie* de la obra de Ricœur (París, Seuil, 2007) para hacerse una idea de sus grandes temas. La mayoría de sus 52 textos carece del contexto que le da sentido, pero la selección en conjunto es acertada. Numerosas pistas de lectura ofrece también el sitio web del Fonds Ricœur (www.fondsricoeur.fr), que propone una orientación biográfica y bibliográfica, textos en línea, documentos de audio y vídeo y foros de discusión. Es correcto desdeñar sitios de

Internet dedicados a los filósofos, pero este está extraordinariamente bien hecho porque lo administran los herederos, que aman la obra del filósofo y la han conocido profundamente. Es del todo recomendable, a condición no obstante de no olvidarse de las obras.

Pero ¿por cuál de ellas conviene empezar? A manera de primera orientación, no está contraindicado comenzar por los textos, más tardíos naturalmente, en los que Ricœur mismo describe su propio itinerario. Pienso sobre todo: 1) en el texto recapitulador de «De la interpretación», que abre la recopilación *Del texto a la acción* (1986) y constituye una formidable síntesis de los grandes temas ricœurianos; 2) en la autobiografía más elaborada aún, que el autor presenta en *Autobiografía intelectual* (1995); y 3) en la serie de conversaciones *Crítica y convicción* (1995). Estos desarrollarán en nosotros el interés por leer sus grandes obras: los dos tomos de *Filosofía de la voluntad, Freud: una interpretación de la cultura, La metáfora viva, Tiempo y narración, Sí mismo como otro, La memoria, la historia, el olvido* y *Caminos del reconocimiento.* Completan estas obras colecciones de estudios fundamentales como *Historia y verdad* (1955), *El conflicto de las interpretaciones* (1969) o *Del texto a la acción* (1986), antologías con vocación más histórica, como *À l'école de la phénoménologie* (1986) y los tres tomos de sus *Lectures* (1991-1994), sin olvidar sus estudios sobre la justicia (*Lo justo 1* y *2*, 1995, 2001; *Amor y justicia*, 1990) y la hermenéutica bíblica (*Pensar la Biblia* con A. LaCocque, 1998; *L'herméneutique biblique,* 2001; *Hermenéutica*, 2010). Para una orientación bibliográfica exhaustiva en la bibliografía primaria y secundaria, el trabajo de F. D. Vansina *(Paul Ricœur: bibliographie première et secondaire 1935-2008)* es indispensable.

También puede leerse una obra de introducción a Ricœur, o el presente librito, al que se le han impuesto límites de espacio, afortunados sí, pero decididamente no ricœurianos. De la presente obrita, diremos solo que ha decidido privilegiar el hilo conductor de la cuestión de la hermenéutica en el itinerario del filósofo. Aunque esta decisión no es la única posible y obliga a dejar en la sombra

partes de su pensamiento,[11] nos parece que es la que más justicia hace, en el recorrido total de la obra, a su método de lectura y a la manera como Ricœur se comprendió a sí mismo.

---

1 Véase P. Ricœur, *Crítica y convicción*, Madrid, Síntesis, 2003, pp. 40, 72. Para la lista de las abreviaturas que utilizaremos en adelante, véase la bibliografía. Para aligerar las citas, la indicación de páginas en el texto remite a la última obra citada.

* Siempre que existe una edición castellana, los números de página corresponden a dicha publicación. *(N. del T.)*

2 Conversación de P. Ricœur con B. Clément, «Faire intrigue, faire question: sur la littérature et la philosophie», en M. Revault d'Allonnes y F. Azouvi (eds.), *Paul Ricœur 2*, París, L'Herne, 2004, p. 19.

3 Sobre esta gran corriente del siglo XX, véase J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008.

4 Véase la biografía de F. Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*, México, FCE, 2013, y la que redactó con O. Abel en el sitio web del Fonds Ricœur (www.fondsricoeur.fr).

5 RF, p. 15: «Yo era lo que llamamos un buen alumno, pero sobre todo un espíritu curioso e inquieto. Mi curiosidad intelectual era el resultado de una cultura libresca precoz».

6 Véase la presentación ilustrativa de M.-A. Vallée, «Le premier écrit philosophique de Paul Ricœur: *Méthode réflexive appliquée au problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*», en *Études ricœuriennes* 3 (2012), pp. 144-155 (revista electrónica en línea).

7 Biografía de Paul Ricœur, en el sitio web del Fonds Ricœur.

8 F. Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*, *op. cit.,* pp. 432 ss.

9 Sobre este episodio, véase *ibid.,* pp. 440-456, y el testimonio de su colega de Nanterre, R. Rémond, «Paul Ricœur à Nanterre», en M. Revault d'Allonnes y F. Azouvi (eds.), *Paul Ricœur 1*, *op. cit.*, pp. 44-56.

10 F. Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*, *op. cit.*, pp. 566-577.

11 Para una presentación que tome acertadamente la decisión de no «resumir su obra a solo la dimensión hermenéutica», véase el excelente trabajo de O. Mongin, *Paul Ricœur*, París, Seuil (1994), «Points», 1998, que insiste sobre todo en la presencia contemporánea de su obra y de su ética. Por su parte, J. Michel en su *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain* (París, Cerf, 2006) propone un recorrido luminoso de su filosofía de la acción. Si creo que hay que dar cierta prioridad a la hermenéutica es porque antes de actuar hay que comprender.

I

Una triple descendencia

Las fuentes de un pensamiento son siempre complejas y subterráneas. Un lector experto en Freud como Ricœur no ignora que estas escapan en gran parte a la aprehensión del sujeto, penetrado como está por los estratos de su inconsciente y de su herencia. Pero como la filosofía es para Ricœur una re-aprehensión reflexiva de sí, que debe hacer el esfuerzo de comprenderse a partir de sus orígenes, ese intento ha de estar presente desde el inicio. Y así Ricœur, en un texto autobiográfico insistente y, por tanto, citado a menudo, se adscribe él mismo a una triple filiación:

> Comenzaría caracterizando la tradición filosófica a la que pertenezco por tres rasgos: corresponde a una filosofía *reflexiva;* se encuentra en la esfera de la influencia de la *fenomenología* husserliana; pretende ser una variante *hermenéutica* de esa fenomenología (*ta*, pp. 27-28; véase también *nr*, p. 12).

La hermenéutica está aquí presente, en 1983, como el tercer y último elemento de una tríada que evoca en primer lugar la filosofía reflexiva y la fenomenología. Esta trinidad es esclarecedora, tanto en el fondo como en la cronología, porque tiende a presentar la hermenéutica como un punto de llegada de un itinerario que parte de la filosofía reflexiva y de la fenomenología. Aunque la fenomenología, esa gran corriente lanzada por Edmund Husserl (1859-1938), transformada luego en un sentido hermenéutico por Heidegger (1889-1976), y que conoció importantes prolongaciones en Francia (Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, Marion), es por lo general bien conocida, la línea de una filosofía reflexiva en la que se sitúa Ricœur lo es bastante menos, por desgracia. En su acepción

más restringida, la filosofía reflexiva francesa se asocia a pensadores del siglo XIX como Pierre Maine de Biran (1766-1824), Félix Ravaisson (1813-1900), Jules Lachelier (1832-1918), y del siglo XX como Jean Nabert (1881-1960). Recordemos que Ricœur dedicó su diploma de estudios superiores a Lachelier y a Lagneau, que también pertenecen a esta tradición. El pensamiento reflexivo buscaba oponerse a la visión puramente materialista o sensualista (hoy diríamos naturalista) del hombre, predominante entre determinados filósofos franceses de la Ilustración, como Condillac, que pretendían reducir al hombre a sus nervios y ligamentos que la anatomía descubría por aquel entonces. La idea consistente de una filosofía reflexiva es que no se comprende al hombre si no se parte de la autorreflexión que lo distingue, y que un análisis biológico o hasta cerebral no consigue nunca.

Aunque esa tradición ha caído en la actualidad en el olvido, la filosofía reflexiva en sentido amplio y tal como la entiende Ricœur «surgió de Descartes y Kant»[1] en cuanto procede del carácter prioritario del *cogito* entendido, si no como fundamento inquebrantable, por lo menos como punto de partida y de llegada de la actividad filosófica: la filosofía es asunto de un *ego* que se pregunta por sí mismo y tiene como finalidad esclarecer ese asunto por sí mismo. En ese sentido amplio, la filosofía reflexiva se remonta al «conócete a ti mismo» de Sócrates o al «enigma que soy para mí mismo» de san Agustín. Se identifica entonces sin más con la filosofía en sí. En esta línea se sitúa voluntariamente Ricœur, que sabe, no obstante, y ya la tradición de la filosofía reflexiva acusaba de ello a Descartes, que el *cogito* es un *cogito* fracturado, frágil, vulnerable, que no puede servir de fundamento inquebrantable y que más bien está en busca de una justa comprensión de sí y de sus posibilidades, tarea exploradora que da vida a toda la obra de Ricœur.

Ese sí mismo finito, fracturado, comprometido, Ricœur lo reencontró tanto en el personalismo de Mounier como en el existencialismo, sobre todo el de Marcel, Jaspers y Sartre (y su idea del «para sí»). En su propia genealogía, Ricœur se identifica sin

embargo menos con el existencialismo y más con la fenomenología, no sin señalar una pequeña reserva: su pensamiento, dice, «permanece en la esfera de la influencia de la *fenomenología* de Husserl», dando a entender así su fidelidad a ella a pesar de algunas configuraciones husserlianas, en las que nunca se reconoció. En esto no se diferencia de otros fenomenólogos. De la fenomenología Ricœur mismo propuso la más exquisita de las definiciones al decir que era «la suma de la obra husserliana y de las herejías nacidas de Husserl» (*ep*, p. 9). Lo que le fascina de la corriente fenomenológica no es el *leitmotiv* husserliano de una fundación última (*rf*, p. 58) de las ciencias y de las evidencias de la conciencia, ideal inspirado según Ricœur en el modelo deductivo de un conocimiento matemático en Husserl, ni su pretensión idealista de una deducción de esas evidencias a partir de un *ego* constituyente, un poco a la manera de Fichte, como tampoco el «método» de la reducción o de la *epoché* en sentido estricto; Ricœur siempre mantuvo una distancia respecto de esa visión que él denomina idealista de la fenomenología, animado sin duda por el ejemplo de Merleau-Ponty. Lo que, de la fenomenología de Husserl, seduce a Ricœur son más bien dos cosas: 1) la atención estricta del filósofo a las cosas mismas y a las vivencias de la conciencia, que en principio hay que describir *de manera no reductora*, según sus «tipos ideales», de manera «eidética»[2] por tanto; 2) la teoría de la intencionalidad que nos enseña que el *ego*, lejos de centrarse en sí mismo, es siempre *conciencia de algo*, intencionalidad de sentido. Se muestra como «una conciencia dirigida fuera de sí misma, vuelta hacia el sentido, antes de ser para sí en la reflexión» (*rf*, p. 60).

Ricœur encontró en Husserl el esquema de esta fenomenología atenta a la experiencia del sentido, pero Merleau-Ponty le presentó una versión liberada de sus hipotecas idealistas y fundacionales. Ricœur dirá más tarde que él quiso hacer para la voluntad y toda la esfera afectiva lo que Merleau-Ponty había logrado en el terreno de la percepción (p. 25). Ricœur no ignoraba, por supuesto, cuando elaboraba su filosofía de la voluntad, que la idea de una fenomenología hermenéutica liberada de su idealismo había sido

propuesta ya por Heidegger en *Ser y tiempo* (1927). Solo que no fue ese giro hermenéutico de la fenomenología lo que parece haberle incitado en un principio a embarcarse en la hermenéutica. Ricœur nunca quiso ocultar su distancia respecto de Heidegger: apostando siempre por autores que la posteridad trataría de manera más bien ingrata, prefirió a Jaspers, al igual que había preferido a Marcel y Merleau-Ponty y no a Sartre.

En su autobiografía intelectual de 1995, confiesa sin embargo haber sido sensible a la crítica formulada por la hermenéutica heideggeriana (y posheideggeriana, gadameriana, por tanto) a la fenomenología (pp. 57 s.). Pero ¿a partir de cuándo? La respuesta a esta pregunta tiene su importancia si se quiere comprender su pertenencia insistente en lo que él denomina la «variante hermenéutica» de la fenomenología, que constituye la tercera vertiente de su filiación. Ricœur lo explicará de manera detallada y rigurosa en un texto *Del texto a la acción*, «Fenomenología y hermenéutica» (1975), donde destacará a la vez el supuesto hermenéutico de la fenomenología y el supuesto fenomenológico de la hermenéutica. Insistirá firmemente en ese giro hermenéutico de la fenomenología en textos más autobiográficos como «Acerca de la interpretación» (1983)[3] y en *Autobiografía intelectual* (1995).

Pero no es cierto, como veremos aquí, que la crítica heideggeriana de la fenomenología haya sido determinante para el *ingreso* de Ricœur en la hermenéutica. ¿Cómo hay que entender entonces la variante «hermenéutica» de la fenomenología que propone Ricœur? Aunque tendremos que poner una atención especial al contexto en el que emerge la temática de la hermenéutica en 1960, la respuesta más correcta es decir que dicha temática es la que se identifica con toda la filosofía de Ricœur. Y es que la idea que se hizo Ricœur de la hermenéutica y de sus funciones ha evolucionado de manera significativa a lo largo de sus obras. En *Autobiografía intelectual* distinguirá además tres concepciones diferentes de la hermenéutica que se habrían sucedido en su obra. Todas ellas nos interesarán. No hay ninguna duda de que el primer giro hermenéutico se pone en marcha en 1960, en *Finitud y culpabilidad*, cuando Ricœur busca

explicar el fenómeno del mal y de la voluntad mala prestando atención a los símbolos, religiosos y míticos, que han dado forma a esa experiencia de la falibilidad humana. La idea central de Ricœur, que marca si se quiere su ruptura con la filosofía reflexiva clásica y la fenomenología en sentido estricto y husserliano, es que el *ego* no puede comprenderse a sí mismo por introspección, por observación reflexiva de sí: debe emprender la vía larga de la interpretación de los símbolos si quiere conocerse y más en particular si quiere explicar la experiencia del mal. Esta concepción de la hermenéutica se ampliará a partir de 1960, para extenderse a toda la esfera del lenguaje y a las narraciones en que se relata la experiencia del sujeto. La intuición hermenéutica de base seguirá siendo constante: la vía regia del conocimiento de sí no es la de la introspección, sino la de la interpretación de los signos, los símbolos y las narraciones en las que se relata nuestro deseo de vivir. Toda la filosofía reflexiva, fenomenológica y hermenéutica de Ricœur se dedicará a esta cuestión de la interpretación y de sus posibles orientaciones.

---

1 P. Ricœur, *Hermenéutica. Escritos y conferencias 2*, Madrid, Trotta, 2017, p. 20.
2 Véase PV *1*, p. 29, donde Ricœur habla de ese «pensamiento no-reductivo, sino descriptivo, no naturalista, sino respetuoso de lo que aparece como *cogito,* en suma, ese tipo de pensamiento que Husserl llamó fenomenológico».
3 TA, pp. 15-36.

II

Una filosofía de las potencias e impotencias de la voluntad

El mundo es una pregunta irónica:
¿y tú qué harías?
PV 1, p. 159.

Los primeros borradores de *Filosofía de la voluntad* de Ricœur datan de 1933.[1] Muestra de su voluntad de hierro, trabajó en ellos durante su cautividad, lo involuntario por excelencia. Su primera parte, publicada con el título de *Lo voluntario y lo involuntario* en 1950, se completó en 1948. Era el primer tomo de una gran obra que debía comprender tres. Un segundo tomo apareció en 1960 con el título de *Finitud y culpabilidad*, que comprendía dos libros: *El hombre falible* y *La simbólica del mal* (este tomo debía conllevar un tercer libro que Ricœur no publicó nunca). Un tercer tomo debía corresponder a una *Poética de la voluntad*. Esta obra ya no vio la luz, pero podemos ver prolongaciones de ella en obras posteriores y en el interés centrado en la metáfora, la narración, la imaginación y el vasto campo de la historia, de la literatura, y en cuestiones situadas en las fronteras de la filosofía, sobre todo las referentes a la exégesis bíblica. ¿Cuándo y por qué Ricœur renunció a publicar el tercer libro de la segunda parte y todo el tercer tomo? Es una pregunta apasionante en los estudios ricœurianos que sin duda tiene que ver con su «giro hermenéutico» de 1960, que lo lleva a profundizar de una manera

especial en el tema de la interpretación en sus dos célebres obras de 1965 y 1969, *Freud: una interpretación de la cultura* y *El conflicto de las interpretaciones*. Pero esto no significa que hubiera abandonado el proyecto de una filosofía de la voluntad. En 1969, cuando presenta su candidatura al Collège de France, el proyecto docente que presenta se sitúa todavía «en la prolongación de la *Filosofía de la voluntad*», de la que dice entonces que sigue siendo «el hilo conductor de [sus] publicaciones».[2]

Es lícito pensar que la filosofía de la voluntad es la estrella que orienta el camino del pensamiento de Ricœur, si es verdad, como dijo Heidegger, que el origen es el porvenir y que no se reniega nunca en realidad del punto del que se parte en filosofía. La obra, publicada en 1950 y 1960, posiblemente es también la más sistemática, esto es, la menos directamente histórica, de todos sus libros: incluye menos notas a pie de página, menos referencias históricas, menos digresiones si se quiere, que sus libros más tardíos. Sostenida por una pluma apasionada y una arquitectura compleja, rica en tríadas (Ricœur se aficionará a ellas), la obra se muestra ambiciosa. El autor se proponía, así lo confesó más tarde, «dar una contraparte, en el orden práctico», a la *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty (1945), una de las obras capitales de la corriente fenomenológica, que fue el gran descubrimiento de Ricœur tras sus años de cautividad (*rf*, p. 25). Quizá había también en ella cierta ingenuidad (lo cual no es siempre un defecto en filosofía, tanto más cuanto que, como veremos, la obra le reconocía a este ideal de ingenuidad un lugar no despreciable) en el anuncio del vasto proyecto que Ricœur presentaba con tanta valentía: «esta programación de la obra de una vida por un filósofo debutante era muy imprudente» (p. 28).

Filosofía de la voluntad proclama desde su primera página que su propósito es contribuir a revelar «las estructuras o las posibilidades fundamentales del hombre» (*pv 1*, p. 15; el subrayado es del propio Ricœur). Hemos insistido antes en la importancia del término «posibilidad», que atraviesa toda la obra de Ricœur y define su primer gran proyecto. Ricœur estimó siempre que la filosofía, y con

ella la fenomenología, se había centrado demasiado en la relación puramente teórica, cognitiva y perceptiva del hombre en el mundo, como era obvio en los textos conocidos entonces de Husserl y Merleau-Ponty, que dejaban de lado toda la nebulosa —menos cómodamente accesible porque se resistía a la objetivación— de las posibilidades humanas, que abarca el esfuerzo, la emoción y la pasión, considerada a menudo como algo que llega para perturbar la relación teórica con el mundo y que la razón debe, en consecuencia, mantener controlada. Lector de Maine de Biran, de Marcel, pero también de Spinoza, Ricœur defiende una visión totalmente distinta del hombre: el hombre es esfuerzo, *conatus*, y este esfuerzo es precisamente lo que su ontología de los posibles humanos se propone descifrar y desvelar. Por consiguiente, es exactamente en el orden de las cosas donde el tema de la voluntad se ha impuesto como prioritario.

1. Precauciones de método

Pero se trata de un terreno tan poco desbrozado, o tan excesivamente colonizado por la sola razón teórica, que ante todo es necesario abrir camino. No es, pues, sorprendente que Ricœur se preocupe, para empezar, de «cuestiones de método»,[3] que siempre le interesaron y que forman parte de la filosofía y de su exigencia de rigor, desde sus primeros inicios. Esas cuestiones alimentarán el interés que lo conducirá a la hermenéutica, dedicada a los métodos de la interpretación. Esas estructuras fundamentales o posibilidades del hombre volitivo antes que nada se deben «describir y comprender» (*pv 1*, p. 15), dos verbos decisivos en los que se resume la empresa conjunta de la fenomenología y de la hermenéutica. Pero esto no se consigue, en opinión de Ricœur, sin un acto de abstracción que proponga primero omitir, precisamente para definir y comprenderlos mejor, algunos aspectos de la realidad de la voluntad humana, dos de ellos en especial: «la *falta*, que altera profundamente la inteligibilidad del hombre y la *Trascendencia,* que encierra el origen radical de la subjetividad» *(ibid.)*. Si se quiere

describir tal como son los problemas de la voluntad, dice Ricœur, hay que abordarlos independientemente de esos dos grandes temas, y anuncia que ellos serán el objeto de consideración de los dos tomos siguientes de su *Filosofía de la voluntad*. El segundo tomo se dedicará, en efecto, a la falibilidad humana y a la simbólica del mal, mientras que el tercero debía abordar la Trascendencia, con mayúscula, intención que era todo un eco de su primer trabajo universitario sobre Dios y las temáticas de Marcel y Jaspers (obsérvese que el tercer tomo de la *Filosofía* de Jaspers, publicado en 1932, estuvo dedicado también a la trascendencia). Al no dar a luz este tercer tomo, Ricœur renunciaba también a un tratamiento sistemático de esta cuestión en el marco de una fenomenología (de la voluntad).

Son, por tanto, las consideraciones de «método» las que impulsaron a Ricœur en 1950 a programar para más tarde esas dos obras. Nadie más consciente que él de la violencia que esto implicaba para un tratamiento de la voluntad humana, siempre falible, arrebatada por las pasiones y llamada por algún tipo de trascendencia (reservaremos en adelante la mayúscula para los textos donde Ricœur la emplea expresamente). Solo que una *descripción filosófica* de la realidad humana no debe confundirse con una descripción empírica que toma al hombre tal como se presenta de hecho. Esa descripción podría efectivamente enturbiar, cree Ricœur, las estructuras fundamentales o posibilidades que la fenomenología se propone sacar a la luz. Ricœur propone entonces una descripción de la voluntad que él llama «eidética» en la medida en que tratará de identificar las «esencias» (los *eíde*, o los «tipos ideales» en la terminología de Weber) y el vocabulario conceptual propio del orden volitivo, haciendo abstracción de su realidad empírica. Empareja este método eidético con las descripciones que propone Husserl, pero que en sus obras publicadas hasta ese momento se limitaban a los temas del conocimiento, la percepción y la lógica. Ricœur evidentemente quedó seducido por el enfoque husserliano, que tiende a describir la esencia invariante de los fenómenos antes de pensar adecuadamente su realidad empírica.

Esa reducción eidética le parecía necesaria a Ricœur si se quiere hacer justicia a las categorías esenciales del querer y a sus elementos constitutivos, propios del orden teórico: proyecto, motivo, necesidad, esfuerzo, emoción, carácter.

No se puede dudar del interés que presenta ese proyecto de describir la esencia de los fenómenos, trabajo conceptual que siempre concierne a la filosofía, y en consecuencia destilarlos de su modo de aparición empírica, pero será un tipo de análisis que no encontraremos realmente en Ricœur más que a partir de 1960, cuando su filosofía tomará un tono más hermenéutico y más histórico. La hermenéutica puede por ello ser vista como un relevo de la eidética y, con toda seguridad, de la fenomenología.

Comencemos por la fenomenología eidética ya que con ella quiso primero Ricœur abrirse un acceso a la temática de la voluntad, teniendo siempre presente el programa general que resume la siguiente tabla:

	Método	*Su objeto*	*Su motivo* (*PV 1,* p. 46)
1	Eidética de la voluntad (1950, *Lo voluntario y lo involuntario*)	Las categorías esenciales de lo voluntario y de lo involuntario	Pensar la *responsabilidad* fundamental de nuestra libertad
2	Empírica de la voluntad (1960, dos libros: *El hombre falible* y *La simbólica del mal;* el tercer volumen anunciado no fue publicado)	La falta y los mitos del mal	Explicar la *esclavitud* de nuestra libertad
3	Poética de la voluntad (proyecto que no se llevó a término)	La trascendencia	Evocar la *inspiración*, por la que se bosqueja una posible liberación de su esclavitud

2. La voluntad encarnada de una libertad dependiente

La afición de Ricœur por la paradoja, heredada de Marcel y también de Kierkegaard, se nota ya en el título del tomo inaugural que empareja lo voluntario con lo involuntario. Porque si hay una tesis que resume todo el propósito de Ricœur es que la voluntad humana no es soberana: debe hacer las paces con lo involuntario que la penetra y que se manifiesta tanto en la corporalidad, en nuestras necesidades (en el sentido más amplio posible, que comprende la necesidad de luz, de música o de amistad) y en nuestra experiencia del dolor como en el hecho de que la voluntad se muestra a menudo vacilante. Por tanto, no hay voluntad sin un factor parcial de «noluntad» (de *nolo*, «no quiero»), que forma parte de la condición humana, esto es, de los condicionamientos de todas nuestras aspiraciones.

La voluntad se ve arrastrada por una capa de lo involuntario en la medida en que está inscrita en una trama de deseos y situaciones que la solicitan, pero también en los *saber-hacer* preformados, los hábitos (gran tema de filosofía reflexiva y más particularmente de Ravaisson) y las «actitudes emotivas fundamentales» que dominan en su despliegue, entre las que nuestro autor señala la sorpresa, la anticipación afectiva, la alegría y la tristeza, mientras que Heidegger y Sartre insistían preferentemente en la angustia. A lo largo de sus análisis sobrecogedores y densos, el lector nota claramente que la descripción de Ricœur se mueve «en los límites de la eidética» (*pv* 1, p. 101), no pareciendo que respete siempre su promesa de dejar la consideración de las pasiones, de lo empírico y de la poética de la voluntad para los tomos siguientes. Los análisis de Ricœur son tan penetrantes que nadie lamentará seguirlos. Sus temas y descripciones recuerdan, efectivamente, no tanto los de Husserl como los de la filosofía reflexiva (de Maine de Biran a Jean Nabert) y existencialista (Marcel, Jaspers, Heidegger y Sartre). La vocación de la filosofía, explica, es «esclarecer mediante nociones la existencia misma» (p. 29), fórmula que recuerda la *Existenzerhellung* (esclarecimiento de la existencia) de Jaspers y de la que puede decirse que continuará definiendo el trabajo de Ricœur. Ahora bien, es en este contexto donde la descripción fenomenológica demuestra,

según él, todo su rigor: solo ella permite oponerse a la efusividad romántica y al intelectualismo sin profundidad *(ibid.)*. La fenomenología descriptiva encarna, según él, el camino del análisis racional, a igual distancia del irracionalismo (que *Lo voluntario y lo involuntario* asocia particularmente con Bergson, *pv 1*, pp. 181-182) y de una visión puramente intelectualista o cognitiva del hombre, que haría de este último un puro espíritu incorpóreo. Este camino medio será el de Ricœur.

Valiéndose de esta sobriedad fenomenológica, que sin embargo no se ejerce sin cierta efusión lírica, Ricœur despliega una impresionante «ontología fundamental» del querer. La expresión, que aflora a menudo en la obra (*pv 1*, pp. 35-36 s., 40, 176, 254; *pv 2*, p. 14), recuerda obviamente el proyecto de Heidegger en *Ser y tiempo*. Esto puede sorprender cuando conocemos la distancia que Ricœur adopta, desde su primera gran obra, frente al competidor de Jaspers. Pero pone de manifiesto la ambición de Ricœur de ofrecer una ontología de la naturaleza humana, que resulta al final muy distinta de la de Sartre o Heidegger, dominantes en esa época, demasiado centradas desde su punto de vista en fenómenos de negatividad como la angustia y la muerte. Nadie discute su carácter dramático, pero demasiada fijación en una u otra conduce a nublar la posibilidad que el hombre tiene de reconciliarse con su condición y conquistar una cierta ingenuidad en el ejercicio de sus poderes: más allá de fijar la reflexión en estas experiencias paralizantes, el hombre puede saborear la vida, formar proyectos, soñar y dar muestras de iniciativa. Ricœur dirá a menudo que su propósito es defender la posibilidad de una nueva ingenuidad: «Siempre se hace necesario volver a una segunda ingenuidad, suspender la reflexión que, por su parte, suspendía la relación viviente de la evaluación con el proyecto» (*pv 1*, p. 89). Esta esperanza de una segunda ingenuidad, más allá de la reflexión y la desilusión, es un *leitmotiv* de su pensamiento (véase también *pv 1*, pp. 95, 176, 210; *pv 2*, pp. 704, 706). Ricœur llega a compararla con una cierta «restauración» (*pv 1*, pp. 31, 388, 489; *pv 2*, pp. 703-704), término marceliano que dará lugar a varios malentendidos, pero al que él mostraba entonces

mucho aprecio: «la intención de este libro es, entonces, comprender el misterio [de nuestro enraizamiento en un cuerpo] como reconciliación, es decir, como restauración, a nivel de la conciencia más lúcida, del pacto original de la conciencia confusa con su cuerpo y con el mundo. En tal sentido, la teoría de lo voluntario y lo involuntario no solo describe y comprende, sino que restaura» (*pv 1*, p. 31). Lo que necesita ser restaurado es algo así como una confianza en la vida y sus posibilidades, que no se deja paralizar por reflexiones demasiado insistentes, pero abstractas según él, sobre nuestra angustiosa mortalidad. Esta afirmación originaria de la vida, que Ricœur tanto admiró en Jean Nabert, llena toda su obra.

En *Lo voluntario y lo involuntario*, así como en obras bastante más tardías, Ricœur sostiene firmemente que «la idea de la muerte no debería devorar toda nuestra atención», porque significa más «la interrupción de mis poderes» que una experiencia real (*pv 1*, pp. 500-502). La muerte, dirá incluso Ricœur, de alguna manera está fuera de mí, no deja de ser un intruso, una abstracción, un accidente que ha de venir, una idea sin realidad impresa en mi sentimiento fuerte de existir: «este pensamiento [de la muerte] es siempre una idea un poco fría que nunca resulta totalmente adoptada y asumida; en cuanto *la muerte no está en mí como la vida —como el sufrimiento, el envejecimiento y la contingencia—, siempre es lo extranjero*» (p. 506; el destacado es de Ricœur). Esas pocas líneas permiten adivinar que se trata de un verdadero contra-proyecto que Ricœur presenta en sus análisis que pueden y quieren a menudo oponerse a los de *Ser y tiempo* y a los de *El ser y la nada*.

El libro *Lo voluntario y lo involuntario* se construye en torno a tres grandes verbos, que dictan el título de sus tres partes: Decidir (La elección y los valores), Obrar (La moción voluntaria y los poderes), Consentir (El consentimiento y la necesidad). Los tres verbos, que se hacen eco de la trama temporal en la que se inscribe nuestro esfuerzo, resumen para Ricœur el acto de voluntad y sus tres momentos constitutivos: decir «yo quiero» significa: 1) yo decido; 2) yo muevo mi cuerpo e inscribo mi acción en lo real; 3) yo consiento. Cuanto más se avanza por este tríptico, más descubrimos que, bajo

la temática de la voluntad, hay una formidable ontología de la naturaleza humana. Con sus descripciones, Ricœur se propone en efecto acceder a «una experiencia *integral* del *cogito*» (p. 20), objetivo primero de una filosofía reflexiva. Su objetivo principal es muy claro: lucha sin descanso contra un enfoque naturalista del *cogito* y de la voluntad, que pretendería reducirla a sus hechos observables y a sus neuronas. Esa reducción del sujeto a datos empíricos acaba con la intencionalidad del *ego*, con el *sentido* que tienen los actos para quien los lleva a cabo. Solo un *cogito* en primera persona puede entender el sentido de un proyecto o de una acción que se deba poner en acto (p. 20).[4] La libertad, el esfuerzo, el sentido entendido y asumido no ocupan un lugar entre los objetos empíricos (p. 25). Solo un *cogito* en primera persona puede sentirlos y ponerlos en práctica. En este aspecto, toda la filosofía de Ricœur se presenta como una filosofía del sentido, del sentido que ha de ser comprendido y realizado, que protesta contra la reducción de esa experiencia primera a una economía neuronal o pulsional. El propósito de su filosofía de la voluntad, explica útilmente Ricœur, es que «sobre la actitud naturalista se reconquiste sin cesar el *cogito* captado en primera persona» (p. 21). Ricœur repite a menudo que no hay física mental. Esa física, por su perspectiva objetivadora frente al querer y el obrar, no accede nunca al sentido de la vida que solo podemos percibir en nuestro interior. Desde 1950 ataca con esa misma idea la mecánica del inconsciente freudiano, un tema sobre el cual volverá en 1965.

Decir que la acción implica un sentido que solo el *cogito* en primera persona puede entender no significa, sin embargo, que el sujeto sea dueño absoluto de su voluntad. La intuición central de Ricœur es más bien que la existencia es a la vez «sufrida y conducida». Toda su obra, apuntará en una confesión esclarecedora, quiere ser un comentario sobre esa «bipolaridad fundamental de la existencia humana» (p. 173). Y es que la existencia entra en diálogo con un involuntario múltiple, que se manifiesta primariamente en la experiencia del cuerpo: padezco ese cuerpo que conduzco (p. 302).

Los análisis del libro se deslizarán por este diálogo incesante,

rechazando ver en ellos ante todo un límite negativo que mi voluntad debería superar. Cada límite de la voluntad encarna, por así decir, su condición de posibilidad y de ejercicio: ¿qué haría una voluntad humana que no fuera solicitada por un cuerpo, por sus deseos, por las acciones que debe hacer y las necesidades que debe aceptar? Podemos verlo sumariamente a propósito de tres grandes campos que componen la obra: decidir, obrar, consentir.

1) Por supuesto, la voluntad «decide» y dirime, pero sus decisiones le están en gran medida impuestas por el cuerpo, que sufre y siente necesidades, así como por su cultura y su educación. La voluntad ciertamente decide de acuerdo con sus motivos, y Ricœur siempre cuida distinguirlos con toda claridad de las causas mecánicas, que constriñen de forma inmediata, porque un motivo primero debe ser entendido. Pero esta voluntad no es puramente creadora («querer no es crear», repite la última frase del libro): no solo sus elecciones le son las más de las veces pre-dadas, sino que ya el simple hecho de decidir crea de por sí una situación que a su vez constriñe la voluntad. Porque la decisión no es nunca una simple invención, también es aceptación de valores elaborados en otra capa de la conciencia (*ep*, p. 85). El acto voluntario supone, por tanto, una orden «a lo posible, al cuerpo, y al mundo» y a la vez algo así como una «obediencia a valores reconocidos, aclamados y recibidos» (*pv 1*, p. 92). La libertad humana se muestra de esta manera como una suerte de «independencia dependiente, una iniciativa receptora» (p. 529). A la luz de la conclusión ya citada de *La memoria, la historia, el olvido* (2000), observamos que Ricœur enfatiza sobre todo el «irremediable inacabamiento» de la motivación: debemos siempre decidir dentro de una oscuridad impenetrable (*pv 1*, p. 376). Esto explica también que nuestra voluntad sea vacilante: la vacilación, escribe Ricœur, es una decisión que se busca, la experiencia de un apoyo que se sustrae.

2) La segunda parte dedicada al obrar trata de los «poderes» de la voluntad. El término tiene, como siempre, varios sentidos en Ricœur. Designa, por un lado, la capacidad de la voluntad de inscribir su decisión en el ser, porque en caso contrario no sería más que un

deseo estéril, exponiéndose a la crítica de Hegel que denuncia al alma virtuosa que se mantiene alejada del curso del mundo. Pero evoca, por otro lado, todos esos poderes reales que constituyen un obstáculo a mi voluntad, con los que, no obstante, hay que contar. Nuestra voluntad *debe* encarnarse en el mundo si quiere ser real y ponerse a prueba a sí misma: «la dignidad de la acción no es secundaria, no solo se la ejecuta retroactivamente respecto de los planes y los programas, sino que también debe ponerse a prueba sin cesar frente a las asperezas de lo real, es decir, de las cosas y de los hombres, para que su autenticidad pueda madurar» (p. 226). ¿Cómo podría la voluntad no combinarse con lo involuntario del mundo, de la historia y de las imperfecciones humanas? Este sentido hegeliano de lo real y de la acción «posible» se convertirá en un motivo poderoso en la filosofía política de Ricœur. El mundo de lo involuntario descubre propiamente a mi acción todo el espacio de sus posibilidades. Así como la decisión es siempre encarnada y dependiente, lo es también el acto. Nuestros proyectos son limitados, por supuesto, y el mundo se nos resiste, pero eso no debería desarmar nuestra actividad, todo lo contrario.

3) A ese involuntario de la decisión, del obrar y de nuestra humanidad podemos también «consentir». ¿Por qué integrar esa dimensión del consentimiento en una filosofía de la voluntad? Si decidir es el acto de la voluntad que se apoya en motivos y obrar el acto por el que puede quebrar los poderes existentes e inscribirse en el mundo, solo por el consentimiento asiente a la necesidad indeleble que la constituye. La voluntad puede también «querer» esa condición que es la suya y que la mantiene en debate perpetuo con lo involuntario. Ricœur se opone aquí a las visiones del mundo que solo celebran en la voluntad humana su capacidad de decir no y de liberarse de sus constricciones, asociando la libertad a una capacidad de aniquilación y de pura autoposición de la voluntad. La autoposición no es el destino de la voluntad humana, que se encuentra arrojada a la existencia y a los vínculos preexistentes sin que se le haya pedido permiso. No por ello deja de ser posible reconciliarse con esa condición, y todo el sentido de la vida humana

se encierra en ello, según Ricœur. Esta reconciliación o esta restauración esperada alimenta sus desarrollos, probablemente los más sentidos del libro, sobre la *posibilidad* (p. 37) del consentimiento. El criterio conductual mismo del hombre, dice, consiste en «saber el reinado de lo voluntario sobre lo involuntario, concebido como un acuerdo y una conciliación del querer y del cuerpo» (p. 464). La filosofía, afirma con convicción Ricœur, es «para nosotros, la meditación del sí, y de ninguna manera sobrevaloración orgullosa del no» (p. 489). Hay una parte de *amor fati* en este consentimiento, que convierte el conocimiento de la necesidad en un momento de la libertad humana (p. 378).

En un momento crucial, al comienzo de su tercera parte, la obra enuncia sus tres ideas directrices: «la *reciprocidad* de lo involuntario y lo voluntario, la necesidad de superar el dualismo psicológico y buscar en la *subjetividad* la medida común de lo involuntario y de lo voluntario, y por fin la primacía de la *conciliación* sobre la paradoja» (p. 375). Texto denso, en el que observaremos que lo involuntario siempre se nombra *antes* que lo voluntario, como si fuera el dato previo sobre el cual toda voluntad se ejerce y se inicia. 1) Ricœur insiste primero en la reciprocidad: no existe una voluntad sin lo involuntario o la «noluntad» que la precede y la limita, aun cuando el curso de lo involuntario pueda ser modificado por mi acción. 2) El dualismo psicológico que debe evitarse es el dualismo del alma y del cuerpo, que asocia el cuerpo a la pura pasividad y el querer a una actividad autónoma del *cogito;* lejos de ser pasivo, el cuerpo me solicita incesantemente, de modo que la iniciativa del querer proviene a menudo de él. No existe el alma no encarnada: ser sujeto es estar sujeto al reino conjugado de lo involuntario y lo voluntario. No deberían por tanto disociarse, como quiso una perspectiva demasiado cartesiana, los dos elementos determinantes de nuestra humanidad, la conciencia y el cuerpo. Ricœur se inspira voluntariamente en las palabras de Maine de Biran, *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate,* para poner de relieve la vitalidad del esfuerzo que somos. 3) La obra concluye expresando la esperanza de conciliación, la idea de un consentimiento, es decir, de una

voluntad que admite su finitud y que reconoce no solo como algo inevitable, sino como un don, esa tensión entre lo voluntario y lo involuntario, que constituye la condición misma de su existencia. El mundo, dice Ricœur en un texto que hemos usado como exergo de este capítulo, es una pregunta irónica: ¿y tú qué harías? (p. 159). Una y otra vez el mundo que me preexiste plantea la pregunta, pero la respuesta, por balbuceante que pueda ser, continúa siendo cuestión mía: «este mundo que me sitúa y me engendra en cuanto a la carne, yo lo cambio; por la elección, inauguro el ser en mí y fuera de mí» (p. 529).

Por eso, la esfera de la necesidad y de lo involuntario se reconcilia con la voluntad, que consiente a su condición. Ricœur recurre aquí a una doble revolución copernicana. La primera centra el mundo de los objetos en el *cogito:* lo involuntario es para lo voluntario, los poderes para el esfuerzo, la necesidad para el consentimiento. Pero esto, para Ricœur, no es más que la primera revolución bajo cuyo signo se sitúa su obra. El hecho es que «la profundización de la subjetividad», que esta revolución hace posible, «reclama una segunda revolución copernicana, que desplace el centro de referencia de la subjetividad a la Trascendencia» (p. 516, véase también p. 45). Está claro que nosotros no somos ese centro, que solo podemos admirar en sus cifras, siguiendo la expresión de Jaspers, que son sus signos o sus símbolos. Para pensar ese gran descentramiento del *cogito* con respecto a «la Trascendencia que encierra el origen radical de la subjetividad» (p. 15), parece necesario recurrir a un método totalmente distinto. Ricœur nos remite así a su poética de la voluntad. Pero antes de hablar de este asunto, debemos abordar otro gran tema del que Ricœur había hecho abstracción en un primer momento.

3. El enigma de la falta

3.1. La verdad en la historia y gracias a la historia

Que Ricœur no se interesa únicamente por las estructuras eidéticas

e invariantes del *ego* es algo que ya había demostrado el primer tomo de *Filosofía de la voluntad* por la atención prestada a los numerosos rostros de lo involuntario, del cuerpo a lo inconsciente. Antes de dar continuidad al segundo tomo, supuestamente más empírico, de su vasto proyecto, el primer libro que publicó Ricœur fue una sólida colección de ensayos titulada *Historia y verdad* (1955). Posiblemente, a este libro se lo mantiene en la actualidad a la sombra de las grandes obras posteriores sobre la historia, pero contiene ya todos sus brotes con el frescor de su primera eclosión. La obra demuestra, si necesidad hubiera de ello, que Ricœur fue desde sus primeros inicios un atento pensador de la historia, experimentada por él muy a su pesar en los años de cautividad. La historia representa la encarnación por excelencia de lo involuntario y el teatro de cualquier actuación nuestra. Aunque Ricœur se apoya frecuentemente en Kant para pensar las categorías de la voluntad, adopta de Hegel ese sentido de la historia y de las mediaciones históricas de nuestro obrar, pese a que rechazará el idealismo de su filosofía de la historia, concebida como un proceso teleológico que lleva a un acto de conciencia de sí mismo del Espíritu absoluto. Consciente de los *límites* impuestos a nuestro obrar, así como a nuestros conocimientos históricos, Ricœur se complacerá en describirse como un «kantiano poshegeliano» (*tr 3,* p. 952).

Historia y verdad se consagra a dos tipos de cuestiones, bastante diferentes, pero que no carecen de conexión entre sí y que continuarán alimentando la reflexión de Ricœur. 1) La primera es más bien *metodológica*, situada en la encrucijada de la historiografía y de la epistemología del conocimiento histórico. Este planteamiento había dado ya lugar en la tradición alemana (donde esas cuestiones, por cierto, habían contribuido a la aparición de un pensamiento hermenéutico), de la que Ricœur era especialista, a preguntas que autores franceses como Raymond Aron y Henri-Irénée Marrou habían reanudado: ¿hasta qué punto podemos hablar de objetividad en la historia? ¿Cuánta subjetividad hay en el historiador? 2) Además de estas preguntas, también hay un interés más *ético*, el de la necesidad de una lucha contra la injusticia, un compromiso que

atestigua en un sentido totalmente distinto la «verdad» histórica de la voluntad humana, deseosa de inscribirse en el ser. Ricœur no lamenta proclamar las fuentes cristianas de su reflexión y de su compromiso a favor de esa verdad en la historia, sobre todo su deuda con Jean Nabert y la filosofía personalista de Mounier. Los temas de *Historia y verdad* reaparecerán en obras posteriores, pero las referencias de Ricœur cambiarán. Todas intentan responder, cada cual a su manera, al enigma del mal que conforma la segunda parte de *Filosofía de la voluntad*, que no podía sino aprovechar la inmersión de Ricœur en el *bathos,* las profundidades de la historia.

3.2. La antropología desde el punto de vista de la falibilidad

La consideración del hombre falible en el segundo tomo de *Filosofía de la voluntad*, aparecido en 1960, debía hacernos entrar en una *empiria* de la voluntad. A pesar de que el primer tomo nos ha enseñado que las fronteras entre lo eidético y lo empírico eran fluidas, quizá haya un cierto platonismo en el hecho de situar la falibilidad «fuera» de la eidética, como si dependiera de una caída empírica de la voluntad en lo tocante a su pureza ideal. El análisis de la falibilidad, en el primer volumen del segundo tomo de 1960, *El hombre falible*, seguirá siendo sorprendentemente «eidético», en el sentido de que lo empírico de la voluntad que la desplegará no se dedicará realmente a análisis experimentales o históricos, sino que se mantendrá en el plano del análisis conceptual. Su objetivo será explicar cómo la voluntad puede llegar a ser capaz de fallar. Solo *La simbólica del mal*, el segundo volumen del segundo tomo publicado en 1960 (una especie de *Secunda secundae*), nos hará acceder a la dimensión histórica, pero aún se hará aquí a partir de tipos ideales cuidadosamente elegidos.

Ricœur estuvo continuamente atormentado, o hasta desestabilizado, por el temible enigma de la culpa y el mal. Lachelier lo dijo antes que él: el mal es incomprensible, *la falta es lo absurdo* (*pv 1,* p. 37), porque se rebela contra todo intento de inteligibilidad. Ricœur parece a veces hacerse de esa cuestión una idea casi

metafísica con resonancias agustinianas. *Unde malum?*, se preguntaba el autor de *Confesiones* (7.5.7); esto es: ¿de dónde viene el mal en una creación buena, que es la obra de un Dios perfecto? Como todos sabemos, Agustín se plantea esa pregunta después de haber sido un ferviente partidario del maniqueísmo, que entendía el mal como una realidad tan autónoma como incomprensible.

El enigma del mal es también el enigma de lo que Ricœur entiende exactamente por falta y mal. ¿Existen la falta y el mal en sí, sin grados? ¿Todas las formas del mal —el asesinato y la maledicencia, la crueldad y la mentira— han de ser puestas en el mismo plano? Ricœur se preocupa poco por estas cuestiones casuísticas. Para él, la falta aparece como «la irrupción de lo irracional», «lo absurdo», «la opacidad central» de nuestra naturaleza. Se presenta como una especie de esclavitud (o una «libertad sierva») que la libertad se inflige a sí misma cuando se deja seducir por un sueño, vano, de autoposición: «*Soy yo el que* me hago esclavo». Para Ricœur, la falta es aquello en que puede sucumbir la libertad, de la que el primer tomo de *Filosofía de la voluntad* había esbozado un retrato eidético. Según el plan contemplado originariamente, el último tomo debía mostrar que «la Trascendencia es aquello que libera la libertad de la falta» (*pv 1*, pp. 36, 39, 41).

El segundo tomo de *Filosofía de la voluntad*, publicado en 1960, se titula *Finitud y culpabilidad*.* Aunque la finitud suministra el primer término, no será ella su última palabra. La obra anuncia claramente que se desvía «un tanto de la tendencia contemporánea a considerar la finitud como la característica global de la realidad humana». Y es que hay otra lectura posible de la existencia según la cual «el hombre sería infinitud y su finitud solo sería un índice *restrictivo* de esa infinitud, así como la infinitud es el índice de la *trascendencia* de la finitud; el hombre está destinado a la racionalidad ilimitada, a la totalidad y a la bienaventuranza, al igual que se ve limitado a una perspectiva, condenado a la muerte y encadenado al deseo» (*pv 2,* pp. 32-33).

Ricœur subraya evidentemente otros posibles del hombre distintos

de los que habían exaltado Heidegger y Sartre y que la década de los sesenta relegará aún más a la sombra.

Para el enigma del mal, *Finitud y culpabilidad* aporta dos repuestas: su segundo libro, *La simbólica del mal*, propone una «mítica concreta» que se interesa por los mitos y los símbolos con los que la humanidad ha expresado su experiencia del mal y que una hermenéutica tendrá que reubicar en la filosofía y en el conocimiento que el hombre tiene de sí mismo; pero antes de llegar a ese punto, una «antropología filosófica» de *El hombre falible* tendrá que poner de relieve «esa debilidad constitucional que hace que el mal sea posible» (p. 16). Comprendemos entonces solo la «posibilidad» del mal, porque su aparición efectiva sigue siendo un misterio que únicamente los mitos podrían ayudarnos a descifrar. Si la concepción ricœuriana de la falibilidad descansa en una antropología es porque la falta tiene algo que ver con el hecho de que nuestra naturaleza participe a la vez de lo finito y de lo infinito, como ya vio acertadamente Pascal. Ricœur presiente la posibilidad del mal, la falibilidad, en esa desproporción de lo finito y lo infinito que nos atenaza (p. 33). Si el par voluntario e involuntario dominaba el primer tomo de 1950, la dialéctica de lo finito y lo infinito señala el rumbo que toma *El hombre falible*.

Es del todo oportuno observar que Ricœur, sobre todo en vista de la orientación hermenéutica que adoptará su filosofía, elabora su reflexión sobre la desproporción entre lo finito y lo infinito partiendo de una reflexión sobre las nociones de punto de vista y de perspectiva. Contrariamente a lo que pregonarán algunos hermeneutas posteriormente, Ricœur, por lo menos el de 1960, es de la opinión de que no todo es perspectiva. Según él, la perspectiva o el punto de vista no hacen de entrada más que nombrar «la ineluctable estrechez inicial de mi apertura al mundo». A partir del momento en que esa limitación de mi finitud se reconoce como tal, esa limitación ya está superada. Está superada porque puede expresarse y conocerse a sí misma (mientras que un animal, con toda probabilidad, es incapaz de expresar y comprender su finitud). Yo no puedo conocer mi finitud si de alguna manera no escapo a

ella. ¿Cómo se produce esta superación? La descripción de Ricœur es muy rica en términos de hermenéutica: al reconocer mi perspectiva como punto de vista *sobre* la cosa, acabo expresando la cosa por encima de cualquier perspectiva y «yo me adelanto al sentido que jamás captará nadie en ningún sitio, que no constituye ningún superpunto de vista, ningún mirador en las nubes, que no tiene nada de punto de vista, sino que es la inversión de todo punto de vista en lo universal» (pp. 53, 61). Reconocer la perspectiva de las cosas como simple perspectiva es abrirse al sentido posible de las cosas mismas, que no agota ninguna perspectiva limitada y que no se limita a una situación que pueda ser la de mi intención limitada. Por su querer-decir, mi decir busca ya superar cualquier perspectiva. De esta manera, puedo contemplar «la cosa en su sentido por encima de todo punto de vista». Ricœur distingue aquí, luminosamente, la simple perspectiva, sentida como la exigüidad de mi punto de vista, de lo que él llama «el sentido» o el «no-punto de vista», o también «la intención de verdad» que constituye según él «el momento de la infinitud del hombre» (p. 75). Solo buscando el sentido más allá de cualquier punto de vista participa el hombre de la verdad y del infinito.

Pero ¿qué tiene que ver esto, se preguntará alguien, con el tema de la falibilidad cuya posibilidad interesa a Ricœur? Si hay aquí un vínculo, es porque descubrimos en el orden del deseo un equivalente de lo que significa la perspectiva (limitada) con relación al sentido o a la verdad, signo de nuestra infinitud. Ricœur lo descubre en la tensión entre el placer y la felicidad: el placer encarna, literalmente, el momento de satisfacción que llena nuestros sentidos, pero que no agota toda nuestra esperanza de felicidad. La felicidad está en efecto animada —Ricœur sigue aquí a Kant— por una intencionalidad de totalidad: la felicidad que busco no se reduce al placer, tan limitado como lo está la perspectiva; es esperanza de una «totalidad de sentido», que no es un «término finito», sino «el horizonte en todos los aspectos» (p. 115). Esta aspiración a la felicidad, y por tanto a la totalidad y al infinito, reside en el querer humano y trasciende el solo placer, el cual no obstante me hace

recordar aquella garantizándome que la perspectiva de la felicidad no es ajena a mi naturaleza.

Entre placer y felicidad se establece así una dialéctica, comparable a lo que se despliega entre la perspectiva (finita) y el sentido (ilimitado): «la perspectiva solo se reconoce como tal perspectiva en la intención de verdad que la desborda. Lo mismo ocurre con el placer, el cual se nos revela como tal, como simple placer». El placer no puede ser reconocido como simple placer si no está «trabajado secretamente por el principio de la felicidad» (pp. 152-153). La finitud del placer se hace manifiesta por la perspectiva de la felicidad, que significa el polo de infinitud de nuestra vida afectiva. Esta dualidad se hace eco del gran tema del primer tomo, *Homo simplex in vitalitate, duplex in humanitate:* si el hombre es simple en la vitalidad, es doble en su humanidad, y es así porque participa de lo finito y de lo infinito.

Finito	Infinito (en perspectiva)
Perspectiva	Sentido y verdad
Placer	Felicidad

Tensado entre estos dos polos, nuestro corazón frágil se inquieta. ¿Dónde colocar la falibilidad en todo este asunto? Extrañamente, la falibilidad solo se abordará (¡y si se llega a ello!) en la conclusión de *El hombre falible* (pp. 210-229), pero la tensión entre las llamadas de lo finito y de lo infinito (perspectiva/sentido, placer/felicidad) habrá preparado su *posibilidad*. Ser de desproporciones, el hombre está llamado a realizar en sí «su propia síntesis de finitud e infinitud» (p. 224). Ahora bien, el hombre tal como lo descubre la filosofía es el hombre concreto que ya ha errado el blanco, aquel que se ha extraviado, que está distraído, perdido. Este es el lugar de la falibilidad, la cual sin embargo solo puede apuntar a la posibilidad del mal. El verdadero enigma es el salto de lo falible al ser ya caído. La falibilidad no indica más que la posibilidad del mal. Pero ¿se explica el mal con solo eso? En realidad no, porque el mal sigue siendo lo inexplicable por excelencia. Si queremos entenderlo de

alguna manera, hay que abandonar el mero campo de la antropología y abrirse a otras formas de atestiguarlo.

4. A la escucha de los símbolos del mal

Ricœur reconoce haber presentado en *El hombre falible* una perspectiva puramente conceptual (o trascendental, en el vocabulario de la filosofía) que no llega a explicar la realidad completa de la caída y del mal. La única vía de comprensión que se abre para tomarle la medida es prestar atención a los mitos y a las «obras culturales» que hablan de nuestra humanidad, a menudo mejor que la filosofía. Esas obras del espíritu «no solo reflejan un medio y una época, sino que sondean y traslucen las posibilidades del hombre» (*pv 2*, p. 196). Este será el detonante del giro hermenéutico —histórico también, al no tener la historia otra intención que explorar las posibilidades del hombre— de la filosofía de Ricœur.

En *La simbólica del mal*, el segundo libro de *Finitud y culpabilidad*, esa vía de comprensión toma la forma de una escucha de la confesión de la conciencia que se expresa en los grandes símbolos y mitos que cuentan la aparición del mal. El cambio de método de Ricœur será aquí total. Acudiendo a la escuela de los mitos, Ricœur reconoce su deuda con la fenomenología de la religión, en especial la de Mircea Eliade. Este último le enseñó a ver en las historias míticas una verdadera revelación de las posibilidades humanas, algo más, por tanto, que un pasado ya cumplido de nuestra humanidad. Para Eliade, esas historias equivalían a auténticas hierofanías o manifestaciones de lo sagrado. Ricœur no llegará quizá a ese punto, pero propondrá *de facto* lo que podemos llamar con Bultmann, otra de sus mayores inspiraciones en este terreno, una interpretación «existencial» de estos mitos,[5] deseosa de explicarlos a la luz de lo que significan para la inteligencia del hombre, objeto (¡y sujeto!) de la filosofía reflexiva.

Desplegando una fabulosa pericia exegética, Ricœur propondrá una relectura de dos tipos de símbolos, los *símbolos* primarios del

mal (mancha, pecado y culpa), por un lado, y por otro los *mitos* del principio y el fin del mal, que intentan explicar el mal situándolo en una «historia», mítica para nuestra mentalidad científica, pero más real que cualquier filosofía para quien los contemple, lo mismo que Ricœur, como mensajes prodigiosos de una «dimensión de experiencia» que, sin ellos, «permanecería cerrada y velada» (p. 453). Usando una distinción inspirada en *Político* de Platón y que él retomará con toda intención en su obra, aunque en sentidos diferentes, Ricœur opone la *larga vía* de una hermenéutica de los símbolos, a la que dará preferencia, a la *vía corta* de una psicología (pp. 584, 591), que querrá comprender el mal de manera directa, un atajo cuyos límites *El hombre falible* ha demostrado *ex negativo*.

En algunos de sus temas, *La simbólica del mal* anuncia el tercer tomo, dedicado a la trascendencia. El mito revela sobre todo el vínculo del hombre con lo sagrado, incluso su dependencia de lo sagrado (p. 238). Las muy refinadas lecturas de Ricœur hablan de una «reproducción en imaginación y simpatía» (pp. 235, 243-244) de lo que los símbolos y los mitos del mal ofrecen a nuestra reflexión. En imaginación porque Ricœur sigue con agrado por la pendiente de lo que los mitos sugieren, dejándose arrastrar por ellos más allá de su significado literal hasta lo que ellos y solo ellos descubren. En simpatía, porque son lecciones de sabiduría que Ricœur quiere aprender del mito. Nunca será su primera preocupación ver en el mito una visión primitiva, distorsionada, errónea de nuestra realidad. Pero ¿qué es lo que el mito puede enseñar exactamente a la reflexión filosófica, que sigue siendo la de Ricœur? Este áspero problema se diferirá a lo largo de su vibrante relectura de los mitos de la falta en *La simbólica del mal*, pero se abordará frontalmente en la conclusión de la obra publicada, «El símbolo da que pensar», tan decisiva que le dedicaremos un capítulo especial (véase el capítulo III).

Por el momento, el filósofo sistemático de las dos primeras partes de *Filosofía de la voluntad* adopta la función de un hermeneuta de los símbolos. Ricœur distingue esencialmente dos niveles de simbolismo: los *símbolos primarios* sobre los que se han superpuesto

poco a poco *mitos* o narraciones. Es difícil saber si hay que ver en ese paso de los símbolos a los mitos, y en la elaboración progresiva de estos, una evolución histórica, como si Ricœur quisiera proponer una «fenomenología del espíritu simbólico». El acento parece más bien estar puesto, siguiendo el espíritu de la fenomenología de la religión de autores como Gerardus Van de Leeuw y Eliade, en el análisis tipológico, que busca sacar enseñanzas de los símbolos y de los mitos emblemáticos de nuestra historia. En efecto, Ricœur se centrará principalmente, aunque no exclusivamente, en los símbolos y los mitos de las tradiciones que él mejor conoce, las del mundo bíblico y griego. La elección no es, en todo caso, aleatoria —según él — porque ese reencuentro entre Jerusalén y Atenas fue fundamento de nuestra civilización y sin duda estuvo presente en el origen de la tradición filosófica en la que se mantiene Ricœur. Pero también se tendrán en cuenta mitos babilónicos, con los que las historias bíblicas mantienen afinidades.

En el terreno de los símbolos, el mal se asocia originalmente con la *mancha* contraída, que hay que eliminar mediante un rito de purificación. Idea primitiva para nuestra idea del mal, pero de la que Ricœur extrae un elemento de racionalidad: sufres porque has pecado. Ricœur tiene razón al señalar que esta experiencia de la mancha ha suministrado el modelo de la purificación filosófica, de una aspiración a la sabiduría, que presupone que debe superarse una condición de mancha original. La idea misma de una vida sensata, liberada de su dispersión, es heredera lejana de esa purificación. La conciencia de *pecado*, aparecida más tardíamente, se experimenta como la ruptura del vínculo personal con Dios, ruptura que convierte a Dios en el Totalmente Otro y al hombre en Nada ante el Señor (p. 341). Por eso se abre al hombre la perspectiva de una interrogación inacabable sobre sí mismo. Según Ricœur, el crecimiento del pensamiento interrogativo debe tal vez más a este problema del mal, sentido como pecado, que a los enigmas meteorológicos del cosmos que las visiones más científicas de la filosofía se complacen en admirar con tanto entusiasmo (p. 346).

El pecado solo se cura mediante expiación ritual. Esta es otra idea que se nos ha vuelto extraña, pero Ricœur propone de nuevo una interpretación favorable: hablar de expiación, dice, es reconocer que Dios puede perdonar y que el pecado no significa ruptura de nuestro vínculo con él (p. 364). La conciencia de mi *culpabilidad*, en fin, pone de relieve el momento subjetivo de la falta y marca una revolución en la comprensión del mal: el mal se debe a un mal uso de mi libertad, percibido como una disminución íntima del valor del yo. Por radical que pueda ser el mal, no debería ser nunca tan originario como la bondad (pp. 443, 544).

Esa es la experiencia del mal que los grandes mitos del principio y el fin del mal ponen en narraciones para poder comprenderla. Las narraciones no se deben a la casualidad: *puesto que* la paradoja del mal es dramática no puede darse a entender más que mediante un drama. Ricœur se interesa por cuatro tipos de narraciones, que interpretará cuidadosamente:

1) Los mitos del drama de la creación y la visión «ritual» del mundo sitúan el origen del mal en un caos original con el que habría luchado el acto creador de dios. El orden nacería del caos, y el culto celebraría ese triunfo. De acuerdo con la interpretación existencial de Ricœur, esto nos hace pensar en que el hombre no puede ser quizá el único origen del mal, que hay de alguna manera un mal inscrito en la naturaleza, que el hombre no hace más que perpetuar. Es una idea que Schelling resaltaba a menudo y que según Ricœur apunta al origen insondable, más que humano, si se quiere, del mal.

2) Los mitos de la visión trágica de la existencia y de un dios malvado, por su parte, perciben en el mal sobre todo una obcecación de los hombres, que en su actitud desmedida intentan igualarse a los dioses. Los dioses, «celosos», no pueden dejar sin castigo esa locura. La lección ética que saca de aquí Ricœur es una llamada a la modestia y al reconocimiento de los propios límites (pp. 521-522).

3) El mito adámico es el que Ricœur percibe como más cercano, según confiesa, por razón sobre todo de su actitud, reconocida y asumida, de creyente cristiano (p. 646). Ricœur descubre

principalmente en la narración de la caída del Génesis una potente especulación sobre el poder de la defección de la libertad humana, que encuentra equivalentes en la visión trágica del mundo (2) y en la identificación del mal con un drama cósmico (1). En el mito adámico el hombre se convierte, no obstante, en la causa del mal, simbolizado por el acontecimiento puntual de la caída, que refleja la irracionalidad de la ruptura que aquel implica. El hombre ha perdido la inocencia de su vínculo primordial con Dios. Ese mito de la inocencia perdida conlleva por sí mismo un valioso significado para Ricœur: atestigua que el pecado no es nuestra realidad primera. Por encima del llegar-a-ser-pecador del hombre, hay su haber-sido-creado. Por supuesto, la serpiente introduce un elemento de pasividad en la tentación a la que el hombre sucumbe, pero esa negación de responsabilidad puede ser leída a su vez como el testimonio de su mala fe. Tan fundamental como pueda ser la caída del hombre, el sentido de la narración bíblica, retransmitido por el Nuevo Testamento, no cesa nunca de enfatizar la salvación y el perdón siempre posibles.

4) El último mito analizado por Ricœur es el del alma desterrada, propio del orfismo (ya evocado al final de *Lo voluntario y lo involuntario*), que asocia el mal a la caída del alma en un cuerpo, mito al que Platón confirió carácter filosófico. Aunque Ricœur rechaza la idea platónica y órfica de que solo por el «conocimiento» (este es el primer significado del término *gnosis*) puede salvarse el alma, reencuentra en la idea de una vida anterior del alma una figura del origen insondable del mal.

Ricœur confiesa que todos esos «ejercicios hermenéuticos» (p. 645) han estado patrocinados por la preeminencia que él, como creyente, reconoce al mito adámico. Esta narración trata menos, según él, del origen del mal que de su supresión escatológica. El cristiano no dice: yo creo en el pecado, sino creo en el perdón de los pecados (p. 646). Leído así, el mito adámico, profundizado por la cristología paulina, permite integrar elementos de los otros tres grandes mitos: como el mito trágico (2), reafirma que la condición humana encierra un fondo de pecabilidad que tiene algo de trágico

(Job será el recordatorio); con el mito del caos (1), comparte la idea de que el mal es un momento originario del ser, al que debe corresponder una cristología capaz de incluir en la vida de Dios la figura del Siervo sufriente (p. 674), como si la pena y lo negativo formaran ya parte del drama de Dios (una idea que recordaremos porque Ricœur volverá a ella en momentos decisivos de su obra); y en cuanto al mito del destierro (3), sobrevive este en la idea de que el pecador está desterrado de su naturaleza original y de que el pecado significa una cautividad para el hombre, que presupone su bondad originaria y permite esperar una liberación escatológica.

Aunque el pensamiento de Ricœur se deja instruir de este modo por los símbolos y los mitos, debe decirse que no depende tanto del mito como de la reflexión filosófica. ¿Es lícito pasar del mito a la filosofía? Esta cuestión es capital si queremos entender cómo y por qué Ricœur llegó a la hermenéutica.

---

1 Véanse los documentos de los archivos conservados en el sitio web del Fonds Ricœur.

2 Véase el proyecto docente de 1979 en archivos conservados en el sitio web del Fonds Ricœur.

3 Esas cuestiones predominan en la «Introducción general» («Cuestiones de método»), digna de ser considerada una de las grandes introducciones a las obras capitales de filosofía, así como en su ensayo *Método y tarea de una fenomenología de la voluntad* (1951), ahora en EP, pp. 65-92.

4 Es una causa que todavía Ricœur defenderá en un célebre debate con un representante de las ciencias cognitivas: J.-P. Changeux y P. Ricœur, *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999.

5 Véase J. Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, p. 113.

III

Del sentido a veces olvidado del primer ingreso de Ricœur en la hermenéutica

La hermenéutica, esta conquista de la modernidad, constituye uno de los recursos con que esa misma modernidad supera su propio olvido de lo sagrado.
PV 2, p. 706.

La simbólica del mal se entrega a ejercicios hermenéuticos, pero quizá no ha justificado totalmente ni el porqué ni la necesidad de estos. ¿Por qué apela Ricœur a la hermenéutica? Si la pregunta se plantea con cierta urgencia particular, es porque el término «hermenéutica» no aparece ni una sola vez (como nombre, adjetivo o verbo) en el primer tomo de 1950, mientras que se hará omnipresente a partir de 1960, sin cesar de enriquecerse con nuevas orientaciones.

En sus textos autobiográficos de la década de 1980 y 1990, Ricœur propuso una explicación luminosa de cómo lo había alcanzado la hermenéutica. En el primer tomo de *Filosofía de la voluntad*, el análisis «eidético» de la voluntad puso entre paréntesis todo lo referente a la falta y a la culpabilidad. Puesto que el mal tiene algo de incomprensible, dicho análisis no puede explicarlo. La vía de la introspección psicológica no sirve aquí como recurso. El mal

solo podrá entenderse, por tanto, a la luz de los símbolos que le pusieron imagen y que han de ser interpretados. El giro hermenéutico de la fenomenología tiene así mucho que ver con la aporía que presenta el desafío del mal. Ese giro marcará un límite de la fenomenología en sí y de la vía que esta privilegia, la de la introspección: el *ego* no puede conocerse si no es mediante el rodeo de la interpretación de los símbolos, los mitos y las narraciones con que se traduce su esfuerzo por existir. La hermenéutica aparece aquí, por tanto, a veces como un giro, a veces como una crítica de la fenomenología (la ambigüedad que caracteriza este giro —¿crítica o cumplimiento de la fenomenología?— explica quizá por qué Ricœur tendrá la intención en 1975 de subrayar a un tiempo tanto el supuesto fenomenológico de la hermenéutica como el supuesto hermenéutico de la fenomenología).[1]

Estos textos retrospectivos, aunque son valiosos, olvidan algunos de los motivos determinantes que animaron el proyecto hermenéutico de Ricœur en 1960. Para recordarlos, es razonable insistir en la tarea específica que la conclusión de *La simbólica del mal* asigna a la hermenéutica.

1. La tarea restauradora de la hermenéutica en 1960

La hermenéutica, totalmente ausente, digámoslo una vez más, en 1950, adquiere un papel de liderazgo en esa conclusión titulada «El símbolo da que pensar», pero ya había hecho su primera aparición en el segundo tomo de *Filosofía de la voluntad:*

> Al mismo tiempo que dábamos una base a este libro, introduciendo a la simbólica del mal mediante la aclaración del concepto de labilidad, tropezábamos con la dificultad de incrustar la simbólica del mal dentro del razonamiento filosófico. Pero ese mismo razonamiento filosófico que nos condujo al fin de la primera parte a la idea de la posibilidad del mal —o de la labilidad— encuentra en la simbólica del mal nuevo impulso y notable enriquecimiento, aunque a costa de *revolucionar los métodos* recurriendo a una hermenéutica, es decir, a *reglas de interpretación* aplicadas al mundo de los símbolos. La dificultad está en que esa hermenéutica no está en la misma línea de homogeneidad que el pensamiento reflexivo que condujo al concepto de labilidad. En el último capítulo de la segunda parte, bajo el título «El símbolo da que pensar»,

> apuntamos las *reglas para transportar* la simbólica del mal a un nuevo tipo de razonamiento filosófico: ese texto es el eje sobre el que gira toda la obra.[2]

Ese texto subraya que la hermenéutica tiene por misión principal en 1960 resolver el problema que constituye la dificultad de insertar la simbólica del mal en un discurso filosófico. No es evidente que pueda sostenerse que la filosofía pueda inspirarse de manera útil o creíble en una simbólica esencialmente religiosa. ¿No se transgreden en este caso las fronteras de lo filosófico? A este escrúpulo quiere precisamente dar respuesta la hermenéutica.

Al asociar la hermenéutica con reglas de exégesis, Ricœur parece apoyarse en la concepción tradicional de la hermenéutica y en especial en la de Dilthey, que había dicho de ella que era «la comprensión técnica de las manifestaciones de la vida fijadas por escrito».[3] Podríamos aprovechar esta oportunidad para destacar el origen más diltheyano que heideggeriano de la hermenéutica de Ricœur. Solo que las reglas a las que se refiere aquí Ricœur, tanto en su forma como en su espíritu, son muy diferentes de las de Dilthey. Este último buscaba, a ejemplo de la hermenéutica clásica, reglas que pudieran validar el conocimiento de las ciencias interpretativas, por ser «tarea principal» de la hermenéutica, «frente a la irrupción constante de la arbitrariedad romántica y de la subjetividad escéptica en el campo de la historia, fundar teóricamente la validez universal de la interpretación, sobre la que descansa toda la seguridad de la historia».[4] Cuando se lee cuidadosamente su texto, nos damos cuenta de que Ricœur busca reglas de un tipo muy distinto. No son propiamente reglas de objetividad, sino «reglas *de transposición* de la simbólica del mal a un nuevo tipo de discurso filosófico». ¿Por qué son necesarias esas reglas? Porque la simbólica del mal y una filosofía reflexiva no son homogéneas, dice Ricœur con una terminología kantiana: el elemento constitutivo de la filosofía son el concepto y la razón, mientras que el del símbolo remite a la imagen que interpela la esfera de la creencia y la religión. Las reglas que busca Ricœur no son por tanto reglas de validez, sino de transposición. ¿En qué pueden consistir dichas reglas? Por un lado, no es una cuestión muy evidente, porque el

paso de un discurso al otro parece enorme; por otro, no es seguro que Ricœur, pese a su promesa, haya presentado él mismo esas «reglas», por lo menos en el sentido estricto del término, en la conclusión de su obra. Pero no dejan de ser importantes, porque su necesidad impone el primer ingreso de Ricœur en la hermenéutica.

Sin duda, la *cuestión* que la hermenéutica debe resolver se aborda frontalmente, aunque con nuevos acentos, en la conclusión de *La simbólica del mal*, que debía constituir el «eje» sobre el que debía girar el libro, antes de su tercera parte. Ricœur se plantea desde el principio la pregunta: «Y ahora, ¿cómo se sigue?» (*pv 2*, p. 699). Pregunta dramática porque sabemos que el proyecto de Ricœur al final quedará interrumpido. La pregunta, sin embargo, se plantea al término de su itinerario porque se abre un «hiato», reconoce Ricœur, entre la *reflexión* pura (del filósofo) y la *confesión* de los pecados que remite al discurso religioso. El problema central de este último capítulo, colocado bajo el epígrafe «El símbolo da que pensar», también tomado de Kant, es la correcta comprensión de los símbolos (religiosos) en filosofía, sobre todo en la época moderna, que es la nuestra. Ricœur rechaza dos posibilidades. 1) La filosofía no puede renunciar a su racionalidad y convertirse en pura y simple confesión. Se negaría a sí misma. «Lachelier tiene razón —escribe Ricœur—, la filosofía debe comprenderlo todo, incluso la religión; la filosofía, en efecto, no puede detenerse en marcha» (p. 700). 2) Ya no puede sostenerse que el símbolo contiene una «enseñanza disfrazada que se pueda desenmascarar con solo correr una cremallera y dejar caer el ropaje caduco de la imagen» (p. 700).

Ricœur opta por una tercera vía, que será la de la hermenéutica: «entre esta doble vía muerta vamos a explorar un tercer acceso: el de una interpretación creadora de sentido, que se mantenga fiel al mismo tiempo al impulso y a la *donación* del sentido del símbolo, y al juramento de comprender prestado por la filosofía». Los términos clave son aquí los de interpretación y comprensión, que siempre han preocupado a la hermenéutica, pero el problema que hay que tratar de resolver es específico e incluso inédito para la hermenéutica: no es el de las reglas de una interpretación correcta de los textos, sino

el del hiato entre la confesión y la razón, entre la religión y la filosofía. Ricœur se deja guiar por el adagio de Kant, que él eleva a rango de principio metódico: «el símbolo da que pensar», que, según él, expresa dos cosas muy valiosas: «el símbolo da algo; pero ese algo que da es algo que pensar» (p. 700). Pero ¿cómo integrar en un discurso filosófico un vocabulario que es ante todo religioso?

La aporía, según entiende Ricœur, tiene mucho que ver con el hecho de que somos hijos de la modernidad, y para nosotros el universo de los símbolos religiosos ha perdido su evidencia; es un universo en el que ya no podemos creer ingenuamente, como hacía la conciencia mítica. Esta ingenuidad ya no es posible. La modernidad, con su conciencia filológica e histórica nos ha enseñado a ver los mitos *como mitos* y no como historias reales (pp. 238, 547). Adán, Prometeo y el dios babilónico Marduk no son personajes que hayan existido en la realidad.

El pensamiento de Ricœur de 1960, que se sitúa a la escucha de los símbolos, está dictado a sabiendas por esta constelación: «En un momento dado de la reflexión sobreviene una filosofía ilustrada por los mitos, la cual se propone responder a una determinada situación de la cultura moderna, por encima de la reflexión filosófica». Ricœur insiste en ello y también lo haremos nosotros siguiendo sus pasos: «esta tarea tiene una significación concreta *ahora*, en este momento dado de la discusión filosófica y, en sentido más amplio, en conexión con ciertos rasgos característicos de nuestra mentalidad "moderna"». ¿En qué consiste ese momento, crucial tanto para la filosofía como para la hermenéutica dado que justifica su entrada en escena? Ricœur responde en un texto sentido, al que debemos restituir toda su fuerza: «El momento histórico de la filosofía del símbolo coincide con el momento del olvido y de la restauración. Me refiero al olvido de las hierofanías, de los signos sagrados, y aun del mismo hombre en cuanto pertenece al mundo de lo sagrado» (p. 701).

Comencemos por este último aspecto porque dice algo muy potente sobre la modernidad, pensada como «pérdida del hombre en cuanto pertenece al mundo de lo sagrado». Ricœur no especifica

a quién asocia con esta modernidad —notemos de paso que esta cuestión de la modernidad realmente no ha sido abordada en el segundo tomo de su *Filosofía de la voluntad*—, pero cada uno pensará en figuras bien conocidas, que la identifican con un desencanto del mundo, como es el caso en Weber. Pero Ricœur dice algo más que Weber. No solo afirma que vivimos en un mundo desencantado, cosa bastante admitida y casi banal, sino que opina que este mundo equivale a una «pérdida del hombre en cuanto pertenece al mundo de lo sagrado». Ricœur, por tanto, no solo imputa a la modernidad una «desdivinización» a la manera de Weber, sino también una «deshumanización», que consiste en una pérdida del hombre y de su vínculo esencial con lo sagrado. Se trata de una tesis atrevida sobre la modernidad, y sobre el hombre, respecto a la cual la hermenéutica será, nada más y nada menos, la respuesta.

Si eso último merece ser destacado, no es solo porque la hermenéutica más tarde cambiará de vocación en cuanto a su tarea, sino también porque el último Ricœur dirá alguna vez que la cuestión de la modernidad jamás le ha interesado demasiado. Y la razón es que, explicará a menudo en sus textos más tardíos, no podemos saber realmente a qué época pertenecemos, porque nuestro tiempo siempre tiene algo de opaco (idea importante, por otra parte). Dice así en una de sus últimas conversaciones en 2004:

> Los que están acostumbrados a leerme han podido notar que es muy raro que emplee la palabra «modernidad». Hablo de «contemporáneo», pero no hago de lo moderno una categoría con «M» mayúscula, como hacen los antiguos. Yo no sé qué es moderno.[5]

Se ignora si «los que están acostumbrados a leerme» tienen también costumbre de leer la conclusión de *Finitud y culpabilidad,* porque se trata de un texto que defiende una tesis sólida sobre la modernidad, pensada no solo como olvido de lo sagrado, sino también como pérdida del hombre en cuanto pertenece a lo sagrado.

La hermenéutica que se recomienda a la reflexión al final de *Finitud y culpabilidad* entiende con total seguridad la filosofía de los símbolos como respuesta a la modernidad y a su pérdida de lo

sagrado. Por supuesto, la modernidad se distingue de la naturaleza por su grandioso dominio de la técnica, pero el precio que hay que pagar por ello es el olvido y el empobrecimiento del lenguaje, reducido a su univocidad técnica:

> En esa época precisa en que nuestro lenguaje se hace más preciso, más unívoco; en una palabra, más técnico y más apto para expresar estas formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica, justamente en esa época de plena madurez de la palabra queremos repostar nuestro lenguaje y arrancar de la misma plenitud de la palabra (p. 702).

Si hay necesidad de repostar el lenguaje, es porque la modernidad lo habrá vuelto inadecuado para expresar lo sagrado: «esta es justamente la misma época que tiene en reserva la posibilidad de vaciar el lenguaje de contenido, formalizándolo radicalmente, y la posibilidad de llenarlo de nuevo, rememorando las significaciones más ricas y pletóricas, las más densas, las más vinculadas al hombre por la presencia de lo sagrado». La esperanza de Ricœur está puesta en una «renovación a fondo del lenguaje»: «por encima del desierto de la crítica [de la modernidad desmitificadora], queremos nuevamente que se nos interpele» (p. 702).

¿Cómo puede repostarse, sin embargo, la filosofía a partir de los símbolos religiosos sin negar su naturaleza? «Este sería un empeño desesperado, si no fuera porque el símbolo no es totalmente ajeno al raciocinio filosófico». Si no es del todo ajeno a la filosofía es porque el símbolo «se encuentra ya en el elemento de la palabra». El símbolo se da en el lenguaje. Pero hay algo más importante aún: «no existe en ninguna parte del mundo lenguaje simbólico sin su correspondiente hermenéutica; donde quiera que se alza un hombre contando un sueño o un delirio, se alza otro hombre para interpretarlo; lo que germinalmente era ya un raciocinio, si bien incoherente, se organiza en raciocinio coherente mediante la hermenéutica» (p. 703). Texto valioso, porque es la primera aparición del término «hermenéutica» en la conclusión de 1960. Permite entrever una transición de la confesión religiosa a la filosofía racional: el símbolo es lenguaje; ahora bien, ese lenguaje puede y quiere ser interpretado para poder ser discurso coherente. ¿Cómo?

Ricœur responde sin ambages: mediante la hermenéutica.

¿Qué caracteriza a esa hermenéutica? Al estar inscrita en la naturaleza misma del lenguaje, el cual exige de inmediato una respuesta interpretativa, la «hermenéutica» de los modernos prolonga y amplía las interpretaciones espontáneas que nunca les faltaron a los símbolos. Ahora bien, la modernidad instituye aquí una ruptura que reconoce Ricœur (pero que también tratará de eliminar, como veremos): «Lo característico y específico de la nueva hermenéutica es que se mantiene en la línea del pensamiento crítico». La hermenéutica es hija de la razón crítica e histórica a la que no se trata en absoluto de renunciar. La apuesta de Ricœur es que esta racionalidad crítica es lo que podrá permitir que la hermenéutica se abra mejor a los mensajes de los símbolos. El motivo que más tarde aduce del gran rodeo por la explicación erosionante que ayuda a entender mejor se encuentra aquí prefigurado: «No se crea que esa [su] función crítica impida ni merme su función de apropiación; más bien diría yo que le confiere mayor autenticidad y perfección. Hay un camino forzado para restablecer el mito-símbolo, y es deshacer el mito-explicación» (p. 703). Será un tema constante en Ricœur: cuanto más se desmitifica, cuanto más se critica, más puede uno «apropiarse». Ricœur no tiene miedo de decir de esta hermenéutica que es «restauradora» o recuperadora, término que más tarde lamentará.[6] Si el término de restauración parece débil, es porque a menudo se le añade un sentido político que aquí no tiene. Como hemos visto, es un término que Ricœur ya había estado utilizando durante un tiempo, especialmente en su trabajo sobre Marcel y en el primer tomo de su *Filosofía de la voluntad*, y la mayoría de las veces para dar a entender que su propósito era «restaurar, en un plano superior de lucidez y felicidad», una «unidad del ser» o de la libertad (*pv 1*, pp. 434, 489) que la reflexión crítica habría puesto en riesgo. En «El símbolo da que pensar», la idea de restauración se opone sobre todo a una interpretación reductora, la que practica en particular el psicoanálisis freudiano, sobre la cual Ricœur ya se había explicado detalladamente en *Lo voluntario y lo involuntario:*

> Nosotros, hijos natos de la crítica, nos proponemos superar la crítica a fuerza de crítica, pero no ya de una crítica reductora, sino de una crítica restauradora (*pv 2*, pp. 703-704).

La hermenéutica incluye por tanto dos caras, lo cual plantea un «desafío inmenso»: por un lado, «representa la cabeza de puente de la crítica en su afán de comprender el mito», pero, «por otro lado, la hermenéutica moderna se propone como objetivo reavivar la filosofía al contacto con los símbolos fundamentales de la conciencia». Ricœur está convencido de que ambas caras pueden mostrarse al mismo tiempo. La hermenéutica haría posible de este modo el advenimiento de una segunda ingenuidad:

> Si bien es cierto que no podemos vivir las grandes simbólicas de lo sagrado en su auténtica fe original, en cambio podemos, como hombres modernos, aspirar a una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica. En una palabra, la *interpretación* es la que puede abrirnos de nuevo las puertas de la *comprensión;* de esta manera vuelve a soldarse por medio de la hermenéutica la donación del sentido, característica del símbolo, con la iniciativa inteligible y racional, propia de la labor crítico-interpretativa (p. 704).

Ricœur identifica con total facilidad a los genios tutelares de esta hermenéutica (téngase en cuenta, sin embargo, que no se trata de autores a los que asociamos hoy más naturalmente a la *catena aurea* de la corriente hermenéutica): «Tal era el propósito que animaba a Schelling, Schleiermacher, Dilthey y, ya en nuestros días, aunque en sentidos diversos, Leenhardt, Van der Leeuw, Eliade, Jung y Bultmann». ¿Es la búsqueda de una segunda ingenuidad lo que guiaba a todos esos autores? Cada uno de ellos merece una atención especial; algunos son más filósofos (los primeros tres), otros más bien historiadores de la religión (Van der Leeuw, Leenhardt, Eliade), Jung es psicoanalista y Bultmann teólogo. A Heidegger y a los maestros de la sospecha no se los nombra. En 1960 no eran todavía considerados clásicos de la hermenéutica.

De todos los autores citados en esta corriente, Bultmann parece por mucho el más importante para Ricœur: será de hecho el autor más citado en «El símbolo da que pensar». El texto que Ricœur citará de Bultmann será su «famoso artículo» sobre «El problema de la hermenéutica» aparecido en 1950.[7] La idea principal que de él retiene Ricœur es que «el intérprete nunca se apropiará de lo que

dice su texto si no vive en el *aura* del sentido interrogado». Toda comprensión «se orienta constantemente por la manera de enfocar la cuestión y por la finalidad a la que apunta». Toda comprensión, declara Bultmann en otro texto citado con entusiasmo por Ricœur, «radica en el contacto vital entre el intérprete y la cosa de que habla directa o indirectamente el texto en cuestión» (p. 705). Vemos el partido que Ricœur espera sacar de todo ello teniendo en cuenta sobre todo que Bultmann era en aquella época el portaestandarte de la desmitologización: nunca estamos del todo despegados de los símbolos que intentamos interpretar. No los interpretamos nunca a distancia, porque vivimos en el aura del sentido que ellos nos descubren.

2. ¿Superar el olvido moderno de lo sagrado mediante la hermenéutica?

Ricœur descuida subrayar en ese contexto que se trataba de una idea que Bultmann mismo decía haber tomado de Heidegger,[8] pero habla de un «círculo hermenéutico», cuyos términos corren no obstante el riesgo de sorprender a quienes estén familiarizados con su versión heideggeriana: «Este círculo puede expresarse *grosso modo* así: "Hay que comprender para creer y hay que creer para comprender"» (p. 705). Este círculo no es el de Heidegger ni el de Gadamer; Ricœur lo entiende a partir de Bultmann: solo se comprende un texto (o cualquier símbolo) si se mantiene un vínculo vital con la cosa de que se habla, si sentimos que ella nos concierne y si hay «participación en el sentido». Porque, explica Ricœur, «solo comprendiendo podemos creer». Si hay círculo es porque, a su vez, «únicamente podemos creer interpretando» (p. 706).

La hermenéutica, la vía de la interpretación, aparece por lo tanto aquí como la condición para creer en la época moderna: «Tal es la "modalidad" moderna de la creencia en los símbolos: que es al mismo tiempo expresión de la angustia de la modernidad y remedio contra ella». Ese texto es indiscutiblemente uno de los más impactantes que Ricœur haya escrito nunca sobre hermenéutica.

Esta parece tener por vocación hacer posible una nueva forma de creer, incluso la supervivencia misma del creer en la era moderna: «Gracias a ese círculo hermenéutico, aún podemos hoy día comulgar con lo sagrado, compartirlo, aclarando la precomprensión que aspira y anima la interpretación». A la hermenéutica le corresponde una tarea ambiciosa, inaudita: «De esta manera, la hermenéutica, esta conquista de la modernidad, supera su propio olvido de lo sagrado».[9]

El desafío no es de poca monta, como puede comprenderse: *se trata de superar el olvido de lo sagrado de la modernidad mediante la hermenéutica.* La hermenéutica, a la vez expresión y remedio de la angustia moderna, podría permitir todavía hoy curar esa angustia, la hermenéutica podría permitir todavía hoy comunicar (¿y comulgar?) con lo sagrado. ¿Cómo es posible eso? El prólogo de *Finitud y culpabilidad* prometía proporcionar «reglas de transposición» de la simbólica del mal a un discurso filosófico. En «El símbolo da que pensar» ya no trata más directamente de estas reglas. El acento recae más bien sobre la segunda ingenuidad que la hermenéutica hace posible:

> Yo creo que todavía puede hablarme el ser, no ya ciertamente bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, pero sí con el término inmediato de segundo grado abordado por la hermenéutica. Esta ingenuidad de segundo grado pretende ser el equivalente poscrítico de la hierofanía precrítica (p. 706).

Esos textos intensos de Ricœur dan una idea del espíritu y de la ambición que animaron su primera entrada en la hermenéutica. En efecto, Ricœur espera de la hermenéutica que contribuya a «reavivar la filosofía al contacto con los símbolos», una forma de «repostar el pensamiento», una manera de «rejuvenecerla» (p. 707). Ricœur se defiende de querer prestar a la filosofía cierta intención apologética, pero esta defensa no convencerá posiblemente al lector más bien escéptico de estas páginas que presentan la hermenéutica como el remedio para las heridas de la modernidad. Si Ricœur puede sostenerlo es porque quiere ir más allá del «círculo hermenéutico», el de creer y entender, para llegar a una hermenéutica que califica por tres veces como «filosófica» en las últimas páginas de *Finitud y*

culpabilidad, al mismo tiempo que Gadamer lo hará en *Verdad y método* aunque en un sentido completamente diferente.

¿De qué manera quiere esta hermenéutica filosófica superar el círculo del creer y entender? Lo hace transformando el círculo en una apuesta: «Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen el ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las *indicaciones* del pensamiento simbólico» (p. 710). La idea es que el símbolo tiene algo que decirnos por poco que nos mostremos atentos a lo que él abre como posibilidad de comprensión del hombre y de su mundo. «La hermenéutica filosófica» es así el proyecto de una «filosofía que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora» (p. 710). Ricœur contempla una «transformación cualitativa de la conciencia reflexiva», de donde partió: «todo símbolo representa una hierofanía, una manifestación del lazo que une al hombre con lo sagrado» (p. 711). El acento es puesto siempre, por tanto, sobre la experiencia de lo sagrado que la hermenéutica de los símbolos debe hacer (de nuevo) posible.

La hermenéutica filosófica que Ricœur tiene en mente debe estar al servicio del propósito de una «ontología fundamental de la realidad humana»: «De aquí se sigue, finalmente, que el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere». El símbolo revela lo que es el hombre: «a partir de los símbolos», podemos «elaborar conceptos existenciales», «estructuras de la existencia» (p. 712). Los acentos heideggerianos son aquí evidentes.

Hay aquí todo un programa, del cual solo sabemos que no se ha realizado tal cual. No solo Ricœur no explicitó las «reglas de transposición» del discurso simbólico al discurso filosófico, prometidas en el prólogo, sino que tampoco llevó adelante el proyecto de un tercer libro como continuación de *Finitud y culpabilidad*, libro que habría estado dedicado a una «filosofía a partir del símbolo», que se desplegaría en el registro de las ciencias humanas y del pensamiento especulativo (p. 25), ni tampoco el de un tercer tomo de la *Filosofía de la voluntad*, que habría de estar

dedicado a la poética de la voluntad. En lugar de estas obras, Ricœur publicó en 1965 el tratado *De l'interprétation* [editado en castellano con el título de *Freud: una interpretación de la cultura*], en el que proponía un ensayo sobre Freud. Ricœur continúa en esta obra asociando la hermenéutica con la interpretación de los símbolos, pero ya no opone tan frontalmente la hermenéutica restauradora a la interpretación reductora de Freud. Muy al contrario, la interpretación reductora y la recolección restauradora [del sentido] son aceptadas cada vez más como dos vías complementarias, la de la sospecha y la de la confianza, esenciales en el arco hermenéutico.

3. La transformación del giro hermenéutico de 1960

Uno de los singulares destinos del famoso giro hermenéutico de 1960 es que no haya tenido continuación o no haya sido continuado tal cual. La conclusión «El símbolo da que pensar» se entendía como un «eje» sobre el que debían girar el tercer libro de *Finitud y culpabilidad* y todo el tercer tomo de la *Poética de la voluntad*, que no aparecieron nunca. No son los únicos proyectos que quedaron abandonados. Después de 1960, Ricœur tampoco se atrevió a reanudar el audaz proyecto de una hermenéutica restauradora que capacitaría al hombre moderno a «comulgar con lo sagrado».[10] En este aspecto, así lo reconocerá cada vez más, la frontera entre la filosofía y la creencia posiblemente no se había respetado.

La idea de una «segunda ingenuidad» era sin duda ya en sí misma problemática, si no contradictoria.[11] ¿Es posible una segunda ingenuidad? ¿Puede la hermenéutica como tal aspirar a un «segundo contacto inmediato?» (p. 706). Esta puede ser la razón por la cual Ricœur fue renunciando progresivamente a las fórmulas vertiginosas de las últimas páginas de *La simbólica del mal* (pérdida del hombre en cuanto que pertenece a lo sagrado, remedio a la angustia de la modernidad, la hermenéutica como superación de la modernidad que permite comunicar de nuevo con lo sagrado). Sin embargo, algo en Ricœur habrá aspirado siempre a una especie de «segunda

ingenuidad», más allá de la crítica desmitificadora. Y así es porque, a pesar de la escucha atenta, generosa y paciente que les dedicó, nunca se contentó con lecturas reductoras del símbolo, pero tampoco del lenguaje mismo que va a apoderarse de él en sus obras posteriores. Ya en el momento en que nos esforzamos en leer e interpretar símbolos o textos, el lenguaje nos transmite un sentido, una relación con el mundo, susceptible de ser habitado, que el lenguaje nos transmite desde el instante en que nos esforzamos en leer e interpretar los símbolos o los textos. La preocupación restauradora de lo sagrado se convertirá así de alguna manera en su obra posterior en preocupación hermenéutica por la referencia y el sentido que hay que captar.

De manera que el programa hermenéutico de Ricœur sufrió importantes reelaboraciones después del giro hermenéutico de 1960. A medida que aparecían los grandes tratados de interpretación publicados a partir de 1965, ampliaba y modificaba su comprensión de la tarea hermenéutica, cesando quizá de asociarle de un modo tan directo, en nombre de una segunda ingenuidad, esperanzas inmediatamente religiosas capaces de oponerse a la falta de sentido de la modernidad. Pero podría ser que, en algunos aspectos, Ricœur nunca haya renegado por completo de su primera entrada en la hermenéutica, en cuanto esta evocaba algo esencial a propósito de las posibilidades del hombre y de su búsqueda de sentido.

---

1 En el importante ensayo «Para una fenomenología hermenéutica» (1975), en TA, pp. 39-124. Por nuestra parte, no insistimos aquí en ello porque lo tratamos en J. Grondin, *¿Qué es la hermenéutica?*, Barcelona, Herder, 2008, pp. 91-103.

2 PV *2*, p. 17. La cursiva es mía.

3 W. Dilthey, «El surgimiento de la hermenéutica», en *Obras de Dilthey: El mundo histórico,* México, FCE, 1994, vol. VII, pp. 321-342; también en *Dos escritos sobre hermenéutica*, Madrid, Istmo, 2000, pp. 21-81 (ed. bilingüe).

4 W. Dilthey, «El surgimiento de la hermenéutica», *op. cit.,* p. 336.

5 P. Ricœur, «La conviction et la critique », entrevista con N. Crom, B. Frappat, R. Migliorini, en M. Revault d'Allonnes y F. Azouvi (eds.), *Paul Ricœur 1*, París, L'Herne, 2004, pp. 23-24. En una entrevista con Y. Raynova (en A. Wiercinski [ed.], *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, Toronto, The Hermeneutic Press, 2003, p. 690), Ricœur

respondió a una pregunta sobre su relación con los escritores posmodernos diciendo que el término no le gustaba demasiado porque ni siquiera él sabía qué significaba «moderno»: «Por favor, no me hables sobre el posmodernismo porque eso me pone furioso. Y te diré por qué: no sé qué es lo moderno. En mi ciudad natal de Bretaña, "moderno" significa que tenemos un sistema de alcantarillado». Le explicó a su interlocutora, algo sorprendida por su respuesta: «Por dos razones estoy en contra de la noción de posmodernismo. Primero, porque yo no sé qué significa "moderno" y, en segundo lugar, porque no sabemos en qué tiempo vivimos. La oscuridad, la opacidad que el presente tiene para sí mismo, me parece completamente fundamental».

6 RF, p. 37: «Designé a veces esta interpretación con el poco afortunado término de interpretación recuperadora, por referencia sin duda a la reflexión segunda de Gabriel Marcel, como si se tratara de recobrar un sentido ya presente y solo disimulado». Ricœur descubrirá después de *La simbólica del mal* que la hermenéutica propuesta por Freud era «opuesta a la practicada en [su] simbólica del mal» *(ibid.)*.

7 R. Bultmann, «El problema de la hermenéutica», en *Creer y comprender*, Madrid, Studium, 1976, vol. II, pp. 175-194.

8 R. Bultmann, «El problema de la hermenéutica», *op. cit.*, p. 187.

9 PV *2*, p. 706. Comparemos ese texto con lo que Ricœur dice de su primera idea de la hermenéutica en su *Autobiografía intelectual* (RF, p. 33), donde el vínculo esencial de la hermenéutica con la modernidad desaparece: «De *La simbólica del mal,* transformada en mi segundo volumen de *Finitud y culpabilidad,* data mi primera definición de la hermenéutica: estaba entonces expresamente concebida como un desciframiento de los símbolos, entendidos como expresiones de doble sentido: el sentido literal, usual, corriente, que guía el desvelamiento del segundo sentido a través del primero».

10 PV *2*, p. 706. Véase, sin embargo, el capítulo «Fe y religión: la ambigüedad de lo sagrado», en DI, pp. 458-465, donde la cuestión de creer en la época moderna se aborda de nuevo aunque con la perspectiva de Karl Barth y su atención a los signos de lo Totalmente Otro, que se trata de «restaurar» (p. 464). Un pasaje de *La simbólica del mal* sobre el olvido de los «signos de lo sagrado» se repetirá tal cual en el *Conflicto de las interpretaciones* (p. 271), en particular en el ensayo «Hermenéutica de los símbolos y reflexión filosófica (I)», pp. 261-285, que data de enero de 1961. Es, por tanto, bastante contemporáneo del proyecto de 1960.

11 Aunque la idea aflorará de nuevo aquí y allá, sobre todo en DI, p. 433.

IV

El arco de los posibles de la interpretación

1. De interpretatione

Después de *La simbólica del mal* debía aparecer un tercer libro de *Finitud y culpabilidad* y una *Poética de la voluntad*, este como último tomo de la trilogía de Ricœur. Prometía tratar de la trascendencia y poner sin duda en marcha la filosofía inspirada de los símbolos anunciada en la conclusión de la obra de 1960, centrada en la experiencia de lo sagrado, que una hermenéutica permitiría hacer nuevamente pensable.

En lugar de eso aparecía en 1965 un «Ensayo sobre Freud» (*De l'interprétation; Freud: una interpretación de la cultura*, en la ed. cast.), fruto de la enseñanza de Ricœur en Yale y la Sorbona a comienzos de la década de 1960. Una obra capital absoluta, que resultará sin embargo muy traumatizante para Ricœur: suscitó una protesta unánime por parte de los lacanianos, que reprochaban ridículamente a Ricœur haber robado sus ideas a Lacan, y de los psicoanalistas, que lo acusaban de no entender nada de Freud y mezclarse en un tema que no le concernía en absoluto, abordándolo, para mayor abundancia, desde una perspectiva retrógrada («cristiana»), cerrada por tanto a su carácter revolucionario. Ricœur pasó a ser en ciertos medios, en especial en los de la vanguardia que iba a ser la nueva ortodoxia de la década de 1960, un autor marginado. Ciertos colegas de formación más clásica lo culpaban, por su parte, de haberse interesado por un autor como Freud, que

no era, según ellos, un verdadero filósofo y cuyo segundo pecado era haber sido uno de los catalizadores de la protesta del 68. Ricœur sufrió tanto por estas polémicas que ya no quiso pronunciarse casi nunca sobre el psicoanálisis, llegando a oponerse durante mucho tiempo, después de *Freud: una interpretación de la cultura* y de *El conflicto de las interpretaciones,* a la reedición de bolsillo de su libro sobre Freud.[1]

1.1. Ampliación de la hermenéutica al fenómeno del doble sentido

El libro de 1965 suscitó malentendidos contra los cuales Ricœur siempre se defendió con mucha dignidad (*cc*, pp. 98, 103). Uno de los contrasentidos más comunes y menos destacados consiste en ver solamente en esa obra un «ensayo sobre Freud». Es una trivialidad decirlo, pero el libro de 1965 propone un verdadero y gran tratado «sobre la interpretación», principalmente en su magistral introducción y en su conclusión. La obra de Freud es vista en el marco de una filosofía general de la interpretación que se inscribe en la continuidad de la hermenéutica de 1960, pero enriquecida con nuevos temas. El más nuevo, por su amplitud, es seguramente el del lenguaje, que ya había sido objeto del primer *De interpretatione*, la obra de Aristóteles. Ricœur se había interesado detenidamente en el estudio del lenguaje de la confesión del mal en 1960. Pero es evidente que reconocía cada vez más en el lenguaje, de acuerdo con el *giro lingüístico* de la época, el lugar en el que se manifiestan todas las expresiones de sentido y se sitúan las preguntas de la filosofía: «Estamos hoy en busca de una gran filosofía del lenguaje que dé cuenta de las múltiples funciones del significar humano y de sus relaciones mutuas» (*di,* p. 7). No hace falta decir, en el caso de Ricœur, que dicha filosofía no puede elaborarse si no se tiene en cuenta la aportación de todas las disciplinas relacionadas con el lenguaje, de la lingüística al psicoanálisis. Este tema no lo abandonará nunca.

La única función significante que había interesado a Ricœur hasta

ese momento era la del símbolo. Esa función constituye de nuevo el punto de partida en 1965, pero su sentido ahora se amplía.

Ricœur parte hábilmente del título del libro fundamental de Freud sobre *La interpretación de los sueños*, interesándose por esas dos palabras, el sueño y la interpretación. El sueño, primero: el psicoanálisis detecta en él un síntoma del inconsciente pulsional. Esto es legítimo, reconoce Ricœur, pero el sueño no solo hace emerger un fondo inconsciente, también expresa nuestros deseos y nuestras tensiones. El sueño, por tanto, «no es una palabra que cierre, sino una palabra que abre». Somos seres que soñamos y nuestros sueños son un lenguaje. En nuestros sueños se manifiestan nuestras angustias, nuestros conflictos, nuestras expectativas y nuestras esperanzas, aunque su sentido permanece en principio oculto:

> El sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato; llamemos símbolo a esa región del doble sentido (p. 10).

Nos encontramos de nuevo ante la cuestión del símbolo, pero en un sentido bastante diferente del que reconocíamos en 1960. El símbolo está ahora acoplado a la esfera del doble sentido en general, en el que se incluyen los sueños. Ricœur no tiene obviamente ninguna dificultad en aceptar que el doble sentido no se limita a los fenómenos estudiados por el psicoanálisis. El doble sentido penetra todo el campo del lenguaje; la fenomenología de la religión también sabe de él, ella que se interesa por «los grandes símbolos cósmicos de la tierra, del cielo, de las aguas de la vida, de los árboles, de las piedras, y esos extraños relatos sobre los orígenes y el fin de las cosas que son los mitos son también su pan cotidiano» (p. 10).

La perspectiva de la fenomenología de la religión es, sin embargo, muy diferente de la del psicoanálisis. Porque «en principio no conoce el símbolo como *distorsión del lenguaje*»:

> Para ella es la manifestación de otra cosa que aflora en lo sensible —en la imaginación, el gesto, el sentimiento—, la expresión de un fondo del que también puede decirse que se muestra y se oculta. Lo que el psicoanálisis capta en principio como distorsión de un

> sentido elemental adherido al deseo, la fenomenología de la religión lo capta en principio como manifestación de un fondo, o, para presentar el término de una vez, con la salvedad de discutir más adelante su tenor y validez, como la revelación de lo sagrado (p. 11).

Lo sagrado sale de nuevo a la superficie. Hemos visto desde qué perspectiva había aparecido en 1960: una escucha hermenéutica de los símbolos de lo sagrado debía permitir a la filosofía ser remedio para el olvido de lo sagrado por parte de la modernidad. Esta vez, el debate se desplaza: se trata menos de revitalizar la filosofía mediante una hermenéutica de lo sagrado que de enfatizar la legitimidad de *dos enfoques* del símbolo y, de manera más general, del fenómeno del doble sentido en el marco ampliado de una filosofía del lenguaje. La cuestión rectora se convierte entonces en la siguiente:

> ¿El mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, *o bien* puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y esta alternativa es real o ilusoria, provisional o definitiva? Es la cuestión que corre a lo largo de este libro (*di*, p. 11).

¿Es el lenguaje solo síntoma y mistificación, o bien puede ser también manifestación de un sentido, incluido lo sagrado? Cabría sospechar en un primer momento que Ricœur está más cerca de la concepción que ve en el doble sentido la manifestación de un sentido, y en ciertos casos de lo sagrado, pero Ricœur no tiene la intención de renunciar a la visión desafiante y sintomática del lenguaje que está descubriendo. Solo pone en cuestión su reduccionismo, es decir, la idea de que el símbolo no es más que un síntoma y una ilusión. Su preocupación y su apuesta será concordar esta perspectiva reductora con el enfoque más generoso del símbolo que siempre ha sido la suya. Una nueva dialéctica debe instaurarse entonces entre dos prácticas de la interpretación; toda la hermenéutica de Ricœur tiende posiblemente a este delicado equilibrio.

Ricœur retiene también voluntariamente del título de Freud su referencia constitutiva a la *interpretación*. Porque el sueño remite a la interpretación y viceversa:

> Si el sueño designa —*pars pro toto*— toda la región de las expresiones de doble sentido, el problema de la interpretación designa recíprocamente toda inteligencia del sentido especialmente ordenada a las expresiones equívocas; la interpretación es la inteligencia del doble sentido (p. 11).

Según Ricœur, las expresiones unívocas no necesitan interpretación. Una interpretación solo es necesaria cuando se trata de descifrar las expresiones bidireccionales de doble sentido que encierra la noción de símbolo (lo que es a la vez audaz y nuevo). Las nociones de símbolo y de interpretación se explican en consecuencia la una por la otra:

> Nuestra apuesta será la de definir, es decir, de limitar, la una por la otra, las dos nociones de símbolo y de interpretación. Para nosotros el símbolo es una expresión lingüística de doble sentido que requiere una interpretación, y la interpretación un trabajo de comprensión que se propone descifrar los símbolos (p. 12).

¿Cómo hay que interpretar entonces las expresiones de doble sentido, las del lenguaje y las del sueño o del discurso poético? Compete de nuevo a la hermenéutica decírnoslo: «entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como un texto» (p. 11). La hermenéutica de Ricœur se define en adelante por la siguiente terna:

Símbolo = expresión de doble sentido (objeto de la interpretación)	*Interpretación* (desciframiento del doble sentido)	*Hermenéutica* (propone reglas de interpretación)

Ricœur rechaza con ello, por lo menos en 1965 y 1969, la extensión de las nociones de símbolo, de interpretación y de hermenéutica a todo fenómeno de sentido, como había querido Ernst Cassirer o como se hace a veces hoy cuando se asocia el lenguaje mismo a una interpretación del mundo. A la hermenéutica no le interesa cualquier

función significante. La hermenéutica solo tiene que ver con las reglas de interpretación de los símbolos o de las expresiones de doble sentido. La interpretación presupone, por tanto, la función simbólica con la que se puede querer decir algo distinto de lo que se dice. ¿Cómo interpretar esas expresiones de doble sentido? La hermenéutica tiene por misión decírnoslo. Solo que, descubre Ricœur, el campo hermenéutico está fracturado.

2. Sobre el honesto conflicto de las interpretaciones

Antes de ser el título de una brillante colección de ensayos de 1969, «El conflicto de las interpretaciones» era el título de un capítulo crucial del libro de 1965, que se propone ilustrar las posibilidades y hasta las reglas que se ofrecen en la interpretación. Ricœur parte siempre de que «no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación. El campo hermenéutico […] está partido en sí mismo» (*di,* p. 28).

2.1. Revalorización de la hermenéutica de la sospecha

Más que de enumerar todos los estilos de hermenéutica, de número infinito, Ricœur parte de «la oposición más extrema»: «Por un lado, la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, una proclama o, como suele decirse, un *kerygma;* por otro, se concibe como desmitificación, como una reducción de ilusiones» (p. 28). El psicoanálisis se identifica con la segunda forma de hermenéutica por lo menos «en una primera lectura». Y es que una lectura más atenta permitirá a Ricœur mostrar que el psicoanálisis solo critica en realidad las ilusiones de la conciencia para esclarecerla y curarla. Aunque su legitimidad se niegue en nombre de un enfoque diagnóstico que pretende no atenerse más que al orden energético de las pasiones, el plano de la conciencia y por consiguiente el de la filosofía reflexiva sigue siendo *nolens volens* el del psicoanálisis, en

la medida en que el objetivo terapéutico de este último sigue siendo un mejor conocimiento del *ego* por sí mismo.

Aun cuando su perspectiva estaba lejos de excluir la crítica y la desmitificación, podemos decir que el Ricœur de 1960 se solidarizaba todavía bastante firmemente con la primera forma de hermenéutica, llegando incluso hasta ver en «todo símbolo» una «hierofanía, una manifestación del lazo que une al hombre con lo sagrado» (*pv 2*, p. 238). A partir de 1965 el tono se hará más circunspecto. Ricœur se da cuenta de que no se puede, en nombre de una hermenéutica de la recolección de sentido a partir de símbolos, oponer un rechazo categórico a lo que llamará cada vez más la hermenéutica de la sospecha, sea la de Freud o sean las de Nietzsche y Marx. Estas hermenéuticas ayudan a la postre a la conciencia a comprenderse mejor, liberándola de sus ídolos e ilusiones, en especial de su ilusión de autonomía y autoposición, de su narcisismo, por tanto. Este no es su único mérito porque estas hermenéuticas de la sospecha también ayudan a la filosofía reflexiva a sentirse más realizada.

2.2. La hermenéutica al rescate de la filosofía reflexiva

La filosofía reflexiva aspira a un conocimiento de sí mismo. ¿Cómo es posible este conocimiento? ¿Hay una intuición, una introspección o un acceso privilegiado del *ego* a sí mismo? La hermenéutica —y el proceso del conflicto de interpretaciones que implica— ofrece una solución a esta aporía: enseña que no podemos conocernos si no es mediante la interpretación de los símbolos y de las obras con que se expresa todo nuestro esfuerzo por existir. La reflexión se convierte así en hermenéutica: «la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo» (*di*, p. 44).

Sin embargo, el significado de esas obras es dudoso e incierto. La hermenéutica nos lleva a verlo con mayor claridad:

> Llamo hermenéutica a toda disciplina que procede por interpretación, en el sentido fuerte de la palabra: el discernimiento de un sentido oculto en un sentido aparente. […] La

> tarea de una hermenéutica es confrontar los distintos usos del doble sentido y las diferentes funciones de la interpretación por parte de disciplinas tan diferentes como la semántica lingüística, el psicoanálisis, la fenomenología y la historia comparada de las religiones, la crítica literaria, etc. (*ci*, p. 239).

En el conflicto a menudo inflamado de las interpretaciones, la hermenéutica puede aportar una función crítica de arbitraje. Esa función la ejerce ya al distinguir dos grandes enfoques de la interpretación, antagonistas en apariencia, aunque Ricœur los considera complementarios. Hay primero una interpretación, a la manera de Freud, que incluye la interpretación como desmitificación y destrucción de las ilusiones. Esa interpretación se fía del sentido tal como se presenta a primera vista a la conciencia, decretando que está ocultamente regido por una economía secreta e inconfesable que la interpretación desmitificadora tiene por tarea sacar a la luz. Así es como Freud entendió su tarea y así es también de manera parecida como Marx quiso reconducir todo fenómeno de conciencia a una conciencia de clase, y como Nietzsche desenmascaró en todo querer una voluntad de poder. Ricœur asocia esta interpretación arqueológica, iconoclasta, desconfiada de la conciencia, a una hermenéutica de la sospecha. Opone a ella otra práctica de la interpretación que se entiende a sí misma como recolección o restauración del sentido. Es la que encontramos en la exégesis bíblica y en la fenomenología que escudriña la intencionalidad de la conciencia. Toma el sentido tal como se da, tal como lo aclara y guía a la conciencia, no sin aprovechar las lecciones de humildad, saludables, de las hermenéuticas de la sospecha:

Hermenéutica de la sospecha	*Hermenéutica de la recolección de sentido*
Actitud desconfiada frente al sentido tal como se da.	Actitud de confianza en el sentido.
La verdad es una mentira, un error útil o una deformación.	La verdad es revelación del sentido profundo.
Interpretación reductora del sentido (que no es «nada más que»…).	Interpretación abierta a las posibilidades de sentido.
Enfoque arqueológico	Enfoque teleológico (insiste en aquello que

(mediante una genealogía de la conciencia).	puede guiar la conciencia).
Modelos: Freud, Nietzsche, Marx y la crítica de las ideologías.	Paradigmas: la exégesis bíblica, la fenomenología, abiertas a la intencionalidad de la conciencia.

Si la primera hermenéutica concibe el sentido expresado como distorsión, la segunda lo saluda como revelación. Entre una y otra, enseña ahora y ya resueltamente Ricœur, no hay que elegir necesariamente, porque ambas hermenéuticas pueden ayudarse mutuamente.

2.3. Apropiación y crítica de Freud

Este es el sentido de la travesía de Ricœur por Freud y las hermenéuticas de la sospecha: su iconoclastia, su descubrimiento del inconsciente permiten que la conciencia se comprenda mejor y pueda darse cuenta de que no es un punto de inicio absoluto, habitada como está por una parte inconsciente que corresponde a lo que su primera filosofía de la voluntad llamaba la esfera de lo involuntario. Lo que Freud llevó a cabo es una humillación saludable del *ego* después de las de Copérnico y Darwin. Pero esa hermenéutica sigue estando, insiste Ricœur, al servicio de un *cogito* que busca comprenderse:

> La vía corta de la intuición de sí por sí mismo está cerrada; la apropiación de mi deseo de existir es imposible por la vía corta de la conciencia, solo la vía larga de la interpretación de los signos está abierta. Tal es la hipótesis de mi trabajo filosófico: la llamo *reflexión concreta*, es decir, *«cogito» mediatizado por todo el universo de los signos* (CI, p. 240).

Lo que el psicoanálisis niega no es la conciencia, sino su pretensión de «conocerse a sí misma, desde el principio, su narcisismo» (p. 294). Según Ricœur, Freud se inscribe en la línea de esos numerosos pensadores para quienes el hombre es deseo antes de ser palabra.

Pero el deseo es deseo de algo humano, tiene intencionalidad. El paralogismo de Freud es reducir esta tensión o esta teleología de la conciencia a una simple energética pulsional. No reconoce suficientemente que el *ego* aspire a una interpretación de sí. Es por la práctica como el psicoanálisis confirma esa evidencia, cuando busca curar a la conciencia de sus ilusiones. Esta intención de verdad es, por tanto, una tarea legítima aunque sigue siendo una Idea infinita «para un ser que nace primordialmente como deseo y esfuerzo» (*di*, p. 401). La conciencia se reconoce encarnada, arrastrada por un fondo de lo inconsciente y de lo involuntario, pero no por ello cesa en su intento de conocerse. Impulsada por esta tensión, no es cierto que la gobierne la sombría necesidad, a la que la conciencia debe resignarse, según Freud. La última página de *Freud: una interpretación de la cultura* —Ricœur, como muchos otros, dice lo que siente en las últimas líneas de sus obras— evoca otra posibilidad (p. 482): «¿Se reduce la realidad a la *Ananké* [la necesidad]? ¿Solo se trata de la necesidad invitándome a la resignación? ¿No es también una posibilidad abierta al poder de amar?».

3. La vía corta y la vía larga de la hermenéutica

3.1. Las dos vías de la hermenéutica (1965)

El lenguaje había sido invitado como tema por excelencia de la filosofía al comienzo de *Freud: una interpretación de la cultura*, donde Ricœur ofrecía sobre todo un análisis de Freud y de las dos hermenéuticas, la reductora y la amplificadora, que era preciso conciliar y poner al servicio de una hermenéutica general. Al presentar su ambiciosa concepción hermenéutica, metahermenéutica en realidad, Ricœur aún no se había confrontado con las grandes concepciones filosóficas de la hermenéutica que habían precedido la suya, sobre todo las de Heidegger y Dilthey. Comienza a hacerlo en un texto programático de *El conflicto de las interpretaciones*, «Existencia y hermenéutica», donde distingue una vía larga y una

vía corta de la hermenéutica, distinción que no debe confundirse con el tándem de una hermenéutica de la confianza y de la sospecha.

Ricœur aborda en ese texto, probablemente por primera vez en su obra, los orígenes de la hermenéutica. Descubre esos orígenes, como antes había hecho Dilthey, en la exégesis que busca comprender un texto a partir de su intención y en el marco del auge de las disciplinas filológicas e históricas en los siglos XVIII y XIX, que incitó a pensadores como Schleiermacher y Dilthey a preguntarse por las condiciones de validez de las ciencias interpretativas. Este tema ya había preocupado a Ricœur en *Historia y verdad*, y siempre lo asoció espontáneamente con la hermenéutica. Pero el problema de la interpretación correcta desborda el marco de una simple epistemología de las ciencias. Para un heredero de la tradición de la filosofía reflexiva, es también la tarea de un sujeto que intenta comprenderse. Esta es la hermenéutica existencial que Heidegger había propuesto en *Ser y tiempo,* pero en la que Ricœur no se reconoce en absoluto. Esa hermenéutica lo lleva a distinguir, siguiendo una distinción platónica muy de su agrado, una vía larga y una vía corta de la hermenéutica.

La *vía corta* es la propuesta por Heidegger al presentar una ontología directa de este existente que somos y que se caracteriza por la comprensión, que es a la vez su modo de ser y su tarea constante. Ricœur confiesa reconocer toda su legitimidad a esa ontología de la comprensión (¿no había esbozado él mismo una ontología fundamental de la existencia en su filosofía de la voluntad?), pero cree que deja de lado las preguntas epistemológicas de la hermenéutica tradicional. Ricœur reprocha a Heidegger sustituir una pregunta epistemológica por un problema ontológico con demasiada rapidez: «La pregunta: ¿cuáles son las condiciones para que un sujeto cognoscente pueda conocer un texto, o la historia misma? se [en Heidegger] sustituye por esta otra pregunta: ¿qué es un ser cuyo ser consiste en comprender?» (*ci,* p. 11).

La visión puramente ontológica del comprender de Heidegger perdía de vista los retos epistemológicos de la hermenéutica, que

son para Ricœur los siguientes: «¿Cómo dar [...] un *organon* a la exégesis, es decir, a la inteligencia de los textos? ¿Cómo fundar las ciencias históricas frente a las ciencias de la naturaleza? ¿Cómo arbitrar en el conflicto de las interpretaciones rivales?». Esos problemas no solo no habrían sido considerados por Heidegger, sino que su ontología tendería incluso a disolverlos. Descuidaría igualmente las cuestiones relacionadas con el lenguaje, en las que se despliega la comprensión humana, y todas las de las disciplinas que tratan de ella.

La *vía larga* de la hermenéutica aborda resueltamente esas cuestiones que son a la vez epistemológicas, metodológicas y lingüísticas, es la vía que Ricœur recomienda. Esta aprovecha las enseñanzas de las disciplinas que practican la interpretación, como la exégesis o el psicoanálisis, o que tratan sistemáticamente del lenguaje, como la lingüística. Se toma asimismo en serio la concepción metódica de la hermenéutica defendida por Dilthey, por tener en cuenta todos los enfoques que practican la interpretación con método. La vía no renuncia tampoco al proyecto de una ontología de la comprensión, a la que Ricœur dice querer regresar. La ontología sigue siendo la «tierra prometida» de la vía larga de su hermenéutica, pero no se puede empezar por ella. ¿Llegará Ricœur alguna vez a esa ontología? Lo cierto es que la necesidad de la vía larga y de los rodeos se impondrá constantemente a su espíritu, ávido de dialogar con las ciencias. Mientras que desconfiará siempre de una filosofía que se cierra a este diálogo, tendrá mucho que decir, sin lugar a dudas, sobre la ontología y lo hará especialmente al final de sus obras.

Al abogar por esa vía larga del rodeo por las ciencias de la interpretación, Ricœur hace una alusión indirecta al libro de 1960 de Gadamer, *Verdad y método*, que había relanzado la problemática hermenéutica en Alemania, pero sin mencionarlo: «resistiremos a la tentación de separar la *verdad*, propia de la comprensión, del *método* puesto en práctica por las disciplinas provenientes de la exégesis» (*ci*, p. 16; dicotomía repetida en la p. 19). ¿Es simple casualidad o es un dardo dirigido contra Gadamer? Es difícil decirlo,

porque, contrariamente al uso habitual del hermeneuta francés, el autor, sin duda contemplado, no es aquí nombrado (y tampoco lo será, por otro lado, ni en *di* ni en *ci*). Se trata en cualquier caso de la primera referencia a Gadamer en la obra de Ricœur, podría decirse que más bien hostil. Ambos pensadores se acercarán más tarde.

3.2. El nuevo reto del estructuralismo

Aparte de este debate con Heidegger (¿y con Gadamer?), la novedad evidente de *El conflicto de las interpretaciones* reside en sus comentarios sobre el estructuralismo y sus concepciones del lenguaje, que supondrán una nueva inflexión en el recorrido hermenéutico de Ricœur. En los orígenes del estructuralismo está la lingüística de Saussure y su distinción entre lengua y habla. Si el habla remite a la acción de los hablantes, la lengua es objeto de estudio de la lingüística como puro sistema de signos que no remiten a nada exterior al lenguaje, sino solo a otros signos. La lengua se presenta como una especie de inconsciente categorial «antirreflexivo, antiidealista y antifenomenológico» (*ci*, p. 36), porque hace caso omiso de la distinción entre la palabra y su referencia exterior.

Comprender, en este caso, no es recuperar el sentido, sino seguir un código. Ese modelo lingüístico orienta, sobre todo porque se presenta como una descripción puramente objetiva y desinteresada, la búsqueda en ciencias sociales «hacia articulaciones similares a las suyas, hacia una lógica de oposiciones y correlaciones y, finalmente, hacia un sistema de diferencias» (pp. 40-41). Pero, cuando se trata de arte y religión, ¿qué comprendemos comprendiendo la estructura? (pp. 42-43).

El método estructuralista acaba siendo una elección a favor de la sintaxis contra la semántica. Ricœur se pregunta sobre la legitimidad de esta exclusión, aunque concede que es necesaria si se quiere constituir la sintaxis y la lingüística como ciencias. Pero, a su entender, el estructuralismo debe completarse con una hermenéutica atenta a la semántica y a los contenidos del discurso.

Ricœur está plenamente convencido de que las consideraciones estructurales constituyen «hoy en día una etapa necesaria de toda comprensión hermenéutica» (p. 55). ¿Por qué? Esencialmente porque reivindican justificadamente que toda expresión de sentido se inscribe en un entramado de significantes ya existentes y que la hacen posible.

Ricœur establece, con el talento con que sabe hacerlo, oposiciones esclarecedoras entre el enfoque estructural y el enfoque hermenéutico que debe completarlo (p. 56): mientras que la explicación estructuralista trata de un sistema inconsciente, constituido por diferencias e independiente del observador, la interpretación hermenéutica del sentido se lleva a cabo en la recuperación consciente de un fondo simbólico por un intérprete, que sitúa lo que él comprende en el mismo campo semántico donde se ubica, ingresando de esta manera en el «círculo hermenéutico» (p. 55). Al constituir el lenguaje como una entidad autónoma de dependencias internas, la lingüística estructural consigue establecerse como ciencia, pero llega a ello al precio de algunas exclusiones. Se excluye «la intención primera del lenguaje, que es un "decir algo sobre algo"». «Decir algo» remite a su significación ideal (el *Sinn* de Frege), y el «sobre algo» a su referencia exterior, su *Bedeutung* o la referencia. Ricœur intenta salvaguardar una y otra expresión, porque el lenguaje no es un fin en sí mismo (o lo es solo para el investigador que lo estudia). En su apertura al mundo, el lenguaje quiere desaparecer: «quiere morir como objeto» (p. 82). En esta oposición al estructuralismo, la hermenéutica se presenta como una defensa de la referencia y de la dimensión ontológica del lenguaje.

4. La vía de la metáfora

Una hermenéutica orientada al doble sentido no puede no interesarse por la metáfora, sobre todo si autores cercanos al estructuralismo, como Derrida, se habían apropiado del carácter metafórico esencial del lenguaje para oponerse a la pretensión

referencial del discurso que Ricœur tomó a pecho defender constantemente. La obra de 1975 —*La metáfora viva*— que se compone de siete estudios distintos, a veces áridos, no propone por cierto una nueva síntesis del pensamiento hermenéutico; emprende más bien la vía larga que había aconsejado tomar teniendo en cuenta varias disciplinas dedicadas al lenguaje, pero siguiendo un «único itinerario que comienza en la retórica clásica, atraviesa la semiótica y la semántica, y termina en la hermenéutica». Ese itinerario obedece a una evolución muy precisa: «El paso de una disciplina a otra sigue el de las entidades lingüísticas correspondientes: la palabra, la frase y el discurso» (*mv*, p. 9). La asociación de la hermenéutica con el campo del discurso (que abarca el poema, la narración, el ensayo, etc.) es nueva y confirma un cambio de paradigma en Ricœur.

La transición se comprende, no obstante, sin mucho esfuerzo: lo que caracterizaba al símbolo era su poder de expresar con ayuda de un sentido primero o literal otro nuevo, alegórico, que daba acceso a otra realidad. De alguna manera será el mismo proceso que fascinará a la hermenéutica de la metáfora, llegar a conocer la innovación semántica que induce y la nueva referencia que su no-respeto al sentido literal hace posible. Esto supone que la metáfora implica, sin lugar a dudas, una referencia. Esta consiste en la capacidad de la metáfora de mostrar la realidad bajo una nueva luz sirviéndose, no obstante, de los recursos del lenguaje existente. Pero ¿no está el discurso poético despegado de la realidad y centrado en sí mismo? No es realmente así, dice Ricœur, porque «la suspensión de la referencia lateral es la condición para que sea liberado un poder de referencia de segundo grado, que es propiamente la referencia poética». La metáfora será, pues, para Ricœur «el proceso retórico por el que el discurso libera el poder que tienen ciertas ficciones de redescribir la realidad» (pp. 12-13, 325). Podemos pensar que Ricœur, después de haber tratado los símbolos, el psicoanálisis y el estructuralismo, se gira hacia el amplio mundo del texto literario que su «Poética de la voluntad» prometía explorar. Este rodeo lo llevará hasta *Tiempo y narración*.

La arquitectura de *La metáfora viva* es compleja: pasando de la retórica antigua a la semántica, luego a la hermenéutica, trata siempre de entidades lingüísticas diferentes que son la palabra, la frase y el discurso. En los tres casos, se pasa a una consideración cada vez más incluyente. La retórica de Aristóteles fue la primera que trató de la metáfora, pero la asociaba todavía a la esfera de la palabra. La semántica más reciente nos ha podido enseñar que el lugar de la metáfora y del sentido en general es propiamente la frase. Solo la hermenéutica nos ha de permitir considerar la manera en que la metáfora, como discurso, descubre una realidad inédita, porque solo a la interpretación incumbe desplegar esas posibilidades.

La metáfora «viva» se distingue de la metáfora muerta, esa que dormita en el significado usual de las palabras, porque aquella vivifica el lenguaje por su innovación semántica que nos lleva a ver lo semejante a través de lo desemejante, a redescubrir de este modo la realidad, por tanto a «pensar más» (p. 400). La «vía» de la metáfora que encanta a Ricœur, hasta el punto de que verá en ella «el problema central de la hermenéutica», es esa capacidad notable que encierra, en cuanto «poema en miniatura», de abrirnos un mundo habitable por nosotros. ¿A qué mundo remite el texto literario? Ricœur responde enfáticamente: al mundo de esa obra, es decir al «conjunto de referencias que los textos nos abren» y que «en adelante se ofrecen como modos posibles de ser, como dimensiones simbólicas posibles de nuestro ser en el mundo».[2] Si Ricœur trata de ese mundo en el marco de una hermenéutica es porque la tarea de la interpretación está precisamente en explicitar (p. 303) esas posibilidades de ser y entrar en el juego de la metáfora viva. El lector se hace así cada vez más partícipe del sentido que ha de comprender.

Aunque esta revalorización de la dimensión ontológica del discurso literario se presenta bajo la etiqueta de la hermenéutica, las principales fuentes de Ricœur provienen de la filosofía analítica anglosajona. Esa filosofía será una de sus principales inspiraciones. Y esto ha llevado a Jean Greisch a preguntarse si el injerto de la

hermenéutica en la fenomenología, del que Ricœur se constituye en defensor en esta época, no equivale en realidad a un «injerto de la hermenéutica en la filosofía analítica», tanto más desconcertante para algunos cuanto que las posiciones de Ricœur parecen contradecir, en muchos puntos, las de sus interlocutores analíticos,[3] infinitamente menos interesados que él en la importancia de la historia de la filosofía. Algunos han visto aquí una doble reacción de despecho contra ciertas corrientes de la filosofía continental y de reconocimiento hacia el mundo anglosajón por haberle dado una acogida tan calurosa, como si hubiera querido mostrar que había otras maneras de existir en el terreno del pensamiento que no eran las del «parisianismo».[4] En su autobiografía, Ricœur dirá más simplemente que descubrió en el pensamiento analítico una amplia biblioteca de sabiduría que le permitió equilibrar su formación germánica, sin suprimirla (*cc,* p. 123).

5. El arco hermenéutico y la flecha de sentido

Del texto a la acción da una idea de la deuda perenne de la hermenéutica de Ricœur con la tradición alemana en la que, entre tanto, la obra de Gadamer había renovado la corriente hermenéutica, contribuyendo a darla a conocer ampliamente: apoyándose en Heidegger, había modificado la hermenéutica en el sentido de una reflexión sobre nuestra condición histórica y nuestra pertenencia fundamental al lenguaje, que le llevó a alejarse de la concepción más metódica de Dilthey.[5] Ricœur, dando perfecta razón a esos debates, que serán para él una gran fuente de inspiración, continuará defendiendo una concepción metódica de esta disciplina: «Adoptaré aquí la definición de la tarea que le espera a la hermenéutica: la hermenéutica es la teoría de las operaciones de la comprensión relacionadas con la interpretación de los textos» (*ta,* p. 71). Esas operaciones eran muchas y variadas, y a Ricœur le agradará hablar de la hermenéutica como de un arco que abraza varios enfoques, pero imbricados los unos en los otros.

De este modo, Ricœur recupera de Dilthey la distinción entre

explicar y comprender. Dilthey asociaba una y otra función a los campos de las ciencias de la naturaleza y del espíritu, respectivamente: las primeras tienden a explicar los fenómenos a partir de leyes universales y las segundas buscan comprender una interioridad a través de sus expresiones. Pero ¿no hay también explicación en las ciencias interpretativas, como lo atestiguan los análisis estructuralistas? Por eso Ricœur verá en el explicar y el comprender dos momentos complementarios del arco hermenéutico. El primer momento de este arco está constituido por la *comprensión ingenua* del texto, la lectura en el primer grado que lee el texto como manifestación de un psiquismo ajeno (p. 133). Este planteamiento espontáneo debe ser remplazado por una *explicación* que Ricœur identifica con el análisis estructural del texto. Un texto es un discurso fijado por la escritura, lo cual hace que todo escrito se inscriba en un lenguaje preexistente emancipándose así de la intención de su autor. La interpretación estructuralista explica el texto a partir de su lógica interna como conjunto de símbolos encerrado en sí mismo. Ricœur valora ex profeso, y lo hace contra Gadamer, el momento de distanciación inherente al análisis estructural. Esa distanciación tiene el mérito, a su entender, de tomarse en serio la autonomía del texto respecto de su autor, cuya importancia Ricœur disminuye sistemáticamente. En esta desvalorización de la *mens auctoris*, concuerda de nuevo con Gadamer, que había sostenido que la tarea de la interpretación era comprender «aquello de lo que» habla el texto y no al autor propiamente. Los estructuralistas habían proclamado por su parte la «muerte del autor». Ricœur retiene de ellos la idea de que el primer momento de una interpretación rigurosa debe ser la explicación del texto a partir de su estructura interna. Explicar más, dirá a menudo, es comprender mejor.[6]

Renunciar a penetrar en el alma de un autor no quiere decir, sin embargo, que la interpretación deba contentarse con poner en evidencia la estructura de un texto. A nadie satisface una lectura que reduzca los textos a una simple combinatoria de signos. El sentido, liberado de la intención de su autor, es un sentido que podemos

hacer nuestro a través de nuestra lectura. La *apropiación*, en la que podemos ver una lejana herencia de la segunda ingenuidad de los primeros escritos, significa que el arco hermenéutico encuentra su cumplimiento «en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o incluso comienza a comprenderse» (p. 141). Encontramos aquí de nuevo la idea sustancial de Ricœur según la cual el sujeto no se comprende a sí mismo, y no comprende el sentido de su existencia, más que por su paso por las obras culturales. Pero esta comprensión de las obras va tomando cada vez más la forma de una apropiación por el lector que realiza una «fusión de la interpretación del texto con la interpretación de sí mismo» (p. 142). El sentido no se encuentra, por tanto, detrás del texto ni en el pensamiento de su autor, sino en lo que Ricœur llama «el *oriente* del texto» (p. 144), es decir, el mundo del texto que surge con la interpretación.

El arco de la interpretación		
Primera comprensión ingenua	Explicación estructural del texto	Comprensión segunda o apropiación, que culmina en la interpretación de sí mismo

Es por consiguiente en la lectura, que es siempre al mismo tiempo una lectura de sí, donde se completa la interpretación. Esta tesis plantea a veces la espinosa cuestión de los criterios de esa interpretación: ¿toda lectura en cuanto interpretación de sí es aceptable? ¿Quién puede decir de una interpretación de sí que es errónea? La concepción metódica de la hermenéutica de Ricœur nunca quiso renunciar a esas preguntas, pero podemos preguntarnos si su concepción de la interpretación como una apropiación o una fusión de la interpretación del texto y de sí mismo, que recuerda a Gadamer, no termina atenuando su urgencia.

La idea que Ricœur no abandona nunca es que el sentido que se comprende remite a algo, a alguna referencia, y que siempre es

posible verificarla. Es lo que él llama en algunos de sus textos la flecha de sentido: «Esta intención que realiza la flecha de sentido, este impulso *(Drang)* a avanzar *(vordringen, to proceed)* del sentido hacia la referencia constituye el alma misma del discurso».[7] El discurso no es un fin en sí, remite al ser que está fuera de él. Ricœur dirá a veces que esta defensa de la dimensión referencial del discurso, la flecha de sentido, es la tesis fundamental de la hermenéutica:

> La tesis hermenéutica, diametralmente opuesta a la tesis estructuralista —no al método y a las investigaciones estructurales—, es que la diferencia entre el habla y la escritura no debería abolir la función fundamental del discurso [...]. El discurso consiste en que alguien dice algo a alguien «sobre algo»: esta es la inalienable función referencial del discurso.[8]

Pero si el sentido que hay que comprender se «fusiona» con la autointerpretación, ¿en qué consiste entonces la referencia y qué objetivo alcanza la flecha de sentido? A esta tensión, sin duda constitutiva de la hermenéutica de Ricœur, el título «Del texto a la acción» ofrece un elemento de respuesta: la comprensión del texto, que somos nosotros, remite en última instancia a la acción que hay que hacer, que representa el punto de partida y de llegada de la interpretación. Otro giro en ciernes.

---

1 F. Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*, México, FCE, 2013, p. 332.
2 P. Ricœur, «La metáfora y el problema central de la hermenéutica» (1972), en *Hermenéutica. Escritos y conferencias 2*, Madrid, Trotta, 2017, p. 83.
3 J. Greisch, *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001, pp. 19-20.
4 F. Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*, México, FCE, 2013, p. 501.
5 Sobre la cercanía, la distancia y la complementariedad posible entre ambos autores, véase nuestro estudio en G. Fiasse (ed.), *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009; puede consultárselo también en «De Gadamer a Ricœur. ¿Se puede hablar de una concepción común de la hermenéutica?», en M. Navía A. y Agustín Rodríguez V. (eds.), *Hermenéutica. Interpretaciones desde Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Ricœur*, Mérida (Venezuela), Universidad de los Andes, 2008, pp. 25-51.
6 Uno puede preguntarse, sin embargo, por qué Ricœur tiende a identificar el momento de la explicación con los análisis estructurales. ¿Una explicación biográfica, sociológica, política de un autor o de una obra no nos ayuda a veces, y hasta a menudo, a comprender mejor?

En esa época, las visiones estructuralistas movilizaban todo el campo de la explicación literaria, al menos en el *Hexagone.* [Esto es, «Hexágono», designación que se aplica a la Francia continental por su forma geométrica. *(N. del T.)*].

7 P. Ricœur, «Discurso y comunicación», en *Universitas Philosophica* (Bogotá, Colombia), 11-12 (diciembre de 1988-junio de 1989), p. 75. Véase también, en un sentido algo diferente, la p. 87: la «flecha del discurso que ya no se orienta hacia el sentido o la referencia, hacia lo que se dice o aquello de lo que se habla, sino hacia aquel a quien se habla; es propiamente la intención de dirigirse o de enviar».

8 *Lectures 3*, París, Seuil, 1994, p. 285. Véase MHO, p. 234.

V

La hermenéutica del sí mismo en las obras de la madurez

Una filosofía que no siguiera un hilo conductor difícilmente sería ricœuriana. Simples razones de espacio nos impiden hacer justicia adecuadamente a las obras monumentales de su último período (19832005), un espacio de tiempo que es ante todo el recorrido de los acontecimientos intelectuales que son *Tiempo y narración*, *Sí mismo como otro, La memoria, la historia, el olvido*, y hasta *Caminos del reconocimiento*. Todos podrían ser objeto de una presentación que reconocería en ellos obras maestras sistemáticas de Ricœur.[1] Pero a la luz de un itinerario centrado en la génesis y en los fundamentos de su hermenéutica, nos está permitido ver, sin embargo, en esas obras las *consecuencias* de un enfoque interpretativo elaborado durante los primeros cincuenta años de su producción filosófica. De los tres monumentos, no podremos evocar más que los mayores avances conceptuales que se sitúan en el terreno de la hermenéutica del tiempo y de la narración, de la ética y del pensamiento de la historia. Ricœur persigue en ellos su exploración de las posibilidades del hombre, que acabará en una filosofía del hombre capaz.

1. La hermenéutica de la conciencia histórica del tiempo narrado porque está contado

A Ricœur el interés por la narración y el tiempo le viene de lejos. Sus primeros tratados se interesaron vivamente por los mitos, los

símbolos y las obras con las que se proclama y se describe el esfuerzo humano por existir,[2] que es el que le toca a un ser temporal y finito, pero cuyas aspiraciones no limitan posiblemente con lo finito. La genialidad de *Tiempo y narración* es pensar a la vez esos dos focos de su obra que son la experiencia visceral, trágica, de nuestra temporalidad y la réplica de la actividad narrativa, que reconoce un sentido a nuestra epopeya en el tiempo. Por eso Ricœur se opone indirectamente, aunque con valentía, a los intentos estructuralistas que tienden a «descronologizar» el relato, con el fin de retener solo las propiedades invariantes (*tr 1*, p. 83).

¿Cómo definir el tiempo? Las aporías del tiempo son conocidas. Ya Plotino y Agustín decían suspirando: si nadie me pregunta qué es el tiempo, lo sé, pero si se me pregunta, ya no lo sé. ¿Qué es, por tanto, el tiempo? ¿Qué podemos atrapar, por otra parte, del tiempo? Agustín lo planteó bien: el pasado es un presente que ya no es, el futuro un presente que todavía no es; y en cuanto al presente, nada más fugitivo y rebelde a ser aprehendido (como señala Ricœur, ni Agustín ni los antiguos tenían siquiera un término para las unidades por debajo de la hora, *tr 1,* p. 46). De esas aporías Ricœur concluye que una fenomenología pura del tiempo no es posible. Ciertamente, la filosofía le ha dedicado brillantes esfuerzos, pero ha quedado siempre atrapada entre dos planteamientos, marcada en lo hondo por lo que Ricœur considera la aporía mayor (*tr 3*, pp. 643-644): por una parte, asocia el tiempo al movimiento de los astros, con el que se indican los años, los meses y los días (Ricœur habla aquí del tiempo cosmológico de Aristóteles y de la física); por otra, sitúa el tiempo más bien en la experiencia subjetiva de nuestra conciencia (el tiempo del alma de Agustín, Husserl y Heidegger). ¿Cómo conciliar esas dos lecturas contrapuestas?

La solución de Ricœur consiste en decir, como Kant había entrevisto, que el tiempo es en sí mismo invisible y huidizo, pero que se muestra en las narraciones, las historias y los mitos que contamos. En un círculo hermenéutico fecundo, el tiempo y la narración se remiten el uno a la otra: el tiempo deviene tiempo humano cuando se articula de forma narrativa, y la narración tiene

sentido en la medida en que dibuja los trazos de nuestra aventura temporal (*tr 1*, pp. 39, 113). Leemos historias, sean narraciones ficticias o históricas, porque confieren sentido a la aventura de nuestras vidas.

Si el tiempo es huidizo, ¿qué es una narración? En cierto sentido, podemos llamar narración a todo: el hombre es un ser que vive de historias y símbolos porque el hombre es lenguaje. Es la tesis del narrativismo total, al que podríamos dar una vuelta casi nietzscheana: no hay hechos, solo hay relatos sobre los hechos. Ricœur es más prudente: asocia ante todo la narración con la construcción de una trama, literaria o histórica. Ricœur toma esa idea de la construcción de la trama en la *Poética* de Aristóteles, donde se le da el nombre de *mythos*, en griego. Aristóteles planteaba correctamente que el *mythos*, la trama o el «mito», remitía a la esfera de la acción *(praxis):* el *mythos* es una *mimesis*, una «imitación», de la acción humana que provoca en el espectador una purificación de sus pasiones, la angustia y la piedad. Ricœur se apropia de esta idea fuerte de *mimesis*, en la que no ve una imitación servil a modo de simple calco, sino una reinvención creadora que construye una trama, en la que el espectador puede reconocerse.

La primera sede de la configuración narrativa *(mimesis)* se encuentra en esa construcción de la trama en forma creadora. Ahora bien, esa configuración narrativa supone un «antes» y un «después». La trama nunca se construye desde la nada, remite, por su «antes», a una trama que es la de nuestras propias vidas: nuestra comprensión de la vida expresa de por sí una estructura narrativa porque articula desde siempre su obrar de manera simbólica y nunca cesa de narrar. La configuración narrativa (que Ricœur llama *mimesis* 2) arraiga así en una precomprensión simbólica del obrar humano, que Ricœur llama *mimesis* 1 (la primera construcción de la trama, si se quiere). Sobre esta precomprensión ya narrativa se construye la trama poética (pp. 103, 113).

Esa construcción de la trama es recibida, en su «antes», por un lector que la aplica a su situación. El sentido de la configuración

narrativa (*mimesis* 2) solo se completa mediante una nueva configuración (*mimesis* 3), aquella con la que el lector se apropia del mundo de la obra literaria y hace de él un mundo en el que puede habitar. Ricœur se inspira aquí a la vez en la concepción de Gadamer que identifica la comprensión con una forma de aplicación (del sentido entendido a la propia existencia) y en las estéticas de la recepción (Jauss, Iser), que ven en la lectura el cumplimiento del sentido de la obra. Con una fórmula concisa, Ricœur escribe que «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» (p. 114). Resulta así lo que podría llamarse una nueva configuración del arco hermenéutico:

El arco de la narratividad		
mimesis 1	← *mimesis* 2 →	*mimesis* 3
Prefiguración narrativa	Configuración literaria	Refiguración narrativa
La precomprensión ya narrativa de la vida y de su experiencia temporal	Construcción de la trama narrativa en un *mythos* creador	Apropiación de esta trama por el lector que la aplica a la trama de su existencia

Ricœur está convencido de que esta actividad narrativa, connatural al carácter temporal de nuestra existencia, encarna una necesidad transcultural (p. 113). Por todas partes, los hombres cuentan historias, alimentadas con su propia experiencia narrativa del tiempo, y reconfiguran su existencia de manera consecuente. ¿Por qué lo hacen? Una versión desengañada dirá que los hombres sienten la necesidad de ser consolados frente a la muerte (p. 161). Nos contamos historias, contamos el tiempo porque el tiempo está contado. Ricœur no rechaza este vínculo dramático, pero estima que no es el único (el tercer tomo de *Tiempo y narración* reanuda en este aspecto el combate contra la focalización demasiado extrema del análisis heideggeriano de la temporalidad sobre nuestro ser-

para-la-muerte). Porque nuestra vida es una historia que no solo tiene necesidad de ser narrada, sino que merece serlo (p. 145). Una hermenéutica de la conciencia histórica debe tenerlo en cuenta.

Esta sólida idea de una hermenéutica de la conciencia histórica constituye, por cierto, la conclusión del último tomo de *Tiempo y narración*, pero forma también el núcleo mismo de la última parte de *La memoria, la historia, el olvido,* quince años más tarde. Llama la atención que se trate menos de una hermenéutica metódica, interesada principalmente en las distintas operaciones del arco interpretativo, que de una filosofía general de nuestra condición histórica, que toma la forma de una hermenéutica ontológica (*mho*, p. 447).

Esa hermenéutica parte de la idea de que la comprensión que tenemos de nosotros mismos viene de narraciones que nos constituyen y de las que nos hemos apropiado. Dan sustancia a lo que Ricœur llama nuestra identidad narrativa: responder a la pregunta «¿quién?» es contar la historia de una vida (*tr 3*, p. 997). La componen dos tipos de narraciones: las históricas y las de ficción. Ricœur busca detectar sus intersecciones (en ambos casos, hay una coherencia en lo heterogéneo y una concordancia en la discordancia), señalar sus diferencias —la narración histórica remite a un pasado real, mientras que la de ficción configura un mundo que puedo habitar— y subrayar su pretensión de verdad: ambas me descubren tanto la historia a la que pertenezco como la que puedo construir.

Esta conciencia narrativa, sin embargo, no podría dar lugar, en todo caso, a una totalización de mi experiencia temporal, que así se convertiría en completamente transparente a sí misma. El título de un capítulo decisivo expresa que hay que «Renunciar a Hegel», es decir, hay que olvidarse del *credo* de Hegel según el cual solo la Razón gobierna el mundo y nos permite descubrir la trama de todas las tramas. La hermenéutica de la conciencia histórica, narrativa por tanto, se resiste a esa tentación filosófica en nombre de la finitud de nuestra condición y de la apertura del porvenir, pero también del presente. No obstante, no impide que podamos pensar los

momentos constitutivos de nuestra experiencia temporal. El tiempo se desgrana en tres instancias (o «éxtasis», siguiendo el léxico de Heidegger), el pasado, el futuro y el presente, a los que la hermenéutica del tiempo narrado presta una entidad propia. El pasado se presenta bajo el signo de las tradiciones que nos llevan y significa nuestro ser-afectado-por-el-pasado, ya reconocible en el lenguaje que nos ha precedido (p. 953). El futuro se perfila bajo la égida de un horizonte determinado de espera y esperanzas, él mismo abierto por un pasado. En cuanto al presente, cargado de un pasado que lo afecta y de un horizonte de espera que lo guía, es lo intempestivo que descubre el campo de nuestra iniciativa posible:

Hermenéutica de la conciencia histórica		
Pasado	Tradición	Ser-afectado-por-el-pasado
Futuro	Horizonte de espera	El espacio de nuestras esperanzas determinadas y responsables
Presente	Intempestivo	Iniciativa

Ese presente en el que sufrimos y actuamos es intempestivo porque es el instante en que podemos emprender cualquier cosa inédita, incluso cambiar el curso de las cosas. El «yo soy», soportado por las narraciones que cuentan su experiencia del tiempo, se convierten en un «yo puedo». Por esa idea de iniciativa, sin duda tomada de Mounier,[3] la hermenéutica de Ricœur subraya que la historia no es ciertamente el torbellino que engulle la conciencia, sino que más bien muestra el campo de su acción posible y responsable.

2. La hermenéutica que deviene ética

En *Lo justo* (p. 24; véase también *nr*, p. 7) Ricœur describe su *Sí mismo como otro* como «la obra donde se encuentra recapitulado lo esencial de su trabajo filosófico». Un autor valora siempre sus trabajos más recientes, pero si Ricœur puede hacerlo es porque el

libro de 1990 esboza respuestas a tres cuestiones cardinales de su filosofía y de la filosofía sin más: ¿Quién soy yo? ¿Qué debo hacer? ¿Qué es el ser? La primera implica el proyecto de una filosofía reflexiva, de la que algunos han pensado quizá, equivocadamente, que Ricœur se había alejado desde la década de 1950. La segunda, que retomamos en su versión clásica kantiana, es la cuestión rectora de la ética, cuya forma más ricœuriana sería sin duda: ¿en qué consiste el proyecto de una vida buena y justa? La tercera pertenece a la ontología, que sigue siendo la tierra prometida de toda su obra.

2.1. «¿Quién soy yo?»

Tiempo y narración ya comenzó a responder a esta cuestión al hablar de nuestra identidad narrativa, como lo ha hecho toda la hermenéutica de Ricœur poniendo de relieve que solo podemos conocernos a través de la interpretación. ¿Qué seríamos sin las narraciones de historia y de ficción que nos forman y nos revelan lo que somos? Pero ¿qué pasa con nuestra identidad personal? Esta cuestión de la identidad ha pasado por la molienda de la filosofía analítica que se pregunta, con sus burdos proyectos nominalistas, si mi identidad corresponde a un ser físico constante que siempre permanece el mismo. ¿Cómo podría permanecer el mismo cuando la vida no para de transformarme? ¿Soy yo el mismo niño o el adolescente rebelde que fui? Ese planteamiento supone que la identidad se reduce a un sustrato físico idéntico, *idem*, a través de las épocas y de las situaciones de la vida. Ricœur le agrega otro sentido de identidad, el de aquel que permanece el mismo porque puede mantener su palabra. Esta identidad no incumbe a la identidad física (*idem, sameness* en inglés), sino a lo que Ricœur llama identidad *ipse (selfhood)* o ipseidad. Ricœur compara dos palabras latinas que no tienen exactamente la misma estructura gramatical: *idem* es un adjetivo o un pronombre demostrativo que marca la identidad de dos cosas, mientras que *ipse* es un pronombre personal, como hay otros en latín (*ille, iste*, etc.). Como todos esos pronombres, *ipse* incluye declinaciones y significados especiales

particulares según el contexto. El sentido más importante para Ricœur es aquel en que *ipse* indica la presencia de alguien *en persona* (difícil no pensar aquí en las fuentes personalistas de su pensamiento). Si en latín se quiere decir que César mismo estuvo presente o que es él quien dijo una cosa, se dirá *Cæsar ipse*. Otros usos de *ipse* ponen el acento en el momento preciso en el que se hace algo o en una conexión estricta entre dos cosas (*eo ipso* significa, por ejemplo, también en castellano, «por el mismo hecho»). Para Ricœur, en la identidad *ipse*, no es la mismidad numérica o cualitativa de la persona lo que se interpela, sino su constancia por encima de todos los cambios físicos que pudiera experimentar. El mejor ejemplo es la promesa: me comprometo a respetar mis compromisos y reconozco que soy responsable de mis actos. Si la identidad-*idem* responde a la pregunta «¿qué?» (¿qué soy?), la identidad-*ipse* responde a la pregunta «¿quién soy?». Al mostrar que nuestra identidad narrativa se compone de dos elementos, la filosofía de Ricœur toma la forma de una «hermenéutica del sí» (*sa*, pp. XXVIII, 328, *passim*). Esa hermenéutica defiende la idea de que el sujeto no es un simple sustrato permanente, sino un sí mismo responsable, al que podemos imputarle sus acciones porque es capaz de iniciativa (pp. 92 s.), llevado por sus aspiraciones.

2.2. Las virtudes de una «pequeña ética»

Una hermenéutica de la identidad narrativa según la cual la interpretación culmina en la apropiación de sí no puede dejar de comportar consecuencias éticas. A Ricœur le lleva a abordar de frente la cuestión de la ética, siempre situada en el horizonte de su obra, de inspiración intensamente fenomenológica o hermenéutica. ¿En qué consiste la aspiración ética? Ricœur la reconoce en «la intencionalidad de la "vida buena" con y para otro en instituciones justas» (p. 176). Esa definición, cuyos elementos serán todos objeto de un análisis detallado, compendia lo que Ricœur llama su «pequeña ética». Descansa esta sobre una distinción entre los

términos «moral» y «ética», frecuentemente empleados como sinónimos. Ricœur reserva el término de ética al proyecto de una vida lograda y el de moral a la articulación de esta búsqueda en el marco de normas universales y constrictivas. La primera perspectiva, de origen aristotélico, puede llamarse también teleológica (porque se orienta a fines); la segunda, más kantiana, es deontológica (centrada en el deber dictado por las leyes). Una dialéctica absolutamente ricœuriana se establece entre una y otra. Pensando que la intencionalidad teleológica de la vida buena es más incluyente, Ricœur aboga a favor de una primacía de la ética sobre la moral: las normas universales de la moral solo tienen sentido incluidas en un marco de intencionalidad ética. Dicho de otra manera, Kant forma parte de Aristóteles, pero Aristóteles implica a Kant.

Hay ética porque debemos vivir juntos. Teniendo como objetivo la vida buena «con y para otro», la ética urge a una solicitud por el otro y más especialmente por el otro que sufre. Ricœur está influido en esto por Levinas, que se convertirá en uno de sus interlocutores privilegiados a lo largo de la década de 1990.[4] Según Levinas, yo soy rehén del Otro, de quien procede el requerimiento ético. Ricœur preferirá poner el acento en la dinámica de reciprocidad con el otro: yo también tengo necesidad de él y dándome a él a menudo recibo más. El requerimiento del otro no debería conducir, como quiere Levinas, a un odio de sí, que haría muy poco caso de la estima de sí (p. 172), que Ricœur considera esencial en la ética. Reafirmando un elemento de mutualidad, el deseo de una vida buena con otro «en instituciones justas» implica un sentido de la justicia, regido por la idea de igualdad (p. 202). Esa exigencia de igualdad, inherente a la intencionalidad ética, es el punto de anclaje de las reflexiones de Ricœur sobre la justicia y el derecho, que constituirán otro foco importante de sus reflexiones en esos años de la década de 1990.[5]

¿Cómo acaba insertándose la moral en ese dispositivo ético? Un lector de Ricœur no ha de sorprenderse por saber que la necesidad que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral se debe a la experiencia del mal. La obligación moral puede expresarse, por

tanto, en los términos de Ricœur y de Kant, con el imperativo: «Obra únicamente según la máxima que hace que puedas querer al mismo tiempo que *no sea* lo que *no debería* ser, a saber, el mal» (p. 231). «A todas las figuras del mal responde el no de la moral» (p. 235). Ese rechazo de la indignidad infligida, ante todo al otro, procede según Ricœur de una afirmación originaria de la sabiduría práctica, la de la solicitud entendida como intercambio mutuo de la estima de sí *(ibid.)*.

No obstante, Ricœur no nos dice *en qué* consiste el proyecto de la vida buena, *cuáles* son las instituciones justas, ni cuáles son las exigencias concretas de la ética normativa. Dice solo que se remiten unas a otras y que toca a la sabiduría práctica del hombre capaz que llegue a determinar su contenido. En este sentido, se puede decir que *Sí mismo como otro* es la más aristotélica de sus obras. Se sitúa en la senda de una rehabilitación de la ética aristotélica en filosofía contemporánea, de la que Gadamer fue uno de los instigadores.

2.3. ¡Hacia qué ontología!

La cuestión de la identidad y la de la ética remiten en última instancia a la ontología, porque la comprensión de lo que somos y de la vida buena depende del ser que somos. Para empezar, la ontología contemplada por Ricœur no se interroga por el sentido del ser en general y su pregunta se queda en el plano humano: ¿qué clase de ser es el sí mismo? Ricœur lleva aquí a su cumplimiento su ontología fundamental de las posibilidades del hombre, definido por su identidad narrativa y su intencionalidad ética. La idea de posibilidad tendrá un papel clave, sobre todo porque Aristóteles hacía del acto y de la potencia uno de los principios constitutivos del ser, junto al ser «sustancia», correspondiente de alguna manera con el carácter *idem* de las cosas, que ha prevalecido en la tradición filosófica. Ricœur puede identificarse con varios aliados, entre ellos Heidegger, que sistemáticamente impugnó esa primacía del ser-sustancia en su propia ontología fundamental de la existencia como cuidado, pero el más sólido de ellos es Spinoza, el gran pensador del

conatus, el deseo de ser que es en cierto modo la llave maestra de la obra de Ricœur.

Ricœur reconoce curiosamente haber escrito poco sobre Spinoza (p. 349). Quizá nos sea difícil escribir y hablar de cosas que amamos mucho. Quien dice vida, dice al mismo tiempo potencia, explica Ricœur, es decir, esfuerzo «por perseverar en el ser, que hace la unidad del hombre como la de cualquier individuo», que presupone la experiencia del sufrimiento, el aguijón de la actividad del yo y de su «pequeña ética», cuyo sentido quizá deba comprenderse a partir de la gran *Ética* de Spinoza.

En el marco de ese pensamiento genial, hay una idea que Ricœur subraya que le «importa más que cualquier otra», a saber, «que es en el hombre donde el *conatus* o poder de ser de todas las cosas se lee con más claridad y, por otra, que toda cosa expresa, con diferente gradación, el poder o la vida que Spinoza llama vida de Dios» (p. 351). Idea grandiosa y rigurosamente ontológica por varias razones: primero, porque el *conatus* se entiende como presente en toda vida, en todo individuo, solo que es más sensible en el hombre, y luego porque apunta a una vida de Dios, que sería también esfuerzo o estaría en devenir. Esta idea de una historia de Dios encuentra antecedentes importantes en las profecías del Antiguo Testamento, cuyo ascendiente en Ricœur conocemos sobradamente, en ciertas teosofías, entre ellas la de Schelling, y es claro eco de un tema de *La simbólica del mal*, el de un Dios capaz de incorporar la figura del siervo sufriente. Esta extraordinaria metafísica del *conatus* o del esfuerzo del hombre por ser conlleva de este modo, si no un antes y un después, por lo menos una capa inferior, en el plano de lo vivo, y una apertura metafísica hacia la trascendencia. Ricœur expresa esta idea, que, según confiesa, le importa más que cualquier otra, solamente de manera muy furtiva, pero no, como vemos, sin haber insistido en ella.

No dejaremos de observar que el título del capítulo final de *Sí mismo como otro* («¿Hacia qué ontología?») va acompañado por un signo de interrogación. Y eso no significa ciertamente que Ricœur no sepa hacia qué ontología se encamina su proyecto, porque la idea

del *conatus* está magníficamente expuesta. Puede ser que indique solamente que Ricœur sigue siendo consciente del carácter arriesgado y especulativo de su propuesta, que evoca con términos a veces encubiertos una ontología que no tuvo medios de demostrar y ante la cual «el discurso filosófico se detiene» (p. 397, se trata casi de la última línea del libro). Pero cuando es cuestión de sondear las posibilidades del hombre, donde todos los signos de interrogación son fecundos, ¿quién querría esperarse una demostración? *A fortiori* cuando uno trata de pensar, siguiendo a Descartes, un sí mismo que remite a algo más grande que él.

2.4. «Yo es otro»

¿Cómo entender el título rimbaldiano de esta obra? Partiendo de la filosofía reflexiva, Ricœur descubre que el *cogito* está fracturado. No es ni el sujeto imperial de los modernos ni el fantasma evanescente de los posmodernos. Su fractura, aparte de que le asigna una saludable lección de humildad, no solo quiere significar que no puede comprenderse más que por el rodeo de las interpretaciones, cosa que ya sabemos, sino que sugiere además que está habitado por una alteridad fundamental, constitutiva de su ipseidad. En su ontología del *conatus* se destacan tres modos de esa alteridad o de esa pasividad vivida. El primero es el del cuerpo propio y más en particular el cuerpo sufriente (Ricœur conecta aquí con Maine de Biran y el tema de lo involuntario de sus primeros escritos). Una segunda forma de pasividad es la del ser-afectado por otro. Pero allí donde Levinas exalta la alteridad radical del requerimiento que emana del otro, Ricœur insiste en decir que la respuesta responsable a esa llamada presupone la capacidad de acogida y discriminación: el otro también puede ser un torturador (p. 377). Esta asignación de responsabilidad no deja de ser un testimonio de mi ipseidad, de lo que yo soy como agente ético, responsable del otro. Una última forma de alteridad se expresa en el llamamiento de la conciencia, por el que me reconozco conminado a una vida buena con y para los otros en instituciones justas y a estimarme a mí mismo en cuanto

portador de ese deseo (p. 393). ¿De dónde surge esta conminación que me atañe? Si Levinas ve aquí una interpelación que surge directamente de la cara del otro y Heidegger desea ver también ahí el testimonio de una conciencia que se interpela a sí misma de una manera solipsista, Ricœur abraza con simpatía la idea de una epifanía del otro, que tanto valora Levinas, pero que formaría según él parte de la conciencia que tengo de mi ipseidad. Ahora bien, ¿de qué Otro es huella esta renuncia de sí? Para Ricœur, el filósofo no puede decir si ese Otro se reduce a otro, o a mis antepasados, cuya alteridad forma también parte de mi yo, o de un Dios, vivo o ausente (p. 397). El discurso filosófico se detiene, pero aquí vemos evocada una ontología en blanco.

Por sus temas, su ontología y su ética del sí mismo atravesado por una alteridad inmemorial, *Sí mismo como otro* recuerda la primera filosofía de la voluntad, como si Ricœur se hubiera acercado por sí mismo, tras sus discusiones más polémicas, a la hermenéutica de la sospecha y al estructuralismo. Juan Lucas Marion vio bien esta situación: «El cuestionamiento de la subjetividad produce una ruptura. Ricœur recomienza totalmente. Esto le toma veinte años y vuelve a ser él mismo con *Tiempo y narración* y comienza a rehacer su filosofía de la voluntad».[6]

3. La hermenéutica del hombre capaz de memoria y de olvido

La memoria, la historia, el olvido es un regalo inesperado. Sus lectores podían pensar que a Ricœur, superados sus 85 años, le había llegado ya la hora de hacer balance: en el transcurso de la década de 1990, había publicado dos libros autobiográficos *(Autobiografía intelectual*, *Crítica y convicción)*, varias colecciones de comentarios, estudios más bien centrados en la justicia y, después de *Tiempo y narración* y *Sí mismo como otro*, ya no había ninguna nueva obra importante que producir. Pero Ricœur nos sorprende siendo de nuevo él mismo, es decir, entregando en el año 2000 un nuevo tríptico majestuoso (habrá otro en 2004).

Él mismo describe su obra como un velero de tres mástiles, como

evoca en el preámbulo que alude a su división en tres partes, dedicadas a la fenomenología de la memoria, la epistemología del conocimiento historiográfico y la hermenéutica de nuestra condición histórica. Tres de sus disciplinas predilectas, la fenomenología, la epistemología y la hermenéutica, se emparejan con temas que le apetecen, tras los cuales se esconde una única preocupación, la de la relación del hombre con su temporalidad. La asociación más sorprendente, la de la hermenéutica con el tema relativamente nuevo del olvido, crea un suspense a todo lo largo de la larga navegación de la fenomenología de la memoria y la epistemología del conocimiento histórico, en las que Ricœur mezcla sus referencias clásicas (Platón, Agustín, Husserl, etc.) con debates más contemporáneos sobre el buen uso de la memoria y de la historia.

La quilla sumergida que sostiene esos tres mástiles navegando por las aguas inciertas de la existencia —pero ¿entre qué puertos?— es una antropología del hombre capaz, otra denominación del sí mismo (*mho*, p. 449): gracias a la memoria, puedo recordar (con todas las aporías que eso implica y que atizarán la curiosidad insaciable de Ricœur: ¿cómo podemos tener una representación presente de algo que ya no es? ¿Cómo podemos provocar un recuerdo?), como ser con iniciativa puedo hacer historia e incluso hasta la historia, y soy también capaz de olvidar. Demasiado a menudo hablamos de la memoria, señala Ricœur, por sus deficiencias o sus disfunciones. Fiel a sí mismo, Ricœur prefiere explorar sus «vastos palacios», según la expresión inmortal de Agustín, sacando a la luz sus grandes *capacidades.*

Si en *Sí mismo como otro* Ricœur refunda su filosofía de la voluntad, podemos decir, exagerando hasta cierto punto, que en *La memoria, la historia, el olvido* regresa a *Historia y verdad*. Hablando con propiedad, nunca había olvidado esta obra, porque el conflicto de las interpretaciones y la temática de *Tiempo y narración* seguían estando dominados por la historia y la manera como esta pasa a la memoria. Si es legítimo hablar de una revisión de *Historia y verdad,* lo es en el sentido preciso de que Ricœur añade a los temas de la memoria y de la escritura una consideración veritativa y ética,

preguntándose antes que nada si la escritura de la historia es siempre una bendición. Jugando, con Platón y Derrida, con el doble sentido de la palabra *pharmakon*, se pregunta si la historia es un remedio o es un veneno (p. 220). Hacer memoria, insistir en la historia, ¿es siempre algo bueno? Es verdad que la tiranía de la memoria puede a veces obstruir la acción, paralizar su iniciativa, y que una insistencia excesiva en las cicatrices del pasado puede hacer difícil la reconciliación. Ricœur aboga en consecuencia por un buen uso de la memoria, que resume de la siguiente manera al final de la que probablemente fue su última entrevista: «Si hay en el libro una idea obsesiva, pero que no tiene su tratamiento temático, una idea que es como la fórmula que rebosa del texto, es la de la memoria feliz. Sin que yo me dé cuenta, la memoria se hace justa, cuando tiene que ver con la desgracia. La memoria feliz, esa sí, tiene que vérselas con el olvido».[7]

Preciosa confesión acompañada de una autocrítica, demasiado severa como siempre sucede con nuestro autor, porque es un tema que su libro desarrolla con toda seguridad. Mediante muy instructivas explicaciones de la labor de la historia y de la memoria, su cuestión principal, filosófica, es la de la justicia y la felicidad: la memoria justa es aquella que recuerda el infortunio, honrando a las víctimas, mientras que la memoria feliz concierne a una forma de olvido, despreocupación o no-cuidado (p. 645), en la que se puede percibir, una vez más, un lejano eco de su ideal de una segunda ingenuidad en el deseo de vivir.

Esta idea del olvido se empareja con la hermenéutica, en su momento último. Pero estemos tranquilos, porque los logros de sus hermenéuticas anteriores se conservan y se recuerdan debidamente. Antes de abordar la temática (no diremos el iceberg) del olvido, Ricœur resume los resultados de su hermenéutica crítica y ontológica: una hermenéutica crítica, en un sentido que podemos decir kantiano, subraya al mismo tiempo la imposibilidad de la reflexión totalizadora, hegeliana, en historia y la validez del proyecto de verdad del conocimiento histórico (pp. 387, 434). La historia posee en efecto un referente que, según él, es el común obrar en el

mundo social. La verdad, o la fidelidad, es aquí posible sobre todo porque la historia que hace memoria del pasado, para el presente y el futuro, puede conferir un «incremento de ser» a aquello mismo que ella representa (p. 370). Ricœur está fascinado por esa consistente idea de «re-presentación», mediante la escritura, de la historia: el historiador quiere presentar de nuevo la vida de los hombres del pasado tal como fue (p. 299); al hacerlo, la saca del olvido y le otorga una nueva presencia (o «representancia») en nuestro mundo. Ricœur recuerda a menudo la ecuación entre escritura y sepultura, ya que la operación historiográfica es el equivalente escriturario del rito funerario de dar sepultura (pp. 474 s., 497, 643).

Una hermenéutica más ontológica, que tomará, como en *Tiempo y narración,* la forma de una hermenéutica de nuestra condición histórica, se pregunta por las condiciones existenciales del conocimiento histórico del hombre capaz de memoria e historia. El término «condición» designa a la vez aquello que hace que el conocimiento sea posible y el elemento insuperable de nuestra finitud, condición que Heidegger había caracterizado precisamente con la noción de preocupación o cuidado. Ricœur lo sigue hasta cierto punto porque el hombre capaz de actuar, hablar, narrar y hacer historia es un ser radicalmente temporal, un ser por tanto capaz de cuidado. Pero rechaza, como siempre, ver en la angustia ante el ser-para-la-muerte su expresión privilegiada. ¿Acaso la angustia —se pregunta Ricœur— no enmascara el gozo del impulso de estar vivo? (p. 462). Ricœur reencuentra de nuevo a Spinoza, que declaraba que el hombre libre en nada piensa menos que en la muerte, su sabiduría no es una meditación de la muerte, sino de la vida. O como decía Arendt: los hombres no han nacido para morir, sino para innovar (p. 626).

Ese es el contexto en el que Ricœur habla del olvido y lo valora de una manera determinada. Queda todavía por distinguir sus diferentes sentidos. El olvido, en el que Ricœur ve un gran signo de nuestra vulnerabilidad, puede tener un sentido negativo y otro más positivo. En su acepción más negativa, designa la destrucción de las

huellas con la que algo se pierde (pp. 374, 533). Contra ese olvido, que Ricœur llama *olvido por destrucción,* se levanta toda la labor de la historia y de la memoria. Aquí escritura es sepultura. Hay, no obstante, otra figura más positiva del olvido, el *olvido de reserva*, que es querido en un sentido peculiar. Ricœur es consciente de su carácter paradójico, porque el olvido generalmente no se provoca, pero ofrece elocuentes ilustraciones de ese tipo de olvido. Está en primer lugar la felicidad que nos llega cuando arrancamos del olvido un fragmento del pasado (p. 536), lo cual nos recuerda que este último constituye nuestro fondo inmemorial. Hay además el olvido que se ejerce con los gestos de amnistía y perdón, difíciles pero liberadores. Estos testimonios muestran que no solo hay una memoria feliz, sino también un olvido feliz. Su «forma suprema», casi escatológica, evocada en la última página del libro (la penúltima, realmente, porque la última será un memorial de la inconclusión), es la del olvido como liberación de la preocupación, el no-cuidado (p. 645). Siguiendo a Kierkegaard, Ricœur asocia ese olvido con las palabras del Evangelio (Mt 6,26), que instan a contemplar los lirios del campo y las aves que no siembran ni cosechan ni amasan en graneros. Este elogio de la despreocupación, ¿no es capaz de arrastrar al hombre a examinar, sin más, «cuán magnífico es ser hombre», hacerle redescubrir la felicidad de una memoria despreocupada y olvidadiza y reconocer, como proclama el Cantar de los cantares, que «el amor es tan fuerte como la muerte»?

Esas líneas intensas, en las que no se ha traspasado la frontera entre la filosofía y la fe, porque hasta las mentes ateas pueden reconocerse en ellas, forman la conclusión de la obra de Ricœur y posiblemente de toda su obra. Si no son de hecho las últimas, es porque el autor añadió el epitafio que ya conocemos en la última página del libro —*En la historia, la memoria y el olvido. En la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inconclusión*— como si hubiera querido, y todo lleva a creer que fue así (aunque Ricœur publicará otros escritos), que la inconclusión fuera la última palabra de su obra. ¿Cómo entender este

inacabamiento? Son muchas las formas de hacerlo y lo más probable es que los estudios ricœurianos nunca acabarán de explorarlas, pero una antigua regla de hermenéutica sostiene que una fórmula algo oscura debe interpretarse con la ayuda de pasajes paralelos de la misma obra. Pero ¿dónde se ha ocupado Ricœur de la inconclusión en *La memoria, la historia, el olvido*? La trata, por supuesto, en todas las páginas de un libro que despliega una compleja hermenéutica de nuestra condición histórica, pero Ricœur la abordó expresamente en un contexto en el que discutía sobre el ser-para-la-muerte de Heidegger. Paradójicamente, observa Ricœur, Heidegger desarrolla todo su análisis de la mortalidad bajo el patrocinio de la idea de conclusión, como si el hombre pudiera, enfrentándose resueltamente a su ser-para-la-muerte, llevar su existencia a un cierto acabamiento (p. 460). No solo pone de relieve Ricœur el carácter paradójico de esta fórmula, el oxímoron de una anticipación de la muerte que quisiera realizar lo irrealizado, sino que pone además todo el cuidado en situar en primer plano otras actitudes posibles ante la muerte, entre ellas la de nuestro «ser-contra-la-muerte» (Levinas) dejado a nuestra iniciativa, el duelo, el apoyo a los seres queridos que mueren y el deber de recordar a las víctimas. Nuestra muerte, de la que casi siempre desconocemos la hora, no es la única o ni siquiera quizá nuestra principal preocupación. Spinoza tiene razón: el sabio no piensa en la muerte, piensa en la vida buena, y trabaja para ella, con y para los demás. Este trabajo no conoce la conclusión.

---

1 Por ejemplo, para O. Mongin (*Paul Ricœur,* París, Seuil [1994], «Points», 1998, p. 31), la totalidad del itinerario de Ricœur podría explicarse con *Sí mismo como otro.*

2 Véase sobre todo este primer arranque de la temática de TR en PV *2,* pp. 255-256: «Yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desarrollado en forma de relato y articulado en un espacio y un tiempo que no se pueden coordinar con los de la historia y de la geografía críticas».

3 Véase sobre todo E. Mounier, «En favor de la iniciativa histórica», en *Manifiesto al servicio del personalismo,* Madrid, Taurus, 1967, pp. 109 ss.

4 Véase P. Ricœur, *De otro modo que ser*, *o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme,

1987; Barcelona, Anthropos, 1999.
5 P. Ricœur, *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999; *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993; *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008.
6 Citado por F. Dosse, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*, México, FCE, 2013, p. 611.
7 M. Revault d'Allonnes y F. Azouvi (eds.), *Paul Ricœur 2*, París, L'Herne, 2004, p. 40.

Conclusión

No hay para nosotros posible
balance de esta gran dramaturgia.
MHO, pp. 567, 644.

Para una filosofía puesta bajo el signo de la inconclusión, la obra de Ricœur muestra todos los signos de una conclusión extraordinaria, por lo menos para el observador exterior: el autor tuvo el tiempo y la suerte de decir lo que tenía que decir en una buena docena de obras maestras, clausurando su itinerario con un conmovedor *Caminos del reconocimiento* (2004), de escribir su autobiografía y de entablar apasionantes diálogos con los intelectuales y los científicos más ilustres de su tiempo, de dar forma de libro a sus interpretaciones de la Biblia y a sus *Lectures* (en tres volúmenes), de saludar con gratitud la publicación de su biografía por un historiador competente, de ser objeto de un reconocimiento creciente y de muchos simposios, y de tener derecho a los más altos honores que un intelectual pueda recibir. *Last but not least,* las Parcas le concedieron una vida larga y una muerte plácida, que eran para los antiguos la recompensa de una vida lograda.

El título de su autobiografía lo dice todo: *Réflexion faite* [publicada en español con el título de *Autobiografía intelectual*]. Su primera palabra recuerda que el elemento clave de la filosofía, por tanto del hombre mismo, es el «conócete a ti mismo», fórmula en la que cohabitan la voluntad de investigarse a uno mismo y el reconocimiento de nuestra finitud insuperable. Pero esta reflexión no debe gravitar en torno a sí misma y sus propias construcciones conceptuales; tiene que cumplirse, *hacerse*. Es la influencia hegeliana en su hermenéutica, por encima de su famosa renuncia a

Hegel: una reflexión que se queda en sí misma gira en el vacío, tiene que enfrentarse a la contradicción y a las diferentes formas de pensar, debe recorrer otros campos del conocimiento, probarse, validarse.

Sin embargo, este pensamiento siempre se ha visto inquietado por una mala conciencia y por cuestiones autocríticas que el filósofo no ha desdeñado tratar, a veces al final de sus últimas obras: ¿se ha entrevisto la vida a través de esos rodeos, esas historias, esas teorías? Como exige su propia teoría hermenéutica, toca al lector responder a esta pregunta, pero es difícil imaginar que el autor pudiera hacerlo de otra forma que no sea a través de una afirmación originaria, porque su filosofía del hombre actuante y sufriente, dado que es capaz de sentido, nos ayuda a comprendernos mejor y a creer en las posibilidades de lo humano. Vemos entonces que es posible decir sí al mundo a pesar de la infinita tristeza de lo finito. «¡Exaltemos, pues, la belleza del mundo!», exhortaba Ricœur al término de sus conversaciones con Jean-Pierre Changeux (*nr*, p. 283).

Permítasenos terminar este modesto itinerario por la obra de Ricœur con un recuerdo personal que, felizmente, no es simplemente eso. Con ocasión de su última visita a Montreal el 13 de octubre de 1999, se lo invitó a dar una conferencia en el mayor auditorio de la universidad, conferencia que versó sobre «La moral, la ética fundamental y las éticas aplicadas». Su sabiduría ética y su preocupación por los principios fundamentales, que no son nada si no se aplican, se hacían continuamente evidentes. Pero lo que dejó un recuerdo indeleble fue posiblemente la fase de las preguntas. Por deferencia —Ricœur era entonces un hombre de 86 años— los profesores no tomaron demasiado la palabra. Fueron por tanto los estudiantes, como sucedía a menudo en su segunda patria, América del Norte, los que se arriesgaron. Una de las preguntas fue, ¡ay!, más bien torpe, incoherente, por no decir estúpida, al punto de suscitar risitas hirientes por parte de la asistencia. ¿Cómo iba Ricœur a salir de ese aprieto? Respondió con una generosidad de la que solo él, sin duda, era capaz: se tomó la pregunta en serio, la

reformuló, destacó su interés y su relevancia, como si hubieran acabado de hacerle la mejor de las preguntas del mundo. No hubo en él ni asomo de desprecio. De esto, creo, era incapaz. Fue una última lección de humanidad y filosofía que él supo darnos. Ese era Paul Ricœur.

Bibliografía

PRINCIPALES OBRAS DE PAUL RICŒUR Y ABREVIATURAS UTILIZADAS (INDICADAS DESPUÉS DE LA EDICIÓN CITADA)

Karl Jaspers et la philosophie de l'existence (con M. Dufrenne), París, Seuil (1947), 2000.

Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe, París, Éditions du Temps présent, 1947.

Philosophie de la volonté [pv 1], t. I: *Le volontaire et l'involontaire*, París, Aubier Montaigne, 1950; París, Seuil, «Points», 2009 [trad. cast.: *Lo voluntario y lo involuntario. i. El proyecto y la motivación*, Buenos Aires, Docencia, 1986; *Lo voluntario y lo involuntario. ii. Poder, necesidad y consentimiento*, Buenos Aires, Docencia, 1988].

Histoire et vérité, París, Seuil (1955), «Points», 2001 [trad. cast.: *Historia y verdad*, Madrid, Encuentro, 1990].

Philosophie de la volonté, t. II: *Finitude et culpabilité [pv 2]*, París, Aubier (1960), 1988 [trad. cast.: *Finitud y culpabilidad: El hombre lábil. La simbólica del mal,* Madrid, Taurus, 1982].

De l'interprétation. Essai sur Freud [di], París, Seuil (1965), «Points», 2001 [trad. cast.: *Freud: una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI (1970), 81999].

Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique i [ci], París, Seuil, «L'ordre philosophique» (1969), 1993 [trad. cast.: *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica,* México, FCE, 2003].

Herméneutique. Cours professé à Louvain, *1971-1972*, Louvain-la-Neuve, Éditions du SIC, 1972. Puede ser consultado en las ediciones digitales del sitio web del Fonds Ricœur.

La métaphore vive [mv], París, Seuil (1975), «Points», 1991 [trad.

cast.: *La metáfora viva*, Madrid, Trotta; Cristiandad (1980), 22001].
Temps et récit [tr 1, 2, 3], 3 t., París, Seuil (1983-1985), «Points», 1991 [trad. cast.: *Tiempo y narración*, 3 t., Madrid, Siglo XXI (1995-1996), 52004,42004, 32003, respectivamente].
Du texte à l'action. Essais d'herméneutique ii [ta], París, Seuil (1986), «Points», 1998 [trad. cast.: *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica ii*, Buenos Aires, FCE, 2001].
À l'école de la phénoménologie [ep], París, Vrin (1986), 2004.
Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Ginebra, Labor et Fides (1986), 2004 [trad. cast.: *El mal, un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2011].
Le juste, París, Esprit, 1995 [trad. cast.: *Lo justo*, Madrid, Caparrós, 1999].
Soi-même comme un autre [sa], París, Seuil (1990), «Points», 1996 [trad. cast.: *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996].
Lectures, 3 t. (t. I: *Autour du politique*, 1991; t. II: *La contrée des philosophes*, 1992; t. III: *Aux frontières de la philosophie*, 1994), París, Seuil, «Points», 1999-2006.
Amour et justice, París, PUF, 1997; Seuil, «Points», 2008 [trad. cast.: *Amor y justicia*, Madrid, Caparrós, 1993].
Autrement. Lecture d'Autrement qu'être ou au-delà de l'essence d'Emmanuel Levinas, París, PUF, 1997 [trad. cast.: *De otro modo de ser. Lectura de «De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas»,* Barcelona, Anthropos, 1999].
L'idéologie et l'utopie, París, Seuil (1997), «Points», 2005 [trad. cast.: *Ideología y utopía,* compilado por George H. Taylor, Barcelona, Gedisa, 1994].
Ce qui nous fait penser. La nature et la règle [nr] (con J.-P. Changeux), París, Odile Jacob (1998), 2000 [trad. cast.: *Lo que nos hace pensar: la naturaleza y la regla*, Barcelona, Península, 1999].
Penser la Bible (con A. LaCocque), París, Seuil (1998), «Points», 2003 [trad. cast.: *Pensar la Biblia*, Barcelona, Herder, 2001].
La mémoire, l'histoire, l'oubli [mho], París, Seuil (2000), «Points»,

2003 [trad. cast.: *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE (2000), 2010; Madrid, Trotta, 2003].
Le juste 2, París, Esprit, 2001 [trad. cast.: *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008].
L'herméneutique biblique, París, Cerf, 2001.
Parcours de la reconnaissance, París, Stock, 2004 [trad. cast.: *Caminos del reconocimiento,* Madrid, Trotta, 2005].
Sur la traduction, París, Bayard, 2004 [trad. cast.: *Sobre la traducción,* Buenos Aires, Paidós, 2005].
Vivant jusqu'à la mort suivi de Fragments, París, Seuil, 2007 [trad. cast.: *Vivo hasta la muerte,* seguido de *Fragmentos*, México, FCE, 2008].
Autour de la psychanalyse. Écrits et conférences 1, París, Seuil, 2008.
Herméneutique. Écrits et conférences 2, París, Seuil, 2010 [trad. cast.: *Hermenéutica. Escritos y conferencias 2*, Madrid, Trotta, 2017].
Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3, París, Seuil, 2013.

TEXTOS AUTOBIOGRÁFICOS IMPORTANTES

Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle [rf], París, Esprit, 1995 [trad. cast.: *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Nueva Visión (1997), 2007].
La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay [cc], París, Calmann-Lévy (1995), 2001; Hachette Littératures, «Pluriel», 2002 [trad. cast.: *Crítica y convicción: entrevista con François Azouvi y Marc de Launay*, Madrid, Síntesis, 2003].

RESUMEN

[PV 1]: Filosofía de la voluntad (Lo voluntario y lo involuntario)
[PV 2]: Filosofía de la voluntad (Finitud y culpabilidad)
[CI]: El conflicto de las interpretaciones

[DI]: Freud: una interpretación de la cultura
[MV]: La metáfora viva
[TR 1, 2, 3]: Tiempo y narración (1, 2, 3)
[TA]: Del texto a la acción
[EP]: À l'école de la phénoménologie
[SA]: Sí mismo como otro
[NR]: Lo que nos hace pensar
[MHO]: La memoria, la historia, el olvido
[RF]: Autobiografía intelectual
[CC]: Crítica y convicción

LITERATURA SECUNDARIA

ABEL, O., *Paul Ricœur. La promesse et la règle*, París, Michalon, 1996.

— y J. PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricœur*, París, Ellipses, 1996.

AMALRIC, J.-L., *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*, París, Hermann, 2013.

BOUCHINDHOMME, C. (ed.), *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, París, Cerf, 1990.

DOSSE, F., *Paul Ricœur. Les sens d'une vie (1913- 2005)*, edición revisada y aumentada, París, La Découverte (2001), 2008 [trad. cast.: *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida*, México, FCE, 2013].

—, *Paul Ricœur. Un philosophe dans son siècle*, París, A. Colin, 2012.

FIASSE, G. (ed.), *Paul Ricœur. De l'homme faillible à l'homme capable*, París, PUF, 2008 [trad. cast.: *Del hombre falible al hombre capaz*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2009].

FREY, D., *L'interprétation et la lecture chez Ricœur et Gadamer*, París, PUF, 2008.

GREISCH, J., *Paul Ricœur. L'itinérance du sens*, Grenoble, Jérôme Millon, 2001.

—, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, Argenteuil, Le Cercle Herméneutique, «Phéno», 2015.

— (ed.), *Paul Ricœur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, París, Beauchesne, 1995.

— y R. Kearney (eds.), *Paul Ricœur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, París, Cerf, 1991.

Grondin, J., *L'herméneutique*, París, puf (2006), 32011 [trad. cast.: *¿Qué es la hermenéutica?,* Barcelona, Herder, 2008].

—, *Le tournant herméneutique de la phénoménologie*, París, puf, 2003.

Hahn, L. E. (ed.), *The Philosophy of Paul Ricœur,* Chicago-LaSalle, Open Court Publishing, «The Library of Living Philosophers», 1995.

Michel, J., *Paul Ricœur, une philosophie de l'agir humain*, París, Cerf, 2006.

Mongin, O., *Paul Ricœur,* París, Seuil (1994), «Points», 1998.

Reagan, C., *Paul Ricœur. His Life and His Work*, Chicago, Chicago University Press, 1996.

Revault D'Allonnes, M. y F. Azouvi (eds.), *Paul Ricœur,* 2 t., París, L'Herne, 2004.

Stevens, B., *L'apprentissage des signes. Lecture de Paul Ricœur*, Dordrecht-Boston-Londres, Kluwer, 1991.

Vallée, M.-A., *Gadamer et Ricœur. La conception herméneutique du langage*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

Vansina, F. D., *Paul Ricœur: bibliographie première et secondaire 1935-2008*, Lovaina, Peeters, 2008.

Wiercinski, A. (ed.), *Between Suspicion and Sympathy. Paul Ricœur's Unstable Equilibrium*, Toronto, The Hermeneutic Press, 2003.

Información adicional

Paul Ricœur es uno de los filósofos franceses más importantes del siglo XX. Su trabajo aborda temas como la voluntad, la acción, la identidad, la cuestión del tiempo, la historia, la interpretación, la lengua, el texto o la realidad. Su profunda mirada sobre las ciencias humanas aporta un pensamiento responsable y reflexivo sobre la existencia humana.

Este libro es una breve introducción a la prolífica obra del pensador francés. Ante esta compleja tarea de aproximación, Jean Grondin ha tomado como hilo conductor la cuestión de la hermenéutica en el itinerario del filósofo, puesto que es la que más se acerca a su método de lectura y en cómo Ricœur se comprendió a sí mismo en su recorrido intelectual. De esta manera, la lectura de estas páginas ofrece el entendimiento del pensamiento de un filósofo que ha hecho justicia a la complejidad de los fenómenos humanos iluminándolos desde todos los ángulos posibles.

JEAN GRONDIN (1955) es un destacado filósofo canadiense, doctor en Filosofía por la Universidad de Tubinga (1982) y profesor titular de la Universidad de Montreal desde 1991. Sus trabajos se centran en la filosofía alemana, la historia de la metafísica, la fenomenología, la hermenéutica, la filosofía de la religión y la del sentido de la vida. Es autor de una veintena de obras que han sido traducidas a una docena de lenguas.

OTROS TÍTULOS

Jean Grondin
¿Qué es la hermenéutica?

Introducción a la hermenéutica filosófica
Introducción a Gadamer
Del sentido de las cosas. La idea de la metafísica
Del sentido de la vida. Un ensayo filosófico
Introducción a la metafísica
A la escucha del sentido. Conversaciones con Marc Antoine Vallée

Roberto Cruz
La primera hermenéutica