

A LA BÚSQUEDA DE LA *JUSTA DISTANCIA* ENTRE EL “YO” Y EL “OTRO”. LA FILOSOFÍA ANTROPOLÓGICA DE PAUL RICŒUR

TOMÁS DOMINGO MORATALLA

UCM

La filosofía de Paul Ricœur puede ser entendida y comprendida como una antropología filosófica. Esta reflexión adopta en el conjunto de su obra diferentes niveles y se estructura de diferentes maneras. La tesis que defiende es que su filosofía puede ser articulada y vertebrada por el interés antropológico¹.

Pero este interés por la antropología no sólo se desarrolla desde un punto de vista metodológico que pretenda articular una disciplina, la antropología filosófica, envuelta casi siempre en disputas. Ricœur no será ajeno a los debates metodológicos que la rodean y la circunscriben, pero lo que nos permite afirmar esta centralidad en su pensamiento es el hecho de que el filósofo francés, además de su acercamiento metodológico, vuelve una y otra vez al tema de la persona, el yo, el sujeto, el sí-mismo, etc. Nos encontramos con una gran variedad de nombres para referirnos a esto que somos; en diferentes momentos y en diferentes épocas utilizará unos términos frente a otros, más la preocupación es siempre la misma: ¿qué somos? ¿quién somos? ¿quiénes somos?

Esta centralidad de la reflexión antropológica y la centralidad sobre la reflexión sobre la persona (el sí mismo) articula y vertebra una filosofía plural, diversa y de apariencia –sólo apariencia– dispersa. Desde esta preocupación por la persona podemos captar la unidad y sentido de su filosofía. Las primeras intuiciones de sus primeras obras se mantendrán hasta las últimas obras, y todas giran en torno al yo/sí mismo. De entre todas las obras de Ricœur recomendaría a aquéllos que quieran acercarse al pensamiento

¹ Retomo en este trabajo algunos de los desarrollos que ya esboqué anteriormente en “P. Ricœur, una antropología hermenéutica”, en J. F. SELLES (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX* (II), Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 261-284. En esta ocasión subrayo con más fuerza la clave antropológica de la filosofía de P. Ricœur, la centralidad de la cuestión del sí-mismo y la prioridad del sí mismo frente al otro.

sobre el yo y el otro en Ricœur su magna obra *Soi-même comme un autre* y la brillante recopilación de trabajos póstumos que llevan por título *Anthropologie philosophique*².

Se trata, afirmémoslo ya de entrada, de una filosofía que gira en torno del “sí mismo” pero que se entiende en relación con “el otro”. Es muy interesante subrayar que es una filosofía del sí mismo pensada en relación con el otro, pero en el doble sentido de “otro”. El sí-mismo, el yo, lo que cada uno es, se vive y define en función de “lo” otro, neutro (“autre” –en francés), pero también en relación a “el” otro (“autrui”), es decir, con carácter personal. El “yo” se entiende como un “sí mismo” (reflexivo de tercera persona) en relación con el otro y con lo otro; nos pensamos, pensamos al ser humano, desde el otro, desde lo otro. Esta relación entre el yo (subjetividad, conciencia) y lo que no es él (en esa doble cara, personal y no personal) recorre toda la filosofía de Ricœur. Me atrevería a afirmar que es la clave de su obra³.

1. ¿DE QUÉ SUBJETIVIDAD HABLAMOS?

En la reflexión sobre el sí mismo (yo, subjetividad) todo el esfuerzo de Ricœur se centra en evitar dos extremos que considera perniciosos. Por un lado, pretende escapar del “sustancialismo”, es decir, de todos los intentos de pensar el ser del yo desde la categoría de “sustancia”; es un modelo que, en líneas generales, se ha extendido en la historia de la filosofía. Estamos presos de una determinada concepción metafísica que lastra nuestra forma de entendernos a nosotros mismos; nos pensamos como cosas, quizás cosas especiales, con determinados rasgos propios y característicos. Así, rechazará, hablando *grosso modo*, el pensar la subjetividad desde la categoría de “sustancia”, y en relación con esta metafísica que condiciona una determinada antropología aparece un determinado gesto filosófico, también social y cultural: el gesto de la afirmación del yo, el posicionamiento del sí mismo. El mundo moderno, representado por Descartes, vive de este gesto que conducirá a egoísmos, individualismos y solipsismos; el sujeto se afirma frente a todos y frente al mundo. Pero si bien Ricœur evitará esta posición, también rechazará con igual o más fuerza la total dispersión del yo en hace de impresiones, en meros recuerdos e impresiones, una posición que encontraríamos en Hume o en Nietzsche; el yo es dispersión, es legión. Hablar del yo, del sí mismo resulta casi imposible, es inefable. Y de igual manera que de estas dos posiciones argumentativas y discursivas también de aquellos discursos tópicos y típicos sobre el yo.

Frente a un discurso y otro, frente a unos argumentos y la falta de argumentos de otros, Ricœur buscará una posición propia, cuya mejor caracterización es la de una hermenéutica del sí mismo. Este recorrido, este posicionamiento de Ricœur sobre el

² *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990; *Anthropologie philosophique*. Écrits et conférences 3, Éditions du Seuil, Paris, 2013.

³ Lo reconoce él mismo explícitamente. Cfr. P. Ricœur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Docencia, Buenos Aires, 1990, p. 222.

yo, se encuentra perfectamente expuesto en el Prefacio a *Soi-même comme un autre*. Estas páginas o nos ofrecen las claves de la postura de Ricœur. Se trata de la lectura “obligatoria” para todo aquél que quiera conocer la reflexión sobre el yo que lleva a cabo el filósofo francés. Básicamente nos lo encontramos situado entre Descartes y Nietzsche, o mejor dicho, frente a ellos. Ni la posición (afirmación) del yo, ni su negación crítica y destructiva. La cuestión clave será: ¿qué afirmación se puede hacer del yo, o cómo el yo se afirma a sí mismo, en el ámbito del poder y de la fragilidad? Sujeto es aquél que puede, pero el poder, está sumido, y sometido, a la fragilidad y la vulnerabilidad. Esta obra se puede interpretar como el despliegue de estas capacidades y fragilidades que muestran al sujeto (al yo, a cada uno). El ser humano es en esta antropología hermenéutica *homo capax*.

Pero ya en esta primera determinación de la hermenéutica del sí mismo irrumpe el otro, en su diversidad y alteridad, ella misma múltiple (el otro y lo otro, lo otro diverso y el otro con múltiples rostros e incluso sin rostro).

2. PENSAR LA SUBJETIVIDAD DESDE UNA TRIPLE TRADICIÓN: FILOSOFÍA REFLEXIVA, FENOMENOLOGÍA Y HERMENÉUTICA

Podemos decir, de manera sintética, que la filosofía de Ricœur se comprende acertadamente como antropología filosófica, centrada sobre la cuestión del yo/persona y articulada desde una triple tradición: filosofía reflexiva, movimiento fenomenológico y tradición hermenéutica. Veámoslo pausadamente.

2.1. La filosofía reflexiva

Los primeros pasos de Ricœur en la filosofía se dan en la llamada filosofía reflexiva, una tradición típicamente francesa. Sus fundadores son J. Lachelier y J. Lagneau; en estos autores y en esta tradición Ricœur va a ser introducido por su maestro J. Nabert, uno de los filósofos más importantes para entender su filosofía y el representante más importante de esta tradición. Acudirá a él en muchos momentos de su vida y de su obra; encontrará en Nabert un criterio de autenticación filosófica, un motivo para evitar la sensación de falta de radicalidad, de pérdida o abandono del objetivo último de del hacer filosófico. Ricœur dedicará su “Diploma de Estudios en filosofía” al estudio del problema de Dios en Lachelier y Lagneau.

En contacto con esta línea de pensamiento se interesará por cuestiones como la teoría del juicio, las relaciones entre teoría y práctica, la relación entre la filosofía y la no-filosofía o la cuestión del estatuto de lo religioso. Todo su filosofía, antes incluso de su entrada en la hermenéutica, puede ser leída como un diálogo entre esta filosofía reflexiva y su vertiente fenomenológica que él mismo desarrollará. Ricœur se ve a sí mismo entre una filosofía en la que la reflexión es lo primero y otra en la que es segunda en relación al acto de salida de sí misma que supone la intencionalidad de la conciencia. *Confesará que*

*la necesidad de articular fenomenología y pensamiento reflexivo es lo que lo determinó filosóficamente*⁴.

Otra herencia dentro de esta tradición reflexiva francesa es la de Ravaisson y a través de él la del idealismo alemán, y la gran cuestión que supone la conciliación de naturaleza y libertad, de lo involuntario con lo voluntario, lo pasivo y lo activo.

Así pues, cualquier caracterización de la filosofía Ricœuriana no puede obviar la *matriz reflexiva*. Su hermenéutica es reflexiva, su fenomenología es reflexiva, y también su antropología es reflexiva. ¿Qué quiere esto decir? La reflexión no es una evidencia psicológica, no es una intuición directa, es una reapropiación de la afirmación originaria, de nuestro deseo de ser que se ha desplegado y abierto al mundo. Se constituye por eso en tarea antropológica y en tarea ética. Lo que pretende la reflexión es un conocimiento de sí mismo, de cada uno de nosotros, pero este no puede ser directo, ha de ser indirecto, y así se impone el largo rodeo de los signos, de la cultura, es decir, se impone la hermenéutica. El campo de la interpretación está dirigido desde dentro por esta pretensión antropológica. El asentamiento de Ricœur en esta tradición reflexiva le dará seguridad y confianza en sus avatares hermenéuticos. Su gran presupuesto hermenéutico, su gran prejuicio, para hablar como Gadamer, es esta motivación reflexiva. El yo, el sí mismo, la persona, está “aquí”, es próxima, pero no sabemos muy bien cómo es; se precisa su conquista, su descripción pausada. Ha de ser conquistado filosóficamente lo que ya está dado vitalmente. Por eso su filosofía es antropología, antropología reflexiva, pero para que la reflexión no sea vacía (o llena de vaciedades) necesitamos de los recursos de la fenomenología y de la hermenéutica.

2.2. El movimiento fenomenológico

La fenomenología es otra de las corrientes contemporáneas en las que la filosofía de Ricœur puede ser inscrita. Y de ella va a tomar muchos elementos para elaborar su antropología, aunque más que recursos concretos lo que comporte con el movimiento fenomenológico es un gesto, una actitud, una forma de encarar los problemas⁵. Pero no es en absoluto coyuntural en su quehacer filosófico, pues incluso él mismo llega a calificar su obra de fenomenología⁶. La fenomenología asume en su filosofía el interés reflexivo que antes hemos comentado y sirve de fundamento para su giro hermenéutico; por eso su hermenéutica es fenomenológica y reflexiva, por ello también antropológica.

Pero más allá de todo esto, que no deja de ser importante y relevante, lo que une a Ricœur con la fenomenología, y en concreto con Husserl, es la honda preocupación

⁴ “Entretien avec P. Ricœur. Questions de Jean-Michel Le Lannou”, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 64, nº 1, 1990, p. 88.

⁵ Sobre la vinculación de Ricœur con el movimiento fenomenológico puede consultarse mi trabajo “Die hermeneutische Transformation der Phänomenologie. Paul Ricœur, à l’écoute de la phénoménologie”, en J. San Martín (ed.) *Phänomenologie in Spanien*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 2005, pp. 137-156.

⁶ J.-P. Changeux, P. Ricœur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999, p. 13.

humanista y personalista. El camino husserliano es una buena vía para evitar la pérdida u olvido de la subjetividad, y hacer frente así a naturalismos, positivismos, objetivismos o reduccionismos de mil tipos (que en sus obras adoptarán multitud de formas, ya sea el desafío estructuralista, psicoanalítico o posmoderno, entre otros). Esta lectura humanista, y personalista, de la fenomenología no nos debe extrañar ya que el propio E. Mounier al describir el “árbol existencialista” mencionaba al personalismo como una de las ramas de la fenomenología de Husserl. Bien es verdad que nunca aceptará de Husserl la pretendida autonomía del sujeto trascendental y reflexivo, y la obra de Ricœur puede ser leída como un intento de sumergir, o mejor zambullir, al yo trascendental en el mundo, en la experiencia. El “yo”, el saber del yo, de la autoconciencia, no es punto de partida, sino punto de llegada, por eso mismo la filosofía fenomenológica tiene que ser hermenéutica, una hermenéutica del sí mismo. Éste es el giro hermenéutico que da Ricœur a la fenomenología. No obstante, este giro de la fenomenología a la hermenéutica ya está posibilitado por los propios desarrollos husserlianos, y en ellos se fijará Ricœur. Podemos afirmar que hay un presupuesto hermenéutico en la fenomenología. Todo el análisis descriptivo husserliano parte de la correlación entre la conciencia (el yo) y el mundo, así las dimensiones del mundo son dimensiones del yo. La manera de abordar la conciencia, de elaborar una filosofía del sujeto, es siempre por la guía trascendental del objeto; se precisa, pues, el “détour” (el rodeo) por el mundo. El análisis noético descansa en análisis noemáticos, o dicho de otra manera, menos técnica, yo sé ‘que soy’, pero no sé ‘qué soy’; para ello necesito contar con la experiencia, el mundo, los otros. Por eso se hace imprescindible la hermenéutica.

2.3. La tradición hermenéutica

Por lo que hemos visto la fenomenología de Ricœur es hermenéutica, se convierte en hermenéutica, mas esta conversión sólo es posible en la medida en que sea criticado y cuestionado el idealismo husserliano⁷.

Lo mismo que antes señalábamos un presupuesto hermenéutico en la fenomenología, ahora, de igual manera, podemos decir que hay unos presupuestos fenomenológicos en la hermenéutica. En primer lugar, el presupuesto del sentido: “la elección por el sentido es pues la presuposición más general de toda hermenéutica”, nos dice el propio Ricœur⁸, y había sido el gran tema de la fenomenología. En segundo lugar, el presupuesto de la ‘epojé’ (interrupción, desconexión) fenomenológica: la fenomenología comienza cuando no contentos con vivir interrumpimos la vivencia para significarla, y de igual manera este gesto filosófico es prolongado por la hermenéutica pues ésta comienza cuando no contentos con pertenecer a una tradición transmitida, interrumpimos la relación

⁷ Esta es la gran aportación de Heidegger, y de las que todas las fenomenologías posteriores se han nutrido. Otra cosa es que esta crítica de Heidegger a Husserl sea correcta, y no más bien exagerada y realizada sólo en función de los propios intereses heideggerianos.

⁸ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 56.

de pertenencia para significarla, y así nos distanciamos. En tercer lugar, el presupuesto del carácter derivado y secundario del lenguaje, que otras hermenéuticas no aceptarían, por lo que convierte este presupuesto en el más decisivo. El lenguaje es importante, pero no es lo fundamental, lo primordial. Y por último, el presupuesto de la temporalidad de la percepción que conduce, en la hermenéutica, a la temporalidad de la experiencia, y a la temporalidad de las ciencias histórico-hermenéuticas.

Al ser, en parte, la fenomenología hermenéutica y la hermenéutica, también en parte, fenomenológica, cobra sentido y fuerza la caracterización de la filosofía de Ricœur como “fenomenología hermenéutica”, pero muy diferente a versión heideggeriana. Ricœur hablará de Heidegger como una “vía corta” frente a la “vía larga” que él propondrá.

Esta “vía larga” Ricœuriana se caracteriza, frente a Heidegger –y frente a muchos otros planteamientos– por articular comprensión y explicación, es decir, superar la dicotomía que Dilthey había planteado entre ciencias naturales (explicativas), por un lado, y ciencias humanas (comprensivas), por otro, y que Heidegger llevó a su máxima expresión. Se precisan las dos; necesitamos comprender y explicar; explicar más es comprender mejor, llega a decir Ricœur como programa metodológico. Esta aportación metodológica (frente a Heidegger) explica los amplios debates (a veces extenuantes) que nos encontramos en sus obras, que van desde los desarrollos en semiótica, teorías narrativas, antropologías culturales, teoría jurídica, hasta los últimos avances en neurobiología. Es la vía larga, el largo rodeo por la explicación, que en Ricœur no es más que voluntad de honestidad y radicalidad.

Pero esta vía larga no sólo se define desde un punto de vista metódico, también desde un punto de vista ontológico y antropológico. Querrá ofrecer precisión analítica a la ontología demasiado directa de Heidegger o Gadamer⁹, y subordinar la cuestión de la comprensión de sí mismo a la comprensión del mundo, evitando el carácter directo de los análisis heideggerianos. El objeto de interpretación es el sí mismo, la persona, pero a través de la interpretación de los signos, símbolos o textos en los que se expresa.

3. HERMENÉUTICA DEL SÍ MISMO COMO FENOMENOLOGÍA DEL “HOMO CAPAX”

Al inscribir a Ricœur en esta triple tradición señalamos de paso la doble vertiente de su antropología; por un lado, tiene una vertiente subjetiva, reflexiva, donde lo que interesa es la apropiación, el análisis, de la propia vida, de lo que somos (ésta es la tradición reflexiva –Nabert– y fenomenológica –Husserl–), por otro lado, posee una vertiente objetiva, hermenéutica, donde lo que interesa es la descripción del mundo, de la pluralidad de experiencias y de sus accesos. Su antropología hace corresponder las dos vertientes (que en otras antropologías del siglo XX quedan disociadas, sino disueltas): hermenéutica y reflexiva.

⁹ Tras los profusos análisis ricœurianos siempre nos encontramos un capítulo o sección que plantea la cuestión ontológica, resulta muy claro en obras como *La metáfora viva*, *Tiempo y narración* o *Sí mismo como otro*.

Desarrolla, según vemos, una *hermenéutica de la subjetividad*: sólo me reconozco a partir de las obras, a partir del mundo. El camino más corto de sí mismo a sí mismo es el otro/lo otro. Ahora bien, si me reconozco después de un rodeo –después de un camino de interpretación, camino de reconocimiento–, eso no quiere decir que no haya sujeto, y que lo haya sólo al final; el sujeto es un *origen* y un *efecto* de la capacidad de interpretación.

Su obra articula coherentemente la triple tradición en la que se inscribe: *comprensión de sí mismo* (tradición reflexiva) en un *mundo con sentido* (tradición fenomenológica) mediante el análisis de la *experiencia, plural y multiforme* (tradición hermenéutica). Pasemos a ver, teniendo en cuenta las aportaciones de esta triple tradición, el despliegue de su filosofía de la persona, o de su fenomenología del “homo capax” como prefirió denominarla en sus últimos años. Los diferentes nombres apuntan a lo mismo: ¿cómo seguir pensando con seriedad y rigor nuestro propio ser?

Intentaré agrupar los diferentes análisis y perspectivas bajo la denominación de fenomenología hermenéutica de la persona, en ella lo que hace es utilizar los grandes desarrollos de la filosofía contemporánea para dar cuenta de los estratos o lechos constitutivos de la persona. Los seres humanos somos seres hablantes, agentes (y también sufrientes), narradores, responsables, y seres de promesa y de memoria. Estos ámbitos de saber tan diversos como son la filosofía de la acción, la filosofía del lenguaje, las teorías narrativas, la ética o la filosofía de la historia confluyen y se articulan desde el ser humano. La estrategia de Ricœur es bastante clara: si somos seres que decimos, hacemos, contamos, nos comprometemos y buscamos el bien, vamos a utilizar los que estas disciplinas dicen de nosotros en este recorrido de capacidades.

Este recorrido que traza su antropología se va a fundamentar en tres principios o propuestas metodológicas que adquieren luz y consistencia desde la triple tradición en la que se inscribe, según hemos visto, y desde la intención personalista que la anima. *En primer lugar*, los lugares de aparición de la persona, el recorrido por esas capacidades es abierto; el sí mismo, el quién que somos, se dice de una manera plural, y así somos aquél que dice, hace, narra, escucha, etc... *En segundo lugar*, estas aproximaciones plurales a lo que somos deben contar con el “rodeo” por el análisis científico, pues no podemos hacer antropología a la altura de nuestro tiempo sin contar con lo que las ciencias, tanto naturales como sociales, dicen sobre nuestro ser. Y, *en tercer lugar*, el conocimiento de nosotros mismos, del sí mismo, pasa por el otro, por los otros; el conocimiento de sí es un mutuo reconocimiento. Se trata, por tanto, de un triple “détour” o rodeo: rodeo por la pluralidad de experiencias, rodeo por las aportaciones científicas y rodeo por el otro/los otros. Este rodeo es el que convierte sus obras en extensas, rigurosas, y a veces demasiado farragosas, pero si se quiere comprender adecuadamente no podemos perder de vista el objetivo final, la meta de los caminos en los que su filosofía nos adentra, y son *caminos, y no sendas perdidas*.

Para Ricœur hablar del sí mismo, del yo, no es nunca centrarse en la figura de la subjetividad, del yo aislado, tal y como se ha dibujado a partir de Descartes es hablar a la vez, y según va quedando de manifiesto, de lo otro. Así hablar de subjetividad es hablar al

mismo tiempo de intersubjetividad y de socialidad. No se trata de partir de un yo (persona) y de ahí dar el salto a los otros (con el consabido problema de la intersubjetividad de la tradición fenomenológica) y luego dar el paso a la sociedad como ámbito de despliegue de ese yo. El yo se constituye en relación a un tú, a otro, presente, por eso hablamos de intersubjetividad, pero también en relación a un otro no necesariamente presente, es decir, la sociedad en su conjunto; el otro que me constituye, gracias al que soy lo que soy, puede ser el otro próximo y cercano o un otro anónimo. La hermenéutica de la persona se constituye pues como un despliegue por los diferentes campos que hemos enumerado y siguiendo esta melodía que acabamos de citar: sí mismo (yo), otro (tú), sociedad (él). En otra terminología querida por Ricœur hablaríamos de ipseidad, alteridad y socialidad. La persona aparece en esta relación triangular.

3.1. El yo dice, se dice, es dicho (capacidad de decir)

El lenguaje humano, desde un punto de vista semántico, tiene una serie de recursos que nos permiten referirnos al mundo y a nosotros mismos. Así, el concepto de persona designa algo de lo que se habla antes de referirse a alguien que se designa a sí mismo¹⁰. En esta designación nos encontramos cierto primado de la tercera persona: de algo decimos que es alguien, parece que presuponemos la ipseidad (el sí mismo) en “cada uno”. También nos encontramos dando igual rango a mi vivencia y a la vivencia del otro, gracias a ciertos signos que me permiten esa interpretación; sí mismo y otro que sí mismo aparecen como correlacionados y, por último, la institución del lenguaje me permite llevar a cabo esta serie de atribuciones. En este nivel de análisis la gran aportación es la diferencia con respecto a las cosas; la persona no es una cosa.

Pero la aportación a una filosofía de la persona desde el lenguaje es más rica si consideramos también la dimensión pragmática del lenguaje, no sólo la semántica como hemos hecho. Así, si definimos el discurso como un decir algo a alguien a propósito de algo, encontraremos que en cualquier acto del lenguaje se encuentra presente una referencia al yo; todo acto de lenguaje encierra una fuerza ilocucionaria que permite reescribirlo diciendo “yo creo que...”, “yo afirmo que...”, etc. Aunque el yo no esté presente explícitamente sí está presente como fuerza ilocucionaria implícita. Además, vemos como todo hablar es referirse a alguien, queremos que otros reconozcan aquello que quiero decir; por eso en esa fuerza ilocucionaria se encuentra también la referencia al otro. Queremos que el otro reconozca nuestra intención de significar, de decir el mundo. Este intercambio de intencionalidades es posible gracias al carácter de institución de las reglas que posibilitan el uso del lenguaje; hay por tanto una socialidad implícita en el reconocimiento de intencionalidades. Ya vemos aquí nuevamente el triple nivel de yo-tú-institución.

¹⁰ Ricœur sigue los análisis de filosofía del lenguaje de P. Strawson contenidos en su obra *Individuos*, Taurus, Madrid, 1989.

Resumiendo, y simplificando un poco su complejo análisis, podemos decir que la descripción antropológica del ‘poder decir’ procede de una forma reflexiva y hermenéutica. Sabemos de nuestro decir, de nuestro poder decir, de una manera oblicua, indirecta. Nos remontamos del enunciado a la enunciación (de lo dicho al acto de decir) y de la enunciación al enunciador, a la persona como ser hablante en la triple perspectiva del yo (expresión y significación), tú (diálogo) e institución (el lenguaje). Tres elementos que definen el uso del lenguaje como comunicación y la persona como realidad lingüística.

No es necesario detenerse más en este punto muy analizado ya en la filosofía de Ricœur y en toda la tradición hermenéutica. Basta decir que el ser humano es lenguaje, se interpreta en el lenguaje y se constituye en el lenguaje. El lenguaje es un medio de relacionarnos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. La capacidad de decir es una de las capacidades o poderes que definen al hombre sufriente y actuante.

3.2. El sujeto hace, se hace, es hecho (capacidad de acción)

La noción central es la de agente; aquél que se reconoce a sí mismo como causa u origen de tal acontecer en el mundo, distinto de un hecho físico-natural, y en la medida en que toda acción se encuentra sumergida en un campo de interacciones, aparece el otro que se puede presentar como alguien que nos ayuda o que nos impide tal o cual cosa, de esta manera la acción se presentará como interacción y comprenderá desde la cooperación hasta la lucha. Pero toda interacción, y subimos así al nivel institucional, se nos hace comprensible bajo esquemas de cooperación, es decir, sistemas de normas o símbolos con funciones muy diversas y alguna de ellas muy elaboradas que van desde el saludo, un ritual, un código jurídico o una ideología política. Dicho de otra manera, el sí mismo se define como aquél capaz de obrar según intenciones y producir por obra de su iniciativa cambios en el mundo, más toda acción se da en estructuras de interacción, y toda interacción tiene lugar en esos marcos simbólicos, o por utilizar el lenguaje de aristotélico recuperado por MacIntyre, “escalas de excelencia”. La institución es muy importante para comprender toda esta dinámica de la acción, y nótese que en Ricœur tiene un sentido más básico y fundamental que el conferido habitualmente, hasta el punto de que constituye, como estamos viendo, uno de los tres elementos básicos de la descripción de la persona.

3.3. El sujeto se narra, narra y es narrado (capacidad de narrar)

En tercer lugar suele mencionar en esta fenomenología del ser humano capaz la problemática de la identidad personal ligada al acto de narrar; a la hora de hacer antropología la mediación narrativa nos ofrece recursos fundamentales. La dimensión que aparece ahora es la de la temporalidad. La vida humana es tiempo; “la persona sólo existe bajo el régimen de una vida que se desarrolla desde el nacimiento a la muerte”, dice Ricœur.

El elemento clave en el acto de narrar es la construcción de tramas. La trama atribuye una configuración inteligible a un conjunto heterogéneo compuesto de intenciones, causas y azares; así obtenemos una unidad de sentido que descansa en un equilibrio dinámico entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancia. Hay una potencia de unificación aplicada a la dispersión episódica de la narración; se trata de un hacer, un hacer poético. Y de igual manera que se trama la acción también se traman, o se construyen, los personajes; la trama dice el quién de la acción. Ante la pregunta por la identidad (¿quién?), contamos una historia.

La narración permite que configuremos nuestra propia identidad. También, por otro lado, la lectura de tramas (o la presentación de tramas en imágenes como ocurre en el cine) nos ofrece elementos de reconfiguración de nuestra propia vida. La imaginación es un laboratorio de la experiencia posible, de vidas posibles. Muchas veces aprendemos a decidir y deliberar en función de los modos narrativos y simbólicos en los que nos hemos formado, es decir, en función de las historias que nos han contado y que contamos. Dime qué cuentas y te diré quién eres, podríamos decir.

Ricœur propone el término de identidad narrativa como problema y a la vez como solución¹¹. El problema en juego no es otro que el de la dimensión temporal tanto del sí mismo como de la acción misma, dimensión que en los anteriores análisis había pasado desapercibida. Aquél que dice, el que hace, aquél que enuncia, se encuentra en el tiempo, tiene una historia, su propia historia. La identidad personal desde un punto de vista temporal es identidad narrativa. Ricœur va a distinguir entre dos tipos de entidad. Por un lado la identidad inmutable, la del *idem* (lo idéntico) y, por otro lado, la identidad móvil, la del *ipse* (lo idéntico que asume el cambio).

La identidad humana es una difícil combinación de identidad en el sentido *idem* e identidad en el sentido *ipse*. Cuando hablamos de reconocimiento de algo, una cosa (como hace en la primera parte de su última obra, *Caminos del reconocimiento*), nos referimos a la identidad en el sentido de *idem*. El reconocimiento es identificación, distinción de otra cosa. Pero la identidad personal es distinta, aunque este primer tipo de identidad no es eliminada. La identidad humana, como identidad narrativa, es una mezcla de *idem* e *ipse*. La identidad humana es “unidad narrativa de una vida”. Aquí sintoniza con los planteamientos de MacIntyre. Para ambos la idea de unidad narrativa de una vida es la única susceptible de dar un punto de apoyo a la pretensión de vida buena, clave de las éticas de ambos autores.

En la identidad narrativa también aparece la cuestión de la persona confrontada con la alteridad, la figura del “tú”. La historia de una vida se mezcla con las de los otros. Estamos enredados en historias. No se trata de una experiencia añadida, de una experiencia más, sino que es la experiencia fundamental. Por otra parte es en la experiencia de confrontación con el otro donde la idea de identidad narrativa revela su fragilidad. La acción, la identidad, siempre se puede contar de otra manera. No obstante,

¹¹ Cfr. P. Ricœur, “La identidad narrativa”, *Diálogo filosófico*, n° 24, 1992, pp. 315-324.

a pesar de las dificultades halladas en el acto de narrar, y en su uso como paradigma para entender la vida humana, la capacidad de narración es un buen recurso para dar paso, y fundamento, a otras capacidades más complejas, que en cierta forma la presuponen, como es la experiencia ética, capacidad de responsabilidad. También en el plano narrativo aparece el tercer elemento, la institución (el plano social), pues las instituciones poseen también ellas una identidad narrativa; además las narraciones que permiten figurarnos, entendernos, narrar nuestra vida tienen un carácter institucional propio.

3.4. El yo se hace responsable y es hecho responsable (capacidad de responsabilidad)

Para Ricœur es la dimensión fundamental y aquélla a la que más atención ha prestado. De hecho, en muchas presentaciones de esta misma temática supone el punto de partida y la que marcará el desarrollo posterior de las demás capacidades. ¿Cómo se define el ser humano, la persona, desde la experiencia moral?

Intentaré ser breve y destacar los elementos fundamentales de cara a la caracterización ética de esta antropología hermenéutica. En primer lugar, hay que decir que Ricœur distingue entre “ética” y “moral”, como viene siendo habitual en las distintas teorías éticas contemporáneas, aunque bien es cierto que el sentido que le da nuestro autor va a ser muy peculiar. La ética hace referencia a la vida concreta, al deseo, a la búsqueda de la felicidad; la moral a las normas, al deber. Ética y moral apelan así a las dos grandes tradiciones éticas: la aristotélica y la kantiana. Son dos componentes ineludibles de la vida moral, la diferencia entre las distintas teorías se encontrará en la prioridad que se le conceda a una o a otra, algunas teorías se centran en la felicidad y otras en el deber, éticas teleológicas frente a deontológicas. Pues bien, defenderá nuestro filósofo un modelo compuesto dando prevalencia a la dimensión teleológica. Para él, la ética, en su sentido más fundamental, es *el deseo de vida buena (realizada, cumplida) con y para los otros en instituciones justas*. Vemos de nuevo la progresión ternaria y la constitución de alteridad del sí mismo personal. Ahora el elemento personal destacado en la aspiración a la vida buena es la estima de sí. No habría sujeto responsable sin este sentimiento de estima de sí centrado en la capacidad de obrar intencionadamente, es decir, tener iniciativa y producir cambios en el mundo de una forma reflexiva. No es egoísmo pues el término sí (*soi*) es el reflexivo de todas las personas gramaticales y siempre presupuesto en las relaciones intersubjetivas, aunque la verdadera aparición del otro viene marcada por la expresión “con y para con los otros”. Este movimiento del sí mismo al otro, esta vinculación de la persona con los demás, lo denomina Ricœur “solicitud”. La ética así viene caracterizada por la búsqueda de reciprocidad “que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro”. No entraremos ahora en la cuestión del reconocimiento, tan compleja y rica que motivó su último trabajo¹².

¹² Una presentación amplia de esta cuestión es la que he esbozado en “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. P. Ricœur: caminos de hospitalidad”, *Pensamiento*, vol. 62, nº 233, 2006, pp. 203-230.

Deseo de vida buena con y para los otros...en instituciones justas. De esta forma, hablando de institución, se da cabida al otro no cercano, no próximo, sino al ‘cada uno’ de la sociedad, aunque no entable con él relaciones de amistad y cercanía, sino relaciones de justicia, de justicia distributiva o de justicia en el sentido moderno de la teoría de Rawls. La persona se dice como sí mismo digno de estima en relación con otros, en relación de amistad-proximidad y en relación de justicia. La persona ontológicamente está abierta al otro y a los otros, no son un simple añadido. De esta manera, el cuidado de sí es siempre cuidado del otro y cuidado de las instituciones¹³.

3.5. Capacidades (decir, acción, narrar, responsabilidad) reconocidas

Estas capacidades nos definen, definen la identidad humana y piden ser reconocidas, pues la verdadera identidad humana se da, como no hemos dejado de indicar en el reconocimiento. Su última gran empresa, ya en los últimos años de su vida, apuntó a la lectura de su aportación antropológica desde la perspectiva del reconocimiento. Lo que en el ser humano pide ser reconocido es una determinada forma de ser; el objeto de reconocimiento no es cualquier cosa sino un ser humano capaz de actuar y sufrir. Serán precisamente estas capacidades descritas bajo el epígrafe de una fenomenología del ser humano capaz (actuante y sufriente) las que reclamarán ser reconocidas. Yo aspiro a ser reconocido, quiero ser reconocido en lo que soy; quiero que los demás me reconozcan, que no se equivoquen conmigo (más allá de los usos y abusos). Aspiro a ser reconocido en mis capacidades (en el grado que sean). Estas capacidades serán objeto de conocimiento (de descubrimiento en mi relación con los otros) y sobre todo de exigencia de reconocimiento; yo pido que se me reconozca como aquél que dice, actúa, narra, se responsabiliza, promete y recuerda. Reconocimiento que sólo es pleno en mutualidad, en un reconocimiento mutuo, en gratitud.

Para él, al mismo tiempo que se desarrolla la identidad se desarrolla también la alteridad. En el análisis de las capacidades ya hay una referencia al otro; el hecho básico del “yo puedo” tiene una correlación tácita entre autoaserción y referencia a otros. Autoaserción no significa solipsismo. La reflexividad debe mucho a la alteridad implicada en el ejercicio de cada una de las modalidades del “yo puedo” (*homo capax*). Quizás en el plano de las capacidades, en su análisis, pueda omitirse la referencia la intersubjetividad, pero cuando pasamos de la capacidad al ejercicio no podemos

¹³ Ricœur, por otra parte, está dando replica al modelo personalista de Mounier de “dos términos” al hablar de “revolución personalista y comunitaria”. Su fórmula de tres términos (estima de sí mismo, solicitud e instituciones justas) lo completa, más que refutarlo: una cosa son las relaciones interpersonales y otras las instituciones, y en ambas se realiza la persona pero en modo diferente. Es una distinción que considera “beneficiosa para el personalismo mismo”. En los primeros años de *Esprit* la relación institucional estaba borrada por la “utopía de una comunidad que sería en alguna medida extrapolación de la amistad”. Lo que busca Ricœur es reconocer la autonomía de lo político con respecto a lo moral y preservar en la idea de ‘otro’ dos sentidos: el otro como próximo (prójimo) y el otro como cada uno; hay distinción pero no separación.

olvidarnos nunca del vínculo intersubjetivo. La autodesignación se entrecruza con la denominación por otro.

4. UNA FILOSOFÍA DE LA JUSTA DISTANCIA ENTRE EL YO Y EL OTRO (A MODO DE CONCLUSIÓN)

4.1. La originalidad ricœuriana

En tres notas cifraría la aportación de P. Ricœur al campo de una reflexión sobre el yo:

1) Frente a otros planteamientos, va a insistir en el carácter personal de la tercera persona; el “él”, el yo otro, el “se”, es persona y, como tal, la relación “yo-tú” es moldeada y modificada por la relación triangular “yo-tu-él”. Las implicaciones antropológicas son importantes, pero las implicaciones éticas son inmensas.

Se distancia de las filosofías como las de Heidegger en Alemania, u Ortega en España, en que el “das Man”, el “se”, “la gente”, caen del lado de la inautenticidad, el reino de lo neutro, de la institución; y de igual manera de aquellas filosofías que de raíz personalista que hacen del par yo-tú la piedra angular de su visión del mundo (por ejemplo, M. Buber). También frente a la absolutización del tú. El carácter personal también se encuentra en el reino de lo social y de las instituciones, no sólo en las relaciones cara a cara.

2) Retomar la cuestión hegeliana del reconocimiento, que le permite adoptar una posición intermedia entre Husserl y Lévinas. Se trata de superar los movimientos aislados que van “del yo al otro” (Husserl) o “el otro al yo” (Lévinas) y buscar un entrecruzamiento de los dos movimientos. Creo que este entrecruzamiento se da en toda obra su obra, y probablemente donde lo presenta de una forma más clara, sintética y precisa es en *Parcours de la reconaissance*. Toda su filosofía es una búsqueda de la “justa distancia” entre el yo y el otro.

3) Ricœur nos ofrece, y en este momento solamente lo señalo, una nueva forma de pensar la antropología con categorías que van más allá de la dicotomía entre ética y ontología.

4.2. La defensa del sí mismo frente a lo/el otro

La pregunta por el “yo” es la pregunta por el “quién” frente a una forma de preguntar –errónea– por el “qué” (ídem). Quizás podríamos decir que la filosofía de Ricœur da un paso más allá planteando la cuestión del “quiénes”. Incluso, aunque quedara sin respuesta, la ausencia de respuesta sigue siendo respuesta a la pregunta por el quién, y un quién diverso, plural, roto, etc. La propuesta de Ricœur no es tanto una *teoría del yo* sino más bien un *situar adecuadamente la cuestión*.

Entre el qué (*ídem*), entendernos como cosa, y el quién (*ipse*), entendernos como personas, se juega la cuestión de nuestra identidad. La reflexión es un proceso de ida

y vuelta; en toda evaluación hay una auto-evaluación de sí y toda evaluación implica una evaluación de sí. Es evaluando como me descubro. Reflexión (vuelta sobre sí mismo) y hermenéutica (salida fuera de sí, a lo otro) dibujan el contorno ricœuriano de la cuestión de la identidad personal. La comprensión de sí, el conocimiento de sí es fruto de una interpretación, de un rodeo, de una hermenéutica, de ahí que hablemos de una hermenéutica del sí mismo o de una fenomenología del quién: El yo se da en la medicación por símbolos, culturas, etc. Esto lo podemos aplicar al “ser humano” en general y caracterizar así una forma y un estilo de hacer una antropología, pero también nos lo podemos aplicarnos a nosotros mismos, a cada uno de nosotros, al hombre de carne y hueso que cada uno es.

El sí mismo se da, aparece, en un relato, en una historia; se da en algo que es y no es él, en el otro, con el otro, lo otro. En mi propia historia intervienen los otros, tanto cuando yo la cuento, como también gracias a que la escucho contado por otros. Una forma de clarificarnos a nosotros mismos y de conocernos es dejarnos contar por los otros. El otro, los otros aparece en nuestra identidad narrativa; el otro que cuenta para mí y me cuenta, y los ingredientes “otros” que constituyen mi historia narrada. Somos personajes de nuestra historia; autores en parte, protagonistas siempre, pero compartiendo papel con los otros. Yo soy aquél que cuenta y es contado por otros.

La identidad reside en esta capacidad del “sí mismo” de apropiarse de “sí mismo” reflexivamente, de retomar su propia historia; pero esta identidad aparece originariamente rota y abierta por lo otro. La identidad viene dada en ese diálogo difícil en y con el tiempo –dificultad a la que intenta responder la narración–, en relación con el otro y los otros, y descubierta en sus poderes (capacidades) y fragilidades.

Así pues, frente al dominio y las filosofías que ensalzan al tú, al otro, que llegan a ser, a ojos de nuestro autor, banales, nos encontramos por una apuesta seria y rigurosa por el “sí mismo”, que no es el yo autosuficiente, no es el individuo posesivo –que ha olvidado la dimensión social originaria y constitutiva del sí mismo–, pero tampoco un yo roto o fragmentado, ni siquiera un yo negado o flagelado.

Lo más sencillo es denostar al yo, a cada uno de nosotros, y hacer un discurso, por ejemplo, de la entrega, la solidaridad, etc., lo difícil es ver cómo podemos defender la autonomía sin ser soberbios, autónomos sin ser pretenciosos. Esto es precisamente lo que Ricœur quiere hacer en toda su filosofía, en esta filosofía que encuentra al sí tras largos y penosos rodeos. Es importante en este tema pararnos a reflexionar el título mismo de la obra magna de Ricœur a la que nos estamos refiriendo, *Soi-même comme un autre*. Precisamente el título encierra el núcleo de la filosofía de nuestro filósofo sobre la persona, sobre el yo y el otro. ¿Cómo entender esta relación entre el sí mismo y el otro? ¿Qué sentido tiene el “como” que los une y, al mismo tiempo, los distancia? Una clave la encontramos en el origen mismo del título, que muchas veces nos pasa desapercibido y que, sin embargo, es muy explicativo del alcance de la filosofía de la identidad a la que Ricœur apunta. La expresión “soi-même comme un autre” la encuentra Ricœur al final del libro de G. Bernanos *Journal d'un curé de champagne*:

“Il est plus facile que l’on croit de se haïr. La grâce est de s’oublier. Mais, si tout orgueil était mort en nous, la grâce des grâces serait de s’aimer humblement, comme n’importe lequel des membres souffrants de Jésus-Christ”¹⁴

Ricœur se va a mostrar contrario a un discurso fácil en favor del otro que ha llegado a ser de una “banalidad desalentadora” (“banalite décourageante”)¹⁵, el cual hace un flaco favor a la reflexión antropológica y a los planteamientos éticos.

La alteridad aparece irrumpiendo en una relación reflexiva con uno mismo legitimada moral y psicológicamente. La instauración de la estructura personal pasa por la irrupción de la alteridad sí, pero en una relación reflexiva de sí a sí mismo previa. Hay en la filosofía de Ricœur cierta primacía del yo sobre el tú. Esta prioridad del sí mismo (frente al otro) queda manifiesta en muchos pasajes de sus trabajos de antropología filosófica, así dice:

“Il faut qu’il y ait d’abord et fondamentalement un sujet capable de dire *je* pour éprouver l’épreuve de la confrontation avec l’autre”¹⁶

Aunque la identidad, nuestra identidad, no cesa de constituirse y configurarse en esta búsqueda de la justa distancia entre el yo y el otro, el tú (o el él) y uno mismo. Así dice:

“Je pensé qu’il était instructif d’avoir conduit jusqu’à leurs extrêmes, d’abord la revendication de singularité, de solitude, d’autonomie, d’estime de soi élevée par le *moi/je*, ensuite celle de l’alterité, poussée jusqu’à la domination de l’étranger sur le propre. Nous avons bien nommé les deux pôles: penser par soi-même, et domination ou règne de l’autre. L’identité de chacun se construit entre ces deux pôles”¹⁷

Ricœur nos sumerge en una variedad de paisajes donde se expresa y reconoce lo humano. El gran valor de su filosofía hermenéutica es mostrar cómo la interpretación de los símbolos, los textos y la vida remite al ser humano que late en ellos. Cualquier filosofía que olvide este principio se olvida de un elemento fundamental y no puede dejar de ser, en el mejor de los casos parcial y en muchos otros ‘desalmada’, por prescindir de lo que no se puede prescindir: el ser humano. Ricœur ha sabido poner a nuestra disposición los mejores recursos de la filosofía contemporánea para pensar la persona –al ser humano–, nuestra tarea ahora es continuar su trabajo hermenéutico, paciente, riguroso, en busca de sentido, en busca de lo que somos; por eso para él, y para nosotros, la hermenéutica no es sólo un método, una filosofía o una práctica, sino una actitud e, incluso, una espiritualidad.

¹⁴ Cfr. *Soi-même comme un autre*, p. 36, nota 3.

¹⁵ *Anthropologie philosophique. Écrits et conférences* 3, p. 382.

¹⁶ *Ibid.*, p. 382.

¹⁷ *Ibid.*, p. 385.