

UN ACERCAMIENTO A LA AGENCIA, LA NARRACIÓN Y LA ÉTICA A
TRAVÉS DE LA FENOMENOLOGÍA DE *HOMBRE CAPAZ* EN LA FILOSOFÍA
DE PAUL RICOEUR

DIDIER ARNULFO SANTIAGO FRANCO

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ
2014

UN ACERCAMIENTO A LA AGENCIA, LA NARRACIÓN Y LA ÉTICA A
TRAVÉS DE LA FENOMENOLOGÍA DEL *HOMBRE CAPAZ* EN LA FILOSOFÍA
DE PAUL RICOEUR

DIDIER ARNULFO SANTIAGO FRANCO

Trabajo de grado para optar al título de
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

TUTOR: WILSON RICARDO HERRERA ROMERO

UNIVERSIDAD DEL ROSARIO
ESCUELA DE CIENCIAS HUMANAS
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA
BOGOTÁ
2014

Tabla de contenido

Introducción	6
1. Las relaciones entre el agente y su acción	12
1.1. Entre la aproximación referencial y la adscripción.....	14
1.1.1. Semántica lógica.....	14
1.1.2. La pragmática lógica	18
1.2. Fenomenología del puedo	21
1.3. Hacia una teoría del agente reflexivo.....	26
2. La dimensión narrativa del agente	30
2.1. El paso del <i>hombre capaz</i> a la identidad personal	31
2.2. La identidad narrativa: la acción en el relato	38
2.2.1. El personaje y la acción	44
3. Ética hermenéutica, ética como capacidad	47
3.1. La acción y la teoría narrativa.....	47
3.2. La reflexión ética: entre el deseo, la obligación y la sabiduría práctica	55
3.2.1. La ética: el deseo	57
3.2.2. La moral: lo obligatorio.....	63
3.2.3. La sabiduría práctica y el juicio moral en situación	71
3.3. El hombre capaz: yo puedo.....	75
4. Conclusión	81
Bibliografía	84

Somos múltiples, somos muchos, y el problema que tenemos es ¿cómo podemos lograr dar a esta diversidad fundamental, esencial, que es la nuestra, una apariencia de unidad? Nosotros vamos por la vida haciendo todo de una forma inconsciente. Porque en el fondo estamos representando un papel, estamos representando nuestro propio papel, y hemos elegido dentro de todo lo que podríamos ser, una figura determinada, y después hacemos todos los esfuerzos para que más o menos en lo que decimos y en lo que hacemos coincidamos con esa figura.

José Saramago

Introducción

Uno de los temas que ha ocupado a los filósofos a lo largo de la historia es el hombre, especialmente en sus relaciones con él mismo, con las otras personas y el modo en que sus acciones tienen incidencia en el mundo que habita, las respuestas son diversas, y ellas de un modo u otro procuran dar cuenta de la complejidad que entraña la condición humana. De ahí, que una de las cuestiones que pretende explorar este trabajo es: ¿qué hace del hombre un ser capaz de tomar decisiones, de iniciar cambios y hacerse responsable de los mismos? El análisis se hará a través de las reflexiones en torno a la acción, la narración y la ética del filósofo francés Paul Ricoeur (1913-2005). Ciertamente, la pregunta inicial muestra algunas de las dimensiones del ser humano, primero que el hombre es un ser capaz, alguien que tiene poder, de allí se derivan, entonces, nuevos interrogantes, ¿Cómo ese poder le permite tomar decisiones? ¿Qué tipo de cambios puede iniciar? y ¿De qué manera el hombre es responsable? Las preguntas buscan, en el fondo, describir algunas de las dimensiones en las que se encuentra inscrita la experiencia humana.

Esos modos de ser de la experiencia humana son referidos por Ricoeur como la capacidad que tiene el agente de hablar, actuar, narrar y ser sujeto de imputación moral, verbos que hacen referencia a la filosofía del lenguaje, la filosofía de la acción, la narración y la moral. Ese conjunto de capacidades son recogidos por Ricoeur a través de “la expresión modal *Yo puedo*” (Ricoeur, 2002, 15) y que tienen su culmen

en la noción de hombre capaz (*homo capax*)¹, concepto clave en la antropología ricoeuriana, y que se convierte en la síntesis de las capacidades del hombre (Ricoeur, 1997,116).

En esta antropología del hombre capaz la persona es su historia. Una historia marcada por la capacidad del ser humano de decir, actuar y contar (Ricoeur, 2005). *Poder decir*, dada la capacidad de las personas de producir un discurso sensato; *poder actuar*, como la capacidad de producir acontecimientos en la sociedad y la naturaleza; y *poder contar*, como el arte milenario de narrar historias. En palabras de Ricoeur: “los acontecimientos de cualquier origen sólo se vuelven legibles e inteligibles cuando se cuentan dentro de una historia”. (2005) Ricoeur muestra que la imputabilidad es una capacidad claramente moral, que se refiere a una capacidad del agente de ser responsable de sus actos, de asumir las consecuencias de lo que hace. En este contexto, cobra sentido la promesa: “el sujeto puede mantener su promesa o romperla; de esta manera, compromete la promesa de la promesa, la de cumplir su palabra, de ser confiable.” (Ricoeur, 2005), es decir, el sujeto se compromete con su palabra.

En el análisis de estos modos en que se desenvuelve el actual del hombre, Ricoeur combina varias tradiciones como la hermenéutica y la fenomenología. La puesta en diálogo de estas dos tradiciones configura uno de los ejes centrales de la filosofía de Ricoeur inscrita en la fenomenología pero con una variante hacia la hermenéutica. Partiendo de esta filosofía reflexiva, Ricoeur pretende dar cuenta del sí mismo a través de la mediación de los signos y los textos que son la base sobre el cuál el yo se constituye². Por esta razón el autor afirma que su pensamiento es cercano a:

¹Concepto esbozado en artículos como Autonomía y Vulnerabilidad (Ricoeur, 2008, 70-86) El destinatario de la religión: el hombre capaz (Ricoeur, 2013) Volverse Capaz, ser Reconocido (Ricoeur, 2005) y desarrollado de manera sistemática en el capítulo II de la obra Caminos del reconocimiento (Ricoeur, 2006, 121-144). Para un estudio profundo sobre la noción de *Hombre Capaz* revisar el trabajo de Eduardo Casarroti: *Paul Ricoeur. Una antropología del hombre capaz* (2008)

² Una de las dificultades a la hora de revisar el pensamiento de Ricoeur, es su labor de reconstrucción de todas las tradiciones filosóficas con las que discute, de ahí, que a la hora llevar a cabo una

...la filosofía reflexiva francesa- de ahí el rol seminal ejercido por el pensamiento de Jean Nabert-, enriquecida a su vez por la fenomenología de Husserl y de Merlau-Ponty y por la hermenéutica de Heidegger y Gadamer (Ricoeur, 1997b,101)

Aquí la filosofía reflexiva es concebida por Ricoeur como la capacidad de comprensión de uno mismo en sus operaciones cognoscitivas, volitivas y evaluativa. El papel de la fenomenología en este caso es hacer una descripción de la experiencia del sí, y que es previa a la relación sujeto objeto establecida por la filosofía moderna. El centro de esta descripción es la intencionalidad, es decir, la conciencia de algo sobre la conciencia de sí. Para Ricoeur, este giro hacia la intencionalidad es posible gracias al papel que otorga Heidegger a la comprensión, según el cual, comprender no es un modo de conocimiento, sino que viene a constituir “un modo de ser, el modo de ser del ser que existe al comprender” (Ricoeur, 2003,13)

Esta constitución ontológica, en el comprender por Heidegger, constituye una de las bases de la hermenéutica, en tanto que el *sí* tiene como parte constitutiva el comprender. No obstante, esta forma entraña para Ricoeur la vía corta del análisis, ya que su hermenéutica se asienta en el lenguaje, y esta constituye una vía larga puesto que implica recorrer los diversos lenguajes en los que se ha inscrito la experiencia humana. De ahí que para el autor: “no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores” (2000,203).

El recorrido que se ha de emprender a continuación está enmarcado dentro estas tradiciones filosóficas como parte fundante de la hermenéutica del *sí*, primero a través de la comprensión de los signos como expresión del lenguaje; los símbolos, entendidos, como los elementos que ha creado una cultura o un pensador particular y que la hermenéutica tendría la labor de desmitificar; y por último los textos, en los que el autor y el lector ponen en juego su propia subjetividad sin que una impere sobre la otra. El recorrido se centra, entonces en tres supuestos “primero, la filosofía como reflexión, segundo, la de la filosofía como fenomenología, y tercero, el de la

descripción de lo que constituye la experiencia humana resulte ineludible en la mayor parte de los apartados del trabajo no entrar en diálogo con algunas de ellas.

mediación a través de los signos, después a través de los símbolos y, por último, a través de los textos” (Ricoeur, 2000, 205).

A partir de lo anterior se puede expresar el problema central de esta investigación, que consiste precisamente en rastrear cómo se desarrolla la fenomenología del *hombre capaz* en la acción, la narración y la ética, “investigación que está guiada por una red de preguntas próximas al lenguaje ordinario: ¿quién es el sujeto del discurso?, ¿quién es el sujeto del hacer?, ¿quiénes el sujeto del relato?, ¿quién es sujeto de la imputación moral?”(Ricoeur, 1997,97) El autor da cuenta de estas preguntas en casi todas sus obras, pero en especial en: *Sí mismo como otro* (1996) y *Tiempo y narración* (2004); junto con algunos desarrollos que se encuentran en: *Caminos del Reconocimiento* (2006), esencialmente en el capítulo dos titulado: *La fenomenología del hombre capaz* y algunos textos de contenido ético como: *Lo Justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. (2008); *Amor y Justicia* (1993).

Cabe anotar que la base argumentativa desde la que se da cuenta del problema esta inscrita en las diversas formas en las que se despliega el actuar humano, o lo que Ricoeur, enuncia como analogía del actuar, es decir, las capacidades en que el *sí* existe: hablar, actuar, narrar, ser imputado y prometer, verbos que en su conjunto denotan la problemática del *Sí* en la perspectiva de la pregunta por el *¿Quién?* De ahí, que las obras *Si mismo como otro*(1996) y *Tiempo y narración*(2004) se conviertan en la base de la argumentación para el trabajo, puesto que en ellas se ve reflejado el método ricoeuriano en su paso por la filosofía reflexiva, especialmente en la primera(1996), en la que el término *Sí mismo* designa “la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto” (Ricoeur, 1996, Prólogo, XI), mediación que va a dar pie a la hermenéutica del *Sí* y su paso por los signos, los símbolos y los textos. El punto central que le interesa mostrar a Ricoeur es que todas estas dimensiones son expresiones del actuar humano.

El concepto que va a servir de puente entre las diferentes dimensiones del actuar es el de la atestación, concebida por Ricoeur como una creencia expresada en la

fórmula *creo en* (1996, XXXV), que tiene un parecido de familia con el testimonio³, en el que los testigos presentan sus versiones sobre un hecho y sus oyentes no tienen más recurso que seguir aquel que consideran más creíble. La *atestación* es primordialmente confianza en sí mismo, y esa convicción vendrá a constituir la base de las relaciones que se pueden establecer entre la acción y su agente. Así lo expresa Ricoeur en el siguiente pasaje *De la Metafísica a la Moral* (1997b):

Con este término (atestación) designo la especie de creencia y de confianza que se acuerda a la afirmación de sí como ser actuante (y sufriente). Insisto en que esta creencia, esta confianza no remiten a la opinión en una escala de saber objetivo, donde la doxa sería menos que la episteme. La atestación se entiende como opuesta a su contrario, la sospecha, cuyo derecho no es negado en absoluto. Pero es a pesar de..., a pesar de la sospecha, que creo en mi capacidad de hacer. (102)

La atestación es entonces concebida como una afirmación de las capacidades que describen la existencia humana. De ahí que este trabajo busca defender la tesis según la cual la fenomenología del hombre capaz tiene su asidero en esa forma de confianza que tiene el agente sobre sus capacidades: *creo en...* que puedo decir, puedo hacer, puedo reconocerme como personaje narrativo y sujeto moralmente imputable, concepto que tiene como base una ontología retomada de Aristóteles con respecto a la polisemia del ser, en lo que tiene que ver al ser como acto-potencia, un modo de ser dinámico que se opone fundamentalmente a la noción del ser como sustancia (*ousía*), de ahí la fuerza que podremos encontrar en la fenomenología del *hombre capaz*.

El hombre capaz del que habla Ricoeur (1990) es el conjunto de capacidades que vienen a configurar a la persona humana, en cuya base se encuentra la confianza en ser una persona, alguien que confía en: decir, actuar, narrar, ser imputado moralmente y prometer. Si bien se ha dicho que al hombre le corresponden una serie de capacidades, también hay en él una nota constitutiva que lo caracteriza: la fragilidad, la condición de hombre capaz no lo libra de cometer equivocaciones, de enfermarse o de morir y esto hace parte de su auto comprensión.

³ Testimonio aquí se debe comprender como crédito, fianza en lo que alguien expresa.

El *hombre capaz*, según Ricoeur, se constituye a partir de sus diversas actuaciones, que serán presentados y analizados para efectos de probar la tesis. El texto se divide en tres partes. En la primera, veremos las relaciones entre la acción y su agente como fase previa a la construcción del modelo de identidad y sus relaciones con la acción; en la segunda, encontramos la tesis de Ricoeur sobre la *identidad narrativa* y cómo se da continuidad al discurso sobre la acción en ella; y en la tercera analizaremos las condiciones fundamentales para la construcción de la ética y el juicio moral en situación, reconstruido a partir de la noción de sabiduría práctica de Aristóteles en la que toma fuerza el poder que tiene la convicción como una forma de conciencia. Para finalizar se mostrará cómo la atestación se convierte en el hilo conductor de la expresión, *Yo Puedo, Yo soy Capaz*, al mismo tiempo que se pueden delinear algunos nuevos focos de la discusión, en los que la confianza como crédito fianza, podría tener una cercanía con la fe religiosa en otras de las obras de Paul Ricoeur.

1. Las relaciones entre el agente y su acción

La filosofía de la acción⁴ en Ricoeur toma diversos matices, en este apartado se va a hacer énfasis en la caracterización del sujeto de la acción: el agente⁵. En relación con esta cuestión, la caracterización del sujeto de la acción en la filosofía de la acción de Ricoeur (1996) es el agente. Por lo tanto, es preciso responder a preguntas tales como: ¿cómo determinar que una persona hizo algo? Es decir, que realizó una acción, y ¿qué tipo de relaciones podemos establecer entre la acción y el agente? A partir de este análisis se podrá delinear el cómo el agente constituye uno de sus dimensiones: el hacer.

Cabe aclarar que el contexto de la discusión se encuentra en la vieja oposición entre explicar y comprender, retomado por la filosofía anglosajona de mediados del siglo XX, en las que, en palabras de Elisabeth Anscombe (1957), hay una oposición entre los acontecimientos que se producen en la naturaleza y las acciones hechas por el hombre. De acuerdo con esta autora, hay que tratarlos de forma separada, los acontecimientos refieren leyes, hechos, explicaciones; mientras que las acciones tienen que ver con motivos, intenciones, agentes y razones.⁶ Ricoeur propone que esta

⁴Es importante señalar que la teoría de la acción de Ricoeur tiene diversos matices. En ella hay una conjunción entre fenomenología, análisis lingüístico y hermenéutica en la construcción del concepto de acción. Una primera forma de entenderla se encuentra en su obra *Lo voluntario y lo involuntario*, como una filosofía de la voluntad, dirigida a la motivación, la decisión y el movimiento corporal, una filosofía de la acción humana. El autor incorpora en sus investigaciones lo que él denomina como la red conceptual de la acción “el maridaje acción/pasión, la preocupación por el problema señalado en la tercera antinomia kantiana (vinculado al de la distinción entre causa y motivo), o la relación acción/agente, que involucrará la noción fundamental de poder-hacer.” (Martínez, 1999, 208). Estos conceptos son claves porque permiten describir los pasos en que se desarrolla la acción, desde la interpretación del campo de las motivaciones hasta la adscripción a un agente que puede. La combinación entre el análisis lingüístico de la acción y la descripción fenomenológica son claves para entender por qué Ricoeur concibe a la filosofía de la acción como una filosofía práctica, al estilo de Aristóteles y Kant en la cual se puede dilucidar un modelo de agencia moral que toma en cuenta los fines de la realización humana, así como los compromisos que se mantienen con los demás a través de las promesas.

⁵Seguendo a Eduardo Casarotti, estas son algunas de las preocupaciones en la obra de Paul Ricoeur que lo conducen a una antropología fundamental de la acción. Cfr. (Casarotti, Paul Ricoeur. *Una antropología del hombre capaz*, 2008, págs. 33-37)

⁶No es el objetivo de este trabajo adentrarse en esta discusión, sino en mostrar cómo Ricoeur construye su teoría del agente como aquel que puede. Para ello el lector se puede remitir a: G. H.

dicotomía no existe en su teoría de la acción, puesto que explicar y comprender están directamente implicados⁷. En ese marco se va a presentar la teoría del agente desde la perspectiva hermenéutica de Ricoeur y cómo la separación entre explicar y comprender se salva a través de su teoría del agente. Este primer apartado del trabajo se dedica al análisis de las teorías de Donald Davidson (1995) y Peter Strawson (1959)⁸ tomando como referentes los primeros capítulos de *Sí mismo como otro* (1996), y *Caminos del reconocimiento* (2006) en los que la distinción entre la semántica de Davidson y la pragmática de Strawson le permitirán a Ricoeur fundamentar su noción de *hombre capaz*.

Para Ricoeur, la teoría de la acción es una práctica que está en poder del agente, lo cual es sustentado por este autor desde el concepto de *prohairesis* (decisión) aristotélico. El agente, en esta perspectiva, es enunciado como aquel que tiene el poder de elegir y la decisión que toma entraña un carácter práctico en la medida en que en ella se elige y se decide. Por otro lado, está la teoría del agente reflexivo que le proporciona la filosofía Kantiana, en la que se muestra al hombre como aquel capaz de introducir cambios en el mundo sin tener que recurrir a las leyes de la naturaleza.

Von Wright, *Explanation and Understanding*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971 y a A. E. Anscombe, *Intention*, Oxford, Basil Blackwell, 1957.

⁷Son básicamente dos los argumentos en los que Ricoeur se apoya para sostener que la dicotomía no existe: primero, que el debate entre motivo y causa es una posición abstracta en tanto que el hombre es quien en ciertas ocasiones reclama que la causalidad debe ser explicada y la motivación debe ser comprendida, así el hombre es el que elige y a quien pertenece el régimen de la explicación y la comprensión; el segundo argumento, se centra el análisis de mostrar cómo se inserta una acción en el mundo, puesto que comúnmente se dirige la atención a las intenciones y los motivos, dejando a un lado que actuar es ante todo operar cambios en el mundo. ¿Cómo puede el hombre efectuar esos cambios en el mundo? Siguiendo al filósofo finlandés Von Wright, muestra que es necesario reformular las condiciones de la explicación y la comprensión, “que se combinan con la noción de *intervención intencional* en el mundo” (Ricoeur, 2010, 158) El argumento principal es que el mundo es un sistema parcial cerrado en el que hay un estado inicial, en este punto el hombre se convertiría en aquel que tiene el poder de intervenir en el curso de las cosas. Ricoeur va a decir en su ensayo *Narratividad, fenomenología y hermenéutica* (2000) que “la «comprensión» es la capacidad de continuar en uno mismo la labor de estructuración del texto, y por «explicación», la operación de segundo grado que se halla inserta en esta comprensión y que consiste en la actualización de los códigos subyacentes a esta labor de estructuración que el lector acompaña” (206) y lo que busca fundamental es mostrar cómo la hermenéutica puede mantener un diálogo constante con las ciencias humanas.

⁸Aquí se hace referencia fundamentalmente al trabajo de Peter Strawson es su obra titulada, *Individuals* (1959) Citada a pie de página en, Ricoeur (1996) p. 1

En este punto Ricoeur (1996) acude a la noción de acción básica – propuesta por Arthur Danto (1981) – como el estado inicial en el que un individuo sabe lo que puede hacer. Al analizar críticamente la propuesta de Danto, Ricoeur empieza a delinear su teoría sobre el agente como aquel que puede introducir cambios en el mundo.

1.1. Entre la aproximación referencial y la adscripción

Para Ricoeur (1996) la búsqueda es la dilucidación de qué o cuál es la causa de las acciones del agente si sus razonamientos son dirigidos a realizar dichas acciones o es la interpretación de las intenciones de un agente que resultan en una acción. En este sentido, el autor se guía en la línea de Davidson (1995) y Strawson (1959).

En la semántica lógica o aproximación referencial Davidson mantiene la tesis según la cual, las razones que tuvo un agente para realizar una acción no solo explican un acto intencional, sino que también son causa de esta acción en la medida en que ambos devienen de un mismo sujeto. En tanto que para Strawson la pragmática lógica o aproximación reflexiva se enfoca en la adscripción⁹, entendida como la una vinculación de un agente con su acción a través del lenguaje, en la cual se analiza el plano de las intenciones o motivos que pudieron llevar a un agente a hacer algo.

A continuación nos detendremos en la presentación de un panorama general de la teoría de la acción de estos dos autores y de cómo Ricoeur los desarrolla para formular su teoría del agente.

1.1.1. Semántica lógica

La semántica lógica o aproximación referencial, expuesta inicialmente por Donald Davidson¹⁰ en sus ensayos *Acciones y sucesos* (1995), interpreta la acción a

⁹Neologismo creado por Strawson que expresa la vinculación de un agente con su acción a través del lenguaje. Es la vinculación de algunos términos de la red lingüística- tal acción, tales motivos- a las expresiones que nombran agentes. (Casarotti, 2008, 125-126)

¹⁰No es parte de este trabajo adentrarse dentro de la discusión que plantea Davidson sobre la filosofía de la acción, sino ampliar los puntos centrales que critica Ricoeur como ocultación del sujeto en la teoría davidsoniana en *Sí mismo como otro* (1996).

partir de la siguiente pregunta: ¿qué relación hay entre razón y acción cuando una razón explica una acción ofreciendo la razón del agente para hacer lo que hizo? En este sentido, Davidson pretende demostrar que la “racionalización es una especie de explicación causal” (1995,19). De modo que, las acciones de un agente además de obedecer a sus intenciones, representan una especie de explicación causal. Este autor intenta superar una antigua oposición entre la comprensión a través de razones y la explicación a través de causas¹¹.

Determinar que una acción es o fue hecha intencionalmente, es explicar la razón por la cual un agente ha hecho algo. Ya que cuando alguien realiza una acción es preciso encontrar las intenciones del acto y los deseos que lo impulsaron a llevarlo a cabo. Davidson expone que cuando una persona realiza una acción se le puede caracterizar teniendo en cuenta: “a. como si tuviera alguna especie de actitud favorable hacia acciones de una clase determinada, y b. como si creyera que su acción es de esa clase” (1995, 18). Por ejemplo, en el caso de una acción que está relacionada con el valor de la solidaridad, una persona se puede decidir a ayudar a cruzar la calle a un invidente porque cree que está realizando un acto de solidaridad. De modo que se muestra como un agente tiene una actitud favorable a cierto tipo de acción porque cree que ella pertenece a esa clase determinada de acciones.

La revisión de la actitud del agente nos permite reflexionar en qué consiste dicha actitud. Para ello Davidson introduce su concepto de *razón primaria* en los siguientes términos: “dar la razón por la cual un agente hizo algo consiste en nombrar la actitud favorable (a) o la creencia relacionada (b), o ambas; permítaseme llamar a este par la *razón primaria* por la que el agente realizó la acción” (1995, 18).

La *razón primaria* es, entonces la suma entre la actitud favorable y la creencia; en otras palabras, una *razón primaria* consiste en conocer la intención que llevó al agente a hacer algo. Davidson llama acción “a todo lo que el agente hace

¹¹Esta vieja oposición se presenta bajo la dicotomía en que se ha presentado entre las ciencias exactas que tienden hacia la explicación y las llamadas ciencias del hombre que buscan comprender. Tanto Davidson como Ricoeur buscan superar tal separación.

intencionalmente incluyendo las omisiones intencionales”¹². Una acción intencional es una acción que se hace por una razón. Esa razón, está directamente relacionada con el deseo, pues, una *razón primaria* es al mismo tiempo una creencia y una actitud que hace que el agente lleve a cabo una acción. Al momento de conocer la *razón primaria*, se puede saber la intención que el agente tuvo para realizarla.

Para Davidson el papel de la creencia pertenece a la *razón primaria*. Es así que, cuando comprendemos el por qué un agente hizo algo estamos captando el propósito de su acción y de ello se deriva que al identificar la intencionalidad de la acción le estamos otorgando una explicación. Por lo tanto, la intención se convierte, en cierto sentido, en una forma de explicación causal. Afirma Davidson (1995) que una manera de explicar un evento, consiste en ubicarlo en el contexto de su causa y con ello no se está negando la relación empírica entre causa y efecto, sino que está explicando el por qué algo fue hecho.

Uno de los puntos centrales en la tesis de Davidson (1995) es que las razones que llevan a un agente a hacer algo de manera intencional son causadas por las razones que se tuvieron para llevarse a cabo. Ricoeur, en su libro *Sí mismo como otro* (1996) explora cómo en esta noción que desarrolla Davidson la acción, el agente, el motivo y la intención “aparecen en un mismo plano del discurso y constituyen en conjunto la red específica del lenguaje de la acción” (1996, 75) Esto implica que la noción de agente forma un sistema con los demás términos de la red (acción, motivo, intención) dentro del mismo juego del lenguaje de la acción. Este es uno de los puntos claves en la construcción de la filosofía de la acción de Ricoeur porque el agente es analizado desde la red de la acción, lo que hace que la pregunta por el *¿quién?* se haga explícita.

El problema que entraña el análisis de Davidson, Para Ricoeur, es la separación entre acontecimiento y acción, ya que Davidson apunta a que los acontecimientos —y entre ellos las acciones—merecen, al igual que las sustancias, el título de entidades primitivas; además establece que esta distinción de entidades primitivas no se realiza entre cuerpos y personas, sino entre entidades fijas (cuerpos y personas) y entidades

¹²Cita aclaratoria a pie de página. (Davidson, 1995, 19)

transitorias (movimientos y acciones) que deben ser tratadas por igual (Ricoeur, 1996, 70-71). Siguiendo a Casarotti, (2008) “El acontecimiento simplemente ocurre; la acción, al contrario, es lo que hace que ocurra; entre ocurrir y hacer que ocurra se abre un abismo lógico (138). Entonces, las preguntas ¿qué? Y ¿Por qué? se absorben por una ontología del acontecimiento impersonal que hace de la acción humana una subclase de acontecimientos.

Este argumento genera una separación entre el agente y la acción puesto que los acontecimientos son tratados al mismo nivel que las personas y siendo la acción un tipo de acontecimiento, éste estaría separado de las personas (Ricoeur, 1996, 72). Para Ricoeur (1996), Davidson hace del agente un sujeto impersonal porque lo trata como una sustancia fija. En síntesis, el análisis semántico de Davidson nos permite señalar al *¿quién?* de la acción; no obstante, la relación entre el agente y la acción no tiene vínculo puesto que la acción es interpretada como una causa humeana¹³ en la que no hay una conexión lógica entre la causa y el efecto.

El problema que genera esta interpretación es que el agente, en tanto, que el autor de la acción es descrito como una sustancia. Así lo presenta Ricoeur a través de un ejemplo:

En el análisis lógico de la frase «Pedro ha asestado un golpe», lo que importa es que el verbo asestar se refiere a Pedro y al golpe. El golpe está en la posición de un acontecimiento particular. Pedro está en la de sustancia, no tanto como persona distinta de las cosas materiales como por ser el portador del suceso. (Ricoeur, 1996,70-71)

En este pasaje, Ricoeur sugiere que en Davidson la pregunta por: *¿quién actúa?* quede anulada puesto que para él es indiferente el hecho de que Pedro sea una cosa o una persona. La semántica de la acción se limita a describir los discursos en los que el hombre dice su hacer, esto lo aleja de un sí que se hace responsable de su palabra y acción (Ricoeur, 1996, 37). Ricoeur con esta caracterización quiere mostrar cómo

¹³En la causa humeana no hay conexión lógica entre los antecedentes y los consecuentes, es decir que ambos pueden ser identificados de manera separada, si un fósforo enciende una rama y ocasiona un incendio, puede describir el fósforo sin tener en cuenta el incendio. El problema para Ricoeur es que está misma lógica se aplique en el plano de la acción humana, puesto que los agentes no podrían ser vinculados como responsables de sus acciones.

esta comprensión del acontecimiento de Davidson, no permite tematizar una filosofía de la acción en la que se haga evidente la vinculación entre la acción y su agente¹⁴. Sin embargo, la aproximación de la semántica lógica muestra que la acción, la intención y el motivo se predicán del agente, que sigue siendo el mismo en la diversidad de circunstancias y es un ente que está fuera de la red porque él es quien la origina, aunque éste haga parte de la red conceptual de la acción.

Es necesario tener en cuenta que la interpretación que hace Ricoeur de la teoría de acción de Davidson es que la pregunta por el *¿Quién?* no se hace explícita, de ahí, que no sea del todo justo, la tesis de Ricoeur según la cual en la teoría de la acción en este autor hay una ocultación del agente puesto que el camino que emprende Davidson tiene como objetivo mostrar a este como el causante de la acción. Como el mismo Davidson señala “una persona es el agente de un suceso si y sólo si hay una descripción de lo que ella hizo que haga verdadera una oración que dice que lo hizo intencionalmente” (1995,67). El problema de esta postura para la investigación, que está llevando a cabo Ricoeur, es que no es explícito que el agente es un *¿Quién?*, un *sí mismo* que tiene la capacidad de iniciar cambios en el mundo físico y social; esto es fundamental en la construcción de una teoría ética en la que el sujeto es responsable de sus acciones.

1.1.2. La pragmática lógica

El análisis sobre la acción que Ricoeur retoma de Davidson lo dirige hacia un nuevo horizonte teórico en el que la acción está directamente relacionada con el agente, en oposición a Davidson, quien, según la crítica de Ricoeur, lo oculta.

¹⁴“La explicación causal sirve, a su vez, en la estrategia de Davidson, para incluir las acciones en una ontología, no oculta sino declarada, que hace de la noción de acontecimiento, en el sentido de circunstancia incidente, una clase de entidades imposibles de alinear en condiciones de igualdad con las sustancias en el sentido de objetos fijos. Esta ontología del acontecimiento, impersonal por naturaleza, es la que, a mi juicio, estructura todo el espacio de gravitación de la teoría de la acción e impide un tratamiento temático explícito de la relación acción-agente que, sin embargo, el análisis bordea continuamente. Veo, pues, en este fracaso del retorno de la acción al agente una incitación, en cierto modo por defecto, a buscar en otra clase de ontología, más acorde con la demanda del sí, el verdadero lugar de articulación entre la acción y su agente” (Ricoeur, 1996, 59). Esta última ontología será desarrollada por Ricoeur a través de la noción de hombre capaz.

Ricoeur, retomando a Strawson, llama *adscripción* a esa atribución de la acción a una persona: “La adscripción de la acción a un agente forma parte del sentido de la acción en cuanto hacer que acontezca” (2006, 130) Este sería el paso de la semántica a la pragmática¹⁵ puesto que el agente se designa a sí mismo como sujeto de sus propias acciones. En este apartado se expondrá qué fundamentos de Strawson (1959) utiliza Ricoeur para sustentar su versión sobre la hermenéutica del sí mismo.

La adscripción es ante todo un fenómeno del lenguaje, por medio del cual se adscriben acciones a agentes. La adscripción así entendida implica que: a. toda atribución de predicados se hace en última instancia, bien a cuerpos, bien a personas; b. La persona es la única a la que se pueden atribuir dos series de predicados: físicos y psicológicos; c. los predicados psíquicos como intenciones y motivos son de entrada atribuibles a sí mismo y a otro distinto de sí: en los dos casos conservan el mismo sentido (Ricoeur, 1996, 74-76).

Ricoeur trata de restituir la distinción entre cuerpos como objetos fijos, y personas como aquellas a las que se les puede adscribir una acción y por tanto una intención, un motivo. Afirma Ricoeur:

En efecto, es de destacar que la adscripción señale la remisión de todos los términos de la red a su eje ¿Quién? [...] En primer lugar, decimos que la acción es mía, tuya, de él, de ella, que depende de cada cual, que está en su poder. También decimos que la intención es de alguien [...] Mencionar el motivo es también mencionar al agente (1996, 83-84).

Ricoeur muestra aquí que la adscripción es la capacidad que tiene el agente de designarse a sí mismo como aquel que hace o ha realizado la acción. Sin embargo, el análisis lingüístico que realiza Strawson se reduce “a la relación entre las preguntas *¿qué?* y *¿por qué?* la que prevalece sobre la relación entre la pareja de preguntas *¿qué- por qué?* y la pregunta *¿quién?*” (Ricoeur, 1996, 41) La crítica de Ricoeur

¹⁵Ricoeur entiende por “pragmática el estudio del lenguaje en situaciones de discurso en que la significación de una proposición depende del contexto de interlocución. En este estadio es donde el yo y tú, implicados en el proceso de interlocución, pueden ser tematizados por primera vez” (Ricoeur, 1993, 113)

hacia Strawson es que éste dirige su atención a una relación causal en la que la pregunta por el *¿qué?* se reduce exclusivamente a la pregunta *¿por qué?*, es decir, que se trata la relación entre el *¿qué?* de la acción y su *¿por qué?* sin tener en cuenta el sujeto que ha hecho posible la acción *¿quién?*

Por ejemplo, una persona enciende un cigarrillo dentro de un bosque y arroja el fósforo lo que ocasiona un incendio. En este caso el análisis partiría del fósforo que originó el incendio por un lado, mientras que por otro se revisarían los motivos que llevaron a la persona a arrojar el fósforo. En este caso hay una ocultación del *¿quién?* porque no se tiene en cuenta la relación que hay entre el *¿qué- por qué?* pues es en la persona en la que está el poder de realizar dicha acción. Una de las diferencias fundamentales con la semántica de la acción, en la que el agente es impersonal es que la pregunta por el *quién*, se puede responder desde cualquier pronombre personal: yo hago, tú haces, él hace, allí radica la fuerza del análisis de Strawson.

Otro problema que encarna el análisis referencial es que no hay una referencia al otro, *¿Cómo puedo adscribir una acción a otro distinto de mí?* La referencia a un agente no es suficiente porque no tiene en cuenta la noción de reciprocidad que se origina entre un alguien que se reconoce como un yo al mismo tiempo que reconoce a otro como un tú. De ahí que las relaciones que las personas mantienen entre sí no sean del todo evidentes, puesto que hay una imbricación de las acciones de uno en las acciones de los otros. De este sistema complejo de interacciones emerge la pregunta: *¿Cómo delimitar la parte de acción de cada uno?* (Ricoeur, 2006, 132). Esta dificultad hace que Ricoeur busque un otro camino de indagación más cercano a la teoría aristotélica de la acción, que se explicará en el siguiente apartado y que toma una dirección distinta a la de algunos filósofos analíticos que buscan asociar la causalidad del agente según el paradigma de Hume.

La vía de Ricoeur centra en el *sí* de la acción en el *¿Quién?*, el agente es el portador de una intención y su relación con la acción tiene un vínculo de naturaleza causal, en tanto, que la acción está en su poder (Ricoeur, 1996, 93). En esta variación el sujeto es entendido esencialmente como un agente que se relaciona directamente

con nociones como: identidad, iniciativa, poder y responsabilidad. Ricoeur sustenta que la teoría analítica sobre la acción le da a la adscripción¹⁶ un significado en el que el agente no es considerado como el responsable de la acción. Siguiendo aquí la interpretación de Marie France Begué (2002) la adscripción es un acto de afirmación en la que el agente profesa: “yo soy quien...”, “él es quien...” etc... es la base de la atestación. Atesto que yo puedo...” (336)

Ricoeur ve que en las teorías de Davidson (1995) y Strawson (1959) hay una ocultación del agente, porque no se le designa como el responsable de la acción, aquel que tiene en su poder la posibilidad de introducir cambios en el mundo. Con el análisis fenomenológico-hermenéutico, se va a desarrollar a continuación la conexión entre el agente y la acción desde la noción del *hombre capaz* en la que la acción es vista esencialmente como una capacidad que tiene el agente de designarse como aquel que hace o ha hecho. De ahí que la comprensión de sí pasa necesariamente por la comprensión e interpretación de la acción, pues el “*si*” es comprendido esencialmente como agente.

1.2. Fenomenología del puedo

Para contextualizar el pensamiento de Ricoeur en cuanto al poner en evidencia al agente como el eje de la acción, es necesario exponer cómo el agente en la filosofía aristotélica se le reconoce como aquel capaz de elegir y decidir sobre el curso de sus acciones. En este sentido, primero se hará una breve contextualización de la filosofía de la acción en Aristóteles, explicando en qué consiste la *prohairesis*, o decisión; luego se dará cuenta de las relaciones entre la decisión y la adscripción como el momento clave para el agente, en tanto que se reconoce como el responsable de la acción; por último, se va a mostrar la necesidad de pasar al agente reflexivo por las limitaciones que puede tener la decisión.

¹⁶La adscripción para Ricoeur tiene un cierto parentesco con la imputabilidad en el plano moral. (Ricoeur, 1993, 117) Este rasgo se hará evidente más adelante en la explicación de la concepción ética.

Aristóteles, en el libro I y III de la *Ética a Nicómaco*, muestra que la virtud moral es el camino obligado para la búsqueda de la felicidad. ¿Cómo se relaciona este camino con la estructura de la acción? En primer lugar, porque solo a través del cultivo de las virtudes el hombre va a poder alcanzar la felicidad. Las virtudes son tratadas como componentes de la felicidad que dependen directamente del hombre y le permiten vivir una vida realizada. (Ética. Nic., III, 1098^a 16) En esta relación entre virtud y felicidad aparece uno de los conceptos de la teoría de la acción en Aristóteles en el que enuncia que las virtudes son decisiones intencionales: la decisión o *prohairesis*.

Para Aristóteles, la acción hecha por voluntad “es aquella cuyo principio está en el interior del sujeto y también está en su mano hacerla o no” (1110^a16). Esta forma de ver la decisión representa la base de la construcción del agente como aquel que puede. El agente es “el principio (*arkhé*) de sus acciones, pero en un sentido del *arkhé* que permite decir que las acciones dependen del mismo agente” (Ética. Nic., III, I, 1110a 17). De ahí que el agente sea considerado como el causante de su acción. Ricoeur tiene la pretensión de caracterizar las estructuras esenciales del sujeto de la acción -el agente- desde la teoría aristotélica de la acción.

Aristóteles en su proyecto ético aborda lo que se puede denominar *acción voluntaria*, en el libro III de la *Ética a Nicomaco* describe la acción voluntaria y en el VI el discurso ético de la acción sensata, *phronésis*. Los dos conceptos abordan la vinculación del agente con su acción desde dos visiones complementarias, la *prohairesis* desde una perspectiva descriptiva y la *phronésis* desde la ética, pero una es inseparable de la otra. La perspectiva descriptiva de la acción en Aristóteles es considerada por Ricoeur como el núcleo voluntario de la acción humana: “la decisión es la que hace de la acción humana susceptible de alabanza o de reprobación, ya que es la que permite mejor que los actos (exteriores) formular un juicio sobre alguien” (Ricoeur, 1996, 80). Ricoeur tiene la intención de clarificar las condiciones que están presentes en el lenguaje de la imputación. En otros términos, qué se puede decir sobre las relaciones entre la acción y su agente. Según Ricoeur (2006), Aristóteles realiza

un análisis de la experiencia de la acción voluntaria, en el que la decisión (*prohairesis*) se convierte en la diferencia específica del actuar humano.

El texto aristotélico (Libro III, 1-7), en el que se habla de la imputación que se puede realizar a un agente, siguiendo la interpretación De Cassarotti (2008), la concepción aristotélica se puede dividir en tres partes: en la primera, se hace un análisis del uso del lenguaje en el que se le atribuye a un agente su acción desde el lenguaje ordinario que reconoce como imputables aquellas acciones que son elegidas con conocimiento de causa por el agente. La segunda, analiza el concepto de preferencia y las condiciones de realización en la medida en que examina la estructura interna del campo de la preferencia. Y en último lugar, se muestra cómo en la decisión se encuentra el fundamento de toda asignación de responsabilidades (Casarotti, 2008, 69). En este análisis descansa la clave de la adscripción a un agente como responsable o no de sus acciones, la acción está en el sujeto y depende de si él la hace o no. En ese sentido, las acciones dependen del agente no porque él sea el principio de la acción, sino por el conocimiento e interioridad que él tiene sobre sí mismo.

Según Ricoeur, este paso no es suficiente pues, además de la elección que el agente realiza, se hace necesario comprender la intención del mismo. Por un lado, está el orden de la causación y por otro el de la intencionalidad. Aristóteles logra esto a través de la articulación entre la decisión y la deliberación, es decir el examen que realiza el sujeto sobre las decisiones que ha tomado. El análisis aristotélico permite comprender entonces que la *prohairesis* es un tipo de deseo transformado en deliberación. La decisión que toma un agente casi siempre está ligada al deseo que ella entraña:

Siendo el objeto de la elección, entre las cosas en nuestro poder, un objeto de deseo sobre el cual se ha deliberado: (del deseo deliberado), la elección será un deseo deliberativo de las cosas que dependen de nosotros. Pues una vez que hemos decidido tras una deliberación, deseamos de acuerdo con nuestra deliberación (Ética. Nic., III, I, 1113a 9-12)¹⁷

¹⁷ Cfr. Ricoeur, *Sí mismo como Otro*. México: Siglo XXI, 1996. p. 81

La noción de *prohairesis* entraña un carácter práctico porque en el mismo acto de elegir se encuentran el orden de la intencionalidad y el de la causación pues allí se elige y se decide. La vinculación de la acción con su agente o la naturaleza de la adscripción realizada por Aristóteles implica una relación directa entre el ‘sí’ de la acción, pronombre personal en primera persona que lo establece como principio de sus acciones y al mismo tiempo un ‘sí’ de quien dependen las acciones. Esta vinculación de la acción con el agente permite señalar un *¿Quién?* “Un principio que es un sí, un sí que es principio (...) Ahí está lo esencial: la especie de cortocircuito instaurado entre *arkhé* y *hautô*¹⁸ hace que cada uno de estos términos sea interpretado en función del otro (Ricoeur, 1996,80), de manera que, hay un desplazamiento desde el plano físico hacia el plano ético, lo que permite que el agente se reapropie de su propia deliberación, que haga suya una de las opciones consideradas.

El concepto aristotélico de *prohairesis* en el que se describe la naturaleza de la acción voluntaria, es el elemento que le permite a Ricoeur comprender el *¿quién?* de la acción desde una perspectiva en la que no se suspenda la atribución de la acción al agente. La *prohairesis* localiza al ‘sí’ como el responsable o no de una acción: en primer lugar, la acción está en el sujeto, depende de él hacerla o no hacerla; en segundo lugar, el examen que realiza el agente sobre las diferentes opciones que tiene antes de tomar un curso de acción - deliberación; y en último lugar, porque la elección implica un deseo sobre el que se ha deliberado. Es así que el agente, por el conocimiento e interioridad que él tiene sobre sí mismo, es considerado como el punto de partida de las acciones.

Ahora bien, esta vinculación entre el agente como principio y ‘sí’ de la acción se ve reflejada en los siguientes puntos: 1. no todas las acciones dependen necesariamente del agente; 2. las acciones que dependen del agente son aquellas que surgen de una decisión deliberada y quién las hace puede dar razones, es decir que la decisión está motivada por la razón; 3. cuando alguien elige, inicia la acción,

¹⁸ Adverbialización del pronombre personal griego *hautós*, que significa: ‘mismidad’

entonces hay una relación directa entre el agente como principio y el agente como ‘sí’ mismo; la deliberación entraña el deseo, la búsqueda de la vida buena¹⁹.

En conclusión, la *prohairesis* (decisión) es la unión entre el deseo y la razón, lo que hace que el hombre sea el principio físico de la acción y causa responsable de la misma. En este sentido el concepto de *prohairesis* aristotélico encuentra en el agente la referencia en la que se enmarca la responsabilidad de la acción. Sin embargo, Ricoeur ve que un retorno a Aristóteles es difícil de realizar, puesto que su filosofía analiza la acción desde una filosofía de la naturaleza ampliamente animista, y ella no es capaz de hacer frente al concepto de causalidad de la ciencia galileana y newtoniana. (Ricoeur, 1999, 61-62)

El concepto de adscripción que se puede elucidar en la filosofía aristotélica no es suficiente para resolver la aporía sobre las relaciones que se pueden establecer entre la acción y su agente. Todo se reduce a que la noción de principio se aplica igual a los movimientos físicos y a las acciones humanas. En otras palabras, para Ricoeur, hay un quiebre entre la causalidad del agente y la causalidad natural que no está completamente tematizado en la filosofía aristotélica, pero que sí lo estará a partir de la filosofía reflexiva²⁰ iniciada por Kant (Casarotti, 2008, 82).

Este aspecto es esencial en el pensamiento de nuestro autor pues desde allí se constituye su antropología del hombre capaz, como forma de pensamiento al estilo de Husserl, según la cual la fenomenología no es “solo una descripción de las articulaciones fundamentales de la experiencia, sino como una autofundamentación radical en la más completa claridad intelectual”. (Ricoeur, 2000, 201), esto es la expresión de la intencionalidad comprendida como la conciencia de algo sobre la

¹⁹ Este concepto será retomado y desarrollado en la última parte de este trabajo.

²⁰ “Por filosofía reflexiva entiendo, en líneas generales, el modo de pensamiento procedente del Cogito cartesiano, a través de Kant y de la filosofía postkantiana francesa, poco conocida en el extranjero y cuyo pensador más destacado ha sido para mí Jean Nabert. Los problemas filosóficos que una filosofía reflexiva considera más importantes se refieren a la posibilidad de la comprensión de uno mismo como sujeto de las operaciones cognoscitivas, volitivas, estimativas, etc. La reflexión es el acto de retorno a uno mismo mediante el que un sujeto vuelve a captar, en la claridad intelectual y la responsabilidad moral, el principio unificador de las operaciones en las que se dispersa y se olvida como sujeto” (Ricoeur, 2000, 200)

conciencia de sí. Este va a ser pues el primer paso hacia la *ipseidad*, que no es otra que la capacidad que posee un sujeto de autodesignarse. A continuación se va a mostrar cómo se da ese paso hacia la reflexividad, lo que va a constituir el primer sendero hacia la constitución de la hermenéutica del sí.

1.3. Hacia una teoría del agente reflexivo

Ricoeur recurre a la noción de causalidad primitiva como la entendía Aristóteles en la que el hombre es dueño de sus propios actos y las acciones necesariamente dependen de nosotros y son voluntarias (*Ética*, III, 7, 1113b 18-19); no obstante, ella necesariamente se refiere a otras formas de causalidad. El propósito de Ricoeur es realizar un análisis de la adscripción a la luz de la dialéctica kantiana. (Ricoeur, 1996, 92-93) La noción que él retoma es la causalidad libre, para afirmar que la causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única. (Ricoeur, 1996, 93). Hay una espontaneidad que permite al hombre ser capaz de comenzar por sí mismo una serie de cosas o estados sucesivos [A 448, B 476]²¹. Éste sería el fundamento de la imputabilidad de la acción, pues en ella reside la posibilidad de un poder- hacer, una espontaneidad absoluta que se fundamenta en la creencia que tendría el agente de poder introducir cambios en el mundo.

¿Cómo el hombre puede introducir tales cambios? Al respecto conviene decir que Ricoeur pretende mostrar que hay una conexión directa entre el agente y las acciones que este puede o no hacer. Por esta razón, recurre a la noción de *acción básica* de Danto (1981) entendida como el estado inicial en el que los individuos saben lo que pueden hacer, mover la mano, abrir una ventana, una puerta etc... al mismo tiempo que reconocen los efectos que puede tener el abrir una puerta, ingresar a una habitación, permitir que el aire circule, etcétera. “Hay acciones que sabemos hacer, porque podemos hacerlas. Si actuar es esencialmente hacer que algo suceda, o bien para hacerlo hago otra cosa, o bien hago simplemente esta cosa pero no por el

²¹Kant, Imanuel. La crítica de la razón pura. Traducción de Pedro Ribas. Ciudad de México: Taurus, 2008.

rodeo de otra cosa” (Ricoeur, 2010,160) A esta última es lo que se puede denominar acción básica.

Para Danto, una acción básica tiene como punto de partida las siguientes tesis: 1. Si es que hay acciones, hay acciones básicas; 2. Hay acciones básicas. 3. No toda acción es una acción básica; (1981,7) 4. Las acciones básicas dependen de un hombre²². En términos de Danto, “Una acción básica es perfectamente simple en el mismo sentido que se atribuirá a las viejas ideas simples: no estaban compuestas de nada más elemental que ellas mismas, sino que eran los elementos simples últimos a partir de los cuales se componían las otras ideas” (1981, 20). Danto sostiene que las acciones básicas no pueden ser explicadas desde una representación causal, sino que ellas representan la capacidad que tiene un hombre de hacer algo. En otros términos, él busca salirse de la dualidad cuerpo – mente y mostrar que cuando un hombre actúa mentalmente lo hace de manera similar a como lo hace físicamente. Nosotros actuamos directamente, en ocasiones causo cosas con mi cuerpo y con mi mente y, en ocasiones, tan solo actúo directamente con ellos, cuando realizo acciones básicas (Danto, 1981, 25).

El argumento de Danto representa para Ricoeur una fenomenología implícita del yo puedo y de sus capacidades primitivas. No obstante, la aproximación de Danto no desarrolla la cuestión de la atribución de la acción a un agente, (Ricoeur, 1996, 94) en el sentido en que ella permanece solo un hecho del lenguaje de la acción. El problema de la filosofía de la acción desde la reflexión analítica es que se reduce las relaciones entre la acción y su agente a un sujeto que parece estar solo en el mundo, sin tener en cuenta que en “la estructura de la acción hay una combinación entre actividad y pasividad, y en toda acción hay interacción, es decir que hay alguien que la hace y otro que la padece y viceversa”. (Martínez, 2000, 219). He aquí la fuerza de la argumentación de Ricoeur, puesto que el sujeto solo se puede comprender como

²²Esta última afirmación es una interpretación del autor del texto sobre la cuarta tesis que presenta Danto.

capaz de actuar cuando reconoce que las relaciones con los demás lo afectan de manera directa.

Al llegar a este punto, es notorio que gran parte de las tesis de filosofía de la acción de corte analítico solo toman en cuenta una dimensión del *sí*, según la cual el agente es visto como el causante de la acción, pero sin tener en cuenta la naturaleza reflexiva que está asociada al fenómeno del yo puedo. Hay una conjunción entre la capacidad de hacer y las razones para actuar. Para Ricoeur lo esencial de la teoría expuesta en la tercera antinomia kantiana es la noción de un comienzo, uno que sería el comienzo del mundo, y otro, que es un comienzo en medio del transcurso del mundo; este último es el de la libertad. (Ricoeur, 1996, 95) Esta diferenciación es fundamental porque abre el camino para el comienzo práctico en el que surge la idea de libertad trascendental. ¿Qué es dicha libertad? Para Kant es una libertad inteligible, si llamamos inteligible a lo que en un objeto de los sentidos no es fenómeno en sí mismo. [A 538, B566].

Para Ricoeur, esta libertad es la que permite dar cuenta de la iniciativa que consiste en “una intervención del agente de la acción en el transcurso del mundo, intervención que causa, efectivamente, cambios en el mundo” (Ricoeur, 1996, 101). Esta asunción permitiría unir el *¿quién?* al *¿qué?* y al *¿Por qué?* de la acción. Desde ese punto de vista la capacidad de actuar está ligada a la necesidad de vincular al *¿quién?* con el *¿por qué?* a través del *¿qué?* de la acción (Ricoeur, 1996, 101). Pero esto no permite salir del plano de los hechos mentales, porque la capacidad de actuar se consolida en la naturaleza exterior.

Entonces, la solución al problema de la adscripción de la acción a un agente no es resuelta ni por la descripción de la causalidad humeana, ni por los cambios que puede provocar un agente en el mundo, puesto que una y otra se ubican en dos extremos que parecen irreconciliables: la aproximación referencial, apunta a que la intervención del agente en el mundo es realizada a través de la corporalidad, mientras que la postura reflexiva ve la intencionalidad que el agente inscribe en el mundo.

Sin embargo, esos extremos tienen un punto de conexión a través del análisis fenomenológico entre el agente y su acción, puesto que la adscripción al hacer referencia a noción de cuerpo, se diferencia de los demás porque es un cuerpo-propio, lo que implica que el sujeto es capaz de designarse como aquel que tiene un cuerpo, el suyo. (Ricoeur, 1988b, 386).

De acuerdo con lo anterior, Ricoeur busca conjugar las dos posturas a través de una revisión de lo que constituye el *sí mismo*, el agente. Esto le permitirá dar paso a su noción de identidad: una síntesis de elementos heterogéneos que permanecen a lo largo del tiempo, lo mismo, es la identidad *ídem*, en la que se puede reconocer al agente de la acción; y el alter que se desarrolla en el tiempo, que es la identidad *ipse*, la cual a diferencia de la primera es pasiva; Ricoeur la muestra como la naturaleza reflexiva que entraña la intencionalidad del agente. Dos caras de un mismo agente que Ricoeur unifica en su noción de identidad narrativa lo que permitirá revisar las relaciones entre acción e identidad, puesto que para Ricoeur “ni la definición de la persona en la perspectiva de la referencia identificante, ni la del agente en el ámbito de la semántica de la acción [...] han tenido en cuenta que la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, tienen una historia, son su propia historia (Ricoeur, 1996, 106).

Y este será pues, el argumento que se desarrolla en su noción de identidad narrativa, no basta, entonces, con caracterizar las conexiones existentes entre el agente y su acción como el que puede, sino que éstas se sustentan en la capacidad que tiene el agente de narrarse a sí mismo. Este será pues el objeto del siguiente apartado.

2. La dimensión narrativa del agente

Para Ricoeur muestra que las relaciones entre el agente y su acción están marcadas por la capacidad que éste tiene de introducir cambios en el mundo y hacerse responsable de los mismos, la distinción entre explicación y comprensión, puede llevar a una especie de desdibujamiento de la agencia. Como bien lo señala Alfredo Martínez, el agente, es “un sujeto capaz de entrelazar sus intenciones con los acontecimientos del mundo. Un ser que pertenece a la vez al régimen de la causalidad y al de la motivación que debe ser comprendido pero también explicado” (1999, 221). Partiendo de esta noción de agente como ser capaz de actuar, Ricoeur construye una concepción de agencia más compleja que contiene otras capacidades que lo constituyen como un *sí mismo*.

Esas capacidades son las que van a constituir la noción de hombre capaz, mencionada anteriormente, con la capacidad de actuar, capacidad de narrar, la capacidad de ser imputado moralmente y prometer, todas estas capacidades están apoyadas fundamentalmente en la confianza que tiene el sujeto de poder llevar a cabo estas diferentes modos que lo constituyen como agente.

El capítulo anterior se hizo con la intención de poner en diálogo a Ricoeur en cuestión con otros autores rastreando una genealogía de la noción de hombre capaz, explorada aquí con la semántica con Davidson y la pragmática con Strawson y la crítica que hace Ricoeur del ocultamiento del agente por su parte; para que, luego, una regresión a la filosofía aristotélica se manifiesta el agente como el sujeto y lo que se predica de él, por lo que Ricoeur acopla la visibilización del agente para dar forma a su teoría de la acción. En este capítulo, se verá cómo el hombre utiliza su capacidad de narrar para constituir su identidad y actuar en su propia historia; y cómo, desde la construcción de la identidad el hombre capaz liga la acción con la narración.

Para rastrear la herencia de la *noción de identidad* en Ricoeur (1996) se debe contextualizar el problema de la identidad personal. La noción de la identidad narrativa se origina en la dialéctica del *ídem- ipse*, como se verá en el siguiente

apartado en la revisión de René Descartes(1637), Derek Parfit (1984) y otros autores que trataron de alguna manera la identidad como un ser absoluto y ahistórico o que hayan tenido en cuenta la posición del sujeto en el comportamiento moral; en el que le sigue, se revisa la noción de identidad narrativa y su relación con la acción desde las nociones de la *Poética* aristotélica: *mythos*, (construcción de la trama) y la *mímesis* (imitación creadora). Para cumplir con dicho propósito se va a exponer la dependencia entre la vida y el relato, así como se reconstruirá la narración a partir del retorno que hace Ricoeur a Aristóteles. Teniendo en cuenta lo anterior, veremos que el núcleo básico de las relaciones entre acción y narración es el agente, por lo tanto se mostrará el valor que tiene el personaje en la construcción de la acción a través de la promesa.

2.1. El paso del *hombre capaz* a la identidad personal

La identidad personal es un asunto de especial relevancia para la filosofía moral y política porque toca de manera directa el asunto de la responsabilidad que tiene un agente frente a sus acciones. De igual modo todos los seres humanos de alguna forma se han preguntado por: ¿quiénes son? ¿Cómo se diferencian de otras personas? ¿Cómo es que una persona sigue siendo identificada como la misma a lo largo de su vida? Las personas sabemos que tenemos un nombre con el que nos reconocemos, ante la sociedad. Aun así el ser humano no solo es un nombre, también ríe, llora, siente hambre, miedo, se enamora, piensa, resuelve problemas, *actúa*. No obstante, a pesar de esta serie de rasgos comunes cada individuo tiene una manera distinta de enfrentar su realidad, y es justo allí donde se devela el carácter y se construye la identidad.

Ahora bien, ¿en qué sentido el problema de la identidad personal contribuye a una teoría sobre la agencia moral? y ¿por qué seguir la postura de Ricoeur? El propósito de este apartado es analizar estas preguntas. En relación con la primera pregunta, en líneas generales, se puede decir que no existe moral sin un agente al que se le pueda atribuir la responsabilidad de haber hecho algo. En lo que tiene que ver

con la segunda noción, consideró que la versión sobre la identidad narrativa es la que tiene una mayor cercanía a las condiciones de vida reales del ser humano.

Los seres humanos en algún momento de nuestra vida nos hacemos preguntas como: ¿quién soy? ¿Qué me diferencia de los otros? Cuando hallamos la respuesta a estos interrogantes, se puede aseverar que hemos logrado constituir nuestro carácter o aquello que nos hace únicos e irrepetibles. Sin embargo, la respuesta no resulta tan sencilla, de ahí que parte de este trabajo se concentre en analizar las tesis de Ricoeur en torno al problema de la identidad personal; en especial su modelo de agencia narrativa y la construcción del juicio moral en el agente.

Siguiendo la perspectiva de Ricoeur en *Sí mismo como otro*, (1996) hay dos tesis enfrentadas en el problema de la identidad personal²³. La primera afirma que la identidad es aquello que permanece en el tiempo, lo idéntico que es el sustrato que garantiza que una persona sea la misma; la segunda centra su interés en señalar cuáles son los cambios que presenta el individuo a lo largo de su historia personal. Ya que lo único que quizás se podría señalar sobre él son las acciones que realiza en su vida. Si esto es así ¿cómo se puede reconocer a una persona?

En la primera tesis, se encuentran autores como San Agustín y René Descartes, a los que se puede denominar como tradiciones del cogito o el punto de vista de la primera persona, como lo propone Charles Taylor en su obra *Fuentes del yo* (1989/1996). Y la segunda tesis, o de tercera persona, es defendida por autores como David Hume y Deref Parfit, quienes creen que la identidad personal desaparece como concepto.

Descartes fundamenta la identidad en un sujeto pensante, absoluto, que se sale de la historia y permanece en el pensamiento, puesto que este “yo” se separa del mundo para alcanzar una idea clara y distinta, el *yo pienso*. Siguiendo a Guillermo Zapata, en la visión cartesiana del cogito “el sujeto se autofundamenta y se propone como un absoluto que es exaltado más allá de toda duda, al rango de una verdad primera”

²³Esta sección no tiene la pretensión de reconstruir el problema de la identidad personal, sino mostrar cómo surge la noción de identidad narrativa y su relación con la ética.(Ricoeur, 1996)

(2009, 83). Este yo absoluto y autofundante, propio de la filosofía moderna, será uno de los objetos centrales de la críticas de Ricoeur. En contraste con la postura cartesiana, para Ricoeur, el *sí* no parte de un sujeto autofundante sino confiado en el poder que tiene para hacer o no hacer algo.

Ahora bien, la tesis de tercera persona busca anular el concepto de identidad. Parfit (1984), un seguidor de la tradición analítica inglesa, analiza la identidad desde la tercera persona. Parfit enfrenta el problema de la identidad personal desde la siguiente pregunta: ¿hay que favorecer los intereses de los otros tanto como los míos? Ello le da un viraje a la pregunta, porque ya no se trata de fundamentar la particularidad de un sujeto, sino las relaciones que una persona mantiene con los otros, de ahí que es necesario revisar el problema de la identidad a la luz de la moral.

El rodeo que realiza Parfit hacia lo moral se evidencia en su concepción de persona, para él toda persona es única e intransferible, no necesita fundamentarse en otras para justificar sus acciones, pues allí entra en juego la posición egoísta, en el que es mejor preferirse a uno mismo que a los demás. En últimas, lo que trata de hacer es mostrar los peligros que encierra la idea de ‘identidad personal’ para la moral y lo que en el fondo pretende es que este concepto sea una especie de sin sentido (Parfit, 1984). La identidad personal, para Parfit, no es más que una creencia a la que las personas le dan el nombre de: *yo*. Por consiguiente, hay que dejar de lado el interés por el individuo y dar el lugar que merecen los otros para construir una teoría moral basada en las relaciones intersubjetivas. Sin embargo, el problema de Parfit es que parte de un concepto de identidad que es incompleto y por tanto inadecuado para entender la complejidad de la agencia.

Hasta aquí se han presentado, de manera general, dos focos del problema de la identidad personal: la postura de ‘primera persona’ de Descartes, según el cual el yo se sustenta en la verdad de su propio pensamiento. Y la postura de ‘tercera persona’ de Parfit, para quien el yo debe desaparecer para fundamentar una perspectiva moral. Ricoeur retoma algunos de los elementos de estas dos posturas en *Sí mismo como otro* (1996) con los que elabora su noción de *identidad personal*. Más allá de hacer

una reconstrucción del problema, lo que busca Ricoeur es revisar la noción de identidad en su proceso de conexión entre el discurso y la acción, ya que como lo afirma Guillermo Zapata, “el movimiento que hace emerger la identidad personal como identidad reflexiva se inscribe como filosofía de la acción” (2009, 82)

¿Cómo se da este paso de la identidad personal a la identidad reflexiva? Para Ricoeur, desde una fenomenología del agente el individuo es un sujeto que puede, y tiene en *sí mismo* la capacidad de reconocerse como autor de sus acciones. Esa forma de entender la identidad como el *sí mismo* idéntico tiene dos significados distintos que en cierto sentido recogen las tesis de Descartes y Parfit. Siguiendo la perspectiva de Ricoeur hay dos caras de la identidad en cada persona: una es *ídem* o la mismidad, la cual es una identidad numérica que se refiere a “lo mismo”, algo que puede ser identificado como la misma cosa en diferentes oportunidades, lo que prima para ella es la permanencia en el tiempo, como un principio de continuidad. El trasfondo que marca esta noción es la idea de una estructura aplicada a las cosas, como puede ser por ejemplo el código genético de un individuo biológico al que se le adscriben acciones que corresponden a ese individuo particular como se había señalado en la noción de adscripción.

La otra cara de la identidad remite a la *ipseidad*, se encuentran según Ricoeur dos formas de permanencia en el tiempo: el carácter y la palabra dada, en uno y otro se puede reconocer lo que es cada uno de nosotros. Ahora bien, la identidad de una cosa es un *qué*, y no se puede aplicar esta designación a una persona puesto que se le relaciona con un *quién*. Cuando se refiere un objeto se le identifica como el mismo a lo largo del tiempo, un *qué* del *qué*, mientras que a una persona se habla del *qué* del *quién*, de ahí que el carácter sea considerado por Ricoeur como “el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona” (1996,115), a la que se puede señalar como un *quién*.

El análisis de Ricoeur muestra el carácter como el punto límite de la tensión entre el *ídem* y el *ipse*, en el que no es posible distinguir una u otra identidad. De modo que, sea necesario buscar un nuevo camino que ayude a poner en evidencia la

naturaleza de la identidad personal a partir de la evaluación del carácter. Cuestión que se halla evaluada en las costumbres en dos direcciones: una es la de las costumbres ya dadas²⁴ y la otra es la de aquellas que se van adquiriendo. Las costumbres comportan una naturaleza temporal, dotan al carácter de una historia en la que lo ya dado recubre lo nuevo. Esta forma de permanencia en el tiempo es la que Ricoeur denomina un recubrimiento del *ipse* por el *ídem*, así “mi carácter soy yo, yo mismo, *ipse*; pero ese *ipse* se enuncia como *ídem*” (Ricoeur, 1996,116). Aunque hay una supremacía del *ipse* sobre el *ídem*, ello no implica la anulación de éste último, sino su complementariedad.

En este punto emerge lo que Ricoeur llama una dialéctica de la innovación en la permanencia, que sirve para mostrar que el carácter tiene una historia, una dimensión narrativa mediante la cual se puede identificar al personaje²⁵ en las diferentes facetas de su historia personal. Desde esta superioridad del *ipse* se puede enunciar de manera más clara la concepción ética de Ricoeur y explorar cómo un agente moral formula sus juicios. Este autor empieza por esbozar que una de las características fundamentales de la *ipseidad* (*ipse*) es su status de reflexividad, el individuo es alguien al que se le puede señalar como un “¿quién?”, un ser inserto en la historia, que reflexiona sobre la misma y es capaz de comprenderse como alguien en constante cambio, un ser en potencia, al modo del *Dasein* heideggeriano: un proyecto²⁶ que está en constante construcción, un ser dinámico.

El *Dasein* dentro del análisis de Heidegger es el único ente que le cabe preguntarse sobre su ser. Le corresponde el ‘*cuidado*’, es decir un ser que es capaz de comprenderse a sí mismo como el único que puede realizar una pregunta auténtica²⁷

²⁴Este grupo de disposiciones son los valores, normas, ideales, modelos, héroes en los que las personas o las comunidades se reconocen.

²⁵Este ámbito se mostrará en la esfera de la identidad narrativa.

²⁶La noción de proyecto en Ricoeur implica un elemento de fuerza de afirmación del *sí*. La intención que orienta el proyecto- dice Ricoeur- *es una acción futura que depende de mí y que está en mi poder*. Ricoeur, P. *Le volontaire et l'involontaire*, p. 42. Citado en: Begué, El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer, (2009), pág. 681

²⁷Para Heidegger hay una visión inauténtica del ser en la que el *Dasein* (ahí -del- ser) se ha olvidado de su pregunta por el ser.

por el ser, en tanto que se mantiene fiel en la búsqueda incesante de su verdadero sentido. Esta preeminencia ontológica que realiza Heidegger, al colocar al ser humano como el único ente con la capacidad de interrogarse por el ser, le sirve de base a Ricoeur para mostrar que el ser humano debe ser comprendido en términos de su existencia, es decir como un proyecto que puede ser o no ser realizado. Esa noción de proyecto se conecta de manera directa con la promesa entendida como la capacidad que tendría el *sí* de mantenerse fiel a su palabra, de comprometerse.

Ricoeur ve en esta promesa un nuevo modelo de permanencia en el tiempo, distinto al '*carácter*'. Si en la mismidad se menciona la identidad del *sí*, en la *ipseidad* se habla del mantenimiento del *sí*, este modelo obedece a la palabra dada. (Ricoeur, 1996, 118). La permanencia en el tiempo se refiere a alguien: '*¿quién?*' Un sujeto se compromete a hacer algo y tiene 'cuidado' de mantener lo que ha prometido.

Esta actitud del *sí mismo* se convierte, de manera simultánea, en una forma de poder en la que el sujeto hace proyectos porque cree que tiene la capacidad de realizarlos, y que al tomar la decisión de hacer algo o no hacerlo se convierte en un sujeto de acción. Entonces, esa capacidad de actuar por decisión es la que puede ser proyectada en la acción, de ahí, que el *sí* tome fuerza como el *¿quién?* de la acción. Ahora bien, esa creencia, que tiene el *sí mismo* lo convierte en un sujeto capaz, alguien que tiene el poder de mantener una promesa consigo mismo y con los otros, mantener la palabra, en otros términos, es comprometerse.

Es una forma de confianza que se convierte en una de las claves de comprensión de la *ipseidad*; en tanto que refiere la seguridad que cada uno tiene de ser lo que es, al mismo tiempo que mantiene la voluntad de cumplir aquello que afirma. En términos heideggerianos, esta confianza refiere a la naturaleza auténtica que es capaz de preguntarse por el *¿quién?* He aquí la diferencia con el *idem*, pasivo y resistente al paso del tiempo, mientras que el *ipse* "se caracteriza por ser activo con el tiempo que pasa porque necesita de él para desarrollarse" (Begué, 2009, 684), puesto que la promesa solo puede ser cumplida en el transcurso del tiempo.

De otro lado, el *ipse* va a representar para Ricoeur *el alter*, pero no el otro como distinto o contrario, sino como un constitutivo fundamental de la propia identidad. En síntesis, para Ricoeur hay dos nociones que revelan la naturaleza de la identidad personal: *la mismidad* relacionada con la idea de sustrato en el tiempo, pasiva por naturaleza, responde a la pregunta *¿qué?* de algo y a la *ipseidad* como la naturaleza reflexiva y activa en las personas.

Este es uno de los puntos que le va a permitir a Ricoeur develar lo que él mismo denomina en *Sí mismo como otro* (1996) como la pequeña ética. Su modelo de identidad va más allá de los rasgos distintivos de una persona en tanto que se centra en una visión que une, por un lado, la noción de capacidad y, por otro, la de poder fundamentado esencialmente en la promesa. Ricoeur (2006), retomando la noción de hombre capaz, afirma que:

la promesa se presenta como una dimensión nueva de la idea de capacidad y como la recapitulación de los poderes anteriores: tendremos ocasión de observar que poder prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y poder imputarse a sí mismo el origen de sus actos (165).

De modo que, al tener el *ipse* como connotación fundamental el mantenimiento del sí en la promesa, ésta va a constituir una de las bases de la ética. Lo cual, como dice Ricoeur, constituye un desafío al tiempo, en tanto que es una negación del cambio: “aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, me mantendré” (Ricoeur, 1996, 119). Así el modelo de agencia narrativa que perfila Ricoeur tiene dos caras que se complementan entre sí: el carácter que se construye a lo largo del tiempo y la promesa que es el compromiso de mantenerse fiel a pesar de los diferentes cambios que se puedan dar a lo largo del tiempo.

En conclusión, Ricoeur a través de la dialéctica del *ídem* y el *ipse* va a perfilar un nuevo modelo de comprensión de la identidad personal, que es, precisamente, su versión de la ética construida a partir de la naturaleza activa del agente, uniendo la noción de capacidad y poder a través de la promesa. Lo que vendrá a garantizar que el agente exprese una cierta confianza en las capacidades que él mismo tiene, y esa afirmación del *sí* constituye la naturaleza de la atestación:

Una suerte de seguridad, de confianza que cada uno tiene, de existir en el modo de la ipseidad. Al decir seguridad no digo certeza: al decir confianza no digo verificación. Retomo: la seguridad, si se quiere, es una creencia: pero no una creencia no dóxica, si se entiende por dóxica la que corresponde a la expresión “creo que...”, Me gustaría decir crédito en oposición a creencia-opinión. (Ricoeur, 1988b, 381-382)

Es la creencia que le permite al *Sí* dar crédito como un *¿Quién?* Esta será, entonces una de las claves de la comprensión ética desde el reconocimiento mutuo. A continuación se va precisar cuál es la comprensión del modelo de identidad narrativa²⁸ que propone Ricoeur y sus implicaciones sobre la forma de concebir la acción.

2.2. La identidad narrativa: la acción en el relato

La noción de identidad narrativa²⁹ surge de las relaciones que se puede establecer entre la vida y la narración, la vida caracteriza cómo el tiempo que transcurre entre el nacimiento y la muerte, de ahí que la vida pueda ser pensada como un texto en el que las personas unifican el relato histórico con el relato de ficción. Ricoeur busca restablecer la separación que ha habido entre el relato y la vida, pues “el saber parece alejar el relato de la vida en tanto que vivida y que confina al relato en el campo de la ficción” (2006b, 9). La tesis de la que Ricoeur parte para mostrar esta conexión es que existe un vínculo entre la historia y la vida, presupuesto basado fundamentalmente en el poder referencial que tiene el lenguaje. Esto es en parte lo que se va a explicar a continuación, ya que de allí van a surgir las relaciones que se

²⁸ Antes de que el lector se adentre en la discusión sobre la noción de la identidad narrativa, es bueno clarificar que hay otros autores como Charles Taylor en *Las fuentes del Yo. La construcción de la Identidad Moderna*, 2006; Alasdair MacIntyre en *Tras la virtud*, 1987 y Judith Butler en *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*, 2009, obras que desarrollan una postura narrativa de la identidad. Ellas tienen en común con la visión de Ricoeur, una crítica al sujeto fuerte y consciente, dueño de sí mismo que construyó la modernidad, de ahí, que partan de un agente que depende necesariamente de los otros para construir su propia identidad. La historia que cada individuo construye está mediada por las condiciones históricas, sociales, culturales y económicas que le ha tocado vivir.

²⁹ La noción de identidad narrativa es elaborada por Paul Ricoeur en la última parte de *Tiempo y narración* (Ricoeur, 2006, págs. 994-1002), en una conferencia que pronuncia con motivo de su doctorado Honoris Causa en la Universidad de Neuchâtel (Ricoeur, 1986) en *Sí mismo como otro* (Ricoeur, 1996) como también en el texto: *La vida: un relato en busca de un narrador* (2006b) que aunque no lo menciona de manera directa, sí refiere muchos de sus elementos fundamentales.

dan entre la acción y la narración, paso fundamental para mostrar cómo debe comprenderse la perspectiva ética en la filosofía de Ricoeur.

El sujeto del que parte Ricoeur para enunciar su noción de identidad narrativa es un individuo histórico, finito, reflexivo, que se designa como agente hablante (Ricoeur, 1986, 342). Lo que implica que el análisis del *sí mismo* parte de la reflexividad e interpretación de la narración, de los otros y del mundo hasta llegar a interpretarse como lo que él es. Cabe aclarar que el término reflexividad alude a la capacidad que tiene el *sí* tiene para interpretarse a sí mismo, lo que se conecta de manera directa con la teoría de la acción porque el *sí mismo* se designa como agente, es decir como autor de la acción que depende de él mismo. El problema consiste en determinar el papel de este sujeto reflexivo dentro de la construcción de la identidad. En otros términos: ¿cuál es el papel de la identidad narrativa?

La respuesta que construye Ricoeur apunta a las dos variantes que tiene el sujeto para entenderse consigo mismo (*idem-ipse*); él describe en su obra *Tiempo y Narración* que “la identidad- narrativa- está tomada como una categoría práctica. Declarar la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: ¿quién ha hecho tal acción? ¿Quién es el agente, el autor?” (2006c, 997). Por esta razón, es necesario revisar cómo Ricoeur construye su noción de acción y cuál es el papel de la narración en la vida humana. Su objetivo es vincular la vida del personaje con su historia, pues para este autor la vida tiene que ver de manera directa con la narración, en tanto que cada persona vive, al mismo tiempo que es capaz de ir narrando su propia historia.

Este camino exige dos horizontes de comprensión, el primero que tiene que ver con la vida que vivimos, y el segundo, con el relato que es la forma en que contamos nuestra historia. En este punto Ricoeur introduce el papel que tiene “el relato de ficción para descubrir y transformar el mundo efectivo de la acción” (Ricoeur, 2004b, 687), es decir, la capacidad que tiene la narración de resignificar aquello que ya se ha resignificado en el obrar humano, de ahí que la ficción pueda contribuir a pensar otros mundos posibles. Por otro lado Ricoeur aplica “la máxima socrática según la cual una

vida no examinada no es digna de ser vivida” (2006b, 9), con ello tiene la pretensión de señalar las relaciones entre vivir y narrar.

Pero, ¿En qué consiste narrar? Al igual que en la teoría del agente, Ricoeur recurre de nuevo a la filosofía aristotélica esta vez en la *Poética* sobre la relación entre la historia y el personaje, retomando de allí el concepto de “*construcción de la trama* que se dice en griego *mythos* y que significa al mismo tiempo fábula en el sentido de historia imaginaria y trama (en el sentido de historia bien construida)”. (2006b,10). En cada historia personal hay un dinamismo propio que la dota de cierta identidad, en ella confluyen diversos acontecimientos que la constituyen como una síntesis de elementos heterogéneos que adquieren su verdadero sentido con el lector; la historia no es algo estático y es en este sentido que Ricoeur retoma el concepto de la trama porque la vida que cada persona vive es un reflejo de ello, siempre hay múltiples sucesos que se siguen unos de otros, pero también acontecimientos que la marcan de manera definitiva

La vida es una discordancia concordante, entre lo que cada uno vive y lo que espera vivir ¿Qué significa esto? Que la discordancia de la experiencia temporal, es decir la no continuidad de los hechos se une la concordancia del lenguaje -la ficción-. En ese sentido la vida es una síntesis de lo heterogéneo puesto que la vida del personaje se une con el relato que se cuenta sobre esa vida³⁰. Pero ¿cómo establecer el puente entre la historia vivida y la ficción?

Ricoeur responde a esta pregunta a través de dos conceptos, el primero es el *mythos* mencionado anteriormente, que lo traduce en *Tiempo y narración* como ‘construcción de la trama’, con el objetivo de mostrar que es una actividad que ayuda a dar sentido a los elementos heterogéneos de la experiencia temporal; y el segundo la

³⁰Ricoeur denomina esa concatenación de hechos y sucesos que le ocurren al agente con la categoría de “historia de una vida”, es decir la conexión de la vida con el relato. En palabras del mismo Ricoeur “¿En qué *si mismo* se refleja la historia de una vida? El relato es la dimensión lingüística que proporcionamos a la dimensión temporal de la vida” (1986, 342). Esto quiere decir que la historia de la vida de una persona se convierte en una historia contada por ella y por esas otras personas que han compartido con ella. Por ejemplo, ninguna persona recuerda con claridad sus primeros años de vida, sin embargo, ese espacio vacío en la memoria individual es llenado con los relatos que otras personas tienen sobre esa historia.

mimesis, (imitación) que Ricoeur significa como ‘imitación creadora’ porque produce algo nuevo. A partir de estos conceptos se muestra cómo el lenguaje poético (ficción) tiene una relación directa con el mundo ético (acción) (Ricoeur, 2004,83) A este respecto Ricoeur va a mostrar como en la *mimesis* se reflejan tres momentos de la relación entre acción y narración, que son enunciados con la noción de triple mimesis: la prefiguración (*mimesis-I*), la configuración (*mimesis-II*) y la refiguración (*mimesis-III*)

Según Ricoeur, la construcción de la trama se desarrolla en tres momentos, cada uno de los cuales corresponde a una mimesis: el primero, que sería la *mimesis I*, habla de la precomprensión del reino de la acción humana, que incluye la capacidad para entender sus estructuras inteligibles, sus sistemas simbólicos y su carácter temporal:

... imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta precomprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria (2004, 129).

Para Ricoeur, los escenarios de acción humana son tres: el primero, desarrolla toda la red conceptual de la acción, mencionada en el primer apartado de esta tesis, pues es el escenario del hombre que se descubre inserto en una historia particular de la que debe dar cuenta; aquí el agente se comprende como el ¿quién? de la acción. El segundo escenario³¹, “muestra que los símbolos son procesos culturales que se articulan con la experiencia” (Ricoeur, 2004, 130). Por último, la temporalidad de la acción humana en la que, recurriendo a la noción de ‘cuidado’ que se había tocado líneas atrás y que refiere especialmente al modo del *Dasein* heideggeriano puede hacer comprometerse consigo mismo.

No obstante, es en los tres momentos de la *mimesis* de Ricoeur que encontramos el sustento de la noción de identidad narrativa en los tres escenarios de la acción: 1. el agente, que se reconoce como parte del mundo y con la capacidad de realizar cambios

³¹ Ricoeur sigue a Ernst Cassirer en este aspecto.

en él, 2. el encuentro con su propia trama, y 3. el encuentro con el otro que puede resignificar su experiencia.

El segundo momento de la *mimesis* representa el “como sí”: la *configuración de la precomprensión* de la acción humana en una composición poética. “En este nivel, el mundo es el juego entero de referencias abiertas por cada tipo de texto descriptivo o poético” (Gerhart, 1989, 93). La *mimesis II* refleja el instante de la imitación creadora, la configuración de la trama, el espacio donde los acontecimientos heterogéneos y discordantes forman una totalidad coherente, es la etapa de la conjunción entre el relato histórico y el relato de ficción. El paso que plantea la *mimesis II* es la unión entre la narración de la vida cotidiana y la ficción, puesto que el autor, quien es el que hace la historia, se ve como el personaje de su propia narración. Este punto es clave para el modelo de identidad narrativa, que está elaborando Ricoeur, porque la acción y el lenguaje se unen en un mismo espacio, en el que el ser del agente se descubre a sí mismo como un ser en potencia.

Justo allí aparece el tercer momento de la estructura la *mimesis III*, llamado por Ricoeur *refiguración*: es el encuentro entre el mundo del texto y el mundo del lector, es decir, la vida del personaje real y el relato se unen para configurar la identidad del sujeto, es el elemento cumbre de la construcción de la trama. Esta senda representa uno de los momentos claves para mostrar las relaciones entre acción y narración porque la obra cobra sentido en la medida en que es leída. En la lectura hay una fusión de dos horizontes: el del texto y el del lector; es “un acto de juicio y de imaginación creadora en cuanto es una obra conjunta entre el texto y el lector” (Ricoeur, 2004, 147)

Hay tres argumentos claves para comprender esta relación entre el texto y su lector, primero que “el lenguaje es un acontecimiento dialogal” (Ricoeur, 2004, 149); segundo que la fusión de horizontes el del texto y lector permiten la ampliación del horizonte existencial del hombre (Ricoeur, 2004, 153) y por último que la acción humana puede ser resignificada en la narración, en palabras de Ricoeur, “La

narración re-significa lo que ya se ha pre-significado en el plano del obrar humano” (2004, 154)

Ahora bien, ¿cómo se puede conceptualizar el modelo de agencia narrativa desde la perspectiva de Ricoeur? Según lo anterior, el agente narrativo es al mismo tiempo escritor y lector de su propia vida. El primero la mismidad o el modo existencial del hombre, lo que no cambia, que vendría a darse del momento de la mimesis I y; el segundo, la *ipseidad* como lo extraño y cambiante que surge en el desarrollo de la propia trama. En este sentido, la experiencia narrativa incorpora dos aspectos: 1) la historia vivida y 2) la historia contada que puede estar sujeta a la interpretación del otro.

La unión entre historia y ficción se hace evidente cuando el personaje se reconoce como la figura central de la historia, es historia porque es su personaje, es una historia en acción porque supera el dilema temporal, suscita el cambio y permite la cohesión entre el personaje y su historia. Este es, pues, uno de los puntos más interesantes de la versión Ricoeuriana de la identidad, en el cual es evidente cómo la dialéctica entre la mismidad y la *ipseidad* revela la naturaleza de la identidad narrativa en dos sentidos: primero, los acontecimientos constitutivos³² permiten integrar la permanencia en el tiempo de la mismidad y la *ipseidad* como aquello discontinuo; y segundo, la construcción de la trama le permite al agente narrativo conocer su historia, configurar su relato, al mismo tiempo que se encuentra con lo otro y lo resignifica para sí.

Ricoeur revisa de qué manera la identidad del personaje se construye en relación con la trama. La identidad es dinámica porque ella se configura como una concordancia discordante, una síntesis de lo heterogéneo en un sentido más fundamental, porque a lo largo de la existencia de alguien, se van presentando una serie de acontecimientos que el mismo agente no puede controlar pero que lo pueden llevar a cuestionar su identidad y por lo tanto a cambiarla. Es decir, la trama es capaz

³²Son aquellos rasgos que definen el carácter de una persona, pues permanecen en cierto sentido invariables a lo largo del tiempo.

de unir la diversidad de acontecimientos con la unidad temporal de la historia narrada. La historia narrada no es lineal, hay rupturas que propician el avance de la misma. A modo de ejemplo, las obras literarias muestran cómo en un momento determinado del desarrollo de la trama, hay un giro inesperado que rompe con la estructura que se ha venido dando, gracias a ello se suscitan nuevas formas de avance que no se habían contemplado.

En este juego, el personaje entra en acción, la narración cambia porque el personaje lo favorece o desfavorece. El criterio central es, que a pesar de los cambios que el personaje realice, la trama tiene que ser creíble. De acuerdo con lo anterior, el acontecimiento se va a convertir en parte fundamental del análisis de la identidad, pues en él se descubre lo que es la identidad narrativa.

El acontecimiento narrativo participa en la construcción de la trama porque unifica al personaje. Este proceso de unificación es visible cuando se pasa de la acción al personaje. “Es el personaje el que hace la acción en el relato” (Ricoeur, 1990, 141). Esto implica que el personaje se convierta en el protagonista de su propia identidad. La tesis de Ricoeur supone que: “la identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada; el personaje mismo es puesto en trama” (1996, 142). Esto se ve claramente en el momento de la refiguración, *mimésis III*. La identidad narrativa se manifiesta en este doble juego de la trama y el personaje puesto que el *sí mismo* al verse como el personaje de su historia puede encaminarse hacia nuevas formas de acción.

2.2.1. El personaje y la acción

Dentro de este contexto de la discusión, se hace necesario analizar cómo la teoría narrativa explica la correlación entre acción y personaje. Ricoeur apunta a que el personaje se construye a través de sus diferentes acciones es decir que funda su noción de identidad narrativa en la manera en que se construye un personaje en una novela. Es así como no se habla de personaje, sino de ‘actante’ (1996, 144), porque es él quien opera las acciones en el recorrido narrativo. Este campo de actuación está

mediado por la interacción con los otros, pues la trama que va desarrollando el personaje está sometida a los proyectos comunes y rivales de los otros personajes. Este juego permite la construcción del personaje narrado en la acción humana, pues ella es, en últimas, quien viene a constituir la identidad del personaje. Es decir, las acciones permiten identificar a un agente que las realizó. Como hemos visto el yo no es algo impersonal un ‘*qué*’, sino un ‘*quién*’, alguien que hace, no un sujeto pasivo que no interviene en la historia.

La noción de un *sí mismo* activo va a ser fundamental para la teoría de la acción, puesto que, siguiendo el modelo de hombre capaz, el sujeto vendría a reconocerse como el que puede: que puede actuar, que puede contar su historia y que puede reconocerse como personaje de la misma. De ahí que la narración se convierta en el escenario privilegiado para atribuir la acción a su agente, en tanto que “la articulación entre trama y personaje permite desarrollar al mismo tiempo una investigación virtualmente infinita en el plano de la búsqueda de los motivos, y otra, en principio finita, en el plano de la atribución a alguien” (Ricoeur, 1996, 146) Es infinita porque los motivos del agente cambian, pero es finita porque al ser realizada la acción se puede observar quién la llevó a cabo.

De acuerdo a lo anterior, el personaje es quien ha iniciado algo, quien da lugar a una serie de hechos, pero sin que éste sea un comienzo absoluto, sino una intervención que produjo una ruptura y dio lugar a un cambio. El personaje tiene una iniciativa pero, en últimas, es el narrador quien “tiene el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción” (Ricoeur, 1996, 146). Esto implica que se puede hacer un reconocimiento de la trama en la acción que llevó a cabo el personaje dentro de la misma. Por ejemplo, cuando alguien está contando una historia sobre un determinado hecho, es él quien determina cuál es el objetivo de la misma, qué papel desempeña el personaje dentro de la acción, pero es el narrador quien tiene el poder de interpretar la acción realizada.

Gracias a la correlación que se da entre acción y personaje se establece una dialéctica interna del personaje, entre la mismidad y la *ipseidad*. En la primera el

agente reconoce aquello que lo hace distinto de los demás, su permanencia en el tiempo, su singularidad y, al mismo tiempo, su totalidad. “La persona, entendida como personaje del relato no es una identidad distinta de sus experiencias. Al contrario: comparte el régimen de la identidad dinámica propia de la historia narrada. El relato construye la identidad narrativa del personaje cuando éste construye la narración. Es decir, que el personaje no es un ser impersonal que toma distancia de sus experiencias, sino que ellas son las que le permiten realizarse como tal, alguien que constituye en la historia su propia historia: su *identidad narrativa*. La historia narrada es el lugar de realización del personaje, porque permanece en el tiempo y se afirma como un *sí mismo*, como un yo actuante, en tanto que confía en el poder que tiene de suscitar cambios en el mundo y avanzar en el mantenimiento de sus compromisos.

De lo anterior se puede concluir que un agente narrativo se construye a partir de la interrelación entre la trama y el personaje, en un doble juego en el que el agente es el realizador de la acción narrada. La historia de una vida es una historia narrada, una síntesis de diversos acontecimientos que se reúnen en un sólo agente capaz de enunciarse a sí mismo como el personaje que lleva a cabo una acción, al mismo tiempo que se puede hacer responsable de sus actos. Es un agente que se reconoce a sí mismo como uno, pero a la vez como extraño y cambiante, es decir como un otro. Es alguien capaz de pasar de la primera a la tercera persona en una síntesis en el que desarrolla su trama y construye sus acciones. En ese sentido “la acción narrada es la que atestigua acerca del quien de la acción” (Ricoeur, 1988b, 392). He aquí el punto clave que diferencia la tesis de Ricoeur, con respecto a las filosofías del cogito, el agente no es solo un ente que piensa y se autofundamenta a sí mismo, ni tampoco es un ser que se niega a sí mismo para darle el lugar a los otros al estilo de Parfit, pues el agente de Ricoeur parte de su propio reconocimiento para llegar a los otros. El siguiente apartado tratará de señalar cómo el agente narrativo es capaz de dar su paso a la ética y, en esa tensión de la trama y el personaje, entre el deseo y la obligación se reconoce como un ser capaz de ser imputado moralmente.

3. Ética hermenéutica, ética como capacidad

Este apartado tiene tres propósitos: en primer lugar, mostrar las contribuciones que realiza Paul Ricoeur desde su ética hermenéutica a través de la conexión entre teoría narrativa y acción; en segundo lugar, que la ética, desde la perspectiva de Ricoeur, parte de una concepción teleológica en la que el deseo de vida buena será el culmen de la experiencia humana, en una constante tensión con la norma, la obligación lo cual viene a encarnar el plano de moral. El objetivo ético para Ricoeur, será entonces: “el deseo de vida buena, con y para los otros, en instituciones justas” (1996,176). De ésta tensión surgirá, entonces, una versión de la sabiduría práctica, de corte aristotélico, que confluye de manera directa con el juicio moral en situación; y en tercer y último lugar, que en la base de la concepción de la identidad narrativa y, por tanto, de la ética se encuentra un *sí mismo* que se reconoce como capaz y responsable, alguien que tiende hacia la posibilidad de llevar a cabo una vida bien lograda.

3.1. La acción y la teoría narrativa

Es necesario señalar el valor que tiene la hermenéutica en las discusiones sobre el problema de la identidad, puesto que ha hecho manifiesta la dimensión narrativa de la experiencia humana. Si el ser humano es narración como muestra Ricoeur en su teoría de identidad, la razón tendrá que describir al ser humano desde su narración³³, su experiencia vital y no exclusivamente desde el pensamiento como se da en gran parte de la filosofía moderna³⁴. Esta crítica es señalada por Ricoeur en el prefacio de *Sí mismo como otro* (1996) cuando habla de las filosofías del cogito. No es fortuito el recorrido que se ha venido haciendo hasta este punto en torno a las relaciones entre agente y su acción en el que se muestra al ser humano como un hombre capaz, un ser histórico y finito que se concibe a sí mismo desde sus capacidades y su responsabilidad: un sujeto que actúa, que es él mismo pero al mismo tiempo otro, que

³³Para ampliar esta visión se pueden revisar los trabajos que ha hecho el profesor Tomás Domingo Moratalla: <http://domingomoratalla.blogspot.com/>

³⁴ Esta visión se muestra en el apartado anterior cuando Ricoeur habla de las filosofías del cogito.

es personaje y que tiene la capacidad de narrar su historia. Ahora bien ¿cómo se da la conexión con la ética?

Ricoeur señala que la teoría narrativa va a ser el punto de unión entre la teoría de la acción y la teoría ética, expresada a través de la pregunta ¿En qué sentido es legítimo ver en la teoría de la trama y del personaje una transición significativa entre la adscripción de la acción³⁵ a un agente que ‘*puede*’ y su imputación a un agente que ‘*debe*’? Para dar solución a este problema clave, surgen dos caminos, que muestran dicha transición: el primero concierne a las relaciones entre la trama y el personaje, de tal manera que la acción descrita pueda igualarse a la acción narrada. El segundo consiste en revisar los apoyos y anticipaciones morales que la teoría narrativa hace a la interrogación ética. (Ricoeur,1996, 152)

Para el abordaje de ambos aspectos se tendrán en cuenta las relaciones que se pueden establecer entre la acción y su agente en el campo práctico³⁶, esto es, hacer explícito las conexiones entre la acción y la narración que se harán de acuerdo al siguiente orden: primero se analiza la acción desde el campo de la práctica, pasando de las acciones básicas a las reglas constitutivas y su relación con la moral; luego, se discuten los puntos de encuentro entre acción-narración y algunas objeciones que mostrarían que dicho vínculo no es del todo evidente; para finalizar con la *ipseidad* como punto de engranaje de las relaciones entre la acción y la ética.

El concepto de acción toma gran fuerza en la configuración de la identidad narrativa, puesto que las prácticas para Ricoeur van a desempeñar el punto de partida para comprender esta relación. Es así que retoma la noción de *acciones básicas*, expuesta en el primer apartado, como aquellas acciones ordinarias o ‘*de base*’ como las posturas corporales que las personas aprenden a dominar y controlar. Pero también están “las acciones ‘con vista a’: “para hacer **Y**, hay que hacer antes **X**. Hacemos que **Y** acontezca procurándonos **X**” (Ricoeur, 1996, 153), En este tipo de

³⁵Asignar una determinada acción a una persona porque la ha llevado a cabo.

³⁶Aquí se habla de práctico en el sentido del mundo humano de la acción afirma Ricoeur que los ejemplos más familiares son los oficios, las artes y los juegos. (Ricoeur, *Sí mismo como otro* , 1996, 153)

acciones Ricoeur quiere mostrar dos tipos de conexiones, la primera se refiere a la causalidad física y la segunda a los segmentos intencionales. A modo de ejemplo, una persona necesita llamar la atención de su interlocutor y para ello deja caer un esfero, así logra su objetivo. Aquí entran juego dos conexiones, primera, la intención que tiene el agente de llamar la atención y la segunda su conocimiento del efecto que tiene en el mundo físico el soltar un objeto.

De ahí que Ricoeur quiera mostrar que el plano de la explicación y la comprensión juegan un papel fundamental el agente puesto que él “es capaz de considerar los efectos de causalidad como circunstancias de decisión” (1996, 154). No obstante, ese conocimiento del efecto que tiene el dejar caer un objeto, puede que no tenga en cuenta que ello puede causar nuevas cadenas causales, por ejemplo, que el esfero propicie que otra persona caiga y se fracture un brazo, o que otra persona se dé por aludida ante el llamado. Gracias a estas cadenas causales se pueden describir las prácticas, como los oficios, las artes y los juegos.

Este modelo obedece a leyes teleológicas que describirían por qué se lleva a cabo una determinada acción. Ahora bien, no sólo basta describir determinadas prácticas en sus reglas de configuración, sino que es necesario encontrar el sentido que éstas tienen. Por ejemplo: alguien mueve un peón dentro de una partida de ajedrez, no es, sino un gesto pero al mirarlo dentro de la partida, recibe la significación de una jugada dentro de ella. Lo que define la acción se hace en dos campos: los motivos que tiene el agente y el sentido que encuentra en una determinada acción.

Este tipo de significaciones son llamadas reglas constitutivas y por ellas entiende Ricoeur en el sentido de Searle³⁷(1997), “unos preceptos cuya única función es estatuir que, por ejemplo, tal gesto de mover un peón en el tablero de ajedrez, cuenta como una jugada en una partida de ajedrez” (1996, 155). Esto es, que ellas determinan las condiciones bajo las cuales se lleva a cabo una práctica. Así las

³⁷Searle es uno de los autores de la filosofía analítica que más ha trabajado esta noción de regla constitutiva.

relaciones no se reducen a causa y efecto, sino que ellas, en el fondo, revisten un significado que es dado de manera particular por la misma práctica. Aclara Ricoeur que las reglas constitutivas son reglas de sentido, pues deciden la significación de gestos particulares. Por ejemplo, cuando al levantar la mano para pedir la palabra, o para hacer la parada de un bus, estos gestos no se equiparan a reglas morales, en tanto que obedecen a una acción instrumental, aunque sí son el camino para su desarrollo, porque pueden llevar a una conducta que atenta contra la integridad de una persona.

Esto se puede explicar mejor a través de un ejemplo, un grupo de personas va a realizar una reunión y ponen como regla básica que todos deben apagar su celular, con la cual todos los participantes están de acuerdo, sin embargo uno de ellos no lo hace y cuando recibe una llamada se levanta de su lugar y sale de la reunión. Aquí entra en juego el papel de las reglas morales, que para Ricoeur revisten un carácter de fidelidad con los compromisos que los agentes asumen, y he aquí el valor que representa la promesa, pues mientras las reglas constitutivas se insertan como algo que da significado a las prácticas, las reglas morales reviste una forma de fidelidad a la promesa dada, pues se convierten en un deber para con los otros.

El análisis dentro de la tradición de la filosofía analítica esboza que la interacción es algo que se da con los otros agentes, bien sea porque el agente actúa o porque permite que otros lo hagan. El agente se comprende como el que realiza algo u omite algo, su decisión tiene consecuencias que él puede padecer o sufrir. Al respecto afirma Ricoeur que “la teoría de la acción se extiende desde los hombres actuantes a los hombres sufrientes” (1996,158). Esto se puede traer a colación a través de una escena de la película, *el hombre araña*³⁸, en la que Peter Parker, actante principal del filme, permite que un hombre huya de un supermercado después de robarlo y cuando cruza la calle da muerte a su tío Ben, quien representa su figura paterna. Peter tiene que sufrir y padecer la decisión que ha tomado. Pudo actuar, pero no lo hizo, por tanto tiene que padecer esa decisión.

³⁸Spider-Man (El Hombre Araña en Hispanoamérica) es una película estadounidense de 2002 dirigida por Sam Raimi, inspirada en el cómic homónimo creado por Stan Lee y Steve Ditko en 1962. Url: [http://es.wikipedia.org/wiki/Spider-Man_\(pel%C3%ADcula\)](http://es.wikipedia.org/wiki/Spider-Man_(pel%C3%ADcula))

Este punto es capital en la teoría de la acción, porque pone en evidencia que toda interacción tiene agentes y pacientes. Aquí surge la noción de poder como fuerza que alguien ejerce sobre otro, la violencia de un sujeto sobre otro. Los escenarios en que los seres humanos desarrollan su narración están inscritos en la competición entre agentes, pues cada sujeto al construir su identidad narrativa lo hace en relación con otros que son como él. La vida de una persona va a entañar toda esta serie de experiencias que confluyen en un solo escenario que Alasdair Macintyre va a denominar como: ‘la unidad narrativa de una vida’, es decir, todas aquellas cosas que el agente ha realizado, “la unidad entre nacimiento, vida y muerte como comienzo, desarrollo y fin de la narración” (1987, 254). La vida se va desarrollando en un proyecto unitario en diferentes segmentos como son: la vida profesional, la familia, el tiempo libre, la vida académica, la religión etc.

El concepto de unidad narrativa vendría a ser, entonces, el escenario en que el agente va a llevar a cabo su realización. En este campo se pueden reconocer dos aspectos, las acciones de base, que el individuo aprende a controlar y las prácticas que llevan a constituir el andamiaje de la vida. Por un lado están los ideales o planes de vida y por el otro las prácticas entendidas como las reglas constitutivas que le dicen el cómo debe hacer algo y por tanto determinan a diario la existencia. Es un juego doble de interpretación hermenéutica entre la trama y el personaje.

Ahora bien, ¿de qué manera las prácticas diarias y los ideales pueden ayudar a la construcción de una vida buena? En otras palabras ¿cuál es la relación entre acción y ética? Ricoeur muestra que la vida en forma de relato está llamada a servir de punto de apoyo al objetivo de una vida buena. Lo cierto es que Ricoeur saca provecho de la dimensión narrativa de la vida y su relación con la ficción para dar una mayor contundencia a su argumento, y ello se encuentra en la noción de refiguración que plantea en *mimesis III*, al afirmar que “es la ficción literaria donde la unión entre la acción y su agente se deja aprender mejor, de modo que la literatura aparece como un vasto laboratorio para experiencias de pensamiento donde esta unión se somete a innumerables variaciones imaginativas” (1996, 160)

A pesar de esta relación, aparentemente directa entre vida y ficción literaria, es necesario analizar varias objeciones³⁹: la primera es la equivocidad de la noción de autor, porque el yo, al interpretarse en términos de un relato, termina siendo el narrador y el personaje, pero no el autor, sino el coautor (Ricoeur, 1990,161) ¿Por qué coautor? Porque la construcción de la vida, como se ha señalado en la versión narrativa, no es una construcción individual sino que requiere de los otros.⁴⁰ La segunda objeción es que en las narraciones, las nociones de comienzo y fin no son precisamente los acontecimientos narrados. Muchas de las historias empiezan en un momento en que ya habían ocurrido una serie de hechos. Por ejemplo, en la frase inicial de *Cien años de Soledad* de Gabriel García Márquez: “Muchos años después, frente al pelotón de fusilamiento, el coronel Aureliano Buendía había de recordar aquella tarde remota en que su padre lo llevó a conocer el hielo”. Esta oración implica que hay algo pasado que lo antecede, un recuerdo que se hace vida, frente a una situación límite, en ella no es claro ni el comienzo ni el final. En ese sentido, la vida misma se muestra como algo indefinido que es opaco para los sujetos que participan en el propio desarrollo de su trama.

Las nociones de comienzo y fin tampoco son claras dentro de la vida real, el nacimiento, la infancia, no son actos que el sujeto recuerde, sino que estas vivencias pertenecen a la vida de otros quienes se las han venido narrando. De aquí se deriva el siguiente problema: la historia de una vida singular reúne otras historias: padres, amigos, compañeros de trabajo etc... Hay una imbricación entre la historia personal y la historia de otros. Por otra parte, los relatos están incluidos en una dialéctica de rememoración y de anticipación, es decir, el relato cubre solo la fase pasada de la

³⁹ Estas objeciones que se mencionan a continuación parten del análisis que Ricoeur hace de la obra de Alasdair Macintyre, *Tras la virtud* (1987) en las que señala sus puntos de encuentro y de desencuentro que son precisamente los que van a ser presentados en este texto. El objetivo de traerlos a colación es mostrar el camino que hay entre la identidad narrativa y la ética.

⁴⁰ Esta versión coincide con lo que expresa Butler cuando habla de la responsabilidad ética pertenece a un sujeto opaco, no seguro de sí mismo, “un sujeto que no es autofundante, o sea, de cuyas condiciones de emergencia no es posible ofrecer una explicación cabal” (2009, 33) ¿Cómo se puede dar cuenta de sí mismo? De acuerdo con la autora no es posible dar cuenta de manera completa sobre sí mismo, puesto que el sujeto a la hora de narrarse siempre tendrá una narración incompleta que otros hacen evidente. El yo emerge porque hay un tú que lo antecede.

vida. De ahí que, según Ricoeur, la teoría de la acción debería permitir, entonces, la dialéctica entre ‘espacio de experiencia’ y ‘horizonte de espera’⁴¹(1996, 163) esto es que los acontecimientos del pasado se articulen con los proyectos futuros.

En síntesis con relación a las objeciones anteriores, Ricoeur señala: “equivocidad en la noción de autor; inconclusión narrativa de la vida; imbricación recíproca de las historias de vida; inclusión de los relatos de vida en una dialéctica de la rememoración y anticipación” (1996, 164). Aunque nuestro autor las acepta, enuncia que ellas no son suficientes para poner fuera de juego la aplicación de la ficción a la vida. Así responde a la primera objeción: “al hacer el relato de una vida de la que soy el autor en cuanto a la existencia, me hago su coautor en cuanto al sentido” (1996,164) porque, en últimas, el sujeto es el que otorga sentido a sus diferentes experiencias. Por otra parte, la noción de ‘unidad narrativa de la vida’ se ve sustentada en que la vida necesita la ficción, en tanto que ella le permite revisar en una mirada retrospectiva las actuaciones que se llevan a cabo dentro de la historia y así el *sí mismo* puede anticiparse a sus actuaciones futuras, es decir, el sujeto evalúa sus actuaciones pasadas y las pone en una perspectiva de actuación posterior.

Una de las tesis centrales con las que Ricoeur va a mostrar el vínculo entre acción y narración es que la acción debe ser comprendida como un texto. En éste, la trama le permite al personaje reconocerse como un agente capaz y responsable, en otras palabras, solo en un contraste entre la vida vivida y la vida contada es que el *sí mismo* puede reconocer de lo que es capaz de hacer y cumplir los compromisos que ese ámbito le exige. Esa dialéctica de la vida humana entre el mismo (*ídem*) y el otro (*ipse*) hace que el personaje reconozca los rasgos que lo constituyen con un *sí* al mismo tiempo que reconoce en él mismo un ser extraño y cambiante. Esta última conexión solo es evidente en el encuentro con otros pues ellos son quienes le hacen

⁴¹Estas dos nociones, que Ricoeur toma de **Reinhart Koselleck**, representan la conciencia histórica. La primera sugiere la herencia del pasado, que propicia en cierto sentido una aproximación al futuro, y el ‘espacio de experiencia’ sólo existe si se da en un ‘horizonte de espera’. Uno no existe por separado del otro y solo se pueden dar en la tensión del presente entre pasado y futuro. La conciencia histórica se da en esta unidad dialéctica entre pasado y futuro, el uno puede configurar al otro. Por tanto, hacer memoria implica hacer un diálogo entre estos tiempos. Esta discusión es retomada por Ricoeur en: ***Tiempo y Narración III: el tiempo narrado***, (2006c)

notar que sin la historia que ellos conocen sobre él su identidad estaría incompleta. Las personas no tienen una memoria precisa de sus primeros años de vida, es un espacio vacío que se llena en parte con las historias que otros le narran. Esto le permite verse en una tensión entre la primera persona y la tercera en la interpretación que él mismo hace de su relato y anticiparse a una visión de los otros que no se basa sólo en el deber o la responsabilidad, sino en él mismo como otro distinto de sí.

Cabe señalar que la conjunción de las historias de vida permite encontrar modelos narrativos en la ficción literaria que están relacionados con la vida real. Por otra parte, se cree que el relato literario sólo nos ofrece un retrato de la vida pasada, sin embargo, esto sólo es cierto a los ojos del narrador. Esta serie de hechos que constituyen el relato son esperas y anticipaciones de los personajes hacia su futuro. Los relatos ayudan a articular la retrospectiva y la prospectiva, es decir la mirada que un agente tiene sobre su pasado y la capacidad que tiene ese mismo agente de proyectarse hacia el futuro. Ricoeur recuerda que esta dialéctica presente en el relato de mirar hacia el pasado y proyectarse al futuro, forma parte de la vida antes que el sujeto se exilie en la escritura: él la apropia como parte de sus vivencias cotidianas.

La teoría narrativa de Ricoeur busca devolver su lugar a la identidad en la dialéctica entre las dos formas de permanencia en el tiempo de un sujeto, la mismidad y el mantenimiento de la promesa en relación con el otro, *ipseidad*. Ricoeur plantea la necesidad de mantener la identidad en la dinámica entre la *mismidad* y la *ipseidad*, como identidad narrativa, pues en ella se configuran las diferentes experiencias de la vida humana.

Para Ricoeur, uno de los aspectos fundamentales en la acción humana es la promesa, en tanto que es la afirmación en la que el *sí mismo* compromete su palabra con otros y consigo mismo. El *sí mismo* cuando promete se convierte en protagonista, tiene la capacidad de responder y confía en que podrá cumplir con su palabra. Siguiendo a Marie- France Begué “cuando decidimos prometer, designamos una acción que es propia de nosotros, nos ponemos en ella de tal manera que dependemos de ella para realizarnos” (2009,685)

3.2. La reflexión ética: entre el deseo, la obligación y la sabiduría práctica

La versión ética de Ricoeur está recogida en los estudios VII, VIII y IX de *Sí mismo como otro*. (1996), como también en algunos apartes de: *Caminos del reconocimiento* (2006), *Lo justo* (1999), *Lo Justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada* (2008) y *Amor y Justicia* (1993). Cuando él habla de ética se refiere originalmente al sujeto ético, es decir, a la exploración de aquellas capacidades e incapacidades que hacen del ser humano un ser capaz, agente y sufriente (Ricoeur, 2008, 10). En los apartados anteriores se han explorado las nociones de agente, y de identidad narrativa, solo queda por hablar de la identidad moral, aquella con la que el *sí mismo* se reconoce con la capacidad de ser imputado moralmente.

La identidad narrativa que se ha presentado en la segunda parte de este trabajo es la base de esta identidad moral puesto que sitúa al sujeto en la historia y le hace consciente de la dicotomía en que se mueve el *sí mismo* entre: la *mismidad* y al mismo tiempo desdibujado en la *ipseidad*. Ricoeur resalta que el sujeto es una mezcla de unidad y pluralidad, una síntesis de elementos heterogéneos. Un sujeto consciente de sus capacidades, un *sí* que se le puede designar como el que tiene un poder: puede hablar, puede iniciar un curso de eventos físicos que afectan directamente el curso de las cosas y puede reunir la historia de su vida en un relato coherente y aceptable. A este sujeto con cierto poder le corresponde un no poder, una incapacidad sustentada en la idea de fragilidad del agente como ser vulnerable. Pero, ¿En qué sentido vulnerable? Vulnerable a su condición finita, a la enfermedad, a la muerte, a las posibilidades de realizar una acción, en tanto que dependen de ciertas condiciones físicas y sociales. Esta idea de fragilidad del *sí* va a ser una de las claves de la imputabilidad moral⁴².

⁴²Ricoeur prefiere hablar de imputabilidad y no de imputación, puesto que la primera hace énfasis en la capacidad que tendría un agente para reconocerse como imputable, es decir dar cuenta a otro de sus actuaciones. Así lo expresa: “Je dis bien d’imputabilité et non pas d’imputation. L’imputation est un jugement consistant à attribuer à quelqu’un comme à son véritable auteur une action susceptible d’être évaluée morale-ment comme bonne ou mauvaise, permise ou défendue, juste ou injuste. L’idée d’imputabilité est plus radicale: elle exprime la capacité d’un agent à tomber sous le jugement d’imputation” (2013, 417)

Ricoeur quiere desde su teoría de la acción dar paso a la ética. Su punto de partida es que la acción debe ser comprendido como un texto que ha construido el ser humano, un sujeto sometido a la dialéctica de la capacidad y la incapacidad, alguien fuerte pero al mismo tiempo frágil. Un ser humano que se interpreta a sí mismo, en su narración, en la vida de otros y en las instituciones de las que hace parte. Son tres momentos los que marcan el paso de la acción a la ética : primero, al reflexionar sobre *sí mismo* se reconoce como autor de sus propias acciones, al mismo tiempo que evidencia la imbricación de su historia personal con la historia de otros (padres, amigos, compañeros trabajo etc.); segundo, desde el encuentro con los otros los reconoce como agentes capaces, los ve a la cara y les dice: ¡tú también eres capaz!, ¡tú eres como yo!, ser; tercero, las instituciones se convierten para el sujeto en garantes de la vida en comunidad, pues representan una estructura de convivencia que no puede ser reducida a las relaciones interpersonales.

Hay un horizonte en el cual el sí se reafirma primero como una unidad narrativa que actúa, juzga, narra y, al mismo tiempo, da testimonio de sí frente a los otros y a las instituciones. Desde esta perspectiva es que se debe entender el paso a la ética en Paul Ricoeur, el hombre que actúa, el hombre hablante y sufriente, el hombre que cuenta historias y al mismo tiempo que se hace personaje de su propio relato.

Para esto, Ricoeur parte de la distinción entre: ética, moral y sabiduría práctica, la primera se caracteriza por el deseo que tiene el hombre de vivir su vida desde aquellas acciones que son estimadas como buenas. La vida se alimenta, entonces, de todos aquellos ideales que tienen las personas sobre la felicidad, lo justo o injusto, lo bueno y lo malo; la segunda, hace referencia al campo de la obligación, el deber, es la relación de una persona con las normas que tienen una pretensión de universalidad (prohibiciones, deberes, leyes); y la tercera, como el lugar de las mediaciones institucionales en las que la justicia puede alcanzar un nivel apropiado. Es el

momento del juicio práctico, la tensión entre la libertad (ética) y el deber (moral) que debe llevar a la persona⁴³ a una acción justa.

Ricoeur busca restituir dos tradiciones éticas, por un lado la aristotélica con su perspectiva teleológica y, por otro, la kantiana con su énfasis en el carácter de obligación de la norma. Ricoeur las articula de la siguiente manera: “1). la primacía de la ética sobre la moral; 2. la necesidad que tiene el objetivo ético⁴⁴ de pasar por la norma; 3. y ante lo conflictivo que puede resultar este encuentro con lo normativo se hace necesario recurrir a la intención ética. Recurso que se logra gracias a la sabiduría práctica, es decir, a cómo la norma puede ser aplicada en una situación particular”. (Ricoeur, 1996, 175). Aquí se muestra la primacía de la ética sobre la moral⁴⁵, la ética cobija a la moral y su mediación se efectúa a través de la sabiduría práctica.

3.2.1. La ética: el deseo

El camino de la ética en Ricoeur está marcado por la siguiente estructura: “deseo de una vida buena, con y para los otros, en instituciones justas” (Ricoeur, 1990, 202). Esta estructura constituye el hilo conductor de la exposición que se va a realizar a continuación. La pregunta por ¿qué es la ética? va a estar mediada, en primer lugar, por la búsqueda de la felicidad, hablar de ética es entonces, hablar de deseo⁴⁶: es un anhelo, es carencia, es la búsqueda interna que cada persona realiza, es

⁴³En Ricoeur la persona es comprendida como el ¿Quién? de la acción, la narración y sujeto de imputación moral, es decir el concepto que mejor se adapta a la noción de identidad narrativa. Este trabajo no busca adentrarse en este problema, por ello se sugiere al lector interesado en tal discusión, remitirse a los artículos: *Muere el personalismo, vuelve la persona y Aproximaciones a la persona* en: Ricoeur(1993) *Amor y Justicia* , pp 95-124.

⁴⁴ El objetivo ético es para Ricoeur-siguiendo a Aristóteles- el deseo de la vida buena.

⁴⁵Ricoeur con esta primacía de la ética moral busca responder a la objeción de Hume de corte lógico en la que hay una separación entre los deseos o fines de las personas y sus obligaciones. Puesto que los primeros obedecen más un orden interno, mientras que las obligaciones parecen imponerse desde el exterior. En palabras del autor: “Si llegamos a mostrar que el punto de vista deontológico está subordinado a la perspectiva teleológica, entonces la distancia entre deber-ser y ser parecerá menos infranqueable que en una confrontación directa entre la descripción y la prescripción o, según una terminología próxima, entre juicios de valor y juicios de hecho” (Ricoeur, 1996, 176)

⁴⁶El deseo aquí está ligado la idea que tienen los seres humanos de vivir bien, la capacidad de poder conducir su vida de manera libre. En estos términos lo expresa Ricoeur: “el tema existencial correlativo del deseo de vivir bien es la autoafirmación del ser humano capaz. Esta idea de capacidad

su afirmación. Es algo que está ligado de manera directa a la existencia, “el sí mismo está estructurado por el deseo de su propia existencia” (Ricoeur, 1996, 195)⁴⁷. Es en otros términos, una afirmación del sí, su deseo de ser, el esfuerzo por existir una fenomenología del *sí mismo* que va a caracterizar el paso hacia la ontología: “una ontología del ser como acto-potencia” (Ricoeur, 1997b,100) un modo de ser dinámico, existente y no sustancial. Así lo explica Ricoeur:

De allí proceden expresiones que son queridas para mí desde hace tiempo, la de nuestro deseo de ser y de nuestro esfuerzo por existir, expresiones que dan a la ética su primera intención (...) la ontología del sí consagra esta liberación. Esta ontología se presenta de golpe como lo otro de una ontología de la sustancia. Esta dehiscencia del acto respecto de la ontología de la sustancia se atestigua precisamente en la fenomenología del sí-mismo. (1988b, 398)

Siguiendo a Begué, este tipo de sentimiento “es la experiencia de dignidad ontológica que, a su vez, se apoya sobre la riqueza del ser que se funda a la persona en su existir” (2003, 287). Esa experiencia está asociada a la noción de capacidad, en dos sentidos: primero, elegir entre diversos caminos de acción y segundo, de iniciar un curso de acción en el mundo. Es el momento reflexivo del sí mismo en el que se reconoce como el que puede, puede actuar, puede narrar, es el momento de la dignidad. “La estima de sí es el momento originario de la orientación a la vida buena” (Ricoeur, 1996,195). Una persona se define por la intencionalidad, el querer de su acción, y su capacidad que tiene de asumir la responsabilidad de sus acciones. Aquí la noción de capacidad está relacionada con el yo puedo, con la confianza en sí mismo, en sus capacidades en su apertura al mundo y a los otros. Así lo enuncia Ricoeur:

Me permitiré llamar ética a este recorrido de efectuación, esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, esta puesta a prueba del poder-hacer en acciones efectivas que la testimonian. La ética es ese trayecto que va de la creencia desnuda y ciega de un «yo puedo» primordial a la historia real donde se atestigua ese «yo puedo» (1993, 70).

Es una ruptura con el yo solipsista, es un sujeto que confía fundamentalmente en sus capacidades, es un yo que se reconoce como otro, y

es, pues, la primera figura de la imputabilidad, en tanto que proposición existencial.” (Ricoeur, 2008, 64)

⁴⁷ Cita a pie de página.

también reconoce a los otros. Para Ricoeur la estima de sí es abstracta sino pasa por la mediación de los otros, lo que constituye la segunda instancia de la ética. Ahora bien, ¿cuál es la relación entre la estima de sí y la vida buena? La vida buena es para Ricoeur el objeto de la orientación ética, es hacia lo que todos tienden: “La vida buena es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada” (Ricoeur, 1996, 184). Es el horizonte de realización hacia el cual tienden las personas para alcanzar la plenitud.

Conviene advertir, sin embargo, que Ricoeur no restringe el término vida al plano biológico, sino que éste tiene un sentido ético y cultural⁴⁸, la vida viene a designar a todo el hombre, no las prácticas fragmentadas, “la vida recibe la dimensión apreciativa, evaluativa, del *ergon*⁴⁹ (función) que califica al hombre en cuanto tal. Este *ergon*, es la vida tomada en su conjunto” (Ricoeur, 1996, 183). En este punto se destaca el concepto de *unidad narrativa de una vida* que “nos garantiza así que el sujeto de la ética no es otro que aquel a quien el relato asigna una identidad narrativa” (1996: 184), alguien que narra sus acciones, que está sometido a los avatares de la vida.

Surge un vínculo directo entre el agente y las acciones que realiza, “es un trabajo incesante de interpretación de la acción y de sí mismo donde se prosigue la búsqueda de adecuación entre lo que nos parece lo mejor para el conjunto de nuestra vida y las elecciones preferenciales que rigen nuestras prácticas” (Ricoeur, 1990, 185). Hay una relación entre las decisiones (*prohairesis*) fundamentales de la existencia del

⁴⁸ Como lo concebían los griegos cuando “comparaban los méritos respectivos de los *bioi* ofrecidos a la elección más radical: vida de placer, vida activa en el sentido político, vida contemplativa”. (Ricoeur, 1996, 183)

⁴⁹ Es un argumento presentado por Aristóteles para tratar de determinar el *érgon* o función propia del hombre. La estructura del argumento es la siguiente: 1. debe haber una función propia o específica del hombre en cuanto hombre (1097b28-33); 2. esa determinación no está ni en lo vegetativo, ni en lo sensitivo, sino en lo racional (1097b33-1098a6) y 3) vinculación del bien humano (felicidad) con la noción de virtud y, más concretamente, con la actividad virtuosa según el *érgon* específico (1098a7-18), es decir, cómo el hombre puede usar bien o no su función racional, articular la virtud dentro su función racional y desplegar al máximo sus facultades racionales para alcanzar la felicidad. (Aristóteles, 1998)

agente y los fines que busca para su vida. En otras palabras, cuando una persona interpreta sus acciones, se está interpretando a sí mismo en relación con su horizonte de vida buena. Esto implica que en toda práctica habitan un cierto número de ideales que tienden hacia una realización más plena del agente.

Este tipo de interpretación que el sí mismo debe hacer entre sus ideales y las decisiones que debe tomar, no se acerca a la forma de verificación que pretenden las ciencias fundadas en la observación, sino que se acerca más al juicio, a la propia convicción del agente, aunque para los demás resulte plausible. En una forma de expresión de la atestación, en tanto que el agente “tiene la convicción de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace 3convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea del vivir bien” (Ricoeur,1996,186). En síntesis, la primera connotación de la ética en Ricoeur, reviste el carácter del deseo, de la búsqueda de la vida buena, que solo es posible desde la estima de sí, un reconocimiento de la persona como capaz de orientar sus acciones hacia un fin último, y con la convicción de que tiene el poder de juzgar bien, lo que vendría a constituir el paso hacia los demás.

Con y para los otros: el agente autor de su propio discurso es capaz de juzgar bien, pero al mismo tiempo de obrar bien para vivir bien. El ideal de la vida buena se quedaría corto si no se juzga bajo su naturaleza dialogal: hay un encuentro con el otro. Este componente es denominado por Ricoeur como la solicitud, el reconocimiento del otro como capaz: el otro es agente, puede narrar, es capaz de iniciativa, es capaz de decidir, es un encuentro en el que el otro se le muestra como capaz: ¡tú también eres como yo! “La solicitud es ese movimiento de sí hacia el otro, que responde a la interpelación del sí-mismo por el otro”⁵⁰, es un movimiento de carácter recíproco de intercambio de promesas o solicitudes, el sí mismo inviste al otro, en tanto que se ve reflejado en él, lo que da pie a otras de las características de la

⁵⁰“*Approches de la personne*”, en L. 2, p. 205. Citado en: Begué, Paul Ricoeur: *la poética del sí mismo*, (2003), p. 289

solicitud, su dimensión dialogal “la solicitud no se agrega desde fuera a la estima de sí, sino que ella despliega la dimensión dialogal”⁵¹ (Ricoeur, 1996, 186)

En el centro de esta relación se encuentra la idea de reciprocidad. El otro es para Ricoeur su semejante, y cada uno de nosotros como los semejantes a él⁵². El otro es con quien se comparte, con quien se habita. Para Ricoeur, la amistad, es el modelo en el que se realiza de manera efectiva esta semejanza, este reconocimiento. “A la estima de sí, la amistad le aporta sin quitar. Lo que ella agrega es la idea de mutualidad en el intercambio entre humanos que se estiman cada uno a sí-mismos” (Ricoeur, 1996,195) Es una reciprocidad del sí que se orienta hacia la vida buena, vivir juntos, pensar juntos, en donde el otro no representa para el sí una obligación. Como se dijo anteriormente, la moral constituye el paso de la intención ética bajo la lupa de la norma, a pesar de esto Ricoeur busca que la solicitud no quede subordinada al plano de la norma.

El otro para Ricoeur, representa un momento reflexivo del deseo de la vida buena y la solicitud añade la necesidad que las personas tienen de sus amigos “el sí se percibe a sí mismo como un otro entre los otros” (Ricoeur, 1996,200). En este sentido, la estima de sí le permite a la persona verse a ella misma como otra entre los otros. En una relación de amistad el otro representa para la persona un ser irremplazable en su afecto y en su estima. Este punto es fundamental para la reciprocidad, puesto que al decir: yo soy capaz, se le está diciendo al otro que él también puede, cree que puede y vale. Esta idea de Ricoeur postula que la alteridad hace parte de la *ipseidad* y esta alteridad sólo es reconocida a través de la conciencia que tiene el agente de sus capacidades.

Ricoeur parte de la idea de que la conciencia es en primer lugar sobre uno mismo y esa conciencia no es solamente del yo, sino de un sí que se descubre como

⁵¹ La dimensión dialogal del sí mismo, es algo inherente al horizonte de vida buena a la búsqueda de la felicidad compartida.

⁵² En este punto Ricoeur está enunciando la idea de reciprocidad según la cual, el otro, es la génesis a partir del mismo, como en Husserl, o la génesis a partir del otro como en Lévinas. Siguiendo a Aristóteles va afirmar que la idea de reciprocidad, cada uno ama al otro por ser quien es (VIII, 3, 1156 a 17) Citado en: Ricoeur, *Sí mismo como otro*, 1996, p. 190.

carne. Este descubrimiento fundante hace que el sí descubra a los otros como iguales a él, es la idea de similitud que surge entre la estima de sí y la solicitud por el otro que también tiene un cuerpo. Es un reconocimiento en el que el estimarse a sí mismo no es posible sino se estima al otro de la misma manera que se estima a sí mismo. “Este ‘como a mí mismo’ significa: tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, de estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo” (Ricoeur, 1996,202) La estima de sí y la semejanza descansa sobre la atestación como un forma de confianza: creo que puedo y confío en mis capacidades al mismo tiempo que reconozco al otro como poseedor de esa misma dignidad, este sentimiento va a representar para Ricoeur una fenomenología del “tú también” y del “como a mí mismo”(idem).

En instituciones justas: el deseo de la vida no solo se limita a las relaciones interpersonales, sino que se extiende a las instituciones. Para nuestro autor, la justicia que se aplica a nivel institucional no es la misma que se da en la solicitud por el otro, la justicia es más extensa que él: cara a cara, ella tiene un carácter más general, puesto que obedece a condiciones culturales, es una versión más neutral, que estructura la convivencia dentro de una comunidad histórica. Aquí la institución representa la aplicación de la igualdad como el contenido ético de la justicia. En otros términos, “es el punto de la aplicación de la justicia, hay una nueva característica del sí: “cada uno su derecho” (Ricoeur, 1996,202)

La institución es comprendida por Ricoeur como “la estructura del vivir juntos, en una comunidad histórica- pueblo, nación, región etc...” (1996, 202), esa forma de comprensión de la institución lleva al autor a otro matiz del reconocimiento del otro, el otro que no se conoce, pero que debe ser tenido en cuenta. Es un *ethos* compartido en el que a cada persona se le deben garantizar sus derechos. Aquí aparece el escenario de la vida pública de la acción política: “la acción en su dimensión política, constituye el intento más importante de conferir la inmortalidad, a falta de eternidad, a cosas perecederas” (Ricoeur, 1996,205)

Ricoeur, retomando a Hanna Arendt, afirma que la acción pública es un tejido de las relaciones humanas en el que cada individuo despliega su breve historia. El interés principal de Ricoeur es mostrar que la institución debe ser tomada en cuenta como parte del objetivo ético, especialmente a través del concepto de igualdad: “la igualdad es la vida de las instituciones, cualquiera que sea el modo como la maticemos, es a la vida de las instituciones lo que es la solicitud a las relaciones interpersonales” (1996, 212). Si en el plano de la solicitud, la justicia implica el reconocimiento del otro como semejante, como único; en el plano de la institución, la igualdad aumenta la solicitud puesto que el campo de la justicia involucra a toda la humanidad. En síntesis, la institución representa para Ricoeur, un ámbito fundamental de la reflexión ética, pues es igualar los derechos de todos los individuos. ¿Qué es una institución justa para Ricoeur? Aquella que reconoce como bueno lo que es proporcional para todos.

Recapitulando lo dicho hasta el momento, el sentido de la ética en Ricoeur debe ser comprendido como el deseo de una vida buena con y para otros a través de la solicitud; este paso es importante, en tanto que se abre a la capacidad de reconocerse y ser reconocido como semejante, en el marco de unas instituciones que se deben convertir en las garantes de los derechos de toda la humanidad. En este campo se encuentra, pues, el objetivo ético, la preeminencia de la ética sobre la moral, el deseo sobre la obligación. Este será el paso que se va a dar a continuación la prueba de intencionalidad de la ética frente a la norma.

3.2.2. La moral: lo obligatorio

Ricoeur en su planteamiento sobre la moral, va más allá de integrar el planteamiento kantiano, al planteamiento aristotélico⁵³, puesto que trata de completar ambas tradiciones desde su perspectiva ética, lo que desarrollará en su concepción de sabiduría práctica -retomada de Aristóteles- aplicada al juicio moral en situación,

⁵³“Para nosotros, nunca se ha tratado de armonizar el tono kantiano y el tono aristotélico. En realidad, la verdadera cuestión no es ésta, pues es perfectamente legítimo ver en el respeto kantiano la variante de la estima de sí que ha pasado con éxito la prueba del criterio de universalización” (Ricoeur, 1996, 227)

concepto que será expuesto en la parte final de este trabajo. De modo que, para Ricoeur, es la moral el paso previo de la pretensión ética- el deseo de una vida buena, con y para otros dentro de instituciones justas- al crisol de la norma.

Habría, también como en la ética, tres momentos que configuran la perspectiva moral de Ricoeur. Primero, *la exigencia de la universalidad*: si la ética tiene como primer fundamento el deseo de la vida buena, aquí se le sumará la racionalidad. Segundo, *el respeto por el otro*: una réplica de la solicitud, es decir, reconocer a la persona como semejante y fin en sí misma. Y tercero, *principio de justicia*: en la que se integran lo ético y lo moral, la justicia en la ética y lo legal. Esta será, entonces, la versión tripartita de la moral. En lo que sigue se analizará cada ámbito con mayor detenimiento.

Ricoeur quiere mostrar que *la exigencia de universalidad* no está ausente del deseo de una vida buena ya que cuando se habla de la estima de sí, se hace una mención directa a las capacidades presentes en todo agente, entre las cuales se destacan, “la iniciativa de la acción, la elección por razones, la estimación y la valoración de los fines de la acción” (Ricoeur, 1996, 215). Si esto es cierto, la obligación moral también tendría dentro de sus objetivos la vida buena, ello es evidente en el concepto kantiano de voluntad, según la cual obrar es hacer algo de acuerdo a las leyes: ¿qué debo hacer? la respuesta se encuentra en los imperativos, *per se*, mientras que el deseo se encuentra en un discurso de tipo optativo.

La exigencia de la racionalidad es exigencia de universalidad, que solo es accesible a través de las máximas de la acción a la regla de universalización⁵⁴, es decir, la capacidad que tendría un agente de proyectar sus acciones bajo una pretensión de universalidad. Alrededor de esta exposición, Ricoeur, tiene como objetivo conciliar el deseo con la obligación, a través de la idea de “autolegislación, o autonomía, ya no se trata solo de voluntad, sino de libertad. O más bien la libertad va

⁵⁴Aquí se trae a colación la primera forma del Imperativo Kantiano: “Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal” (F 421 [39]) El texto no busca profundizar en la discusión con la posición kantiana de la moral, sino cómo ésta interpretación le sirve a Ricoeur para fundamentar su versión ética.

a designar la voluntad” (Ricoeur, 1996, 221). De acuerdo a este nuevo giro que propone Ricoeur, la obligación moral no se pierde, sino que toma un nuevo matiz; de la obediencia a otro se pasa a la obediencia de sí mismo. En este sentido, la voluntad no es sino razón práctica, común, “en principio, a todos los seres racionales; por su constitución finita, está empíricamente determinada por inclinaciones sensibles” (Ricoeur,1996,217)

Esta obediencia, esta autolegislación, es clave en Ricoeur, pues la libertad es el punto de partida para la ética. Así recoge la idea Ricoeur, en su ensayo: *El problema del fundamento de la moral*:

Como tal, es la "X" de la filosofía kantiana; yo no puedo ver mi libertad, ni tampoco puedo probar que soy libre, sólo puedo afirmarme libre y crearme libre. Es la ausencia de una visión, de una intuición, que me daría la certeza de un hecho, lo que explica que la libertad sólo pueda atestigüarse en obras. Sólo puedo, por ello, partir de la creencia de que puedo y que soy lo que puedo, que puedo lo que soy. El único punto de partida posible de una ética es esta correlación inicial entre una creencia y un acto (de un acto que se afirma, de una creencia que es la luz de un acto). (1993, 68)

En esta cita, Ricoeur claramente plantea que la libertad de primera persona constituye la afirmación de una capacidad, de un poder ser, de un poder confiar, de un poder que solo puede ser legitimado a través de las obras. Es un esfuerzo una tarea constante por poder ser, “es la afirmación gozosa del poder ser, del esfuerzo por ser, del *conatus*⁵⁵, en el origen de la dinámica misma de la ética” (Ricoeur, 1993, 71). Este será, el camino que entraña el reconocimiento por parte del *sí mismo* de su libertad. Sin embargo, hay un peligro que ronda esta concepción deontológica de la moral, ya tratado por Kant: el mal radical que es “en el sentido propio del término, perversión, trastocamiento del orden que impone colocar el respeto de la ley por encima de la inclinación. Se trata de un mal empleo del libre albedrío, y no de la malignidad del deseo” (Ricoeur, 1996, 228).

⁵⁵Este término es retomado por Ricoeur de la Filosofía de Spinoza para mostrar la conexión que existe entre el *sí mismo* que actúa y sufre y la *ipseidad* como afirmación y poder. De acuerdo a la interpretación de Ricoeur, el *conatus* está conectado con la noción de vida: “la idea de *conatus*, en cuanto esfuerzo por preservar el ser, que hace de la unidad del hombre como la de cualquier individuo” (1996,350) De ahí surge la idea de afirmación, de posibilidad de ser.

En Kant, el mal radical tiene su origen en un mal uso del libre albedrío, y puede ser considerado como inherente a la condición finita; la inclinación al mal, afecta “al libre albedrío en el plano mismo en el que el respeto es la afección específica que hemos dicho, la afección de la libertad por la ley” (Ricoeur, 1996,230). Ciertamente en Kant lo malo moralmente es obrar en oposición a lo que manda la ley moral; y esto se da cuando el motivo de la acción, es decir, su máxima no está determinada por la ley moral sino por el amor propio. El mal es radical porque corrompe el fundamento de todas las máximas: la capacidad de actuar por deber, la capacidad de ser autónomo.

Para Ricoeur, de este peligro que encarna el mal radical surge la necesidad que tiene la ética de asumir los rasgos de la moral, puesto que, si hay mal, el objetivo de la vida buena es asumir las condiciones de la obligación moral. Así reescribe Ricoeur la máxima: “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”. (1996,231). Aquí, se muestra cómo el autor, siguiendo el hilo de su argumentación, busca mantener la preeminencia de la ética por sobre la moral.

El respeto por el otro está inscrito dentro de la dinámica de la segunda formulación del imperativo kantiano, en el plano del análisis ético a la solicitud, que las personas deben ser tratadas como fines. Lo que la tesis de Ricoeur busca comprobar en este aspecto de la moral es que así como

...la solicitud no se añade desde el exterior a la estima de sí, de igual modo el respeto debido a las personas no constituye un principio moral heterogéneo respecto a la autonomía del sí, sino que despliega, en el plano de la obligación, de la regla, su estructura dialógica implícita (Ricoeur, 1996, 232).

Para Ricoeur solo es posible afirmar la propia libertad, cuando se pasa de una libertad de primera persona, de la autonomía, a una libertad de segunda persona, la del otro. Si esa misma libertad se reconoce en los demás, y éste argumento constituirá el fundamento de la ética:

...toda la ética, me parece, nacería de esta tarea desdoblada de hacer advenir la libertad del otro como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante! Semejante en la alteridad,

otro en la similitud. En este sentido el problema del reconocimiento de la libertad en segunda persona es el fenómeno central de la ética. (Ricoeur, 1993,72)

No obstante, a este momento de afirmación de la libertad de uno en la libertad del otro le corresponde, así como en el mal radical, un desencuentro, una oposición entre mi libertad y la libertad del otro, lo cual origina el conflicto. Es un virage a la violencia porque es el poder de una voluntad ejercido por otra voluntad. “Se trata de que la efectuación de mi libertad por tu libertad, tiene una historia específica que es la historia de la esclavitud, de la desigualdad y de la guerra” (Ricoeur, 1993,73). Esto es visible a lo largo de la historia de la humanidad, como lo muestra Hegel, a través del encuentro desigual entre el amo y el esclavo. Aunque resulte difícil imaginar una situación en la que no se ejerza violencia sobre el otro por el solo hecho de actuar, es una amenaza constante en las diferentes relaciones humanas. A esta fragilidad de la condición humana la moral puede responder con un no rotundo, es la capacidad que tendría el agente de reconocer el dolor que puede causar a otra persona. La tesis a la que apunta Ricoeur es que el *sí mismo* tiene la capacidad de reconocer al otro, reconoce su dolor, su alegría, su vida.

Aquí nuestro autor busca reconciliar, el imperativo del respeto a las personas como fines y la formalización de la regla de oro, pues tendrían el mismo objetivo: “establecer la reciprocidad donde reina su carencia. Y detrás de la Regla de Oro, vuelve a salir a la superficie la intuición, inherente a la solicitud, de la alteridad verdadera en la raíz de la pluralidad de las personas” (Ricoeur, 1996,239). Uno de los propósitos de Ricoeur es que la solicitud no sea reducida a la obediencia sino que ésta pase por la regla de oro⁵⁶: “trata a los demás como te gustaría que te tratarán a ti mismo” (Ev. Lucas, 6,31). Este paso es comprendido desde dos puntos de vista: primero, como una norma de reciprocidad en el que las personas pueden reconocer el

⁵⁶Aquí la ética de la interacción se define por su relación a la violencia y, más allá de la violencia, por relación a la victimización inscrita en la relación hacer-padecer. La regla ética se enuncia entonces en los términos de la Regla de Oro: «No hagas a otro lo que no quieras que te sea hecho». Se notará que en su formulación más simple, la Regla de Oro pone en presencia no dos agentes, sino un agente y un paciente. (Ricoeur, 1993, 119)

poder que pueden ejercer sobre otra; segundo como una forma de conciliar la tensión que existe entre la primera y segunda formulación del imperativo categórico en Kant.

Siguiendo la interpretación de Jesús Connill Sancho “La primera formulación está centrada en la noción de humanidad como universalidad abstracta que rige el principio de autonomía, sin ninguna acepción de personas. En cambio, la segunda se rige por la idea de las personas como fines en sí mismas, lo cual exige tener en cuenta la pluralidad de las personas.” (2010, 225). La regla de oro permitiría reconocer la universalidad en la pluralidad de las personas, de allí que el concepto de humanidad abstracto se encuentre en mi persona y en la persona del otro.

Así lo presenta Ricoeur, en lo que puede constituir una síntesis, entre la búsqueda de la universalidad, y el respeto por el otro:

La conciencia de la autonomía, hemos observado anteriormente, es llamada un «hecho de la razón», el hecho de que la moral exista. Ahora bien, se dice que la moral existe porque la persona misma existe como fin en sí. Con otras palabras, desde siempre hemos sabido la diferencia entre la persona y la cosa: podemos adquirir la segunda, intercambiarla, usarla; la manera de existir la persona consiste precisamente en que no puede obtenerse, utilizarse, intercambiarse. La existencia reviste aquí un carácter a la vez práctico y ontológico: práctico, en cuanto que la diferencia entre los modos de ser se verifica en la manera de obrar, de tratar al otro; ontológico, en cuanto que la proposición «la naturaleza racional existe como fin en sí», es una proposición existencial. (1996,240)

En *el principio de Justicia*, Ricoeur busca articular la libertad de la primera persona con la libertad de la segunda persona. Así lo enuncia: “la misma exigencia normativa, la misma formulación deontológica que la autonomía en el plano predialógico, y que el respeto de las personas en el plano dialógico e interpersonal, pues la legalidad parece resumir la visión moral del mundo” (1996, 242). Esta tesis muestra, una vez más, el legado de la ética a la moral, la idea de lo justo aplicada por un lado, a lo bueno como una prolongación de la solicitud, y por otro a cada uno, en especial a los que no tienen voz dentro de la sociedad, lo legal.

Este sentido de la Justicia se desarrollará a través de la idea de contrato⁵⁷, es decir, la mediación que puede ejercer la institución, un término neutro en el proceso de la aplicación de justicia entre las dos libertades anteriores. En el fondo, Ricoeur quiere dejar ver que hay una estructura que antecede a todas las personas, nadie está en el punto cero de la ética, hay unos códigos que nos preceden y desde los cuales actuamos:

quiero decir que no podemos obrar sino a través de las estructuras de interacción que están ya ahí y que tienden a desplegar su propia historia hecha de inercias y de innovaciones que vuelven otra vez a sedimentarse. Dicho de otra manera, no puede haber historia de la libertad ni de las libertades sin la mediación de un término neutro, dotado de una inercia propia, brevemente, de una libertad me atrevo a decir en tercera persona, que es más bien la no persona entre las personas. (Ricoeur, 1993,75)

Es así como se construye una nueva visión sobre la libertad que se libra de las inclinaciones (el mal radical) y se construye una ley que es la ley de la libertad: la justicia, según la cual muchas libertades pueden coexistir. Esto quiere decir que la libertad está apoyada por una serie de acciones institucionalizadas que permiten que la libertad de cada uno se haga posible. Uno de los peligros que afronta esta forma de expresión de la libertad de tercera persona es encarnada por el utilitarismo, una doctrina teleológica, que define a la justicia en términos del bien de la mayoría. Este principio implica la aplicación de un principio individual en el plano de las instituciones, “puesto que un placer simple, una satisfacción inmediata, deberían ser sacrificados en favor de un placer o de una satisfacción más grandes aunque remotos” (Ricoeur, 1996,242).

En consecuencia, que aquella minoría que no resultó incluida en la decisión general, si es que así se le pudiera llamar, se sacrifique por el bien mayor implica una extrapolación de la libertad del individuo al todo social. Hay, entonces, una oposición entre lo que puede ser considerado como justo, el bien general, y lo injusto, que un grupo minoritario no resulte favorecido. Dicha dificultad podría ser superada a través de la mediación institucional, el acuerdo que permitiría que la decisión final no sea

⁵⁷En este punto Ricoeur introduce la idea de justicia en Rawls como un intento de superar la desigualdad. Para ampliar esta discusión remitirse a: Ricoeur, (1996) *Sí mismo como otro*, pp 242-257.

tomada con base en el juicio de la mayoría, sino teniendo el principio de la equidad según el cual a cada uno se le respeten sus derechos y sea tratado como una persona.

En suma, Ricoeur busca mostrar que el formalismo moral (la obligación) debe dejar de lado algunos de los peligros que hay en cada uno de los pasos para una posible fundamentación de la ética por sobre la moral, ellos son en su orden: (a) la inclinación en la esfera de la voluntad racional por la autonomía; (b) el tratamiento del otro como un medio en la esfera dialógica y asumir a la persona como un fin, alguien que debe ser tratado de manera recíproca en medio de la pluralidad de personas; (c) y el utilitarismo en el contrato social como principio de aplicación de la justicia.

Después de este recorrido conceptual por la tríada ética moral, ¿Cómo establecer una relación con el agente de la acción, el agente narrativo⁵⁸ que se ha delineado en las dos primeras partes de este trabajo? Al respecto cabe decir que no hay ética sin un agente que pueda autodesignarse como el portador de unas capacidades, es decir como un hombre capaz. “La triada ética, cuidado de sí, cuidado del otro y cuidado de la institución” (Ricoeur, 1993, 120)

En este contexto, a la estima de sí le corresponde la noción de identidad narrativa, en tanto que se define la cohesión de una persona al encadenamiento de la historia de una vida humana. (Ricoeur, 1993, 122) Al mismo tiempo, la alteridad, que se ha desarrollado con el nombre de solicitud, se corresponde con la constitución de la identidad narrativa, en tres modos distintos: la unidad narrativa de una vida, la alteridad marcada por el acontecimiento y la imbricación de una serie de historias de vida en un solo relato. Así lo describe el autor:

Primero, la unidad narrativa de una vida integra la dispersión, la alteridad, marcada por la noción de acontecimiento con su carácter contingente y aleatorio. Después, y esto es más importante quizás, cada historia de vida, lejos de cerrarse sobre ella misma, se encuentra imbricada en todas las historias de vida en las que uno está envuelto. En cierto sentido, la historia de mi vida es un segmento de la historia de otras vidas humanas, comenzando por las de mis progenitores, y continuando por las de mis

⁵⁸Las claves a esta pregunta se encuentra recogidas el artículo: *Aproximaciones a la persona*, recopilado en: Ricoeur, (1993) *Amor y Justicia*, pp 105-124

amigos y, porqué no, de mis enemigos. Lo que dijimos antes sobre la acción en cuanto interacción tiene su reflejo en este concepto de entrecruzamiento de historias. (Ricoeur,1993, 123)

La identidad narrativa está marcada por una forma de reconocimiento, en la que la persona tiene la capacidad de reconocer que la constitución de su vida, está marcada directamente por las relaciones con otros, y que sin ese entrecruzamiento de historias no sería posible construir su historia. Siguiendo a Begué, “El reconocimiento del otro y de lo otro en nosotros nos hace descubrir nuevas dimensiones humanas, como son el amor, la amistad, la mutualidad o la reciprocidad”(2009, 684) Esta tesis, va a ser de vital importancia, puesto que en el fondo Ricoeur busca demostrar que la noción de identidad narrativa no es algo que solo puede ser aplicado a las personas, sino que también las instituciones tienen una identidad narrativa, puesto que ellas son producto de la historia, al mismo tiempo que son modelos transhistóricos.

El término capacidad⁵⁹ es un tipo de discurso que permite incluir las diversas formas de valoración moral: la vida buena, la obligación moral y la sabiduría práctica. Esta última, vendrá a constituir el último estadio que permite mediar entre el objetivo ético y la norma moral:

El paso de las máximas generales de la acción al juicio moral en situación sólo pide, a nuestro entender, el despertar de los recursos de singularidad inherentes al objetivo de la verdadera vida. Si el juicio moral desarrolla la dialéctica que diremos, la convicción sigue siendo la única salida disponible, sin constituir nunca una tercera instancia que habría que añadir a lo que hemos llamado hasta ahora objetivo ético y norma moral. (Ricoeur, 1996, 258)

3.2.3. La sabiduría práctica y el juicio moral en situación

La posible oposición generada entre el deseo y obligación exige para Ricoeur un tratamiento de tono aristotélico a través de la noción de sabiduría práctica

⁵⁹*Or ce terme capacité révèle d'un type de discours dont je vais montrer qu'il ne se laisse inclure dans aucune des formules de l'évaluation morale, ni en termes de souhait de la vie bonne, ni en termes d'obligation morale, ni en termes de sagesse pratique.* (Ricoeur, 2013, 416) Es bueno hacer énfasis en que la noción de capacidad de la que habla Ricoeur no solo refiere la noción de capacidad física, sino que ella reviste más un carácter ontológico, en tanto que el *sí mismo* tiene el poder de reconocer que posee una serie de capacidades que son en otros términos su origen constitutivo.

o *phrónesis*, que es, básicamente, la exaltación del camino que recorre *el phrónimos* a la hora de llevar a cabo sus deliberaciones sobre cómo dirigir su vida. Al respecto dice Aristóteles en el libro VI, de la *Ética a Nicómaco*:

La sabiduría práctica [...] , tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no se tiene un fin, fin que consiste en un bien realizable. El que delibera bien absolutamente hablando es el que se propone como blanco de sus cálculos la consecución del mayor bien práctico para el hombre. (*Ética a Nicómaco*, 5,1141 b8-6).

El deliberar, para Aristóteles, consiste en la capacidad que tiene un agente de tomar los cursos de acción más adecuados, en el momento preciso de acuerdo a los fines que él mismo persigue. Ricoeur vincula esta noción con el juicio moral en situación.

El juicio moral en situación, para Ricoeur, puede ser interpretado en dos niveles: el primero se sitúa bajo el título de aplicación, como lo que ocurre en el derecho en el que hay que tener en cuenta las normas y los hechos, de aquí que “la aplicación implique un cruce de doble cadena de interpretación, por un lado los hechos, y por otro la regla” (Ricoeur, 1999, 204). Esta aplicación se refiere sobre todo a lo que debe hacer un juez para tomar su decisión. El segundo nivel entra en el caso donde varias normas se enfrentan, como ocurre en la tragedia griega; por ejemplo, Electra y Creón obedecen a grandezas espirituales respetables, pero bajo una perspectiva estrecha que las hace incompatibles (Ricoeur, 1996,261-262).

A este propósito, lo trágico remite a la sabiduría práctica de la prueba del juicio moral en situación. Con ello nuestro autor pone en evidencia el conflicto presente en la vida moral, conflicto entre el deseo y la obligación en los ámbitos individual, social e institucional, es decir, que el mundo de lo trágico puede mostrar con mayor claridad la situación vital de las personas en sus avatares. Para Ricoeur esta tensión crea la necesidad de mostrar un concepto “estratificado, roto y disperso de ética: la ética anterior, que tiende hacia el enraizamiento de las normas en la vida y en el deseo, y la ética posterior, que tiende a insertar las normas en situaciones concretas” (Ricoeur, 2008, 48). Es, entonces, la ética posterior en la que la sabiduría

práctica juega un papel fundamental porque es el plano de las experiencias concretas en el que las personas deben tomar sus decisiones.

Es en este plano ético donde la experiencia moral adquiere todo su significado, puesto que hay que decidir (*prohairesis*) y al tomar esta decisión y no otra las demás posibles elecciones serán excluidas. Aquí la experiencia moral exigirá a un sujeto que sea capaz de imputación, un *sí mismo* que tenga la capacidad, por un lado, de reconocerse como el autor de sus propios actos, y por otro, de ver en las normas una pretensión legítima de regulación de sus conductas. Así lo presenta Ricoeur:

La experiencia moral no exige nada más que un sujeto capaz de imputación, si entendemos por imputabilidad la capacidad de un sujeto para designarse como el autor verdadero de sus propios actos. Diría, en un lenguaje menos dependiente de la letra de la filosofía moral kantiana, que una norma —sea la que sea a la que nos refiramos— reclama por un *vis a vis* un ser capaz de entrar en un orden simbólico práctico, es decir, capaz de reconocer en las normas una pretensión legítima para regular las conductas. A su vez, la idea de imputabilidad, en tanto que capacidad, se deja inscribir en la larga enumeración de capacidades mediante las cuales caracterizo de buen grado, en el plano antropológico, lo que llamo un ser humano capaz: capacidad de hablar, capacidad de hacer, capacidad de narrarse; la imputabilidad añade a esta secuencia la capacidad de afirmarse como agente. (Ricoeur, 2008, 49)

Todo ello se traduce en la noción de hombre capaz, un ser digno de imputación, responsable de sus actos a título de autor. Esta será, entonces, la síntesis de elementos heterogéneos que constituyen a la persona. La imputabilidad es la capacidad que poseen las personas para reconocerse como autoras de sus acciones, es decir, imputables. Sin embargo, el ser humano no es solo poder, capacidad, también es incapacidad y fragilidad, puesto que sus acciones pueden ser o no realizadas de acuerdo a la situación. Esta fragilidad tiene un profundo parecido con la tragedia, sin ser ella misma.

Lo trágico, en Ricoeur, es una situación en la que la persona toma conciencia de un destino fatal, al que no puede escapar, esto hace que el conflicto se haga irremediable, mientras que lo frágil, siguiendo a Begué (2003), llama a la acción en virtud de un lazo intrínseco con la idea de responsabilidad. Esto es, que el reconocimiento de la fragilidad invita al *sí mismo* a hacerse responsable de sus

experiencias concretas. Es un imperativo: tienes que hacerte cargo de ti mismo, eres responsable de tus acciones. Cuando esa dimensión de la fragilidad aparece en otra persona, el lazo puede ser aún fuerte porque vemos en el otro un encargo, alguien que nos ha sido confiado y que espera cierta reciprocidad por parte de nosotros.

Hasta aquí se ha dicho que la ética tiene un papel optativo, mientras que la moral está más ligada a la norma, lo obligatorio, y que sólo a través de la sabiduría práctica se podría mediar entre el deseo ético y el conflicto normativo en situaciones concretas. La sabiduría práctica vendría a ser, entonces, todo un ejercicio de deliberación práctica, en tanto que la persona debe crear “conductas que satisfagan lo más posible la excepción traicionando lo menos posible la regla” (Ricoeur, 1996, 294)

En el plano de la vida concreta, las personas se enfrentan a problemas, deben elegir y en esa decisión final no hay una certeza que les diga que su actuación va a estar bien. Es actuar en contextos de incertidumbre porque la decisión está dirigida a un campo que puede cambiar en cualquier instante: la acción humana. La sabiduría práctica se ejerce en diferentes momentos, primero en la afirmación de nuestros deseos personales y las prácticas que llevamos a diario, es una experiencia vital; segundo, en los conflictos interpersonales a los que nos vemos abocados no queda más camino que recurrir a nuestras convicciones, a nuestra libertad, sin desconocer la libertad del otro; y tercero, a nivel institucional en el que prima la justicia como ley general, y se debe recurrir a la equidad.

La sabiduría práctica, es en otros términos, la capacidad que tendría el *sí mismo* de actuar por convicción, de elegir sus propios cursos de acción, de tomar posición, de reconocerse como sujeto de imputación moral, de ser frágil y al mismo tiempo reconocer esa fragilidad en las otras personas. Bien dirá Ricoeur que “la convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de preferencias me obliga, lo intolerable me transforma de cobarde o de espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo” (Ricoeur, 1993, 111). Se puede decir que actuar por convicción es reconocer la

capacidad de conducirse de manera creativa frente a las situaciones concretas, ejercer un juicio creativo, hacer uso de la imaginación frente a las complejidades que trae consigo la condición humana.

En conclusión, la sabiduría práctica otorga un nuevo puente frente a la tensión entre el deseo y la obligación, Ricoeur se inclina más hacia una ética aristotélica. En el juicio moral en situación confluyen la ética y la moralidad, de ahí que cuando se dé un conflicto de intereses, como el que se genera en la tragedia griega, es mejor recurrir al deseo ético. En ese sentido los juicios morales se enmarcan en el deber práctico, en el cual las condiciones de lo bueno y lo malo marcadas por el proceso de deliberación que puede ejercer el agente frente a situaciones de incertidumbre, la guía de actuación es, entonces, la convicción por encima de la obligación. Así lo enuncia Ricoeur:

No hay que dejar de remontar la pendiente que nos vuelva a traer de esta conminación-prohibición al mandato del bien-vivir. No es todo: no hay que detener la trayectoria de la ética en el imperativo-prohibición sino que hay que seguir su curso hasta la opción moral en situación. Entonces la conminación se reúne con el fenómeno de la convicción... Es cierto, si se quiere, que uno se decide siempre solo, en aquello que hemos llamado trágico de la acción, la conciencia manifiesta a su lado de pasividad: *¡Aquí me detengo! ¡No puedo hacer de otra manera! (...)* Pero el momento de convicción marca, a mi parecer, un recurso a las reservas todavía inexploradas de la ética, más acá de la moral, pero a través de ella. (1996, 392-393)

3.3. El hombre capaz: yo puedo

Como se había mencionado en líneas, anteriores, solo en el reconocimiento de la capacidad e incapacidad de la persona, es posible aplicar el juicio moral en situación. Es en este marco donde se da “la conjunción entre la posición de un sí mismo autor de sus elecciones y el reconocimiento de una regla que lo obliga” (Ricoeur, 2008, 10). En este punto, surge la tesis que ha dado pie a este trabajo, según la cual todo el discurso sobre la capacidad, actuar, narrar, reconocer, prometer y ser sujeto de imputación moral solo es posible teniendo como base la confianza: yo puedo.

Así lo expresa Ricoeur: En efecto, mi convicción es aquí que la atestación en cuanto tal es una orientación ontológica, que atraviesa el aparecer del fenómeno del sí-mismo. Ella es el de aquello que yo he llamado varias veces *vehemencia ontológica*⁶⁰. (1988b, 382)

Con el término *vehemencia ontológica* Ricoeur refiere fundamentalmente, la polisemia que tiene el ser en Aristóteles:

El ser propiamente dicho se aprehende según varias acepciones: hemos visto que primero estaba el ser por accidente, luego el ser como verdadero, al cual lo Falso se opone como el no-ser. Por otra parte están los tipos de categoría, a saber la sustancia, la cualidad, la cantidad, el lugar, el tiempo, y los otros modos de significación análogos del ser. Por fin, está, más allá de todos estos tipos de ser, el ser en potencia y el ser en acto. (Met., 1026^a33-b-2)

Esta última acepción es la que a tomar fuerza en la ontología ricoeuriana puesto que el busca fundar una una fenomenología de lo verdadero apoyada en una epistemología de la veracidad y una ontología del acto-potencia cuyo sustento se encuentra en la atestación y no en la veracidad (Begué, 2002, 334), ya que vendría a constituir el modo de ser del *sí-mismo*. Esta ontología del acto- potencia sigue la línea de Jean Nabert con la noción de deseo de ser y esfuerzo por existir (Ricoeur, 1997b, 101), de afirmarse como un *sí*, al mismo tiempo que reconoce en la atestación una forma “de creencia y de confianza, a reinterpretar la noción de ser como acto como horizonte de atestación; hablo así de un “fondo de ser a la vez potente y efectivo, sobre el cual se destaca el actuar humano” (*Sí mismo como otro*, p. 317).” (Ricoeur, 1997b, 103). A continuación se va a mostrar como se da ese paso entre la fenomenología del yo puedo (las capacidades) y la ontología del acto- potencia.

Hemos visto que la capacidad de prometer constituye la base del hombre capaz y que ello solo es posible a través de la confianza que él mismo tiene en sus capacidades, y por tanto en las capacidades que el otro tiene. El *Sí* de Ricoeur busca alejarse de la noción de sustancia de origen griego, como también de la noción de sujeto propia de la modernidad. Su reflexión filosófica está dirigida a fundamentar la

60

reflexividad del *Sí*, para lo cual se vale de la atestación como punto de afirmación del *sí*, en tanto que en ella el hombre se reconoce como agente y paciente. En cuanto agente, el ser humano es un principio innovador que como tal tiene la capacidad de hablar, actuar, narrar y prescribir. En cuanto paciente, el ser humano es susceptible al sufrimiento, a ser afectado y narrado por los otros, lo que constituye al ser bajo la dinámica del acto-potencia.

El ser humano es un agente que no se deja deslumbrar por la idea de una razón ordenadora que todo lo puede, sino que reconoce sus límites al mismo tiempo que es capaz de revisar las diferentes estrategias para un determinado curso de acción. Cuando alguien realiza una determinada acción sabemos que a él se le puede imputar un *¿quién?* Esto es una expresión de la tesis de Ricoeur de que la atestación es fundamentalmente atestación de *sí* (Ricoeur, 1996, XXXVI). Es confiar en que se puede hacer algo, puede reconocerse como el personaje de la narración y en que se puede responder a una acusación. Este principio de la afirmación del *sí* es el que le permite salir al encuentro con el otro diferente de *sí*, hay una toma de conciencia del *sí* que tiene una carne que le pertenece y esto le permite afirmarse a él mismo en presencia de los otros. La tensión constante entre lo mismo y lo otro une la mismidad y la *ipseidad* en su naturaleza dialéctica. La *ipseidad* se convierte en un punto fundamental para el agente, en tanto que su naturaleza activa y discordante le va a garantizar su permanencia en el tiempo a través de la promesa.

De ahí que la promesa para Ricoeur represente uno de los ejes de su noción de hombre capaz y parte fundante de su teoría de la acción, así lo deja entrever en la siguiente afirmación, “la promesa se presenta así, a la vez, como una dimensión nueva de la idea de capacidad y como la recapitulación de los poderes anteriores: poder prometer presupone poder decir, poder actuar sobre el mundo, poder contar y formar la idea de la unidad narrativa de una vida, en fin, poder imputarse a *sí* mismo el origen de sus actos” (Ricoeur, 2006,165). Es evidente que la capacidad de la promesa implica la confianza en las propias capacidades del agente.

Ahora bien, en el doble juego entre permanencia y cambio la persona se puede reconocer cómo un ente singular con ciertas capacidades y al mismo tiempo con responsabilidades hacia otras personas en diversos sentidos, emocional, laboral, social, cultural, etcétera... Para Ricoeur esta segunda característica es relevante porque las personas viven en un mundo compartido. De la noción de capacidad y responsabilidad se deriva una primigenia relación del *sí* con él mismo como agente, y con los otros como los interlocutores de sus capacidades y sus responsabilidades: la confianza. Confianza en sus capacidades y en ser capaz de cumplir sus responsabilidades. Sin embargo, este escenario de la vida humana no tendría sentido sin la relación con las otras personas, de la misma manera en que en la obra literaria cobra su verdadero sentido cuando llega a su destinatario final: el lector.

Esa noción de confianza se plasma en las experiencias diarias. Así cuando se confía en alguien se hace en dos sentidos: primero se espera que ese alguien mantenga su carácter y segundo que sostenga su palabra. Ricoeur lo enuncia así cuando habla de la promesa y el testimonio:

Esta dimensión fiduciaria, común al testimonio y a la promesa, se extiende mucho más allá de la circunstancia de su ejercicio. Por su carácter habitual, la confianza en el testimonio como en la promesa robustece la institución general del lenguaje, cuya práctica usual engloba una cláusula tácita de sinceridad y, si se puede decir así, de caridad: quiero creer, sin duda, que usted significa lo que dice. (2006,169)

En este pasaje Ricoeur muestra que en la promesa se encuentra la dialéctica del *Idem-Ipse*. También dentro de la ficción literaria se encuentra esta doble constitución de la identidad, los personajes mantienen un carácter, pero al mismo tiempo tienden a mantener su promesa consigo mismos y con los demás, es la dimensión de la solicitud, es la confianza a que el otro también se va a mantener fiel a su palabra; frente a la amenaza del mal, la respuesta se puede dar a través de la confianza hacia el otro que va a cumplir su compromiso.

El otro, en ese sentido, no solo es la persona con la que se habla, sino también aquel que se puede convertir en un modelo narrativo y moral (Ricoeur, 1993, 107). Para Ricoeur esta forma de confianza en el otro se puede transformar en una forma de ethos, es decir, en un principio desde el cual la persona lleve a cabo sus

acciones. Esto se vincula con lo que Ricoeur ha denominado la *estima de sí*. Como bien lo señala Begué, esta noción,

se vincula con la capacidad que cada uno tiene de elegirse a sí mismo como bueno, de perseverar en sus decisiones y de mantenerse en ellas a través de su acción. Pero vemos que dicha estima de sí también es frágil, porque no tenemos ninguna certeza absoluta del resultado. Sólo podemos tener confianza, como quien da de fiado, esperando que, “con el tiempo”, el otro lo va a devolver (2009, 686)

Uno de los puntos fuertes, aunque suene paradójico, de esta falta de certeza, es el reconocimiento de la fragilidad, de que esa certeza absoluta que predominó en ciertas concepciones filosóficas (yo pienso) toma un nuevo matiz en el: *yo puedo* como su constitución ontológica. El sí-mismo puede mantener la promesa hecha, puede iniciar un curso de acción, puede contar una historia, su historia y en puede ser imputado moralmente. Este, es, el paso previo de la reciprocidad y de la justicia.

Solo es posible la reciprocidad en el cara a cara, en la capacidad de reconocer que el otro posee capacidades, que es frágil, y que también puede llegar a confiar. La persona confía en que a través de su proceso de deliberación, puede alcanzar su realización, no se concibe como una certeza absoluta, es solo una espera en la cual su vida puede llegar a tener una realización final. Ahora bien, este proceso de realización personal no tendría sentido sin el otro, que es desarrollado por Ricoeur a través de la noción de *la alteridad del otro*(1996), de acuerdo a esta noción el otro no es solo una contrapartida de lo mismo, “sino que pertenece a la constitución última de su sentido”(365). Es decir, cómo el otro termina afectando la constitución del sí en el plano de la acción, el lenguaje, la narración y la ética.

Este discurso sobre las capacidades cobra su sentido en la afirmación: yo puedo, como ya se había señalado anteriormente a través de una fenomenología del sí mismo, en la acción, la narración y la ética, pero que cobra relevancia a través de la atestación, en la línea de la ontología acto-potencia, puesto que ella constituye el fundamento de la fenomenología del obrar, esto es, pues el sustento de todo el discurso sobre las capacidades. Así lo enuncia Ricoeur:

Mi apuesta fue que debería ser posible privilegiar entre las acepciones del ente en cuanto ente(ser), aquella que designa el par *energeia-dynamis* (acto-potencia), de la misma manera como otros privilegiaron la serie categorial abierta por la *ousía* (Sustancia) o la determinación del ser como verdadero (1988b,460)

Este será pues uno de los apoyos en que Ricoeur va a sustentar su fenomenología del hombre capaz, ya que sin una ontología del ser como acto-potencia no sería posible que el *sí-mismo* pueda obrar, y que responde a las preguntas ¿Quién habla? ¿Quién actúa? ¿Quién narra? Y ¿Quién puede ser sujeto de imputación moral? De ahí que esta forma de ontología, desarrollada en la atestación se convierta en el hilo conductor de la noción del hombre capaz, pues esa forma de confianza va a constituir en el fundamento de las capacidades del *sí mismo*, pero al mismo tiempo de sus responsabilidades con él, con las otras personas y con las instituciones de las que hace parte. En últimas es una afirmación del *Sí* en medio de las incertidumbres que depara la condición humana.

4. Conclusión

En este recorrido por una parte de la filosofía de Paul Ricoeur es bueno traer a colación algunos de los aspectos que han sido fundamentales para la elaboración de este trabajo, primero, la noción de *hombre capaz* clave fundamental para la comprensión del discurso de las capacidades, desde la capacidad de iniciar cambios en el mundo, de ser agente, capacidad de hacer de su relato algo propio, algo mío y la capacidad de ser un sujeto de imputación moral; todas ellas apoyadas en la atestación como forma ontológica del ser en cuanto acto-potencia, como una forma seguridad, de confianza y de afirmación del sí mismo.

En segundo lugar, encontramos que el autor articula diversas tradiciones filosóficas que tratan acerca de la ética y la moral, hizo posible que la postura teleológica de Aristóteles y la deontológica de Kant pudieran dar cuenta de nuestros deseos y obligaciones, pero sobre todo de la vida, de la forma en que tenemos que enfrentar situaciones límites, en la que nos invita a que nuestras decisiones deben pasar bajo la lupa de la reflexión a través de la imaginación. Esto no sería posible sin la comprensión de nuestra fragilidad, de nuestra finitud, de nuestra tendencia a situaciones que quizás pueden hacer de nuestra vida un verdadero infierno, pero con la esperanza puesta en un uso comprensivo de nuestra libertad.

En tercer lugar, que todo este recorrido por las capacidades no sería posible sin el reconocimiento de que las otras personas, de otros que tienen esas mismas capacidades, son como yo. En la medida que son como yo, son entre otros, los seres con quienes comparto el mundo, con los que la realidad se hace posible y cobra sentido. Sin los cuales mi relato, mi historia, su historia y la historia no serían posibles, es una convergencia de sueños, deseos, esperanzas en los que mi libertad cobra sentido porque se encuentra con la de otros. Sin dejar de lado que ese encuentro con el otro no siempre es pacífico, puesto que en muchos casos puede ser violento, en tanto que mi libertad puede querer imponerse sobre la libertad del otro y viceversa. De ahí que se haga necesario el papel conciliador que puede llegar a ejercer a la

institución como mediadora de la justicia, la justicia de cada uno, del desconocido. Vivimos en un mundo compartido en el que casi todos resultan indiferentes, desconocidos para nosotros, por ello Ricoeur llama la atención sobre la necesidad de construir relaciones de justicia basadas en la equidad y el reconocimiento.

Uno de los puntos que quizás Ricoeur logra de una manera excepcional es dejar al desnudo nuestra experiencia humana, tenemos capacidades, pero estas últimas son solo posibilidades, potencias, proyectos mediante los cuales podemos llevar a cabo nuestra realización, todas ellas entrañan peligros como el uso inadecuado de la libertad, la fragilidad a la que estamos sometidos, la enfermedad, las falsas promesas, la amenaza constante de la muerte. Es tener esperanza, confiar en lo que somos, confiar en los demás y en las instituciones a las que pertenecemos.

Es un llamado a la libertad, a la esperanza, a confiar en los posibles cambios que se pueden suscitar en el mundo. Frente a la perplejidad de la condición humana no queda más camino que seguir confiando en la capacidad de reconocernos, de confiar en que los otros pueden ser sinceros, de esperar que las instituciones cumplan su palabra. Es esperar en medio de la incertidumbre, como lo expresa José Saramago: “no se sabe todo, nunca se sabrá todo, pero hay horas en que somos capaces de creer que sí, tal vez porque en ese momento nada más nos podría caber en el alma, en la conciencia, en la mente, como quiera que se llame eso que nos va haciendo humanos” (Saramago, 2007,19). El reconocimiento de que entre otras cosas: es posible que la persona no cumpla su palabra, que falte a su promesa, que las instituciones no apliquen la justicia, no hagan cumplir la ley y que el otro que es en cierto sentido igual a mi no me reconozca como un fin, sino como un medio, es el riesgo que hace parte de la condición humana.

En última instancia, quisiera referir que esa esta forma de confianza podría ser cercana desde mi punto de vista a la creencia religiosa, aunque Ricoeur aclara que la confianza de la que habla cuando menciona la atestación se refiere fundamentalmente a la confianza que tiene el *sí-mismo* sobre sus capacidades, una afirmación ontológica. Estos esbozos pueden ser encontrados en el texto: *El*

problema del fundamento de la moral (Ricoeur, 1993, 67-94), que tiene su origen hacia mediados de los años 70 y corresponde a otra etapa del pensamiento del autor, si nos muestra el cómo en dichas acepciones el evangelio se podría adherir a la perspectiva ética son: primero, reanimar el dinamismo ético, es decir, reconocer que la libertad no se ubica solamente en la búsqueda de la autenticidad personal, sino, en el plano de la promesa y la esperanza⁶¹. La libertad se regenera porque pasa desde su no poder (el mal, la fragilidad) a su poder: prometer y tener esperanza; segundo, el evangelio restituye la atención por el otro. “Es todo lo concerniente a la moral del prójimo, expresión que significa que la motivación profunda de la ética es hacer que tu libertad proceda como la mía” (Ricoeur, 1993, 90); tercero, que el evangelio invita a estar más allá de la ley y enfocarse en los valores del Reino de Dios.

Estos valores que podrían resultar extravagantes, son presentados a través de las parabras: el joven rico que quiere seguir a Jesús y éste le dice: “anda, vende lo que tienes y dáselo a los pobres, y tendrás un tesoro en los cielos; luego sígueme”. En términos de Ricoeur es una ética paradójica difícil de aplicar en tanto que propone extravagancias que no permitirían llevar un proyecto vital coherente. Sin embargo, estas paradojas pueden hacer pensar en muchas de las situaciones límites que vive el ser humano. Ricoeur quiere destacar que es necesario darle al ámbito de la decisión un campo de exploración mayor, un espacio en el que “la imaginación explore en el orden ético lo inédito, lo posible”(1993,91)

⁶¹Esta forma de comprensión de la libertad es desarrollada por Ricoeur en el ensayo: *La libertad según la esperanza* (2003, 361,381) según la cual la libertad debe ser interpretada conforme a la resurrección en términos de promesa y esperanza. Lo que significa fundamentalmente en una pasión por lo posible, una promesa en el porvenir. Una libertad que se centra menos en la autenticidad personal y se da paso a la justicia social y política. “La libertad según la esperanza ya no es únicamente libertad para lo posible, sino, más fundamentalmente aún, libertad para la desmentida muerte, libertad para descifrar los signos de la resurrección bajo la apariencia contraria a la muerte” (Ricoeur, 2003,368)

Bibliografía

Obras de Paul Ricoeur

- Ricoeur, P. (1985). *Hermeneutica y Acción. De la Hermenéutica del Texto a la Hermenéutica de la Acción*. (CINAE, Ed.) Buenos Aires: Editorial Docencia.
- _____ (1986). La identidad narrativa. *Identidad Narrativa* (págs. 287-300).
Genève : Labor et Fides . Recuperado el 05 de Marzo de 2013, de
<http://textosontologia.files.wordpress.com/2012/09/identidad-narrativa-paul-ricoeur.pdf>
- _____ (1988). *El discurso de la acción*. (P. Calvo, Trad.) Madrid: Cátedra.
- _____ (1988b). La atestation: entre phénoménologie et ontologie. En J. Greisch,
& R. Kearney, *Paul Ricoeur, les metamorphoses de la raison hermeneutique*
(págs. 381-483). París : Cerf .
- _____ (1990). *Soi-même Comme un Autre*. París : Éditions du Seuil .
- _____ (1990b). *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso* . Buenos aires :
Almagesto .
- _____ (1993). *Amor y Justicia*. (T. D. Moratalla, Trad.) Madrid: Caparrós
Editores.
- _____ (1996). *Sí mismo como otro* . (A. Neira, Trad.) Madrid : Siglo XXI
Editores .
- _____ (1997). *Autobiografía Intelectual*. (P. Willson, Trad.) Buenos Aires:
Ediciones Nueva Visión.
- _____ (1997). Poder, fragilidad y responsabilidad. (G. Aranzueque, Ed.)
Cuaderno Gris ., *Época III(2)*, 75-77. Recuperado el 12 de Diciembre de
2013, de <http://hdl.handle.net/10486/295>
- _____ (1997b). De la Metafísica a la Moral . En P. Ricoeur, *Autobiografía
Intelectual* (págs. 84-124). Nueva Visión : Buenos Aires .
- _____ (1999). *Lo justo*. (A. D. Moratalla, Trad.) Madrid: Caparrós Editores.
- _____ (1999b). *De otro modo. Lectura De otro modo que ser o más allá de la
esencia de Emanuel Levinas*. (A. Sucasas, Trad.) Barcelona: Anthropos.

- _____ (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anàlisi*(25), 189-207. Recuperado el 15 de 09 de 2012, de <http://es.scribd.com/doc/14157660/Paul-Ricoeur-Narratividad-Fenomenologia-y-Hermeneutica->
- _____ (2001). *La metáfora Viva*. (A. Neira, Trad.) Madrid: Trotta- Cristiandad.
- _____ (2002). Prefacio . En M. F. Begué, *La poetica del sí mismo* (págs. 13-17). Buenos Aires : Biblos .
- _____ (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. (A. Falcón, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2004). *Tiempo y Narración I: configuración del tiempo en el relato histórico*. (A. Neira, Trad.) México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2004b). *Tiempo y Narración II: configuración del tiempo en el relato de ficción*. (A. Neira, Trad.) México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2005). *Volverse capaz, ser reconocido*. (s. d. Revue des revues de l'adpf, Ed.) Recuperado el 15 de Julio de 2012, de Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia: http://www.diplomatie.gouv.fr/fr/IMG/pdf/Revue_des_revues_200_112B78.pdf
- _____ (2006). *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. (A. Neira, Trad.) México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2006b). La vida: un relato en busca de un narrador. *ÁGORA. Papeles de filosofía*, 9-22.
- _____ (2006c). *Tiempo y Narración III: el tiempo narrado*. (A. Neira, Trad.) México: Siglo XXI Editores.
- _____ (2008). *Lo Justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. (T. D. Moratalla, & A. D. Moratalla, Trads.) Madrid: Trotta.
- _____ (2010). *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. (P. Corona, Trad.) Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2010). *Ética y Cultura*. (M. Prelooker, Trad.) Buenos Aires: Prometeo Libros.

_____ (2013). Le destinataire de la religion: l'homme capable . En P. Ricoeur, *Anthropologie Philosophique. Écrits et conférences 3* (págs. 415-443). Paris: Éditions du seuil.

Obras Secundarias

- Agís, M. (2003). La Hermenéutica de Paul Ricoeur en el marco de la Filosofía Contemporánea. *Azafea*(5), 75-97.
- Aristóteles. (1998). *Ética Nicomaquea. Ética Eudemia*. Madrid: Gredos .
- Arregui, J., & Basombrío, M. (1999). Identidad Personal e Identidad Narrativa . *THÉMATA*(22), 17-31. Recuperado el 10 de 6 de 2013, de <http://institucional.us.es/revistas/themata/22/02%20arregui.pdf>
- Barreau, H. A.-R.-E. (19 de 10 de 2006). *L'éthique de Paul Ricoeur à partir de "Soi-même comme un autre"*. Obtenido de Sciences de l'Homme et de la Société: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00108135/en/>
- Begué, M.-F. (2002). *Paul Ricoeur: la poética del sí mismo*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Begué, M.-F. (2009). El proyecto y la promesa. Aportes de Paul Ricoeur a la fenomenología del querer. *Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen III (Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología)* (págs. 677-690). Lima-Morelia : Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. (H. Pons, Trad.) Buenos Aires: Amorrortu.
- Casarotti, E. (2008). *Paul Ricoeur. Una antropología del hombre capaz* . Córdoba : Editorial de la Universidad Católica de Cordoba .
- Casarotti, E. (2012). El hombre capaz: Claves antropológicas del pensamiento ético y político de P. Ricoeur. *Filosofía Unisinos*, 266-279.
- Conill, J. (2010). *Ética Hermenéutica*. Madrid: Tecnos.
- Danto, A. (1981). *Acciones Básicas* . México : Instituto de Investigaciones Filosóficas. UNAM.
- Davidson, D. (1995). *Ensayos sobre acciones y sucesos*. (I. d. UNAM, Ed.) Barcelona-México: Crítica.

- Davidson, D. (2005). Conocer la propia mente. *Cuadernos de Información y Comunicación (CIC)*(10), 85-111.
- Ferrara, A. (2008). *La fuerza del ejemplo. Exploraciones al paradigma del juicio*. Barcelona : Gedisa .
- Gerhart, M. (1989). Time and Narrative. *The Journal of Religion*, 69(1), 92-98. Recuperado el 19 de 10 de 2010, de www.jstor.org/stable/1204690
- Guerra, L. H. (1995). *Espero estar en la verdad. La Búsqueda Ontológica de Paul Ricoeur*. Roma : Gregorian University Press .
- Leão, P. P. (2006). El hombre, mediación imperfecta. La hermenéutica del sí en la obra de Paul Ricoeur. *ÁGORA*, 25 (2), 119-135. Recuperado el 10 de 3 de 2012, de <http://dspace.usc.es/bitstream/10347/1315/1/07.Ponce.pdf>
- Macintyre, A. (1987). *Tras la virtud*. (A. Valcárcel, Trad.) Barcelona: Crítica.
- Martínez, A. (1999). Acción e Identidad. Sobre la noción de identidad narrativa en Paul Ricoeur. *THÉMATA*(22), 195-199. Recuperado el 10 de 10 de 2012, de http://www.academia.edu/4063349/Accion_e_Identidad._Sobre_la_nocion_de_identidad_narrativa_en_Paul_Ricoeur
- Martínez, A. (2000). La filosofía de la acción de Paul Ricoeur. *ISEGORIA*(22), 207-227. Recuperado el 15 de 2 de 2012, de isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/download/530/530
- Moratalla, T. D. (2005). Hermenéutica y sabiduría práctica. *Investigaciones fenomenológicas*(4), 131-146.
- Moratalla, T. D. (2005). Hermenéutica y sabiduría práctica. *Investigaciones fenomenológicas*(4), 131-146. Recuperado el 10 de 10 de 2010, de http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen04/indice.html
- Moratalla, T. D. (2007). Bioética y hermenéutica. La aportación de Paul Ricoeur a la bioética. *VERITAS*, II(17), 281-312. Recuperado el 20 de 9 de 2013, de <http://www.fondsriceur.fr/photo/bioetica.pdf>
- Parfit, D. (1984). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Reyes, A. (2007). ¿Una teoría de la acción sin agente? Las críticas de Ricoeur a Davidson y sus posibles matices. *Revista ACTIO*(9), 123-149. Recuperado el 15 de Marzo de 2012, de <http://www.actio.fhuce.edu.uy/Textos/9/Reyes9.pdf>

- Saramago, J. (2007). *Las pequeñas memorias* . Bogotá: Alfaguara.
- Searle, J. (1997). *La construcción de la realidad social*. Barcelona : Paidós .
- Taylor, C. (2006). *Las fuentes del Yo. La construcción de la Identidad Moderna*.
Barcelona: Paidós.
- Vargas, M. (21 de 4 de 2011). La libertad y los libros. *El Clarín*. Recuperado el 20 de
04 de 2014, de [http://www.clarin.com/sociedad/Feria_del_Libro_2011-
Mario_Vargas_Llosa_CLAFIL20110421_0002.pdf](http://www.clarin.com/sociedad/Feria_del_Libro_2011-Mario_Vargas_Llosa_CLAFIL20110421_0002.pdf)
- Zapata, G. (julio-diciembre de 2009). Ética narrativa en Paul Ricœur. *Signo y
Pensamiento*, 28(55), 80-91. Recuperado el 16 de Mayo de 2010, de
<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/signoypensamiento/article/view/450>
2