

Paul Ricœur, *in memoriam*

Luis Augusto Campos, pbro.¹

El reconocimiento y el olvido imposible.

«¿Hasta nuestra muerte, el olvido por la puesta en reserva será tan fuerte como el olvido por la desaparición de las huellas?» (Ricœur 2002: 91). El viernes 20 de mayo de 2005 muere Paul Ricœur en su casa, en las afueras de París. Una obra como la suya no puede ni ser dejada de lado, ni ser borrada como las huellas que desaparecen. Admiración y observación atenta son las actitudes que suscita en el lector común o en el investigador toda aproximación a la vida y a la obra de este pensador. Admiran la integración natural que este filósofo logró entre una personalidad inmensamente rica, y la sencillez y gran capacidad de apertura, de atención y de diálogo con sus interlocutores, vinieren de donde vinieren. Admira, así mismo, la magnitud de una obra que puede ser considerada como monumental por la riqueza de sus fuentes, la variedad y complejidad de sus análisis y discusiones, así como por la abundancia de sus producciones. La finura con que perfila y asume sus posiciones metodológicas, así como la amplitud y rigurosa articulación de la problemática filosófica e intelectual por él desarrollada, exigen del lector un minucioso trabajo de reflexión para abrirse a la comprensión de aquello que él mismo llama el “mundo del texto”, descubierto por sus escritos.

El título de una de sus obras, realizada bajo la forma de entrevista, poco usual en él, identifica muy bien los términos de la tensión que caracteriza su vida y su obra: la crítica y la convicción (cf. Ricœur 1995). En Ricœur, el desenlace de su vida va estrechamente unido a las «peripecias» de su pensamiento. Por una parte, su precoz iniciación en el mundo de los libros, debida a la educación recibida y a una cierta soledad en la cual creció por la temprana muerte de sus padres, hizo de él un lector ávido, un gran conocedor de la tradición filosófica y un analista agudo de las ideas de su tiempo: prácticamente estuvo presente en todos los grandes debates intelectuales del siglo veinte. Por otra parte, la formación protestante recibida en su hogar hizo de él un creyente confeso y militante, hecho que determinó decididamente un firme compromiso socio-político y algunos de sus intereses intelectuales, especialmente los que tienen que ver con sus estudios de hermenéutica aplicada al campo bíblico.

Ricœur nació el 27 de febrero de 1913, en Valence (Francia). Su formación escolar básica culminó en la secundaria con un vivo interés por la filosofía, gracias especialmente a la influencia de su maestro, el profesor Dalbiez. Desde este momento, su vocación filosófica se perfiló con gran nitidez. Su trabajo de «maîtrise», *Le problème de Dieu chez Lachelier et Lagneau*, de 1934, lo introdujo de lleno en una de las corrientes del pensamiento francés de la cual se reconoce profundamente deudor, la «filosofía reflexiva», que conocerá una significativa innovación con otro pensador muy influyente en Ricœur, Jean Nabert. Importante fue para él su vinculación a los famosos «viernes» del círculo de Gabriel Marcel, así como su contacto con

¹ Licenciado en Filosofía por la Pontificia Universidad Gregoriana, Roma, y Candidato al doctorado en Filosofía por el Instituto Católico de París. Actualmente Rector del Seminario Mayor de Bogotá.

pensadores como Robin, Bréhier y Brunschvicg, siendo estudiante en la Sorbona. De esta misma época, los años treinta, data su lectura cuidadosa de Marcel y de Husserl, así como su simpatía por la búsqueda, hecha al lado de Mounier, de una «tercera vía», personalista, distinta de las propuestas por el materialismo individualista y el materialismo colectivista.

El interés por un cristianismo social, apoyado por los movimientos de la juventud socialista, tiene una diversidad de fuentes de inspiración, que van desde Karl Barth y de André Philip, hasta Marx y Henri de Man, además de los aportes recibidos por la vinculación directa a varias publicaciones como la «Revue du christianisme social», la revista «Être» o «Terre nouvelle», revista de extrema izquierda, concebida como órgano de cristianos revolucionarios y de trabajadores partidarios de la revolución social. Esta preocupación social se enriquecería con las tesis pacifistas que propugnaba Ricœur en la línea de la izquierda socialista o anárquico-sindicalista. La lectura de Heidegger ocupa su atención en esta época, que coincide con su servicio militar y su posterior movilización para la segunda guerra mundial, en septiembre de 1939.

Su dedicación al trabajo intelectual no se detuvo, ni siquiera en esta etapa oscura de la historia. Enviado a un campo de prisioneros en Pomerania, entre 1940 y 1945, no tardó en conformar un círculo de filósofos en el cual se impulsó una intensa actividad intelectual y cultural. Los años que siguen a la liberación están marcados por una intensa difusión del pensamiento de Sartre y, en lo que respecta a Ricœur, por su incursión en el universo del existencialismo (bajo la influencia de Marcel, de Jaspers y de Kierkegaard) y de la fenomenología, bajo la inspiración de Merleau-Ponty.

Su experiencia docente en Estrasburgo, de 1948 a 1956, representa un período de una muy rica actividad intelectual. Los trágicos acontecimientos del siglo veinte suscitan una intensa reflexión sobre el fenómeno de la violencia y de la barbarie, tal como lo testimonian textos célebres como el de Jaspers, *La culpabilidad alemana*, o aquel de Hans Jonas, *El concepto de Dios después de Auschwitz*. Por su parte, Ricœur comienza una cuidadosa investigación, que se prolongará prácticamente hasta el final de su vida, sobre la cuestión de la culpabilidad y del mal. Es preciso problematizar, tanto como sea posible, los fundamentos de la culpabilidad. La aproximación ricœuriana conocerá, entonces, una considerable ampliación de horizontes: de la filosofía pasa a la Biblia, al psicoanálisis y a la teología misma, de la cual criticará frontalmente la que será caracterizada como «mito-moral» del pecado, propugnando la superación de la «cultura del pecado original» y proponiendo una «moral sin pecado». Todos estos análisis van a llevar a Ricœur a la elaboración de uno de los temas decisivos de su filosofía, la «ontología de la desproporción» y de la asimetría, verdadero soporte de un ambicioso proyecto, una «filosofía de la voluntad», que comenzará a cristalizarse un poco más tarde en dos obras mayores, *El voluntario y el involuntario* y *Finitud y culpabilidad*.

Al tiempo que esta gran empresa comienza a adelantarse, los temas abordados por Ricœur se multiplican, coincidiendo con una estrecha vinculación a la revista *Esprit*. Así, pues, pasarán por su pluma problemáticas tales como la historia, la política y sus paradojas, la cuestión fronteriza de la relación entre *socius* y prójimo, los vínculos entre *logos* filosófico y sus fuentes no-filosóficas. Mención especial merece la introducción de Husserl en el ámbito francés, cuyos antecedentes se remontan a la

época de su cautividad, durante la segunda guerra; allí, en el campo de prisioneros y de manera clandestina, Ricœur tradujo, en las márgenes del texto alemán, las *Ideas* de Husserl.

Los últimos años de la década de los cincuenta y todos los sesenta representan, en la vida de Ricœur, un período de una intensidad poco común. Al tiempo que se va perfilando su consagración como profesor en la Sorbona, se formaliza su pertenencia a la comunidad intelectual, lideraba por Mounier en las afueras de París, conocida con el nombre de «Les Murs blancs». Una verdadera pléyade de pensadores se congrega allí: además de Mounier y de Ricœur, viven allí Marrou, Domenach, Fraise y Badoulene. En lo que respecta a su militancia política, ésta sigue los cauces del cristianismo social, con el cual simpatizaba ya, al tiempo que su pacifismo se centra en una crítica abierta a la guerra en Argelia.

El título de un célebre artículo de 1958, que aparecerá igualmente en la conclusión de la *Simbólica del mal*, señalará la ruta por donde se aventurará el pensamiento ricœuriano y que caracterizará definitivamente su filosofía: «El símbolo da qué pensar». Se está aquí en el umbral de aquello que Ricœur mismo llamará la «greffe» (el injerto) de la hermenéutica sobre la fenomenología. Precisamente, como respuesta a la cuestión referente a la tradición filosófica a la cual él mismo reconoce pertenecer, Ricœur afirma: «Yo quisiera caracterizar la tradición filosófica de la cual dependo con tres rasgos: está en la línea de una filosofía *reflexiva*; permanece en la esfera de influencia de la *fenomenología* husserliana; quiere ser una variante *hermenéutica* de esta fenomenología» (Ricœur 1986a: 25).

Esta triple referencia filosófica está en relación estrecha con el proyecto fundamental que atraviesa la obra de Ricœur y que, según él mismo, consiste en la elaboración de una «antropología filosófica». Por una parte, es preciso reconocer en cada una de estas líneas unas problemáticas propias, al tiempo que un interés común por reflexionar sobre la cuestión del estatuto y del conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo. Por otra parte, y de modo inverso, la reflexión constante y progresiva sobre el «sí mismo» constituye uno de los factores que va a obligar a Ricœur a revisar, a reformular y a modificar sus presupuestos metodológicos y sus posiciones teóricas.

En razón de la importancia que tiene esta triple referencia dentro del desarrollo del pensamiento ricœuriano, vale la pena detenerse en esta cuestión.

Según Ricœur, la célebre tesis kantiana según la cual el «yo pienso» debe poder acompañar todas las representaciones, constituye una especie de patrimonio común a las diferentes variantes del pensamiento reflexivo. Sin embargo, la fórmula es susceptible de un serio cuestionamiento en lo que se refiere a la manera como el «yo pienso» se conoce o se reconoce a sí mismo. La cuestión puede formularse de la siguiente manera: la reivindicación de aquella forma de pensamiento reflexivo, que supone una total transparencia de la conciencia y una perfecta coincidencia del sujeto consigo mismo ¿es verdaderamente sostenible? Según Ricœur, al interior mismo de la filosofía hay siempre un momento reflexivo gracias al cual el sujeto realiza un retorno para reapropiarse de sí mismo. Sin embargo, este movimiento reflexivo no tiene nada que ver con la pretenciosa afirmación según la cual la conciencia está en condiciones de captarse y de afirmarse a sí misma de un modo directo. Por ello, el interrogante puesto a la fórmula kantiana sugiere la existencia de ciertos elementos de opacidad y de sombra en el conocimiento que el sujeto tiene de sí mismo. Y si tal

es el caso, la investigación sobre la condición del sujeto debe explorar otras perspectivas diferentes de esta filosofía reflexiva de corte subjetivista.

La fenomenología, tempranamente descubierta y largamente explorada por Ricœur (cf. Ricœur 1986b; 1986a: 39-73), aparece a sus ojos como una «variante innovadora de la tradición reflexiva del pensamiento moderno» (Ricœur 2002: 7). Ricœur reconoce, sin dudarle un instante, el valor inapreciable de la fenomenología en cuanto método descriptivo que permite aprehender los fenómenos en su fondo esencial, así como las articulaciones fundamentales de la experiencia. Sin embargo, él es muy crítico frente a ciertas posiciones de la fenomenología consideradas como idealistas, en la medida en que en ellas aparece siempre presente la pretensión de la conciencia a la «autofundación radical en la más completa claridad intelectual» (Ricœur 1986a: 26). De modo paradójico, la fenomenología misma cuenta con valiosos recursos para desarrollar la autocritica necesaria que le permita superar esta desviación idealista, que encarna el sueño de una «fundación radical en la transparencia del sujeto a sí mismo» (Ricœur 1986a: 26). Piénsese particularmente en lo que comporta el descubrimiento fundamental de la fenomenología, a saber, la intencionalidad: la conciencia se manifiesta siempre como volcada hacia fuera, lo que quiere decir que la conciencia «de algo» prima siempre sobre la conciencia de sí. A este respecto sostiene Ricœur que «en su sentido riguroso, la intencionalidad significa que el *acto* de apuntar a algo no se alcanza a sí mismo sino por medio de la unidad identificable e re-identificable de *sentido* visualizado» (Ricœur 1986a: 26). Esto significa que una conciencia aislada, capaz de una inmediatez total respecto de sí misma, absolutamente independiente de su visualización de sentido, es inconcebible. Así, la identificación entre conciencia y conciencia-de-sí queda definitivamente rota. La pretensión de una transparencia inmediata y absoluta de la conciencia se presenta, entonces, como irrealizable, a la vez que exige la búsqueda de otros caminos para sobrepasar esta aporía de la fenomenología idealista.

La apertura de la fenomenología hacia otras opciones metodológicas y teóricas es preparada y realizada por Ricœur en sus investigaciones sobre la voluntad. En una primera instancia, la atención se centra en la dualidad fundamental del sujeto, que vive la tensión entre lo voluntario y lo involuntario, éste último considerado como originario y primordial. Ahora bien, si es cierto que en la constitución misma del hombre existe tal ruptura, tal debilidad radical ¿puede él reivindicar la pretensión de considerarse como origen y fundamento último? Esta fractura, de orden estructural u «ontológico», sugiere la necesidad de continuar el análisis sobre la condición del sujeto por otros caminos. La problemática se agudiza una vez que Ricœur toma en consideración una cuestión que, hasta ahora, había dejado en suspenso. Se trata, en efecto, de ir más allá de la simple dialéctica voluntario-involuntario, para centrarse en un punto más radical aún, que se refiere a las experiencias de no-ser (entiéndase, experiencias de mal) atestiguadas de modo privilegiado por la voluntad. La voluntad está en tensión consigo misma, en la medida en que ella puede situarse de manera activa y efectiva en el origen mismo de esta negatividad.²

² Ricœur define la problemática en los siguientes términos: «Nuestro problema, aquí, consiste en mostrar los recursos de una fenomenología de la voluntad en este camino que conduce hacia el umbral de la ontología; la fenomenología tiene, en efecto, un modo peculiar de introducir el pasaje hacia el problema del ser del existente humano: develando un *no-ser* específico de la voluntad, una

La investigación se proyecta, a partir de este momento, más allá del análisis «neutro» del deseo y de la emoción, para reflexionar sobre el régimen concreto e histórico de la voluntad. Aquí ésta última se presenta no simplemente como finita y limitada, sino también como falible, expuesta a la servidumbre de las pasiones, capaz de realizar efectivamente el mal.

«Exégesis» y «culpabilidad» son dos palabras que caracterizan esta etapa en la cual entra el pensamiento de Ricœur. Un arduo trabajo de interpretación y de decodificación se perfila en el horizonte, centrado sobre la experiencia de un no-ser en el ser humano, reflejado en la situación de falta y culpabilidad. La consecuencia antropológica es importante: la referencia a la deficiencia ontológica es inevitable; toda comprensión de sí que descuide esta insuficiencia, es incompleta. Al ser humano le pertenece esta ruptura. El *Cogito* real que debe ser comprendido, es un «*Cogito* roto».

Según Ricœur, la realización efectiva del mal por parte del hombre no es algo que se pueda explicar, sino que se debe narrar. Por ello, para estudiar esta problemática de la condición culpable del hombre, Ricœur centra el análisis en la interpretación de los grandes símbolos y mitos a través de los cuales la humanidad ha expresado esta conciencia de la culpabilidad, lo cual será el tema de *La simbólica del mal*. La entrada en la hermenéutica queda así cumplida.

Por decirlo de manera concisa, la posición hermenéutica en la cual se sitúa definitivamente Ricœur tiene como tesis central la afirmación del carácter mediato de la comprensión de sí. El hombre solamente se comprende a sí mismo gracias a un laborioso rodeo a través de ciertas mediaciones que, para Ricœur, son fundamentalmente los signos, los símbolos y los textos. Para el filósofo, «una filosofía hermenéutica es una filosofía que asume todas las exigencias de este largo rodeo, y que renuncia al sueño de una mediación total, al final de la cual la reflexión se igualaría nuevamente a la intuición intelectual en la transparencia a sí mismo de un sujeto absoluto» (Ricœur 1986a: 32).

La hermenéutica de los signos subraya la condición originariamente «lingüística» de la experiencia humana: todo lo que el hombre percibe y vive, incluso sus deseos más ocultos, es susceptible de ser llevado al lenguaje para ser dicho: «como la palabra es escuchada antes de ser pronunciada, el más corto camino de sí a sí mismo es la palabra del otro, que me hace recorrer el espacio abierto de los signos» (Ricœur 1986a: 33).

Concebidos los símbolos como expresiones de doble sentido, la hermenéutica de los mismos consiste en la explicitación y explicación del «sentido segundo» escondido. En este período de elaboración de una hermenéutica de los símbolos, la filosofía de Ricœur asume un carácter claramente conflictivo, dando lugar al famoso «conflicto de las interpretaciones», que se debate entre la desmitificación total del simbolismo y la recolección de un sentido todavía más rico. Una vez más hay que llamar la atención sobre lo asombroso del escenario intelectual de discusión y de confrontación

deficiencia ontológica propia de la voluntad. La experiencia privilegiada de ese no-ser, no obstante su tono negativo, comporta ya una dimensión ontológica. Ella es, si se puede decir, la prueba negativa del ser, la ontología del ser perdido. La exégesis de este momento negativo consiste, en una buena parte, en una fenomenología de las pasiones, sin que se agote en ella. Llamémosla muy ampliamente una reflexión filosófica sobre la culpabilidad» («Méthode et tâches d'une phénoménologie de la volonté». En: Ricœur 1986b: 80).

en el cual se mueve Ricœur. En efecto, su paso por los «maestros de la sospecha», deteniéndose de modo especial en Freud, cuya obra analiza exhaustivamente desde el punto de vista filosófico, se prolonga en su confrontación abierta con Lacan, con el estructuralismo y con el marxismo althusseriano, así como en el «combate amoroso» con Greimas. La cuestión de la desmitologización será abordada desde el punto de vista de la teología, católica y protestante, al tiempo que los trabajos sobre hermenéutica bíblica se desarrollarán sin pausa. Una temperada incursión en la filosofía de Heidegger viene acompañada de la definición más clara de un horizonte que estaba ya presente a comienzos de su obra, el poético.

La hermenéutica de los textos puede ser considerada como abiertamente militante, habiendo pasado ya la etapa de la legitimación. En realidad, para Ricœur, la textualidad constituye la justa escala en la cual se puede desarrollar ampliamente la «plurivocidad» del símbolo, a la vez que permite el despliegue del conflicto de las interpretaciones concurrentes. La entrada de la hermenéutica en el universo del texto, es decir, del *logos*, es decisiva. Para Ricœur, hay hermenéutica allí donde el acento es puesto sobre el *verbo*, trátase de la palabra o de la escritura. Hay hermenéutica allí donde el acento es puesto sobre la historicidad de la transmisión de la palabra proclamada. Hay hermenéutica allí donde la actividad de interpretación es incorporada a la constitución misma de la tradición: interpretación de la palabra transmitida, interpretación en el corazón mismo de la actividad de transmisión. Y como elemento común a estos tres rasgos de la hermenéutica, Ricœur señala el elemento de la proclamación.

Es precisamente en este contexto donde Ricœur propone sus «criterios de la textualidad», que representarán uno de sus más importantes aportes personales al gran movimiento filosófico de la hermenéutica. Ricoeur los enuncia así: 1) Efectuación del lenguaje como discurso. 2) Efectuación del discurso como obra estructurada, gracias a lo cual un procedimiento de «distanciación» garantiza la autonomía y la independencia del discurso respecto de su autor, de su contexto y de sus destinatarios primitivos, lo cual permite que el discurso, así como la obra de arte, permanezca abierto a un número indeterminado de interpretaciones. La hermenéutica buscará entonces la restitución de un acontecimiento original a través de un trabajo de reconstrucción, a partir de la estructura interna de una forma de discurso específico.³ 3) Relación estrecha entre la palabra y la escritura, ésta última garante también de una especial autonomía del texto. 4) La proyección de un mundo en la obra del discurso, es decir la «cosa del texto», el «mundo del texto».⁴ Ricœur es muy claro a este respecto en la medida en que su visión representa una clara demarcación respecto de otras concepciones de la hermenéutica, especialmente aquella de corte romántico: «Recuérdese nuestra insistencia en definir la tarea de hermenéutica no más a partir de la intención del autor, supuestamente escondida

³ «Si la hermenéutica consiste en el intento por sobrepasar la distancia, es necesario que ésta sea considerada a la vez como objeto de investigación, como obstáculo y como instrumento, a fin de reactualizar el acontecimiento originario de discurso en un nuevo acontecimiento. Por lo mismo, el nuevo acontecimiento de discurso sólo podrá ser fiel si él es, al mismo tiempo, creador» (Ricœur 1975, 1: 17).

⁴ «Intención y estructura designan el sentido, el mundo del texto designa la referencia del discurso, no aquello *que* es dicho sino aquello *sobre lo cual* es dicho. La cosa del texto, he ahí el objeto de la hermenéutica. Y la cosa del texto es el mundo que el texto despliega delante de él » (Ricœur 1984: 39).

detrás del texto, sino a partir de la calidad de ser-en-el-mundo desplegado delante del texto, como la referencia de ese texto» (Ricoeur 1984: 46). 5) La apropiación del mundo del texto. ya que «comprender es comprenderse delante del texto» (Ricoeur 1986^a: 116-117). En efecto, el sujeto renuncia a imponer al texto su capacidad limitada de comprensión. para «exponerse al texto y recibir de él un sí más vasto».⁵ En consecuencia, tanto el discurso como la obra de discurso son considerados como mediación en la comprensión que el sujeto tiene de sí mismo.

Se comprende ahora más claramente cómo este tipo de hermenéutica juega en Ricoeur un papel decisivo en la constitución de su antropología filosófica. Por una parte, hay que mencionar la prolongación de esta hermenéutica textual en una hermenéutica de la acción, en la medida en que ésta última puede estructurarse con los mismos criterios y elementos de un texto. Por otra parte, se aprecia mejor que todo este largo rodeo por el mundo de los signos, de los símbolos y de los textos, tiene como meta última la constitución de una «hermenéutica de sí», meta última del proyecto filosófico de Ricoeur.

En esta laboriosa investigación sobre los textos se enmarcan sus trabajos sobre la metáfora y la narración, que coinciden con una intensa actividad académica en Europa y en los Estados Unidos, especialmente en Chicago, donde sucederá a Tillich y trabajará de cerca con uno de sus grandes amigos, Eliade. De esta época son los textos considerados como «gemelos», *La Metáfora viva* y *Tiempo y narración*, obras que abordan el tema de la actividad creadora de la imaginación, más precisamente de la innovación semántica que se produce a nivel del discurso. De lo que se trata es de la producción de una «nueva pertinencia semántica a través de una atribución impertinente», en el caso de la metáfora, o de la producción de una «nueva congruencia en el tratamiento de los incidentes», en el caso de la «intriga fingida» propia de la narración (Ricoeur 1983: 11).

La experiencia temporal del hombre es asumida igualmente en esta discusión. Agustín había presentado ya las aporías de la concepción del tiempo, problema que es asumido por una gran tradición de pensamiento que pasa por Kant, Husserl y Heidegger. En realidad, según Ricoeur, una reflexión «pura» acerca del tiempo es imposible, por lo cual es preciso recurrir a la interpretación. Entre el «tiempo del mundo» y el «tiempo del alma» existe un elemento mediador que es el «tiempo narrado». Para Ricoeur existe una correlación, no accidental, entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la experiencia humana. Dicho con otros términos, «el tiempo se convierte en tiempo humano en la medida en que él es articulado bajo la forma narrativa, y (...) la narración alcanza su significación plena cuando ella se vuelve una condición de la existencia temporal» (Ricoeur 1983: 85).

El proyecto ricœuriano de la hermenéutica de sí se irá a enriquecer con los análisis realizados a partir de distintos trabajos. Piénsese, particularmente, en los análisis sobre la identidad narrativa que hace referencia a la capacidad que tiene el hombre de narrar y de narrarse a sí mismo. Esta cuestión abre la vía a una problemática que

⁵ Paul Ricoeur, «La fonction herméneutique de la distanciation». En : Ricoeur 1986a :117. «El concepto “subjetivo” que corresponde a aquel del mundo del texto es aquel de apropiación. Por esto yo entiendo el acto mismo de *comprenderse delante del texto*. Este acto es la exacta contrapartida de la autonomía del escrito y de la exteriorización de la obra. No se busca de ninguna manera igualar el lector a la genialidad del autor. El no responde al autor, sino al sentido y a la referencia de la obra. El tiene por referente la “cosa” del texto, el mundo de la obra” (Ricoeur 1984: 46).

exigirá varios años de trabajo, y que estará en el centro de una gran obra de madurez que viene a constituir como una especie de síntesis de la propuesta filosófica de Ricœur: se trata de *Sí mismo como otro*, publicado como reelaboración de las célebres *Gifford Lectures*, pronunciadas en 1986 en Edimburgo.

Varias intenciones filosóficas presiden la elaboración de esta obra. En primer lugar, la oposición entre «sí mismo» y «yo», hecho indicador de la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto. En segundo lugar, el doble sentido que se le reconoce a la palabra «identidad», siguiendo los términos latinos *idem* e *ipse*. Así, la «ipseidad», a diferencia de la «mismidad», no comporta la afirmación de un núcleo inmodificable de la personalidad (como la perseverancia del carácter), sino la modalidad de identidad que subyace a la estabilidad que el sujeto tiene frente a una promesa. En tercer lugar, como lo sugiere el título mismo, la dialéctica entre «sí mismo» y «otro», no como si se tratara de una simple comparación (sí mismo semejante a otro), sino como una verdadera implicación, sí mismo en cuanto otro. Estas reflexiones suponen la crítica de las filosofías que exaltan el *Cogito*, al situarlo en el rango de una verdad primera, así como las filosofías que lo humillan, reduciéndolo a una pura ilusión. Ni exaltado, ni humillado, el *Cogito* hermenéutico es un «*cogito roto*». En esta obra, Ricœur busca elaborar una «fenomenología hermenéutica de sí» en la cual se va a responder de diferentes maneras y en distintas etapas a una pregunta absolutamente central, «¿Quién?»: «¿Quién habla?», «¿Quién actúa?», «¿Quién se narra?», «¿Quién es el sujeto de imputación?». A cada una de las cuestiones la respuesta será: «sí mismo».

Ricœur se ha presentado siempre como un crítico atento de su propia obra. Así, luego de la redacción de la monumental obra *Sí mismo como otro*, él siente la necesidad de llenar una laguna que había quedado en su reflexión sobre el tiempo y la narración, y que se refiere a un elemento que juega un papel de mediación entre estos dos: se trata de la memoria, y su correlato, el olvido. De esta forma, Ricœur continúa su hermenéutica de la condición humana, que es temporal e histórica, tejida a la vez de memoria y de olvido. Aquí reaparecerán algunos temas abordados precedentemente, como son la culpabilidad, lo justo, así como aquel de una difícil, casi improbable pero sin embargo posible experiencia de reconciliación en el perdón. Esta será la problemática abordada en *La memoria, la historia y el olvido*, obra monumental que revela nuevamente la responsabilidad de este filósofo por su cuidado, y su constancia en buscar y proponer nuevos elementos, quizá faltantes, que vendrían a completar su anhelada antropología.

Si se mira en su conjunto la obra filosófica de Ricœur, puede afirmarse que ésta se encuentra animada por un impulso que bien podría llamarse heurístico. Este filósofo elabora su pensamiento de manera progresiva, sobre los «residuos» de problemáticas precedentes, a través de problemas fragmentarios o, según sus propias palabras, gracias «a aprietos de pensamiento bien delimitados» (Ricœur 1995:125). En cada escrito hay algo que se le escapa y que permanece descentrado en relación con los textos precedentes, y que será retomado posteriormente con nuevo ímpetu, pues «aquello que había sido un fragmento de convierte en la nueva envoltura, la totalidad» (Ricœur 1995: 127). Ricœur comienza por apreciar las fronteras y los límites, antes de situarse en el corazón mismo de las problemáticas examinadas. En estos términos se pronuncia, hablando de su propio trabajo: «Yo creo que todo aquel

que escribe realiza esta experiencia de un tema que, inicialmente, ronda por los márgenes de la conciencia para instalarse después en el centro y convertirse en obsesivo» (Ricœur 1995: 126).

Además de los ya mencionados anteriormente, los temas abordados permanentemente por Ricœur sorprenden por la diversidad, por la articulación, por la agudeza y el rigor de su tratamiento. Piénsese, por ejemplo, en los siguientes: el problema del mal, la relación entre filosofía y religión, el deseo de una vida buena, la relación entre ética y moral, la filosofía de la esperanza, el cuidado de lo justo, el reconocimiento, problema abordado en su última obra aparecida en el año 2004.⁶

Frente a una obra tan monumental, multiforme y diversificada como la suya, no es nada fácil identificar un hilo conductor que sirva como tema unificador de su pensamiento. Sin embargo, él mismo se ha pronunciado al respecto en estos términos: «A primera vista mi obra es muy dispersa. Ella aparece así porque cada libro se organiza alrededor de una cuestión limitada: lo voluntario y lo involuntario, la finitud y el mal, las implicaciones filosóficas del psicoanálisis, la innovación semántica en la metáfora viva, la estructura lingüística de la narración, la reflexividad y sus estadios. Ha sido solamente en los últimos años que he pensado poder situar la variedad de estas aproximaciones bajo el título de una problemática dominante. Yo le he dado por título el hombre actuante o el hombre capaz (...) Es entonces, en primer lugar, el poder de recapitulación del tema del hombre capaz que me ha parecido, por contraste con la apariencia de dispersión de mi obra, como un hilo conductor cercano a aquel que yo he admirado tanto en Merleau-Ponty durante estos años de aprendizaje: el tema del 'yo puedo'» (Ricœur 2000a: 15-16; 2002: 44). Este tema, que aparece ya en *Lo voluntario y lo Involuntario*, sirve para estructurar los diversos problemas de *Sí mismo como otro*, en la medida en que la obra presenta sucesivamente cuatro modalidades del «yo puedo»: yo puedo hablar, yo puedo actuar, yo puedo narrar, yo puedo imputarme mis propias acciones. Dice entonces Ricœur: «Bajo estos cuatro títulos yo podría retomar sucesivamente mis contribuciones a la filosofía del lenguaje, y su organización sobre la base de tres unidades de la palabra, de la frase y del texto; luego, mis contribuciones a la filosofía de la acción, con sus causas y sus motivos, su inserción en el mundo; después también mi concepción de la narración con su poder estructurante en la vida cotidiana, la literatura, la historiografía y la especulación sobre el tiempo; en fin, mis visiones sobre la filosofía moral» (Ricœur 2000a: 16; 2002: 44).

Ricœur ha ido configurando progresivamente su antropología filosófica como una reflexión de conjunto sobre el «hombre capaz de...». Y esta exégesis de las capacidades que hacen humano al hombre ha estado desde siempre animada por aquella fascinación y aquel deseo de Ricœur de examinar «cuánto es magnífico ser hombre» (Ricœur 2000b: 656).

Sirvan como conclusión de esta visión panorámica del itinerario filosófico de Ricœur, que sigue abierto para ser explorado, sus propias palabras con las cuales se termina su texto sobre la memoria: «Bajo la historia, la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inacabamiento» Ricœur 2000b: 656).

⁶ Paul RICŒUR, *Parcours de la reconnaissance*, Trois études, Paris, Stock, 2004.

Bibliografía.

- Ricœur, P. (1975). « La philosophie et la spécificité du langage religieux ». En: *Revue d'Histoire et de philosophie religieuses* 55.
- (1983). *Temps et récit* I. Paris: [TR, I]
- (1984). « Herméneutique de l'idée de la Révélation ». En: Ricoeur, P., Lévinas, E., Haulotte, E. *La Révélation, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis*. Bruselas. (2e édition).
- (1986a). « De l'interprétation ». En: *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique* II. Paris: Seuil. [TA]
- (1986b). *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin. [EP]
- (1995). *La critique et la conviction. Entretiens avec F. Azouvi et M. de Launay*. Paris: Calmann-Lévy. [CC].
- (2000a). *Promenade au fil d'un chemin*. En: Turollo, F. *Verità del Metodo. Indagini su Paul Ricoeur*. Papua: Il Poligrafoi.
- (2000b). *La Mémoire, l'Histoire, l'Oubli*. Paris: Seuil.
- (2002). « Lectio magistralis de Paul Ricoeur. Université de Barcelone, 24 avril 2001 ». En: Jervolino, D. *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*. Paris: Ellipses, Coll. « Philo » [JERVOLINO].
- (2004). *Parcours de la reconnaissance, Trois études*. Paris: Stock.