

UNIVERSIDAD DE GRANADA



**Departamento de Filosofía II
Programa de doctorado en
Filosofía contemporánea**

**Tesis doctoral
La constitución del sujeto en la hermenéutica de
Paul Ricoeur y su influjo en las filosofías de la
liberación latinoamericanas.**

Tesis dirigida por el Profesor Dr. Juan A. Estrada Díaz

Doctorando Israel Flores Olmos

Octubre de 2015

Editor: Universidad de Granada. Tesis Doctorales
Autor: Israel Flores Olmos
ISBN: 978-84-9125-426-3
URI: <http://hdl.handle.net/10481/41756>

El doctorando Israel Flores Olmos... y el director de la tesis Juan Antonio Estrada Díaz, Garantizamos, al firmar esta tesis doctoral, que el trabajo ha sido realizado por el doctorando bajo la dirección del director de la tesis y hasta donde nuestro conocimiento alcanza, en la realización del trabajo, se han respetado los derechos de otros autores a ser citados, cuando se han utilizado sus resultados o publicaciones.

Granada 29 de Octubre de 2015

Director/es de la Tesis

Doctorando

Fdo.: Juan Antonio Estrada Díaz

Fdo.: Israel Flores Olmos



Abreviaturas de textos más citados*

De Paul Ricoeur:

R-AbI. *Autobiografía intelectual.*

R-CdI. *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique.* Trad. Castellana, *El Conflicto de las interpretaciones.*

R-EsF. *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Trad. Castellana, *Freud. Una interpretación de la cultura.*

R-FyC. *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal.* Trad. Castellana, *Finitud y culpabilidad.*

R-HyA. *Hermenéutica y acción.*

R-HyV. *Histoire et vérité.* Trad. Castellana, *Historia y verdad.*

R-LmV. *La métaphore vive.* Trad. Castellana, *La metáfora viva.*

R-ScO. *Soi-même comme un autre.* Trad. Castellana, *Si mismo como otro.*

R-DtA. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II.* Trad. Castellana *Del texto a la acción.*

R-Tr1. *Temps et récit. I.* Trad. Castellana, *Tiempo y narración I.*

R-Tr3. *Temps et récit. III.* Trad. Castellana, *Tiempo y narración III.*

De Enrique Dussel:

D-1492. *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad".*

D-ArR. *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur.*

D-El-I. *Para una ética de la liberación latinoamericana I.*

D-El-II. *Para una ética de la liberación latinoamericana II. Eticidad y moralidad.*

D-El-III. *Filosofía ética latinoamericana. III. De la erótica a la pedagógica.*

D-El-IV. *Filosofía ética latinoamericana IV. Política Latinoamericana. Antropológica. III.*

D-El-V. *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica Latinoamericana.*

D-ElG. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión.*

D-FcL. *Filosofía de la cultura y liberación. Ensayos.*

D-FdL. *Filosofía de la liberación.*

D-MfL. *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana.*

D-PdE. *Para una destrucción de la historia de la ética I.*

D-PL. *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación.*

De Juan Carlos Scannone:

S-DfA. *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina.*

* Las obras de Ricoeur las cito las con su abreviación indicada con el número de página correspondiente a la edición en francés, seguida por el número de página de la edición en castellano. Para las referencias completas de las obras Cf. la bibliografía final.

ÍNDICE

ÍNDICE.....	7
INTRODUCCIÓN.....	11
CAPITULO 1. EL SUJETO EN TENSIÓN ANTE EL UNIVERSO DE LA INNOVACIÓN	
SIMBÓLICA.....	17
1.1. FUNCIÓN ONTOLÓGICA DEL SÍMBOLO.....	17
1.1.1. <i>La irrupción del mundo de la vida.....</i>	<i>19</i>
1.1.2. <i>La vía larga de la comprensión: la semántica.....</i>	<i>30</i>
1.2. EL SUJETO EN LA LECTURA AMPLIA DEL SÍMBOLO.	33
1.2.1. <i>El símbolo, su criteriología y su potencia.</i>	<i>38</i>
1.2.2. <i>La hermenéutica de los símbolos.</i>	<i>42</i>
1.3. EL SUJETO EN LA LECTURA REDUCTORA DEL SÍMBOLO.	51
1.3.1. <i>El conflicto de las interpretaciones I: hermenéutica y estructuralismo.</i>	<i>52</i>
1.3.2. <i>El conflicto de las interpretaciones II. Hermenéutica y psicoanálisis.....</i>	<i>59</i>
1.4. EL CAMINO AL SUJETO. ENTRE ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA.....	66
CAPITULO 2. EL SUJETO ANTE EL TEXTO.	75
2.1. DE LA METÁFORA AL SÍMBOLO.	75
2.2. DE LA METÁFORA AL SENTIDO.....	79
2.3. LA TRANSGRESIÓN DEL TEXTO.	86
2.4. LA METÁFORA Y EL TEXTO.	88
2.5. EL TEXTO, LA NUEVA TAREA HERMENÉUTICA.	92
2.5.1. <i>Hacia el texto.</i>	<i>96</i>
2.5.2. <i>El arco hermenéutico.</i>	<i>99</i>
2.6. LA HERMENÉUTICA DEL TEXTO Y LA ACCIÓN.....	104
CAPITULO 3. EL SUJETO NARRADO.	111
3.1. LA TRAMA Y LA MIMESIS.	112
3.1.1. <i>El enigma del tiempo y el acto.....</i>	<i>113</i>
3.1.2. <i>La construcción de la trama o “puesta en intriga”.</i>	<i>115</i>
3.2. LA TRIPLE MIMESIS.....	120
3.2.1 <i>Mimesis I.</i>	<i>121</i>
3.2.2. <i>Mimesis II.....</i>	<i>124</i>
3.2.3. <i>Mimesis III.</i>	<i>126</i>
3.3. LA IDENTIDAD NARRATIVA.	133

CAPITULO 4. LA PREGUNTA POR EL ¿QUIÉN? EL LARGO CAMINO HACIA LA IDENTIDAD PERSONAL.....	143
4.1. PERSONA Y REFERENCIA IDENTIFICADORA.....	144
4.2. DIMENSIÓN LINGÜÍSTICA DE LA IPSEIDAD.....	149
4.3. DIMENSIÓN PRACTICA DE LA IPSEIDAD.....	154
4.4. DIMENSIÓN NARRATIVA DE LA IPSEIDAD.....	165
4.4.1. <i>Paradojas de la identidad personal</i>	168
4.4.2. <i>Identidad narrativa y hermenéutica del sí</i>	172
4.5. DIMENSIÓN ÉTICO-MORAL DE LA IPSEIDAD.....	175
CAPÍTULO 5. INTERLUDIO. AMÉRICA LATINA Y LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN.....	181
5.1. LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA.....	182
5.2. LA IRRUPCIÓN DE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN.....	190
5.3. LA REALIDAD DE LA PERSONA HUMANA Y LA TAREA DEL PENSAR.....	196
5.4. MÉTODO Y MOMENTO ANALÉCTICO.....	203
CAPÍTULO 6. LA SIMBÓLICA LATINOAMERICANA DE LIBERACIÓN.....	211
6.1. SÍMBOLO Y HERMENÉUTICA ANALÉCTICA.....	211
6.2. LAS SIMBÓLICAS LATINOAMERICANAS.....	215
6.2.1.- <i>La simbólica de los humanismos</i>	216
6.2.2. <i>La recolección del sentido y hermenéutica de la sospecha. Ruptura y continuidad</i>	218
6.3. LA SIMBÓLICA POPULAR.....	229
6.4. SÍMBOLO RELIGIOSO Y LIBERACIÓN.....	239
6.4.1. <i>El antecedente de la teología de la liberación</i>	240
6.4.2. <i>Lenguaje y símbolo religioso</i>	243
6.4.3. <i>Crítica de la razón mítica y religiosa</i>	246
6.4.4. <i>Hermenéutica filosófica de la liberación de los textos religiosos</i>	251
CAPÍTULO 7. LA NUEVA NARRATIVA LATINOAMERICANA: RE-LECTURAS, TEXTO, DISCURSO Y ACCIÓN HISTÓRICAS.....	259
7.1. EL MURALISMO Y LITERATURA COMO ANTECEDENTE.....	259
7.2. LAS RELECTURAS DESDE LAS VÍCTIMAS.....	262
7.3. HACIA LA COMPRENSIÓN DEL ACONTECER HISTÓRICO.....	270
7.4. EL RELATO DE LAS VÍCTIMAS.....	278
7.5. EL CONTRA-RELATO DE LA MODERNIDAD.....	289
7.5.1. <i>Hacia la desmitologización de la modernidad</i>	289

7.5.2. *Hacia la crítica histórica de la modernidad: la trans-modernidad* 296

CAPÍTULO 8. SÍ MISMO COMO, CON Y PARA EL OTRO. SOBRE ÉTICA, ALTERIDAD Y LIBERACIÓN.	305
8.1. LA COMPRESIÓN DE SÍ Y LA NARRACIÓN.....	305
8.2. LA IPSEIDAD Y ALTERIDAD.....	309
8.3. PASIVIDAD Y ALTERIDAD.....	311
8.3.1. <i>Alteridad del propio cuerpo.</i>	311
8.3.2. <i>La alteridad del otro. Diálogo con Emmanuel Lévinas.</i>	314
8.3.3. <i>La exterioridad radical</i>	316
8.3.4. <i>La conciencia</i>	323
8.4. ALTERIDAD Y LIBERACIÓN.....	325
8.4.1. <i>Ser conminado – Ser responsable.</i>	325
8.4.2. <i>El tercero: de la alteridad a la gratuidad</i>	337
CONCLUSIONES	347
<i>¿Cuáles son los elementos que forjan una hermenéutica crítica en el pensamiento de Paul Ricoeur?</i>	347
<i>¿Cuál es el influjo de la propuesta hermenéutica de Ricoeur en las filosofías de la liberación?</i>	354
<i>¿Son suficientes los aportes de la hermenéutica de Ricoeur para la filosofía de la liberación?</i>	362
BIBLIOGRAFÍA:	365

INTRODUCCIÓN.

En el Segundo Simposio Internacional de Filosofía de la Universidad de Granada que fue dedicado a la obra de Paul Ricoeur y contando con la presencia del filósofo francés, él mismo reflexiona sobre su pensamiento y reconoce que muy pronto fue “solicitado por fuerzas contrarias y fidelidades opuestas”. Se refería a Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier, por un lado; y a Edmund Husserl por otro. Y sin embargo, se negó a elegir entre ellos, más bien siguió su propio camino al precio de una actitud arbitral y de mediación que le llevaron a realizar largos rodeos, los cuales caracterizarán toda su obra. Ricoeur se encontró a lo largo de su trayectoria intelectual mediando constantemente entre dos frentes, o combatiendo adversarios recalcitrantes al diálogo¹.

Este será el talante de Ricoeur, pues a decir de Françoise Dosse, será siempre guiado por esta paradoja que caracterizará su constante rechazo por las alternativas reductivas empobrecedoras y su manejo de las aporías: elevar la incoherencia, superar la tensión de la paradoja para lograr algo sólido². La figura del espiral, de la torsión, es la que mejor se ajustará para una cualificación de su pensamiento: “un estilo aporético” dirá Olivier Mogin³. No hay en él ninguna pretensión de saber absoluto, sino el despliegue de una lógica del exceso, del excedente que imposibilita todo intento de dominio, de reducción del sentido. Hace un luto por el sistema⁴. Es un filósofo de carácter siempre abierto, situación constante tanto en su vida como en su pensamiento.

Bajo la influencia de su profesor de filosofía Roland Dalbiez en el Liceo, Ricoeur aprendió la resistencia a la pretensión de inmediatez, a la adecuación y apodicticidad del *cogito* cartesiano, y del “yo pienso” Kantiano. Se debe también a su profesor un primer acercamiento al psicoanálisis⁵. Al cursar luego su licenciatura en filosofía, entró en contacto con el círculo de Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier, de quienes tomó un marcado personalismo. Aprendió a articular también sus convicciones espirituales con las tomas de posición políticas, las cuales habían permanecido yuxtapuestas en sus estudios universitarios y bajo su compromiso con los movimientos

¹ Ricoeur, Paul, “Autocomprensión e historia” en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*. Barcelona, Anthropos. 1991, p. 26.

² Cf. Dosse, Françoise, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie. (1913-2005)*. 2 ed. Paris, La découverte. 2008, p. 88.

³ Cf. Mogin, Olivier, *Paul Ricoeur*. Paris, Seuil. 1994, p. 34.

⁴ Cf. Dosse, Françoise, *op cit.*, p. 448.

⁵ Cf. *R-Abl.*, p. 14.

de las juventudes protestantes⁶. En 1934 defendió su tesis de maestría en Rennes, sobre “el problema de Dios en Lachelier y Lagneau”. Luego fue muy influenciado por el pacifismo de André Phillip, representante de una izquierda socialista. Bajo la influencia de éste último llegó a escribir un artículo en que denuncia a los “mercaderes del cañón”⁷ como una fuerte toma de postura contra la guerra y las armas.

A pesar de su postura pacifista, nuestro autor, nacido en Valence, Francia, el 27 de febrero de 1913, fue afectado por las dos grandes guerras del siglo XX. La Primera Guerra le dejó huérfano de padre en septiembre de 1915 y poco después moriría su madre. Creció junto con su hermana mayor bajo el cuidado de los abuelos paternos. Se casó en 1935 con Simone Lejas, pero fue sorprendido por la Segunda Guerra en 1939 siendo movilizado como oficial de reserva y un año más tarde fue hecho prisionero de los alemanes, pasando a un campo de concentración de Pomerania Oriental, Polonia. Permaneció en dicho campo como prisionero hasta 1945. Esta cruel etapa de la historia le llevó a interrogarse acerca el carácter inhumano de lo humano: “¿Cuál es la relación entre este instinto afectuoso de hombre a hombre, y el instinto de grupo, que como lo ha mostrado Bergson, es el instinto del grupo cerrado y de la guerra. Pues esto también es popular. ¡No hay nada más popular que el nacionalismo y la guerra! ¿Habrá dos instintos en conflicto?”⁸.

Ricoeur se resistirá a la fórmula “ya no se puede pensar después de Auschwitz”. Sin embargo el acontecimiento será tan tremendo que no lo dejará indiferente, pues le llevará a revisiones desgarradoras que cuestionarán la relación con la historicidad, y como cristiano, con su relación con Dios. Por lo que para Ricoeur, “el genocidio perpetrado por los Nazis invita a un trabajo sobre sí”⁹.

Ricoeur elabora una ontología de la desproporción entre 1948 a 1957, dos volúmenes suplementarios a su tesis doctoral que compondrán finalmente su *Finitud y culpabilidad*, publicado en 1960. Pretende profundizar en la tensión propia de la condición humana, atrapada entre la voluntad finita, implícita a la dialéctica del actuar y el padecer, y el polo de la infinitud. Esta desproporción está en la raíz de la falibilidad humana y de su vulnerabilidad con respecto al mal. Es en este sentido que la

⁶ Cf. *Ibid* p. 38.

⁷ En referencia a los proveedores de armas de guerra Cf. Ricoeur, P., *Terra Nouvelle*, Citado por Dosse, Françoise, *op cit.*, p. 66.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

⁹ *Ibid.*, p. 142.

culpabilidad es interrogada como constitutiva de la condición humana y muestra la fragilidad de las mediaciones intercaladas entre los dos polos opuestos: la voluntad finita y el polo de la infinitud¹⁰. Vemos que el pensamiento de Ricoeur es trastocado por un tremendo acontecimiento donde el ser humano es capaz de organizarse para aniquilar al otro. En este sentido iniciaremos nuestro análisis a partir de dicho texto, para explorar con él su propuesta de la hermenéutica del sí.

No es un filósofo de sistema, él mismo asume más bien una “sistematicidad quebrada”¹¹, que guarda un luto por el sistema, y reconoce que sus obras guardan un carácter fragmentario que responden a una problemática específica. Y aunque va a realizar sus obras en un contexto parcelario, sin embargo, la preocupación de sí, será una constante en sus diversos núcleos temáticos en los que incursionaremos.

Veremos que la comprensión de sí es uno de los temas centrales en su filosofía hermenéutica. Aparecerá a lo largo de su obra, en unas ocasiones será un tema central y en otras tendrá un carácter secundario, sin embargo es una problemática que está latente en casi todos sus trabajos. Frente a las filosofías del “yo” (*Je*), propone una hermenéutica del “sí” (*Soi*), como punto medio entre las filosofías que sostienen un *cogito* transparente y las que niegan totalmente su pertinencia. Conciliación del conflicto, mediación del pensar para la búsqueda del *cogito* por medio de una hermenéutica que dará el rodeo, que tomará la vía larga por las obras culturales, los textos literarios, la relación con los demás, en fin, la vía larga de la comprensión de sí, el “sí mismo”. Esta tarea le conducirá a una reflexión y revisión críticas de la fenomenología de Husserl, de la ontología de Heidegger, de la hermenéutica de Gadamer y de la ética de Lévinas. Todo ello operará para dar un giro de la filosofía reflexiva a la hermenéutica, en un diálogo continuo y de mediaciones entre existencialismo y fenomenología, entre epistemología y ontología, entre estructuralismo y filosofía analítica, entre hermenéutica y crítica de las ideologías. Así teje una hermenéutica que bordea la tradición hacia una hermenéutica crítica. Dicha hermenéutica la va desarrollando a lo largo de su itinerario intelectual ante el encuentro de diversos y en ocasiones opuestos sistemas filosóficos. Por ello nos preguntamos en primer lugar *¿Cuáles son los elementos que forjan una hermenéutica crítica en el pensamiento de Paul Ricoeur?*

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 147-148.

¹¹ Ricoeur, P., “Autocomprensión e historia”, *op cit.*, p. 28.

Pero nos acercamos a Ricoeur desde el pensamiento y las preguntas que se plantean ante más de 500 años de opresión y dolor, e incluso de exterminio del otro en América Latina. Desde dicho contexto, donde surgen voces que han reflexionado y articulado una hermenéutica para dar también respuesta a su situación de dominación y dependencia históricas. Situación desgarradora que ha llevado, y que continúa llevando a miles de seres humanos a ser víctimas de esta falibilidad, de esta desproporción ontológica, pero que ha encontrado en las propias voces de las víctimas una hermenéutica para la liberación de tal situación de dolor, muerte, miseria y opresión. Ante la anulación fáctica del sujeto en América Latina, ha surgido una filosofía de la liberación que restaura al sujeto en su dignidad desde una praxis histórica. En dicha filosofía el pensamiento de Ricoeur está muy presente.

Ricoeur es un filósofo de la acción, tanto en el pensamiento como en la práctica. Constantemente tomará partido y actuará en consecuencia por las causas que le parecen justas. Ya en 1937 criticará la abstención del frente popular Francés ante la necesidad de ayuda a los republicanos españoles para hacer frente al pronunciamiento militar de Franco y tachará dicha abstención como criminal. Reaccionará contra la invasión de los tanques soviéticos a Budapest, lo mismo que criticará la ofensiva del gobierno francés en el Canal de Suez, estará con las movilizaciones juveniles de París de 1968, protestará ante la represión del gobierno Francés contra la independencia del pueblo de Argelia. También se solidarizará con los intelectuales perseguidos en Praga visitándoles en sus lugares de reunión de manera clandestina. Todavía en 1996 se movilizará en apoyo de trescientos malineses “sin papeles” sirviendo como mediador ante el gobierno francés. Ricoeur participa activamente en los grandes problemas de la actualidad, dando con su pensamiento, una nueva luz en lo relativo a los desafíos que se plantea la sociedad, tanto en temas de ética biológica como de gestión de la ciudad, en un sincero interés por la justicia. Así hay una larga lista que lo hacen ser un “filósofo en la ciudad”, expresándose, manifestándose y resistiendo con sus medios por todo lo que consideraba justo en un verdadero ejemplo del primado de la acción¹².

El pensamiento Ricoeur abarcó los temas que estaban en el centro de las discusiones filosóficas del pasado siglo y lo que va de este. Pero no rompe ni olvida la tradición filosófica clásica. Para él, la historia del pensamiento no es un baúl de

¹² Cf. *Ibid.*, toda la décima parte expone este compromiso en la acción de Ricoeur.

postulados monolíticos, sino que la reinterpreta, movilizando la tradición filosófica más antigua por las necesidades de la discusión de las tesis contemporáneas. Pone en diálogo a pensadores de ayer para comprender mejor los desafíos de hoy. Así establece diálogos entre Aristóteles, Agustín y Husserl. Nada importante en estos últimos cuarenta años se ha escrito en filosofía sin que Ricoeur involucre su voz en ello, a decir de Marcel Neusch, “estuvo en todas las discusiones”¹³, incluso con algunos filósofos de la liberación¹⁴.

El esfuerzo de Ricoeur consistió en “desprenderse de toda limitación, a fin de dar a su obra un carácter siempre abierto a múltiples apropiaciones, en función de las cuestiones y desafíos contemporáneos. En consecuencia, el aporte de Ricoeur puede ser restituido siempre según una forma de escape y una pluralidad propia de su modo de intervención”¹⁵. Un autor que logró definir los caminos de la verdad, aquella que “emana en medio del conflicto de las interpretaciones, siempre en tensión de posiciones aporéticas. Este desplazamiento, del todo esencial, marca los contornos de una dialógica entre diferencias, fuente misma de producción de verdades. Desestabiliza siempre las identidades de pertenencias para invitar al diálogo”¹⁶. Es en este sentido que queremos hacer una exposición de la hermenéutica del sujeto de Ricoeur y su influjo en las de la liberación latinoamericanas, valorando su influencia y tensiones.

Consideramos que ya en los albores de la filosofía latinoamericana de la liberación, se encuentra presente la impronta filosófica del Paul Ricoeur. Entendemos, junto con uno de sus biógrafos más importantes que su pensamiento “es ante todo un pensamiento del actuar, siempre encaminado a la mayor justicia, hacia la esperanza de un ser en conjunto creador de felicidad colectiva”¹⁷. De modo que trazar y construir su historia y pensamiento es un transcurrir por la mayor parte de las cuestiones que han sido el núcleo de los debates de la segunda mitad del siglo pasado, en donde se encuentra el surgir de las filosofías de la liberación. Estas también buscan un horizonte de praxis de justicia, esperanza y liberación que haga posible la vida de todos, especialmente de las víctimas. En este sentido hacemos otras dos preguntas que guiarán nuestra investigación: *¿Cuál es el influjo de la propuesta hermenéutica de Ricoeur en*

¹³ Neusch, “Ricoeur, la passion de comprendre” en *La Croix*. Citado por F. Dosse, *op cit.*, p. 515.

¹⁴ Cf. *D-ArR.*, pp. 135-175.

¹⁵ Dosse, Françoise, *op cit.*, p 693.

¹⁶ *Ibid.*, p. 694.

¹⁷ Dosse, Françoise *op cit.*, p. 15.

las filosofías de la liberación? Y ante la magnitud de la pobreza, opresión y exclusión que se vive en Latinoamérica y que los filósofos de la liberación ven como su gran desafío nos preguntamos ¿Son suficientes los aportes de la hermenéutica de Ricoeur para la filosofía de la liberación?

CAPITULO 1. EL SUJETO EN TENSIÓN ANTE EL UNIVERSO DE LA INNOVACIÓN SIMBÓLICA

1.1. FUNCIÓN ONTOLÓGICA DEL SÍMBOLO.

“El símbolo da que pensar” es el aforismo que caracteriza la transformación hermenéutica de la fenomenología de Paul Ricoeur. En su *Simbólica del mal*, se propone investigar “¿cómo pasar de la posibilidad del mal humano a su realidad, de la labilidad a la culpa efectiva?”¹. Al inicio de esta obra aun se encontraba en el momento reflexivo-fenomenológico de una descripción-comprensión *eidética* de la experiencia de lo emocional, del querer, del deseo, del yo vivo, de la existencia del cuerpo y el hombre. Pero, como él mismo comenta, “la falibilidad se había deslizado, de alguna manera, entre los dos términos de la finitud y la culpabilidad”². Tal desproporción y contradicción entre el infinito de la voluntad y lo finito de la inteligencia, le exigirá una filosofía que describa lo "patético de la miseria". Es precisamente aquí, cuando bajo la influencia de Mircea Eliade, irrumpe la fecunda fenomenología hermenéutica del filósofo francés, de la cual data su primera definición de hermenéutica como desciframiento de los símbolos³.

Ricoeur se percató de los límites de la fenomenología, que eran los mismos del *Cogito* cartesiano con esa ambición de transparencia, inmediatez y apodicticidad. Por lo que se explica su cambio radical en la manera de hacer filosofía, que él sentencia como “sacudida metodológica”⁴. Reconoció, con todas sus consecuencias que: “para acceder a lo concreto de la voluntad mala, era preciso introducir en el círculo de la reflexión el largo rodeo de los símbolos y de los mitos. En suma, de la mediación misma de los signos y de los centros del mundo cultural. Fue de esta sacudida metodológica de donde surgió la *Simbólica del mal*”⁵.

¹ *R-FyC.*, p. 11; 167.

² *R-Abl.*, p. 31.

³ Cf. *Ibid.*, p 33.

⁴ Ricoeur, Paul, (1991) “Autocomprensión e historia”, *op cit.* p. 30.

⁵ *Idem.*

Pero Ricoeur parte del presupuesto de la aceptación del lenguaje como referencial, como noema para remontarse a la noesis; presupuesto aquí aceptado sin otra mediación pero que le conducirá hasta la lingüística y hasta Freud, acercándose al lenguaje simbólico. En su análisis del símbolo, se percata que éste siempre está presente en el interior del lenguaje humano. Lo que le lleva a descubrir algo crucial: “parece que la conciencia del yo se forma en su profundidad a base del simbolismo, y que sólo en segunda instancia elabora su lenguaje abstracto mediante la hermenéutica espontánea de sus símbolos primarios”⁶. Este lenguaje no es accesible directamente, sino que requiere una labor de interpretación creadora de sentido, pero que se encuentra en tensión entre la donación de sentido del símbolo y el comprender filosófico. De este modo, el epígrafe “el símbolo da qué pensar” dice dos cosas: “que el símbolo da algo; pero ese algo que da es algo que pensar”⁷.

Para Ricoeur, símbolo es “*toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero*”⁸. A reserva del desarrollo de la criteriología del símbolo, diremos desde ahora que en el símbolo Ricoeur encuentra tres dimensiones. La *cósmica*, que tiene su razón de ser en las hierofanías, en las manifestaciones de lo sagrado. Aquí el símbolo-cosa (árbol, piedra erigida, etc.) es potencia de innumerables símbolos hablados que, a su vez, se vinculan a una manifestación singular del cosmos. La dimensión *onírica* es el paso de la función cósmica a la función psíquica de los símbolos más estables y elementales de la humanidad. Ambos son dos polos de una misma expresividad: me expreso al expresar el mundo; exploro mi propia sacralidad al descifrar la del mundo. La tercera dimensión que es la imaginación *poética*, continúa siendo un procedimiento para hacer presente las cosas del mundo. Pero a diferencia de las otras dos dimensiones, dirá Ricoeur con Gastón Bachelard que el símbolo poético “nos transporta al manantial del ser parlante” y muestra la expresividad en su estado naciente; en la poesía, el símbolo es sorprendido en el momento en que es un surgimiento del lenguaje, pues lo pone en estado de emergencia, de alumbramiento⁹. Estas tres dimensiones son comunicables.

⁶ *R-FyC.*, 16; 172. Subrayado original, cuando no lo sea, se indicará.

⁷ *Ibid.*, p. 325; 490.

⁸ *R-CdI.*, 16; 17.

⁹ Cf. *R-FyC.*, pp. 16-21; 174-177.

Ricoeur es consciente de la limitación del símbolo. No puede ser introducido en el discurso filosófico tal como aparece. Es necesario desarrollar una hermenéutica de los símbolos que desvele una interpretación creadora, manteniendo al símbolo como símbolo y al mito como mito, sin huir de la problemática que implica abordar filosóficamente lo simbólico. Esta problemática le conducirá, siguiendo nuevamente a Bachelard, a afirmar que: “no existe filosofía sin presupuestos”¹⁰. De tal manera, la aseveración “el símbolo da que pensar” deviene subversión hermenéutica de la fenomenología. Veamos cómo se da esta torsión en la filosofía reflexiva de Ricoeur.

Frente a Husserl, Ricoeur renunciará al ideal de una filosofía sin presupuestos. La tarea de la filosofía será, más que suprimir, asumir los presupuestos y someter la reflexión filosófica a las enseñanzas del simbolismo:

“Para acceder a la problemática que vamos a evocar [la hermenéutica de los símbolos] quizá sea necesario haber experimentado la decepción vinculada a la idea de una filosofía sin presupuestos. Contrariamente a las filosofías del punto de partida, una meditación sobre los símbolos parte de lo pleno del lenguaje y del sentido que está allí desde siempre; parte del seno de un lenguaje que ya tuvo lugar, y en el cual todo ya ha sido dicho de una manera determinada. No quiere ser un pensamiento sin presupuestos, sino en y con todos sus presupuestos”¹¹.

Procurar una fenomenología real, que evite la huida hacia un fundamento inalcanzable como lo pretendía Descartes con el *cogito*, implica enfrentarse a Husserl y a la tradición reflexiva. Particularmente a una fenomenología que, “en polémica con el psicologismo, el naturalismo y la antropología, trata de fundar las condiciones de todo conocimiento absoluto y universal –de toda ciencia por tanto- en una dimensión no psicológica que Husserl llama fenomenológica, libre de todo supuesto y de toda traza naturalista y positivista”¹².

1.1.1. La irrupción del mundo de la vida.

Husserl emprendió la tarea de restablecer las peculiares reivindicaciones de la filosofía contra el afán científico, técnico, y positivista que según él “ha ocultado y debilitado el humus de toda racionalidad humana: el prolífico elemento al que el fenomenólogo

¹⁰ *Ibid.*, p. 324; 490.

¹¹ *R-CdI.*, 283; 261.

¹² Maceiras Fafian, M. y Treballe Barrera, J. *La hermenéutica contemporánea*. Colombia, Cincel. 1990, pp. 103-104.

llama *mundo de la vida*”¹³. Este mundo de la vida es el responsable fundamental de la “constitución” del sentido de toda realidad humana, realidad que es “más que una realidad *con* sentido, la realidad misma *del* sentido”¹⁴. El necesario retroceso al mundo de la vida tendrá que pasar, en primer lugar, por el restablecimiento de los límites de las ciencias empíricas ante el territorio filosófico. En segundo lugar, por liberar a la filosofía de la apariencia de frivolidad y arbitrariedad de la que se la acusaba, y probar que es igual o superior a la racionalidad científica¹⁵.

1. Alcanzar el primer objetivo es la razón de ser de las *investigaciones lógicas*¹⁶. Husserl propugna en el prólogo de dicha obra una *nueva fundamentación de la lógica pura y la teoría del conocimiento*¹⁷, las cuales se defendían de un agresivo psicologismo, y de una explicación empírico-científica de las operaciones intelectuales, tal como lo describe en los prolegómenos de la obra aludida¹⁸. La tarea consistía en demostrar la naturaleza pura y *a priori* de la lógica y la epistemología, considerados aún como los fundamentos de las ciencias y sus procedimientos. La psicología no puede explicar lo que es pensar, pues su actividad depende de los principios formales y de las reglas lógicas que determinan todo pensamiento. De ahí que Husserl afirma: “El resultado de nuestra investigación sobre este punto es la obtención de una ciencia nueva y puramente teórica, que constituye el fundamento más importante de todo arte del conocimiento científico y posee el carácter de una ciencia *a priori* y puramente demostrativa”¹⁹.

La fenomenología se convertía así en una reivindicación del “fundamento último”. El cual radica en la *intuición del sujeto por sí mismo* convertido en polo intencional que se enfrenta al correlato objetivo, a un campo de significados esenciales. Esto es, “el yo se hace intelectualmente presente a sí mismo para considerar intuitivamente sus actos sin confundirse con ellos, de modo que lo plenamente intuitivo es la subjetividad inmanente, resultando dudosa toda trascendencia. De este modo, la fenomenología se confina en una búsqueda retroactiva –inacabada siempre- hacia el

¹³ Sáez Rueda, Luis, *Movimiento filosóficos actuales*. Madrid, Trotta. 2009. P. 32.

¹⁴ *Idem*.

¹⁵ Cf. Bubner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid, Cátedra. 1981, p. 25.

¹⁶ *Idem*.

¹⁷ Husserl, Edmundo, *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza. 2006, p. 22-23

¹⁸ *Ibid.*, pp. 21-23

¹⁹ *Ibid.*, p. 38.

fundamento subjetivo”²⁰. En este planteamiento, sin embargo, se mantiene el sujeto aislado del cogito cartesiano y del mismo sujeto individual kantiano. Cuestión que será muy criticada, incluso por las filosofías de la liberación, impulsadas por Lévinas y concretizadas por el método analéctico, que veremos más adelante (5.4).

2. El segundo objetivo de Husserl, lo asume en la rehabilitación de la filosofía ante los modelos de la ciencia. Cuestión presente en su tratado *La filosofía como ciencia estricta* y que desarrolla en subsiguientes obras, que se denominan “la ciencia de los fenómenos”²¹. Dicha ciencia “promueve un retroceso autorreflexivo a las fuentes de la experiencia *constituyente*, a las operaciones de un *Ego transcendental*, responsables de la presentación significativa de toda entidad. Sus rasgos distintivos –*epojé*, *reducción*– se adecuan a la naturaleza del “objeto” al que se destinan, la vida intencional de la conciencia”²².

Como explica Luis Sáez, la intencionalidad es un *intendere* complejo y sintético, tendencia orientada hacia la elaboración de una representación sintética que se llama “objeto”. Este *intendere* es un “mentar”, es a lo que “tiende la conciencia”. El objeto es una unidad ideal, un todo eidético. Por otra parte, la *epojé*, la suspensión del juicio, implica un “poner entre paréntesis”, un “abstenerse de juzgar” (*actitud natural*) respecto a todo lo que forma parte de nuestro mundo natural y cultural. La *epojé* evita anteponer toda tesis sea del tipo que sea, para así acceder al objeto tal y como se da en la conciencia, es decir, al “sentido”. Se pretende así, descubrir no solo la esencia de la cosa (*eidós*), sino su esfera constituyente: el mundo de la subjetividad transcendental.

Mediante la *epojé*, se da una revolución digamos, primera: la mirada al “mundo de la vida” que tanto se ha despreciado a favor de la actitud natural. Esta conlleva una revolución segunda en el posicionamiento del sujeto ante el mundo, la cual desvela tanto a la subjetividad constituyente, como al ser del ente, presentándolos en su desnudez. A todo el mencionado proceso Husserl lo llama “reducción”, con sus dos polos *noesis* y *noema*. Este último, que es el objeto intencional, incluye no solo la actitud natural, sino lo *realmente dado* y lo *dable*. Ahora bien, la “esencia” del objeto se alcanza por la “reducción *eidética*” mediante la *epojé*, y la reducción propiamente

²⁰ Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J, *op. cit.*, p. 104.

²¹ Cf. Bubner, Rüdiger, *op. cit.*, p. 27.

²² Sáez Rueda, Luis, *op. cit.*, p. 39.

fenomenológica, se alcanza por la “reducción trascendental”, donde se ponen entre paréntesis las esencias mismas para alcanzar la subjetividad trascendental.

Para Ricoeur, en la fundación fenomenológica de la ontología que se encuentra en la obra de Husserl, hay un doble aporte a la hermenéutica. En primer lugar, que en la crítica al objetivismo hasta sus últimas consecuencias, se afecta no sólo a la epistemología de las ciencias naturales en su pretensión de único modelo metodológico válido; sino que, previene a la hermenéutica de una pretensión semejante en cuanto a las ciencias del espíritu. Así también Ricoeur cuestiona la intención de Dilthey, de querer proveer un método pretendidamente objetivo a las ciencias del espíritu como el que pretenden las ciencias naturales. El segundo aporte de Husserl es que, al articular en la última parte de su obra la crítica del objetivismo con una problemática que permite una vía a una ontología de la comprensión que tiene por lema “el mundo de la vida”, abre el tema a una capa de la experiencia anterior a la relación sujeto-objeto²³.

A pasar de este doble aporte, Ricoeur encuentra sospechosa la fenomenología husserliana. Percibe y se aleja de su pretensión de ciencia *a priori*, que niega todo presupuesto en la reflexión filosófica. Señala hacia una ciencia que prescinde de las cosas y de cuestiones de hecho, esto es, del mundo mediante la *epojé*. Donde *noesis* (polo subjetivo) y *noema* (polo objetivo) de la intencionalidad deben ser entendidos en unidad, de modo que cada síntesis objetiva remite a una subjetiva más radical; por lo que la reflexión *noético-noemática* no alcanzará la adecuada comprensión de sí por sí mismo. Para Ricoeur, es precisamente en la condición ontológica de la comprensión donde el ideal de científicidad como justificación última, tal como lo entiende el idealismo de Husserl, encuentra su límite fundamental²⁴. Justamente, se distancia de esta pretensión de ciencia *a priori*.

La sospecha a cerca de la fenomenología de Husserl se vislumbra, según Ricoeur, a la luz de la ontología de la comprensión de Heidegger. Al detectar el idealismo husserliano, recurre a la noción heideggeriana de la originariedad del *Dasein*. En éste el ser-en-el-mundo precede a toda reflexión, y el *cogito* no es apodíctico; más

²³ Cf. *R-CdI.*, 10-11;13-14.

²⁴ Cf. *R-DtA.*, p. 44; 44.

bien, el sujeto del conocimiento es posterior al sujeto existente, al yo vivencial, cuya realidad profunda y auténtica es problemática²⁵.

El primado de la reflexión, la tesis de la absoluta evidencia y verdad de la subjetividad trascendental como donación de ser, como objetividad que plantea Husserl, será cuestionada aun dentro de los análisis fenomenológicos. El problema consistirá en el modelo de subjetividad que sostiene Husserl, un modelo que antes de constituirlo y demostrarlo lo supone. Es la concesión del “yo” como presencia constante que debe en su actividad constituir la objetividad. El criterio que Husserl utiliza para determinar el carácter absoluto de la subjetividad no toma en cuenta otro aspecto de la misma.

Por ello, la crítica masiva al sujeto es el resultado al rechazo a las implicaciones antropológicas de la analítica existencial ante la necesidad de abordar el problema de la ontología en su pureza más extrema. Desde Heidegger, que sostiene que lo propio de la edad moderna es la transformación del mundo en representación por parte de la subjetividad²⁶, la crítica al sujeto de la representación será parte importante para realizar el desmontaje de la razón en términos de la negación de lo moderno. Así el rechazo de la ciencia, de la técnica, de la democracia, de la ética, etc., se verán como manifestaciones de este conocimiento que inicia con Descartes y que en la época actual asume la forma de dominio del pensamiento calculador; Heidegger lo dice así:

“Cuando se haya conquistado técnicamente y explotado económicamente hasta el último rincón del planeta, cuando cualquier acontecimiento en cualquier lugar se haya vuelto accesible con tal rapidez que se desee, cuando se pueda “asistir” simultáneamente a un atentado contra el rey de Francia y a un concierto sinfónico en Tokio, cuando el tiempo ya sólo equivalga a la velocidad, instantaneidad y simultaneidad y el tiempo en tanto historia haya desaparecido de cualquier ex-sistencia de todos los pueblo, cuando al boxeador se le tenga por el gran héroe del un pueblo, cuando las cifras de millones en asambleas populares se tengan por un triunfo... entonces, si, todavía entonces, como un fantasma que se proyectó más allá de todas estas quimeras, se extenderá la pregunta: ¿para qué?, ¿hacia dónde?, ¿y luego qué?”²⁷.

La metafísica del sujeto señala el momento de fundación y constitución de la modernidad europea expresada a un nivel filosófico. La teoría crítica, especialmente con Adorno, recuperó diversos temas de corte nietzscheano que el neoestructuralismo se apropió posteriormente muy a su manera. Es notable la afinidad de la teoría crítica, el

²⁵ Cf. Recas Bayón, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid, Biblioteca nueva. 2006, p. 327.

²⁶ Cf. Heidegger, M, *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza. 1995, p. 88

²⁷ Heidegger, M, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa. 1999, p. 42-43.

neoestructuralismo y la hermenéutica en lo que respecta a su crítica a la figura moderna de la subjetividad, tal como aparece en Husserl. Adorno se planteó “con la fuerza del sujeto, desmontar la falacia de la subjetividad constitutiva”²⁸. Ante la visión idealista y racionalista, se trata de recuperar otra forma de subjetividad que la dominante. El sujeto no es una entidad situada al margen de todo contexto. Todo lo contrario, el sujeto trascendental, como lo llamó Kant, debe poder pensarse libre de toda determinación para llegar a ser para sí. La crítica del sujeto, la fenomenología y la hermenéutica realizan desde supuestos distintos a los de la teoría crítica, nos muestra que el sujeto no posee esa pureza que el pensamiento trascendental le atribuyó. Sujeto trascendental: europeo, blanco, burgués, masculino, protestante. En suma: sujeto situado, prejuiciado, determinado por la historia y sus tradiciones; no obstante este sujeto exige para sí libertad y autonomía a costa de cualquier cosa, incluso del otro²⁹.

En la filosofía de la liberación, también se da una crítica al idealismo de Husserl. Para Enrique Dussel, la fenomenología representa el final del camino de la subjetividad moderna. En Husserl, la conciencia no crea el objeto intencional, sino que lo capta de una manera determinada. Vemos que se debe distinguir entre el objeto al que va dirigida la intención, y el objeto tal como es alcanzado por la intención; es decir entre el “objeto en general” y el “objeto en el como (*Wie*) de su *determinabilidad*”. Este como del objeto es presentado en el sentido, “sentido de la captación objetiva”, o “sentido de un acto “intencional” que alcanza así el objeto”³⁰. Ahora bien ¿cuál es el fundamento del sentido? La respuesta de Husserl, según Dussel, ha sido esencialmente siempre la misma:

“Todas las unidades reales son unidades de sentido. Las unidades de sentido suponen una conciencia que-da-sentido (*sinngewandtes Bewusstsein*) (...); esta conciencia por su parte es absoluta (*absolut*) y no es fruto de una donación previa de sentido...La realidad y el mundo son aquí precisamente un título para designar ciertas unidades de sentido válidas, es decir, unidades de sentido que se refieren a ciertos encadenamientos en el seno de la conciencia absoluta y pura, la que en virtud de su esencia da-tal-sentido (*sinngewandte*) y no otro (*so und nicht anders*)” (Ideen I, § 55). Se trata de “el retorno al *ego cogito* como fundamento (*Boden*) último y apodícticamente cierto, sobre el que pueda fundarse (*zu begründen ist*) toda filosofía radical” (*Cartesianische Meditationen*, § 8)³¹.

²⁸ Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal. 2005, p. 10.

²⁹ Cf. Horkheimer, D, M, “La añoranza de lo completamente otro” en Marcuse, H, Horkheimer, M. y Popper, K. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca, Sígueme. 1989, pp. 101-124.

³⁰ Cf. *D-PdE.*, pp. 136-137.

³¹ *Ibid.*, pp. 137-138.

Seguiremos aquí, brevemente, la exposición y crítica de Dussel, dado que es un elemento importante para las filosofías de la liberación, por lo que prolongaremos la exposición de la fenomenología de Husserl. La correlación fundamental husserliana es un *ego cogito cogitatum*. El *cogitatum* es el fenómeno. Fenómeno es lo que se manifiesta en cuanto se manifiesta según los modos del *cogitante*, es decir, de la conciencia. Gracias a la reducción de la actitud meramente natural en el mundo de la vida cotidiana, se alcanza el correlato de “conciencia pura-fenómeno puro”. Se desprende entonces que, la actitud fenomenológica permite llegar de lo fáctico a lo *eidético*. La fenomenalidad es ahora el ser de las cosas en su ámbito trascendental.

“La subjetividad es la que da el ser, no al objeto en cuanto objeto (como Kant), sino al objeto como algo manifestado de tal manera ante mí; ese modo es justamente el sentido, su ser, la esencia. Es decir, la conciencia es siempre “conciencia-de”, es *intentio, noesis*. La conciencia, predetermina por su propia estructura el modo de la manifestación del objeto; ella hace del objeto un objeto-intencional desde ella y para ella”³².

La subjetividad, explica Dussel, es el fundamento del ser en cuanto tiene *a priori* las condiciones de posibilidad de la manifestación del objeto intencional. Estamos todavía en la metafísica del sujeto. El *subjectum* funda desde sí la manifestación del objeto, lo “constituye”. En el nivel trascendental fenomenológico se abren a la conciencia diversas regiones ontológicas. “Y como cada modo de conciencia tiene su *noema*, de igual manera, al modo de conciencia que consiste en “estimar” se le abre todo un ámbito correlativo noemático, el mundo ideal de los valores”. Finalmente, este modo estimativo es la tesis de la intención que constituye el ámbito correlativo de los valores, momento *noemático* de la *noesis* valorativa. Para Husserl, concluye Dussel, la ética será una parte de la filosofía, una región ontológica determinada, que a partir de una intención estimativa constituye el sentido del “ser como deber ser” (valor), por la tesis del amor o el odio (lo emocional). En este sentido será una axiología *a priori*. Pero al mismo tiempo, por ser práctica (“doctrina de arte”, *Kunstlehre*, nos dice Husserl recordándonos a Nietzsche aunque invirtiéndolo, en aquello de que el “arte es mayor valor que la verdad”), la ética describe igualmente el ámbito de la praxis pura³³.

Es decir, “la esfera volitiva (*Willensphäre*)” constituye un ámbito original tanto *noemático* como *noéticamente*. Dussel citando a Husserl señala: “Y así, no está el

³² *Ibid.*, p. 139.

³³ Cf. *Ibid.*, p. 140.

hombre necesariamente sujeto a un simple mundo de cosas (*Sachen*), sino que, con la misma inmediatez, (puede constituir) un mundo de valores (*Wertewelt*), de bienes, un mundo práctico”³⁴. Dussel ve en la ética axiológica constituida por el método fenomenológico de Husserl la última etapa de un movimiento que se determina y se realiza en sí mismo. Si Kant afirma la metafísica como negatividad en su nivel teórico y como sabiduría en su nivel práctico, como un “anhelo” al que siempre tendemos sin jamás concretar; entonces, concluye Dussel: “la metafísica como ciencia del ser como ser es imposible porque en sus últimos fundamentos es dialéctica (en su sentido contradictorio). El método en último término es dialéctico”³⁵.

Pero el idealismo posterior a Kant, según Dussel, cerró la puerta hacia la exterioridad haciendo del método dialéctico un proceso racional especulativo, meramente conceptual. El saber absoluto como intuición positivo conceptual hizo de la metafísica una lógica totalizada³⁶. Especialmente Hegel, que pensó ofrecer hecha toda la ciencia que el hombre esperaba construir; pero como bien sabía Kant no puede alcanzarse enteramente. En Hegel, Dussel señala cómo todo este proceso metódico conceptual dialéctico culmina en la "idea absoluta (*absolute Idee*) [que] es la identidad de lo teórico y lo práctico". Lo cual será para el filósofo latinoamericano la negación de la dialéctica en su sentido existencial y alterativo. Y continúa su análisis afirmando que lo que Kant había dejado abierto como proceso finito hacia una imprecisa alteridad por naturaleza intotalizable, Hegel lo cerró como identidad e inmediatez totalizada. El método con Hegel, no será ya la manera y forma de conocer, sino el movimiento del concepto mismo, la actividad universal absoluta. Movimiento que se determina y se realiza así mismo. Por consiguiente el método tiene que ser reconocido como la manera ilimitada, universal, interna y externa, y como la fuerza absolutamente infinita. Pero precisamente, ésta es la doctrina que la filosofía de la liberación quiere superar. Pues

³⁴ *Idem.*

³⁵ Cf. *D-El-II.*, p. 131.

³⁶ Dussel comenta que el idealismo absoluto que comenzó con Fichte (1793-1794) paralizó el proceso dialéctico en su negatividad, y al pretender superarlo como pura intuición negó al hombre: el Saber absoluto es la inhumanidad misma en la pretensión de divinidad. El proceso de totalización queda cerrado y el hombre es definido como a ser inmolado al que de turno piense políticamente poseer ese saber. Uno de ellos fue Hitler, pero hubo y hay muchos otros. Kant, con sabia clarividencia, había dicho que “ha sido preciso asumir el saber para dar lugar a fe” y con ello dejaba lugar a la *analéctica*. Fichte en cambio hace saber lo que era fe para Kant; engloba en el “saber” la Totalidad ahora inmediatamente dada. Con esto pensaba elevar las contradicciones y cerraba la herida de finitud que dejaba el sistema abierto de Kant. *Ibid.*, p. 132, nota 340.

sustenta un método que deviene filosofía de la identidad y saber absoluto³⁷. En cambio, Dussel propone una filosofía de la finitud y del saber siempre abierto, de una *analéctica* que debe ser definida nuevamente a partir de la comprensión existencial del ser y del Otro³⁸.

Pues bien, para Dussel la fenomenología idealista propuesta por Husserl es la culminación de un movimiento iniciado por Fichte, donde el método de las ultimidades queda cerrado a nuevos horizontes dialécticos que niegan la negatividad primera. Para Husserl la fenomenología como filosofía primera es toda ella una doctrina del Método, que según Dussel consiste fundamentalmente:

“en partir de la "actitud natural"; esa posición ingenua y mundana debe ser "puesta entre paréntesis" por la *epojé* fenomenológica; de esta manera se alcanza una nueva "posición" (*Einstellung*), la actitud fenomenológica, *noesis* que constituye el ámbito del *noema* puro o esencial. El *ego cogito* puro o fenomenológico (filosófico) tiene como *cogitatum* a la esencia, correlato de la subjetividad trascendental o reducida del mismo fenomenólogo. La esencia (*Wesen*) está tan separada de la facticidad como la actitud fenomenológica de la natural. La filosofía, la intención filosófica o "la intuición filosófica (*philosophischen Intuition*)... (es) la captación fenomenológica de la esencia (*phänomenologischen Wesenserfassung*)", ciencia en sentido estricto”³⁹.

Por esto para Dussel, la filosofía se encuentra metódicamente situada en el ámbito trascendental, lo que Husserl llamó las regiones ontológicas. La esencia es el ser del objeto, cuyo último fundamento es la subjetividad trascendental, y cuyo acceso metódico es la reducción. Pero para Dussel, el punto de partida de la ética, no puede ser el *ego cogito* de Descartes, el *Ich denke* de Kant, ni el *ego cogito cogitatum* de Husserl. El "yo pienso" es ya un modo, y no el fundamental, por el que me enfrento por el conocimiento a objetos⁴⁰. Específicamente, para Husserl, la comunidad se establece y se realiza entre yo, mónada primordial para mí mismo, y la mónada constituida en mí como extranjera; ese "en mí" es lo esencial. Ese "en mí" es la interioridad irrebasable del "ego trascendental": "Lo mismo". De este modo es ilusorio, irreal e hipotético "El Otro" como "otro *ego* trascendental". Más adelante veremos las consecuencias de esta crítica de las filosofías de la liberación, pero adelantamos desde ahora que este tipo de totalidad es la que se quiere evitar desde los inicios de la filosofía de la liberación.

³⁷ Cf. *Ibid.*, p. 132

³⁸ Este método *analítico* de Dussel, lo expondremos más adelante, en las filosofías de la liberación, pero no hay que olvidar que éste es el antecedente teórico ante el cual se plantea la analéctica.

³⁹ *Ibid.*, pp. 132-133.

⁴⁰ Cf. *D-El-I.*, p. 38.

Totalidad que deviene forma de control social (siguiendo a Marcuse) que no tiene oposición y que está orquestada para que no pueda estar presente nunca. Es el cierre del universo político, la contención del cambio social que se traduce culturalmente en el aquietamiento del discurso⁴¹. Estas críticas de Dussel a Husserl se perfilan cercanas a las que Ricoeur plantea, pues como vimos, para el filósofo francés en Husserl hay una pretensión excesiva de la primacía de la subjetividad, un primado excesivo de la reflexión que le lleva a prescindir del mundo, y en el caso de Dussel tal pretensión llevarán a una suspensión de la exterioridad anulando toda posible crítica social y política. Tanto Dussel como Ricoeur critican el cierre ontológico del método de Husserl. Ricoeur la abre por medio de la hermenéutica, Dussel lo abre por la presencia del Otro mediante el énfasis en la ética ontológica, como veremos más adelante (5.4. y 8.4).

Finalmente nos parece importante destacar las críticas que Ricoeur plantea a la fenomenología idealista de Husserl⁴². Pero solo enunciaremos las que más directamente tienen que ver con nuestro tema. En primer lugar: “el idealismo de Husserl consiste en la concepción de la fenomenología como un intento de fundamentación última, es decir, absolutamente libre de presupuestos, de carácter intuitivo, centrada en la subjetividad trascendental”⁴³. Esta hipóstasis en que la subjetividad tiene la primacía, y que de manera soberana se establece como la pretensión de ser el fundamento último, es muy radical para Ricoeur, pues la subjetividad deviene tribunal supremo del sentido. En definitiva se presenta como una especie de saber absoluto hegeliano, no de carácter especulativo, pero sí intuitivo: “Tal cosa solo puede ser “pretensión, “desmesura” e “hybris” [...] Lo que la hermenéutica rechaza es precisamente esta *hybris*, esta desmesura del idealismo husserliano”⁴⁴. Precisamente para Ricoeur, “las tesis de la hermenéutica significarán la abolición de la primacía de la subjetividad”⁴⁵.

Como ya mencionamos más arriba, la tesis del ideal husserliano de científicidad entendido como justificación última, encuentra su límite fundamental en la condición ontológica de la comprensión. A la exigencia husserliana del retorno a la intuición se

⁴¹ Cf. *Ibid.*, p. 117.

⁴² Cf. *R-DtA.*, pp. 39-52.

⁴³ Ruíz de Azúa, Javier Bengoa. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder. 1992, p. 113.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Cf. *R-DtA.*, p. 45; 45.

opone la necesidad para toda comprensión, de estar mediatizada por una interpretación. Además, desde el momento en que se advierte que también puede el mismo *cogito* someterse a la crítica radical que la fenomenología aplica a todo aparecer, a Ricoeur le resulta más bien dudosa la tesis de que el lugar de la fundamentación última sea la subjetividad, y que toda trascendencia sea dudosa y sólo la inmanencia indudable. Finalmente, ante la tesis de Husserl en lo relativo a la primacía de la subjetividad trascendental Ricoeur señala que la hermenéutica la pone en cuestión de forma radical mediante la propuesta de la teoría del texto como eje hermenéutico⁴⁶.

La fenomenología husserliana, será una teoría de la significación y la intencionalidad en línea platonizante e idealizante para Ricoeur; sin embargo, paradójicamente, esta fenomenología, lejos de ofrecer un sujeto idealizado (de manera especial en el último Husserl), aparece un ser vivo que desde siempre posee como horizonte de todas sus intenciones un mundo: “el mundo”. Antes de la objetividad está el horizonte del mundo y antes de la teoría del conocimiento nos topamos con *la vida operante*⁴⁷.

Para Ricoeur no es que la subjetividad no tenga un papel en la hermenéutica, sino que ella pasa a ser la última y no la primera categoría de la comprensión. La subjetividad tiene un papel más modesto que el tan anhelado “origen radical”⁴⁸. Por consiguiente, la radicalidad de la crítica contra la objetividad, llevada hasta sus últimas consecuencias, deviene problema de la comprensión y de la verdad. Problema en que al final de todo, la cuestión del comprender se vuelve un aspecto del “proyecto” del *Dasein* y de su “apertura al ser”, ya que:

“La cuestión de la historicidad ya no es la del conocimiento histórico concebido como método; señala la manera en que el existente “es con” los existentes; la comprensión ya no es la respuesta de las ciencias del espíritu a la explicación naturalista; implica una manera de ser junto al ser, previa a la del encuentro de los entes particulares. Al mismo tiempo, la capacidad de la vida para tomar libremente distancia de sí misma y trascenderse se convierte en una estructura del ser finito. Si el historiador puede medirse con la cosa misma, igualarse a lo conocido, se debe a que ambos, él y su objeto, son históricos. Por lo tanto, la explicitación de dicho carácter histórico es previa a toda metodología. Lo que era un límite para la ciencia –saber la historicidad del ser- se convierte en una constitución del ser. Lo que era una paradoja –saber la pertenencia del intérprete a su objeto- deviene en un rasgo ontológico”⁴⁹.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 46-62; 44-60.

⁴⁷ Cf. *R-CdI.*, 13; 14.

⁴⁸ Cf. *R-DtA.*, p. 53-54; 52-53.

⁴⁹ *R-CdI.*, 13;14-15.

1.1.2. La vía larga de la comprensión: la semántica.

El interés de Ricoeur es dar respuesta a las siguientes cuestiones: ¿Cómo fundar las ciencias históricas frente a las de la naturaleza? ¿Cómo dar un *organon* a la exégesis, a la inteligencia de los textos? ¿De qué modo arbitrar el conflicto de interpretaciones rivales? Para responder a tales cuestiones toma la andadura de la ontología de la comprensión con Heidegger y realiza la crítica a la fenomenología de Husserl. Camino que le llevará a concluir que la analítica del *Dasein* es la vía ontológica. Pero dirá que ésta es la “vía corta” para fundar la hermenéutica en la fenomenológica, y que no solo no da respuestas a las cuestiones que le interesan, sino que más bien ésta “vía corta” las oculta⁵⁰. Desvía nuestra mirada de ellas, a pesar de que es en el plano del lenguaje donde se ejerce la comprensión del *Dasein*. Y es también en el lenguaje donde se da el paso del comprender como modo de conocimiento, al comprender como modo de ser, ya que: “la comprensión que resulta de la Analítica del *Dasein* es la misma comprensión por la cual y en la cual el ser se comprende como ser”⁵¹.

Para responder a las cuestiones que Ricoeur se plantea, será necesario realizar lo que llama la *vía larga, el largo rodeo del lenguaje*. En el enfoque semántico busca la pauta de la comprensión como un modo de ser. Lo que no significa que Ricoeur rompa con Heidegger, ni que sea un simple rebote al proyecto fenomenológico. Más bien, “toda la problemática husserliana es considerada a la luz de la radicalización ontológica de la hermenéutica”⁵², para lo que se apoya en las premisas de la reflexión filosófica heideggeriana, sin negar el aporte de la fenomenología a la hermenéutica. Nos encontramos entonces con *el injerto del problema hermenéutico en el método fenomenológico*. Precisamente Ricoeur se vincula así al giro intersubjetivo de la filosofía y a la mediación lingüística como la que permite abordar las estructuras racionales, en una línea que supera la analítica de *Ser y tiempo*.

Por otra parte, “Ricoeur no sólo retorna simplemente a Husserl, sino que se propone rehabilitar a Heidegger a través del hallazgo de presupuestos epistemológicos y críticos en la *lignée* ontológica del comprender”⁵³. La *vía larga* del enfoque semántico

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 10-14; 11-15.

⁵¹ *Ibid.*, 14; 15.

⁵² Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*. México, Siglo XXI. 2002, p. 248.

⁵³ *Ibid.*, p. 249.

que se encadena con el enfoque reflexivo, pone de relieve a un sujeto que se interpreta al interpretar los signos, pero que ya no es el *Cogito*, sino que es:

“Un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. *Así la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, ser-interpretado*. Sólo hacia la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero eso no cesa de acontecer en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión”⁵⁴.

Para acceder a la plenitud del lenguaje, Ricoeur recurre al “símbolo”, entendiéndolo a este como la estructura de significación en que el sentido directo, designa otro sentido indirecto que se puede aprehender por el primero. Asume el símbolo como expresión multívoca. Reconoce que gracias a la interpretación de los símbolos se hace posible acceder a la plenitud del lenguaje puesto que es en su ámbito en que surgen las zonas de emergencia del símbolo en lo *cósmico*, lo *onírico* y lo *poético*. Así se puede decir que Ricoeur persigue una renovación a fondo del lenguaje. El símbolo se encuentra en las raíces de nuestro lenguaje, pero la interpretación de los símbolos va más allá de una recuperación de significaciones perdidas en el tiempo⁵⁵. Allí donde hay un lenguaje simbólico aparece también una hermenéutica dispuesta a interpretarlo. Esta interpretación se ha de entender como “*el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significación implicados en la significación literal*”⁵⁶, interpretación de los sentidos ocultos. En este trabajo está implícita la tarea del análisis lingüístico, con todas las consecuencias. El plano reflexivo se presenta, finalmente, como el punto intermedio entre la comprensión de los signos y la comprensión del sí, el cual nos da la posibilidad de reconocer un existente. En este ensanchamiento de la comprensión del sí a través de la comprensión de lo otro, se hace implícito que toda hermenéutica es comprensión de sí por el desvío de la comprensión del otro.

Esta hermenéutica de los símbolos será radical dentro del contexto de una lógica del doble sentido. No es pues, en el ámbito de la lógica formal, sino en la de la lógica

⁵⁴ *R-CdI.*, 15; 16. El énfasis es mío.

⁵⁵ Cf. Agis Villaverde, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela. 1995, p. 63.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 17.

trascendental donde ha de entenderse. La hermenéutica se establece en el nivel de las condiciones de posibilidad y no en las de la objetividad.

Con todo, no hay que olvidar que la relación entre mito y filosofía ha sido tensa a lo largo de la historia y por demás, controvertida. Si por un lado la filosofía griega surge del mito y se desarrolla en el contexto de una cultura mitológica, por otro lado, tiende a criticarlo e impugnarlo desde la reflexión crítica que se contrapone a la aparentemente ingenuidad de lo mítico. Hoy nos encontramos por un lado, con una hermenéutica reductiva de los mitos que tiende a interpretarlos como formas superadas de pensamiento por considerarlas explicaciones precientíficas de orden cosmológico y antropológico de una etapa primitiva. De otra parte, está la hermenéutica instauradora que le da un valor positivo a la racionalidad simbólica de los mitos, y les reconoce una forma de conocimiento y de acceso a la realidad con valor permanente, puesto que expresan la comprensión que el hombre tiene de sí, de sus orígenes y de su proyecto existencial⁵⁷.

El esfuerzo de racionalización crítica de la filosofía no supera el mito de manera global, ya que el lenguaje simbólico inspira al discurso conceptual. Es pluridimensional y no solo ofrece ideas y conceptos que constituyen el acervo cognitivo de una cultura determinada, aporta también imágenes, símbolos y metáforas que expresa su dimensión afectiva y plástica. Dan más que información, aportan significado. Presentan acontecimientos originarios más que hechos históricos intuidos, los cuales son expresados más que explicados. Es decir, el lenguaje simbólico desvela una comprensión global de la vida. El lenguaje paradigmático y arquetípico de los mitos no narran el pasado histórico, sino lo que sucede siempre existencialmente. Su valor como instauradores y estabilizadores de un orden e identidad colectiva aportan seguridad y cohesión social por la participación simbólica desde la identificación e imitación de los grandes héroes mitológicos⁵⁸. De esta suerte, los mitos:

“Cuentan una historia que está más allá de la cronología histórica (*In Illo tempore...*), desde la cual ofrecen las claves para comprender el significado de los acontecimientos históricos. Su función heurística consiste en ofrecer los datos fundamentales para iluminar los acontecimientos de la experiencia, es decir, les dan un sentido. Hay que dar una significación a los hechos empíricos y ofrecer cosmovisiones globales que sirvan

⁵⁷ Cf. Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid, Trotta. 2003, p. 43.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 44-45.

para ubicar y dar sentido a la vida humana. De ahí nacen la filosofía, el arte y la religión; las tres remiten, en última instancia, a los mitos, a los que prologan, transforman y superan.

En el contexto revalorizador del mito hay que encuadrar a Paul Ricoeur, que rechaza una aproximación al mito como mera explicación primitiva e inmadura de la realidad y subraya el carácter simbólico de los mitos, que “nos dan qué pensar”⁵⁹.

Esta hermenéutica filosófica permanece como *existencia interpretada*⁶⁰. El “giro metodológico” en la filosofía de Ricoeur, que se ha denominado también “giro lingüístico” queda determinado por cuanto desde entonces para el filósofo francés, *no hay comprensión de sí que no pase por la mediación de signos, símbolos o textos*.

1.2. EL SUJETO EN LA LECTURA AMPLIA DEL SÍMBOLO.

Pensar a partir del símbolo, deviene punto de partida de las estructuras de la existencia. El aforismo “el símbolo da que pensar”, lo explica Ricoeur así: “esta sentencia que tanto me cautiva dice dos cosas: el símbolo da; no planteo yo el sentido, es él el que lo da; pero lo que da es “qué pensar”, aquello en qué pensar. A partir de la dación, el planteo”⁶¹. Aunque todo está ya dicho en el enigma, debemos comenzar y recomenzar todo en la dimensión del pensar, pues “el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual produce la analogía al dar lo análogo”⁶². El análisis del símbolo en su dimensión cósmica, onírica y poética⁶³, llevará a desarrollar una criteriología del símbolo que recorreremos en cuatro puntos. Antes veremos algunos autores que se han acercado al mito y a los símbolos para contrastarlos un poco con el enfoque de Ricoeur, luego expondremos por qué Ricoeur habla de “la potencia del doble sentido”. Finalmente nos acercaremos a la hermenéutica de los símbolos en su lectura amplia.

Las teorías antropológicas consideraban al mito como una forma de explicación casi literal de ciertos fenómenos, como algo propio de las sociedades primitivas. Formas

⁵⁹ *Ibid.*, p. 45.

⁶⁰ Cf. Agis Villaverde, Marcelino, *op cit.*, p. 20-23.

⁶¹ *R-CdI.*, 284; 262.

⁶² *Ibid.*, 266; 264.

⁶³ Notemos que la dimensión *cósmica* es el objeto de la fenomenología de la religión, la zona de emergencia del símbolo en lo *onírico* está en el ámbito del psicoanálisis y Ricoeur, insiste en la relación de estas dos zonas: “Es lo mismo manifestar lo sagrado en el cosmos que revelarlo dentro de la “psique”. La dimensión cósmica y la onírica son los dos polos de una misma expresividad, ya que al expresar al mundo, yo me autoexpreso, exploro mi propia sacralidad al intentar descifrar la del mundo. El símbolo poético nos presenta la expresividad en su estado naciente. La *poesía* sorprende el símbolo en el momento en que brota fresco del surtidor del lenguaje, en el instante “en que pone el lenguaje en estado de emergencia”, de alumbramiento, lo cual es muy distinto de acogerlo en su estabilidad hierática bajo la custodia del rito y del mito. Cf. *Ibid.*, pp. 185-191; 174-177.

de explicar algunos fenómenos naturales o sociales desde una mentalidad prelógica, más relacionada con una participación afectiva que lógica. Pero esta forma de acercarse a los mitos ha sido descartada por los antropólogos desde los trabajos de Franz Boas. En la sociología con Émile Durkheim, se interpretó el mito como parte integrante de la religión. Más específicamente como algo que expresa con palabras lo que el ritual expresa en actos. Tanto el mito como el rito tienen la misión de exhibir y mantener la solidaridad social. Representan simbólicamente valores de la sociedad vinculados con ciertos rasgos de la estructura social. Los mitos aportan una categorización del mundo⁶⁴.

Aunque Durkheim da más importancia al ritual que al mito narrado, con todo para él, los símbolos representan algo para alguien. Suponen una dimensión hermenéutica en la cual sujetos culturalmente competentes desarrollan prácticas interpretativas referidas a dichos símbolos. El sociólogo francés admitió que el simbolismo totémico era “una expresión material de alguna otra cosa”⁶⁵. Sin embargo las interpretaciones aducidas por quienes los creaban y sostenían no tenían relevancia para el análisis sociológico. Era necesaria una hermenéutica estimulada por los problemas de la interpretación simbólica, pero esta quedó clausurada bajo una explicación de la cohesión social montada sobre símbolos religiosos que funcionan como acumuladores de energías emocionales simplemente, creadas mediante efervescencia colectiva⁶⁶.

En el ámbito de la filosofía, uno de los que más ha explorado el tema de los símbolos es Ernst Cassirer. En su monumental obra *La filosofía de las formas simbólicas*⁶⁷, el discurso humano aparece en tres grandes estratos autónomos e irreductibles entre sí a una unidad última que no sea la de la función simbólica. Es la unidad en sí misma diferenciada por cuanto se da en tres formas simbólicas: el mito, el

⁶⁴ Cf. Gómez García, Pedro. *Las estructuras de lo simbólico. Perspectivas sobre la cultura popular andaluza*. Granada, Comares. 2005, p. 14.

⁶⁵ Durkheim, Émile, *Las formas de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid. Akal. 1982, p. 194. Durkheim mismo se pregunta, “¿Pero de qué?” y responde: “Del mismo análisis al que hemos procedido resulta que expresa y simboliza dos tipos de cosas diferentes. Por un lado constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o dios totémico. Pero, por otro lado, constituye también el símbolo de esa sociedad determinada llamada clan”. (*Idem*).

⁶⁶ Cf. Ramírez Plascencia, Jorge, “Símbolos inconscientes. Apuntes sobre el problema de la hermenéutica en el pensamiento tardío de Durkheim”, en *Revista de filosofía. Universidad Iberoamericana. Debate hermenéutico y cultura* 133 (2012). pp. 116-117.

⁶⁷ Obra que le llevó al menos seis años y que publicó en tres volúmenes. El primero publicado en 1923, lo dedica a las formas simbólicas en el lenguaje. El segundo volumen publicado en 1925, trata sobre el pensamiento mítico y el tercero, publicado en 1929 lo consagra a la fenomenología del conocimiento.

lenguaje y la ciencia. Cada una posee su propio principio interno, su propia forma de pensamiento y de experiencia organizando nuestra visión del mundo. Así el mundo del ser humano se encuentra en tensión y desgarrado en partes antagónicas. Configurado en tres formas simbólicas originarias (trascendentales) capaces de mantener vinculados la imagen y el sentido, lo material y lo ideal, lo concreto y lo general.

El símbolo en su modalidad mítica, tiene una función presentativo-fusional y un carácter equívoco. Por un lado presenta el sentido en la imagen por identificación y se proyecta en la visión simpatética de la realidad constituida por el mito, la religión y el arte. Por el otro extremo, el símbolo puede adoptar una función puramente significativa, convencional unívoca, convirtiéndose en concepto puro y dando lugar a la concepción relacional-funcional de lo real, característica de la matemática y la ciencia. “La función simbólica —es decir, la creación de símbolos— es una capacidad exclusiva y específica de la conciencia humana que consiste en la transformación de un contenido individual sensible de manera que, sin dejar de ser tal, adquiera el poder de representar algo universalmente válido para la conciencia”⁶⁸. Cada forma simbólica —la ciencia, el arte, el lenguaje, etc.— significa una nueva revelación que brota del interior al exterior, una nueva síntesis de mundo y espíritu. En el antagonismo entre estas dos funciones del símbolo, se constituye el animal simbólico que es el ser humano⁶⁹. Cassirer reconocerá además que “El principio del simbolismo, con su universalidad, su validez y su aplicabilidad general, constituye la palabra mágica, el "sésamo ábrete" que da acceso al mundo específicamente humano, al mundo de la cultura”⁷⁰.

La tensión del símbolo en su función representativa y su función significativa encuentra su cohesión por un tercer factor que es el lenguaje con su forma representativa que lleva a cabo una articulación diacrítica de lo real basada en una

⁶⁸ Cassirer, Ernst, *La filosofía de las formas simbólicas. Vol. I. El lenguaje*. México. Fondo de Cultura Económica. 1971, p. 56.

⁶⁹ Cf. Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*. Barcelona, Anthropos, 1002, p. 103-104

⁷⁰ Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. México, Fondo de Cultura Económica. 1963, p. 36. Cassirer va a distinguir entre señales y símbolos. Las señales son "operadores", los símbolos son "designadores". Las *señales* forman parte del mundo físico del *ser*. Son operadores que hacen referencia a eventos físicos y la relación de la señal con lo señalado es una relación estable. Dentro del mundo animal también tienen cabida este tipo de señales, y el “lenguaje” de los animales superiores es un ejemplo de ello. Los *símbolos*, por el contrario, forman parte del mundo humano del *sentido*. Son designadores que tienen únicamente un valor funcional. No son rígidos e inamovibles, sino que gozan de una cierta flexibilidad, aunque no son arbitrarios. Y el significado de cada símbolo es intrínseco a sí mismo y no se debe entender por referencia a otro objeto distinto de sí. Cf. *Ibid.*, pp. 27-39.

visión analógica a partir de la determinación de ciertos puntos o nexos de referencia. La palabra en sus orígenes se encuentra vinculada con el mito⁷¹.

Pero también la palabra va perdiendo su pregnancia inicial para acceder a la función semántico-comunicativa, con lo cual disminuye su influencia inmediata en referido a la realidad. El lenguaje se va desprendiendo del mito bajo el impulso de una fuerza ascensional, que le es inherente, y va instaurando la diferencia entre la palabra y la cosa, si bien nunca elimina por completo su potencia metafórica. Tal tarea será la que lleva a cabo la función significativa del símbolo, a la conceptualización teórica, pero que solo se despliega partiendo de los resultados alcanzados por el lenguaje⁷². El lenguaje tiene una dimensión fronteriza por encontrarse entre el mito y la ciencia. Pero es a su vez un carácter mediador. Si el símbolo tiene un carácter vinculador, el lenguaje es reduplicativamente simbólico, ya que al vincular el significante y el significado, constituye también un camino de ida y vuelta entre mito y ciencia⁷³. “Pues bien, el lenguaje así entendido como una forma simbólica sería el lugar en que Cassirer ubica a la filosofía y, significativamente, también a la historia”⁷⁴.

El objeto de la simbólica es para Cassirer, una *fisonomía*, una especie de escultura total, viva y expresiva de cosas muertas e inertes. Este fenómeno ineluctable para la conciencia humana es lo que constituye esa inmediata organización de lo real. Pero no se presenta como un objeto muerto sino que por el contenido psicocultural de la conciencia, se presenta como objetivado. Por su parte, no poder intuir objetivamente una cosa sin integrarla de modo inmediato en un sentido, es lo que Cassirer llama *pregnancia simbólica*. Esta imposibilidad de la conciencia será el otro lado de la moneda, presentado como un poder, que es el de la presencia ineluctable del sentido.

⁷¹ Cassirer lo explica así: “Aquí nos hallamos ante aquél fenómeno originario mítico-religioso que Usner ha tratado de retener mediante la expresión del “dios del instante”. Divinizase en plena inmediatez el fenómeno particular, sin que intervenga en ello en forma alguna el concepto de género siquiera más limitado: la cosa que ves ante ti, esta solo es el dios y nada más”. Cassirer, Ernst, *Esencia y efecto del concepto del símbolo. La forma del concepto en el pensamiento mítico*. México. Fondo de cultura económica. 1975, p. 105.

⁷² *Idem*.

⁷³ Cf. Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas. Vol. III. Fenomenología del conocimiento*. México, Fondo de Cultura Económica. 1976, p. 385.

⁷⁴ Garagalza, Luis, *op cit.*, p. 105. Tengamos en cuenta que Cassirer parte de la crítica kantiana (la crítica del juicio) de los símbolos pero intenta “desalinearla” del espíritu positivista. Para Kant, el concepto es una organización instauradora de la realidad y no ya el signo indicativo de los objetos, siendo el conocimiento constitución del mundo. En cambio la síntesis conceptual se forja gracias al “esquematismo trascendental”, es decir por obra de la imaginación. Aplicándolo al símbolo o al mito, Cassirer dirá que éstos no se han de interpretar, buscando un sentido cosmogónico precientífico. El problema del símbolo es el de la expresión inmanente al simbolizante mismo.

Este hace que para la conciencia humana nada sea jamás simplemente presentado, sino todo representado. Las cosas solo existen por medio de la “figura” que les da el pensamiento objetivante (vía términos culturales). Las cosas son símbolos ya que solo mediante el sentido es que conservan tanto la coherencia de la percepción, la conceptualización, el juicio o el razonamiento que éste les impregna⁷⁵.

En palabras de Gilbert Durand, la filosofía y el análisis fenomenológico de los diferentes sectores de la “objetivación” de Cassirer caen en una especie de “pansimbolismo”⁷⁶. Además, para Cassirer, el mito es como un símbolo esclerosado que perdió su vocación “poética”. En cambio, la ciencia, objetivación por excelencia, vuelve siempre a cuestionar los símbolos, por lo que tiene mayor pregnancia simbólica⁷⁷. Cassirer deja ver así una sobre estima de la ciencia en relación con el mito, con un cierto dejo de privilegio racionalista.

En este sentido estamos de acuerdo con Pérez Tapias cuando dice que problema con las concepciones racionalista del mito es que olvidan el sentido que la expresión simbólica guarda con respecto a las profundas experiencias humanas. Estas sostienen la función más relevante del mito, que es la función “reveladora” en virtud de la cual las narraciones míticas siguen siendo valiosas. El mito “dice lo que no puede decirse de otro modo ya que no cabe en la horma del pensamiento discursivo”⁷⁸. Así, pues, es necesario una racionalidad que frente al mito realice no solo la tarea de la necesaria desmitificación que desvele sus falsas pretensiones, “sino la también la tarea hermenéutica capaz de rescatar el verdadero fondo mítico, la verdad del mito, una vez eliminado el *pseudo-logos* que lastraba el poder significativo y revelador del simbolismo”⁷⁹. Es en esta línea de análisis del mito que se ubica Ricoeur y en la que propone su criteriología en lo que respecta al símbolo.

Tanto para Cassirer representa una estética simbólica en la que la literatura nos ofrece la revelación de nuestra vida personal en formas simbólicas del lenguaje, todo arte proporciona un conocimiento de nuestra vida interior frente al conocimiento de la vida externa que viene de la ciencia. Mantiene Cassirer, al igual Usener el enfoque

⁷⁵ Cf. Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*. Argentina. Amorrortu. 1971, pp. 68-70.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 70.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁷⁸ Cf. Pérez Tapias, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*. Madrid, Trotta. 1995, p. 32.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 33.

según el cual puede llegar a remontarse al origen de lo divino en el ser humano y a la comprensión del hombre de todos los tiempos, y su campo de acción será es de las religiones primitivas y los mitos surgidos de sus civilizaciones. Penetra en los mitos desde dentro, desde el estudio de su lenguaje. Esto último sucede con Ricoeur, pero él busca no lo divino en el ser humano, sino la primera voluntad del hombre para hallar y dar con aquello que le lleva a la intención de hacer mal para descubrir el funcionamiento de la culpa y la finitud del ser humano⁸⁰. En otro sentido, para Cassirer el conocimiento humano está mediatizado por el universo de las formas simbólicas por las cuales se efectúa la interpretación recíproca entre el hombre y la realidad en que vive. Las formas simbólicas son como una condición a priori de todo conocimiento, llevándole a considerar al ser humano como un “animal simbólico”, pues este no aprende de forma directa todo lo que reciben sus sentidos, no hay relaciones inmediatas con la realidad, sino que es nuestra conciencia al recibir las impresiones externas las enlaza con elementos internos, como una revelación que brota del interior al exterior creando una realidad propia⁸¹. En cambio, para Ricoeur, el pensamiento tiene dos tiempos, uno simbólico y otro posterior en que se elabora racionalmente el material simbólico⁸². Es decir, el símbolo tiene otro carácter en Ricoeur y la captación de su sentido no va directo a la conciencia, sino que requiere de una hermenéutica y una criteriología muy diferentes tal como ahora expondremos.

1.2.1. El símbolo, su criteriología y su potencia.

1. *El símbolo oculta una doble intencionalidad.* El símbolo ofrece el sentido literal y el sentido analógico, que no se nos comunica sino a través de él. Hay en el símbolo una *opacidad* que constituye la profundidad misma del símbolo, opacidad inagotable de su sentido simbólico. Ricoeur diferencia los signos que tienen un sentido mediato de los que lo tienen mediatizado, y su contribución “consiste precisamente en

⁸⁰ Cf. Vela, Daniel, “La tradición simbólica y mitológica que asume Paul Ricoeur” en *Amaltea. Revista de mitocrítica* (2008), pp. 120-121.

<http://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/AMAL0808110113A/20617>

⁸¹ Cf. Molpeceres Arnáiz, Sara, *Pensar en imágenes. Los conceptos de mito, razón, y símbolo en la cultura occidental*. Murcia, Editum. 2013, pp. 218-219.

⁸² Cf. *Ibid.*, p. 229.

mantener la importancia de la segunda dimensión del que no puede ser captado por mero análisis lingüístico, sino que exige una interpretación”⁸³.

El símbolo no es objetivable, ni su sentido está a la mano, antes bien, “es imposible objetivar la relación analógica que une el sentido literal al sentido figurado. Es como si el primer sentido nos arrastrase al segundo, siguiendo una especie de estimulante interior”⁸⁴. La definición de símbolo se delimita “como el movimiento del sentido primario que nos pone en contacto con el sentido latente, y así nos asimila a lo simbolizado sin que nosotros podamos llegar a dominar intelectualmente la similitud”⁸⁵.

2. *El erial del mundo de los símbolos escalona tres niveles.* El primer nivel consiste en *la diferencia entre alegoría y símbolo*. En la alegoría hay dos sentidos. Un sentido primario, literal y contingente; y un segundo sentido, simbólico y es accesible, es exterior. Entre uno y otro hay una relación de traducción. Una vez realizada la traducción se puede desechar la analogía como algo inútil. Es una especie de desenmascaramiento. Al establecer una relación de traducción la alegoría es ya modalidad hermenéutica. En cambio, el símbolo no se mueve en el mismo plano que la alegoría dado que el símbolo es anterior a la hermenéutica, porque éste nos comunica, o más bien *evoca* su sentido. Se opone “comunicación del sentido por *tras-parencia*, propia del símbolo, con la interpretación por vía de *tra-ducción*, característica de la alegoría”⁸⁶.

El segundo nivel consiste en la distinción entre el *símbolo lógico* y el *símbolo hermenéutico*. Frente a la lógica simbólica Ricoeur va a proponer una lógica del doble sentido, concebida no como lógica formal, sino como lógica trascendental. Esto es una afirmación del sentido opuesto del término símbolo en la lógica simbólica y la noción de símbolo hermenéutico⁸⁷.

El tercer nivel de *distinción será entre mito y símbolo*. Por símbolo se entiende “las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten

⁸³ Pintor-Ramos, Antonio, “Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur” en *La ciudad de Dios* 3 (1972), p. 474.

⁸⁴ Agis Villaverde, Marcelino, *op. cit.*, p. 58.

⁸⁵ *R-FyC.*, p. 22; 179. Hacemos notar que Ricoeur reconoce un lazo analógico que une el sentido literal con el sentido simbólico: “Mientras la analogía es un razonamiento inconcluyente que procede por cuarta proporcional –A es a B como C es a D-, en el símbolo no podemos objetivar la relación analógica que empalma el sentido segundo con el primero; el sentido primero nos arrastra más allá de sí mismo, mientras nos estamos moviendo en el sentido primero: el sentido simbólico se constituye en y por el sentido literal, el cual opera la analogía proporcionando el análogo”, *Idem*.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 23; 180.

⁸⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 24-25; 180-181.

inmediatamente un sentido”⁸⁸. El mito en cambio, es “como una especie de símbolo desarrollado en forma de *relato articulado en un tiempo y espacio imaginario*, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas”⁸⁹.

3. La *jerarquía de los símbolos*. Cuando se distingue entre símbolo y mito, hay que tener en cuenta que por símbolo se entiende especialmente a los *primarios* que afloran en el lenguaje de la confesión del mal, anterior al desarrollo mítico. En cambio, el mito es concebido como una especie de *símbolo secundario* ya que se deriva de los símbolos primarios. De manera que el símbolo se entiende como las “significaciones analógicas espontáneamente formadas e inmediatamente donadoras de sentido” por lo que “el símbolo es más radical que el mito”⁹⁰.

Finalmente están los *símbolos terciarios*, que son los de orden especulativo. Esta parte de la criteriología del símbolo será el fundamento para realizar el análisis de los mitos y vincularlos con la reflexión filosófica. Así Ricoeur va a plantear su hipótesis en tres aspectos. En primer lugar, que la función de los mitos del mal es englobar a toda la humanidad bajo una historia ejemplar. En segundo lugar, que la universalidad del hombre que se expresa en los mitos se debe a la introducción de la narración en la experiencia humana. En tercer lugar, que el mito pretende abordar el enigma de la experiencia humana⁹¹. Así se puede decir que “frente a la arrogancia antimítica del racionalismo, a la vez que distanciándose de la hipotecas románticas de cuño irracionalista que pueden pesar sobre ciertos pensamientos hermenéuticos, Ricoeur señala con tino una nueva forma de abordar crítica y respetuosamente la herencia mítica recibida”⁹².

El filósofo francés cifra su empeño en esclarecer la tarea de la filosofía respecto del mito. Comienza por el reconocimiento de los límites de la reflexión filosófica. Continúa haciendo énfasis en la donación del sentido que justamente tiene lugar en las narraciones míticas en que se articulan en la conciencia. Finaliza sosteniendo la diferencia irreductible entre los relatos míticos y el discurso filosófico, tal diferencia es la que obliga al trabajo de una hermenéutica crítica⁹³.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 25; 181.

⁸⁹ *Idem.* Subrayado es mío.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 25; 181.

⁹¹ Cf. *Ibid.*, pp. 153-156; 315-318.

⁹² Pérez Tapias, J. A. *op cit.*, p. 41.

⁹³ Cf. *Ibid.*, pp. 40-41.

4. *Del símbolo y del mito*. Planteada la posibilidad de abordar los mitos, nos permite comprenderlos en su verdadera dimensión. Apreciar el mito como mito, de pie a distinguirlo de la historia, pues no son narraciones explicatorias de tipo moderno. Son narraciones tradicionales que constituyen racionalizaciones de primer grado dentro del lenguaje simbólico, y cuentan con su tiempo, su espacio, sus eventos, sus personajes, y su drama propio⁹⁴. En otras palabras, comprender el mito como tal, implica el descubrimiento de los símbolos y de su poder significativo y revelador. Esto es comprender la función reveladora en los propios mitos de los símbolos primarios. Así podríamos hablar de desmitologización.

El trabajo hermenéutico de los símbolos míticos, cristaliza bajo la convicción de que la labor de interpretación de los símbolos es una vía para enriquecer reflexivamente la conciencia que tiene de sí mismo el yo: “Ese ser que se pone a sí mismo en el *Cogito* tiene que descubrir aún que en el mismo acto por el cual se desgaja la totalidad no deja de compartir el ser que llama desde el fondo de cada símbolo”⁹⁵. Esta intención fue precedida por el intento de replantear el análisis intencional de la fenomenología trascendental hacia el ámbito de lo que Husserl llamó lo “preteórico” y que Ricoeur designa como la tarea de una fenomenología de la voluntad.

Emerge de esta criteriología la *potencia del símbolo* en que se mantiene el doble sentido. Así se nos aclara la definición de símbolo como “*toda estructura de significación donde un sentido directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido indirecto, secundario y figurado que sólo puede ser aprehendido a través del primero*”⁹⁶. El aforismo “el símbolo da qué pensar”, dirige su potencia a descifrar un movimiento existencial a una cierta condición ontológica. Es justo ahí que el símbolo brega como “detector de una posición en el ser”. En ese sentido nos parece, podemos decir respecto al símbolo que, lo que inició como un erial, ahora es un *Carmen*⁹⁷, donde

⁹⁴ Cf. Kenzo, Mabila Justin-Robert, *Dialectic of sedimentation and innovation. Paul Ricoeur on creativity after the subject*. Nueva York, Peter Lang Publishing. 2009. Pp. 95-96.

⁹⁵ *R-FyC.*, p. 331; 498.

⁹⁶ *R-CdI.*, p. 16;17.

⁹⁷ Aquí yo uso la imagen del Carmen en el sentido de que una vez que estás en el centro del huerto central puedes contemplar gran parte de la construcción, pero a la vez, te puedes sentir mirado por lo que te rodea. Según la describe Luis Seco de Lucena, Carmen es una tipología de vivienda urbana con un espacio verde anexo, jardín y huerta a la vez, que constituye una extensión de aquella, típico de la ciudad de Granada. El Carmen es un espacio cerrado al exterior, cercado por tapias de cierta altura, normalmente blanqueadas, con vegetación frondosa. Es propio de los barrios asentados en las colinas de la ciudad, Albaicín y Realejo, y por tanto su terreno suele estar dispuesto en paratas escalonadas, con un conjunto de terrazas o paratas que ascienden y descienden, muchas veces sombreadas con parras, enredaderas y

al ver, eres visto por lo que ves. El símbolo sostiene el misterio y que da qué pensar. Ricoeur permite vislumbrar la función ontológica del símbolo, la cual se cumple en un triple aspecto:

“Como detector de la realidad”, “como clave descifradora de la realidad humana” y “como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser”. El símbolo tiene en la estructura de ser de la existencia el origen y fundamento de su función ontológica. Pero por otra parte en los símbolos se expresa y revela el ser mismo del existente y su relación con el ser [...] Y porque el símbolo es lugar y medio de revelación, “la tarea del pensador consiste en elaborar, partiendo de los símbolos, conceptos existenciales, es decir, no ya solo estructuras de la reflexión sino estructura de la existencia”. Si bien es en y mediante la reflexión concreta como tiene lugar el retorno desde el símbolo al “*je suis*”⁹⁸.

1.2.2. La hermenéutica de los símbolos.

El análisis crítico del mito, exige que se le aísle de la función etiológica con la que equívocamente brega en el ámbito filosófico, señalándolo tradicionalmente como “incompatible” con la racionalidad. Contrariamente para Ricoeur, en la crítica a lo pseudoirracional quien en verdad pierde es la gnosis y no el mito. Ya que la imagen del simulacro de la razón, se da precisamente en la gnosis, que es la que recoge el momento etiológico del mito y lo desarrolla. Así que Ricoeur dirá: “En resumen, que todo mi esfuerzo va dirigido a disociar el mito de la gnosis”⁹⁹, y así nos introduce a lo que él llama “el enigma de la función simbólica del mito”¹⁰⁰. Pregunta retóricamente Ricoeur: “¿Qué es el mito, si no es gnosis?”¹⁰¹. El mito es un símbolo de segundo grado, y por lo tanto, en el mito tenemos una apertura a una dimensión de la experiencia sin la cual permanece cerrada¹⁰².

arbolado para mitigar los rigores del sol, teniendo su zona de acceso en un lateral del terreno, nunca en el centro. Cf. Seco de Lucena Paredes, Luis (1992). “Cármenes de Granada” en Varios, *Nuevos paseos por Granada y sus contornos, Tomo I*. Granada, Caja General de Ahorros-Monte de Piedad de Granada. 1992, pp. 328 y ss.

⁹⁸ Navarro Cordón, Juan Manuel, “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op. cit.*, p. 165. Las citas de Ricoeur son del último capítulo de *R-FyC*.

⁹⁹ *R-FyC.*, p. 156; 319.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 158; 320.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 157; 319.

¹⁰² Como bien presenta A. Pintor Ramos, Ricoeur va a establecer, con ayuda de la fenomenología, una tipología de la mítica que le servirá de guía en su investigación: el mito de la creación, en donde identifica la salvación con la creación misma; el mito adámico, en donde encuentra la caída, la historia y la escatología; el mito trágico como culpa inevitable; y el mito órfico del alma desterrada. Cf. Pintor-Ramos, Antonio, “Paul Ricoeur y al fenomenología” en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op. cit.*, p. 98.

Los mitos tienen una estructura. Por un lado el mito se traduce en palabras, por otro lado el símbolo toma la forma de cuento en el mito. El mito-cuento traduce en palabras lo que alguna vez se vivió o se sintió antes que nadie lo formulara. Ahora bien, el mito manifiesta el carácter simbólico de las relaciones entre el hombre y la totalidad perdida. Pero además, el mito-cuento remite “simbólicamente” a un drama porque la conciencia mítica no vive la plenitud, solo la designa en el principio y desenlace de una *Historia* fundamental.

Lo que nos quiere decir el mito es un drama en sí mismo. En el mito-cuento hay un excedente de significación que está en tensión o en relación con una totalidad de sentido, con una significación global del universo¹⁰³. En su dinámica, los mitos nos dirigen la palabra. Para oírlos y comprenderlos debemos situarnos, considerar el lugar que debemos tomar en su conjunto. ¿Cómo hacerlo?: “Comprendiendo consciente y exactamente la modalidad de la creencia inherente a esta proclamación”¹⁰⁴. Como ya hemos expuesto, para Ricoeur la filosofía no puede comenzar desde sí misma, sino que debe escuchar lo que ya ha sido dicho en el lenguaje de los símbolos y los mitos. Se demanda pues, una hermenéutica filosófica. Ésta no sería un pensar, ni un procedimiento metodológico extraño al mito impuesto a él desde fuera, puesto que el mito en sí ya es interpretación. Los mitos constituyen un desarrollo interpretativo de los símbolos primarios. Precisamente en dicha hermenéutica, la filosofía desplegaría un desarrollo interpretativo que es suscitado por los mismos símbolos y mitos:

¹⁰³ Cf. *R-FyC.*, pp. 158-162; 320-324. Cuando Ricoeur aborda el drama de la creación y la visión ritual del mundo, inicia con los mitos sumerio-acadios. El mal es original y coextensivo con la generación de lo divino. “El orden es algo que sobrevino a los mismo seres divinos, y se produjo por la victoria que obtuvieron las fuerzas más recientes sobre las fuerzas más antiguas de la divinidad”. Aquí el hombre no es causante original del mal, simplemente lo encuentra y lo practica, pero por otro lado, el mal es tan antiguo como los seres más antiguos: “el tiempo pasado del ser”. Pero en estos mitos hay algo más, el orden lo establece la divinidad vía la violencia, aquí el mal queda doblemente delineado: el desorden queda destruido por el desorden. “De esta manera queda grabada la violencia en el origen mismo de las cosas, en el mismo principio que construye destruyendo”. En los mitos sumerio-babilónicos no hay un mito de caída, de este modo Ricoeur afirma por contrapartida su tesis anterior. El rey hebreo que se hace presente especialmente en los *Salmos*, es donde se nota también una hostilidad contra la cual Yahvé y el rey han salido vencedores. En los *Salmos* se hace presente la figura del Dios que es rey, y por otro lado el rey que lucha por su Dios, de esta manera el enemigo es presentado también como el “Peligro original”, tanto cósmico como de la historia. Pero en la lucha del rey se presentan tres direcciones: el hombre primitivo quien llega a reinar, puesto que es imagen de Dios; la “historización” del paradigma del rey en medio de los combates que pueden eliminar su reino; y en tercer lugar el reino escatológico, el cual apunta a la esperanza mesiánica que eliminará al mal. Cf. *Ibid.*, pp. 167-194; 329-357.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 286; 453.

“La interpretación que Ricoeur propone del mito tiene la intención de desarrollar un discurso filosófico, racional, autónomo y responsable, realizado dentro de los límites de la razón y según las exigencias internas de la filosofía. Por eso, Ricoeur diferencia su propuesta respecto de la interpretación alegórica, la gnosis, la teología y el saber absoluto. Además, esta interpretación filosófica del mito se realiza metodológicamente por medio de una integración de los enfoques estructural, fenomenológico y ontológico”¹⁰⁵.

a. *El símbolo y la crítica.* Ante el enigma de la función simbólica del mito, Ricoeur afirma: “No existe en ninguna parte del mundo lenguaje simbólico, sin su correspondiente hermenéutica”¹⁰⁶. Para descubrir el poder revelador que tiene el mito, es necesario pasar del mito a la mitología, descartando tanto la lectura fundamentalista como el racionalismo extremo, es decir: abrirse paso por una hermenéutica de los símbolos. La pauta hermenéutica no es pues, la pretensión de vivir “la ingenuidad primitiva”, más bien es una crítica restauradora, que aspira a una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica:

“En una palabra, la *interpretación* es la que puede abrirnos de nuevo las puertas de la *comprensión*; de esta manera vuelve a *soldarse* por medio de la hermenéutica la donación del sentido, característica del símbolo, con la iniciativa inteligible y racional, de la labor crítico-interpretativa”¹⁰⁷.

Este “soldarse” entre símbolo y crítica, recorre el camino que va de la vida de los símbolos hasta un pensamiento que sea tal, pero a partir de los símbolos. Camino que consiste en tres etapas. La *primera* etapa la conforma una *fenomenología* donde subsiste una comprensión del símbolo por el mismo símbolo que recorre y liga; pero que además, otorga al imperio de los símbolos la consistencia de “mundo”. Mundo en el que un mismo símbolo unifica varios niveles de experiencia: de lo exterior, lo interior, lo vital, y lo especulativo.

La *segunda* etapa es la que comprende la *hermenéutica propiamente* dicha. Interpretación aplicada en cada caso a un texto particular, donde se unen la dación de sentido por el mismo símbolo y la iniciativa inteligente de desciframiento. Con esta dinámica, la comprensión podrá acceder a la dimensión propiamente crítica de la exégesis y convertirse en una hermenéutica. Todo bajo la premisa de que se abandone la

¹⁰⁵ Kerbs, Raúl, “El enfoque multimetodológico del mito en Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula “kantismo pos-hegeliano” en *Revista de Filosofía* 24 (2000), p. 100.

¹⁰⁶ *R-FyC.*, p. 325; 492

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 325; 492-493. El subrayado el mío.

condición de espectador desinteresado y más bien, nos apropiemos en cada caso de un símbolo particular.

En esta etapa, Ricoeur apela a lo que él llama un círculo hermenéutico vivo y estimulante: “hay que comprender para creer, pero hay que creer para comprender”¹⁰⁸. Lejos de ser un círculo vicioso, es más bien un llamado a que el intérprete viva en el *aura* del sentido que su texto interroga. Además de reconocer que no se puede creer sino al comprender, al interpretar¹⁰⁹. Este círculo se transforma, en una doble “apuesta”:

“Yo apuesto a que comprendo mejor al hombre y los lazos que unen al ser del hombre con el ser de todos los demás seres, siguiendo las indicaciones del pensamiento simbólico. Esta *apuesta* se convierte entonces en la tarea de comprobarla y de saturarla de cierto modo de inteligibilidad; esta tarea transforma a su vez mi apuesta: al apostar sobre la significación del mundo simbólico, apuesto al mismo tiempo *que* recuperaré mi apuesta en poder de reflexión, dentro del plano del raciocinio coherente”¹¹⁰.

La *tercera* etapa de la intelección de los símbolos es el *propio pensamiento a partir del símbolo*. Aquí se abre el campo de la hermenéutica propiamente filosófica, puesto que se supera la llana interpretación alegorizante que pretende descubrir una filosofía que se encuentra bajo el ropaje del mito. Ahora se trata de una filosofía fecunda que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora. A esto lo llamará Ricoeur, en sentido kantiano “deducción trascendental” del símbolo mítico. Así podemos decir que los mitos:

“Nos abren a un campo de la realidad humana y posibilitan un aumento de la conciencia de nuestro yo al iluminar nuestra finitud. Simultáneamente, el simbolismo mítico relativiza nuestro *cogito* al clarificar nuestro enraizamiento en el mundo y en el ser, desde el que captamos situacionalmente nuestra propia identidad. Se trata de captar las estructuras de nuestra existencia al abrirnos a la ontología de la finitud y del mal, expresado por los relatos”¹¹¹.

Ricoeur toma en el concepto de desmitologización propuesto por el teólogo protestante Rudolf Bultmann¹¹². La manera en que lo aplica al símbolo está determinado

¹⁰⁸ *R-CdI.*, 294; 271.

¹⁰⁹ Cf. *Idem.*

¹¹⁰ *R-FyC.*, p. 330; 496.

¹¹¹ Estrada, Juan Antonio, *op cit.*, pp. 48-49.

¹¹² Paul Ricoeur prologa la traducción francesa de la obra de R. Bultmann que marcó un hito en el mundo de la exégesis bíblica del siglo pasado, *Jesús. Mythologie et démythologisation*, podemos percatarnos que la influencia de este teólogo, discípulo de Heidegger, fue más allá de los límites de la exégesis bíblica. Cf. Ricoeur, Paul (1968) “Préface à Bultmann”, en *R-CdI.*, 373s; 343s.

por las nociones de símbolos primarios, y la negación del carácter etiológico del mito. Distingue un doble momento en el procedimiento de desmitologización. El primero consiste en tomar conciencia de la representación mitológica del universo que envuelve al mito. Ello implica reconocer que no hay una función etiológica o explicativa del mito reservado a la gnosis, el mito no es una explicación científica ni tampoco es historia.

b. Desmitologización o desmitificación. Cabe resaltar aquí los vínculos entre la hermenéutica de Ricoeur y de Bultmann con respecto al mito, especialmente porque ambos se inspiran y critican a Heidegger. Más aun porque ambos tienen un acercamiento al mito que se distingue por la desmitificación y la desmitologización. Bultmann recoge de Heidegger el papel de la subjetividad en la interpretación, así como la imposibilidad de una exégesis objetiva y privada de presupuestos. Para Bultmann toda interpretación está orientada por un cierto modo de plantear la pregunta, por un determinado sentido de la pregunta. Hay una relación personal hacia el contenido del texto, relación que es anterior a toda posible comprensión de éste. Tal relación suscita en el intérprete una pregunta dirigida precisamente al texto, y espera de él una respuesta que satisfaga aquella pregunta. Más precisamente, toda interpretación está guiada por una precomprensión de la realidad investigada en el texto. Dicha precomprensión abre espacio a la socialización del individuo, cuestión que, por cierto, potencializan las filosofías de la liberación.

Solo por tal precomprensión es posible plantear la pregunta y la interpretación del texto. Por consiguiente, comprender no es un acercarse de una manera desinteresada a un texto; todo lo contrario, la búsqueda del sentido está ligada siempre a nuestra existencia actual. De no haber estos presupuestos no sería posible la exégesis, ya que la comprensión histórica presupone una relación del intérprete con la cosa expresada en los textos. Hay una relación vital del intérprete con la cosa de la cual se trata. Se sigue que la interpretación más “subjetiva” en este caso es también la más “objetiva”, sólo aquel que mantiene viva la conciencia del problema de su propia existencia puede escuchar la voz del texto. Justamente, para Bultmann la interpretación no es un acto por el cual un sujeto libre se dirige a un texto separado y mudo, de lo contrario el texto se prestaría a innumerables exégesis según las circunstancias en las cuales es interrogado y las intenciones del intérprete. Más bien, la interpretación es una pregunta que la Escritura dirige al intérprete. Ya que el texto sagrado trata de la existencia del

hombre que se dirige a él¹¹³. Esto tiene que ver especialmente con su interés teológico en su exégesis del *Nuevo Testamento*.

Bultmann alcanzó gran fama por sus estudios acerca del *Nuevo Testamento*¹¹⁴ en lo que se conoce como la “crítica de las formas”. Se encontraba entre los exponentes de la llamada teología dialéctica junto con Karl Barth y Emmil Brunner. Bultmann estaba especialmente interesado en que se entendiera el mensaje del *Nuevo Testamento* para el mundo contemporáneo. Para lograrlo, la primera tarea era desmitificarlo. Indica que el *Nuevo Testamento* ha sido escrito en un marco mitológico, por lo que hay que distinguir lo que hay en él de mítico y lo que es la esencia del mensaje, del *kerygma* cristiano¹¹⁵. Realizar tal distinción permitirá descubrir el mensaje del *Nuevo Testamento* que se dirige a nosotros en medio de este mundo moderno en los términos existenciales que hoy preocupan al ser humano tales como la ansiedad, el sentido, la culpa, el vacío, etc. Pero por ser de carácter mitológico, la imagen del mundo que funciona en el *Nuevo Testamento*, no se le puede proporcionar tal cual al hombre de hoy. El mundo mítico contrasta con la imagen moderna del mundo. El pensamiento mítico concibe el mundo y la vida como abiertos a la intervención de potencias no mundanas y así se expresa el *Nuevo Testamento* con su antigua imagen del mundo. Su desmitificación significa “liberar al mensaje bíblico del lenguaje mitológico en el cual está expresado de manera que el hombre moderno que no comparte el mundo bíblico pueda aceptar honestamente dicho mensaje”¹¹⁶.

La interpretación de Bultmann es una crítica realista. Es como el tránsito de las formulaciones lingüísticas del texto a las “cosa misma” (*res qua agitur*). La *res scripta* no coincide con la *res de qua agitur* y éste es el primer punto que la exégesis debe aclarar, para avanzar desde las formas históricas de los textos hasta llegar a su realidad sustancial, que coincide con la realidad existencial. Dado que la forma más típica de objetivación lingüística de la *res* en el texto está constituida por el mito, la interpretación lleva a Bultmann a la tarea de la desmitificación¹¹⁷.

¹¹³ Cf. *Idem*.

¹¹⁴ Especialmente por su libro *Die Geschichte der synoptischen Tradition*. (Göttingen, 1921). Trad. Esp. *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca, Sígueme. 2000.

¹¹⁵ Cf. González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Barcelona, CLIE. 2010, p. 939.

¹¹⁶ Tillich, Paul, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. II De la ilustración a nuestros días*. Argentina, La Aurora. 1977, p. 546.

¹¹⁷ Cf. Ferraris, Maurizio, *op cit.*, pp. 219-220.

“La mitología expresa una cierta inteligencia de la existencia humana. Cree que el mundo y la vida humana tienen su fundamento y sus límites en un poder que está más allá de todo aquello que podemos calcular o controlar. La mitología habla de este poder de forma inadecuada e insuficiente, por lo que lo considera un poder humano [...] Podemos decir que los mitos dan a la realidad trascendente una objetividad inmanente e intramundana. Los mitos atribuyen una objetividad mundana a aquello que es no-mundano”¹¹⁸.

La desmitificación es el intento de ir con una tendencia objetivamente implícita en el mito, lo cual traduce la trascendencia en términos mundanos. Es una profunda relación entre la crítica realista y el proyecto de la desmitificación. Así, desmitificar significa superar la inadecuada envoltura expresiva del mito para llegar a la cosa de la cual se trata, y que habla de la existencia actual del intérprete¹¹⁹.

Bultmann asume el punto de vista de la secularización del texto sagrado en la hermenéutica moderna, que considera a la *Biblia* como cualquier otro texto de la literatura. Pero va más allá y extiende el campo de la desmitificación, transformándolo en instancia externa al texto. Exige ser secularizado para poder acceder a un significado existencial y actual, *a la cosa*, desde las objetivaciones lingüísticas e históricamente determinadas. Le interesa este carácter histórico, ya que, siguiendo la analítica existencial de Heidegger, comprende al ser humano como existencia, como historicidad, como apertura al futuro. El hombre se discierne en la decisión y se realiza en la acción:

Nosotros creemos comprender de una manera más exacta el ser del hombre, al designarlo como histórico. Y por historicidad del ser del hombre entendemos que su ser es un poder ser. Quiere esto decir, que el ser del hombre escapa a su capacidad de disponer, que está en juego cada vez en las situaciones concretas de la vida, que procede por decisiones en las cuales el hombre no escoge nunca algo para sí, sino que se escoge a sí mismo como su posibilidad¹²⁰.

“La desmitización del *Nuevo Testamento*, que permite salvar su naturaleza de anuncio del acontecimiento salvífico, es para Bultmann la de la interpretación existencial de los conceptos mitológicos”¹²¹. La asunción de las categorías de Heidegger son claras. Para el filósofo el ser del hombre es existencia, *ex-sistere*, un ser fuera de sí, un ser más allá de lo que de vez en cuando es: el poder ser y poder decidirse. Pero puede decidirse en dos modalidades que están en su poder y que dependen de dos

¹¹⁸ Bultmann, Rudolf, *Jesucristo y la mitología*. Barcelona, Ariel. 1970, p. 23

¹¹⁹ Cf. Ferraris, Maurizio, *op cit.*, p. 219-220.

¹²⁰ Bultmann, Rudolf, *Creer y comprender. I*. Madrid, Studium. 1974, pp. 108-109.

¹²¹ Betori, G. “Mito”, en Rossano, P. *et al*, (Dir.), *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid, Paulinas. 1990, p. 1251.

modos de comprenderse. Comprenderse a partir de las cosas del mundo, lo que lo llevará a una existencia inauténtica; o a partir de sí mismo, y que le llevará a una existencia auténtica. La primera implica vivir en la existencia caída al nivel del mundo, huida de sí, la existencia del hombre atareado en el mundo. La segunda es una existencia que se comprende a partir de sí mismo y de las propias posibilidades. El pretenderse del ser del hombre en la decisión y en la responsabilidad, desde el nacimiento hasta la muerte, es su historicidad¹²².

Varias son las críticas que se le han hecho al proyecto de Bultmann, especialmente por su carácter aporético respecto a la validez de su interpretación y que cruza las mismas críticas a las hermenéuticas dogmáticas. Pero especialmente se ha cuestionado el lugar tan secundario que Bultmann da al problema del lenguaje que, a diferencia de Heidegger y Gadamer, presupone a éste como una especie de objetivación de nuestro comprender que en él no acierta ya a expresarse adecuadamente¹²³.

Si bien, Bultmann será una guía para Ricoeur en un primer momento, el filósofo francés tomará distancia del teólogo alemán¹²⁴. Para Ricoeur el mito no es *logos*. Pero en vez de su destrucción o *démythisation*, a la Bultmann, la tarea consiste en una *démithologisation*. Es decir, en una extirpación del recubrimiento pseudo-lógico del mito, para su recuperación como tal mito puro. Si bien Bultmann usa la palabra *Entmythologisierung*, a la que literalmente se traduce *démithologisation*, como bien dice Ricoeur, es equívoca, ya que más bien se refiere a una *démythisation*¹²⁵. Es decir, Ricoeur distingue dos etapas en el programa bultmaniano. Una es una empresa negativa, y consiste en tomar conciencia del carácter mítico del revestimiento del mensaje del Nuevo Testamento. Es tomar conciencia que la representación mitológica del universo, está muy lejos de nuestra cultura y esto es una perforación debajo del sentido literal mismo, de-construcción de la letra misma. Es una obra moderna perteneciente a una edad postcrítica de la fe. Pero por otro lado, este programa tiene su lado positivo que consiste en la voluntad de comprender mejor el texto.

Así desmitologización es el reverso de la captación del *kerygma*. Es realizar la intención del texto que habla de un acontecimiento. Va de la mano de la captación del

¹²² Cf. Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander, Sal Terrae. 1998, pp. 40-41.

¹²³ Cf. Ferraris, Maurizio, *op cit.*, p. 20.

¹²⁴ Cf. Dosse, Françoise, *op cit.*, p 307.

¹²⁵ Cf. Aranguren, José Luis L. "Prólogo a la edición española de Finitud y culpabilidad", en *R-FyC.*, p. 8.

kerygma, y de poner fin al falso escándalo constituido por la representación mitológica del mundo por parte del hombre moderno; y en cambio hacer presente el verdadero escándalo del mensaje del *Nuevo Testamento*¹²⁶. Aquí se hace presente un círculo hermenéutico: creer para comprender y comprender para creer. Para comprender el texto es necesario creer en aquello que el texto me anuncia. Pero lo que el texto me anuncia no está dado en ninguna otra parte más que en el texto; por esa razón, es necesario comprender el texto para creer. En efecto, separar el *kerygma* del mito es la función positiva de la desmitologización. Aunque esto es así solamente en el proceso de interpretación, no puede sustraerse de tal proceso.

Ricoeur refiere por su cuenta de una doble función de la *desmitización*. Se suele utilizar el término desmitificación y el otro de desmitologización. En primer lugar, desmitizar es reconocer el mito como mito, pero a costa de renunciar a él. Se habla de una desmistificación: se pierde el mito por alcanzar un pensamiento y una voluntad desalineados. Lo positivo de esto es la manifestación del hombre como productor de su existencia humana, una antropogénesis, dirá Ricoeur. Además, desmitizar es reconocer el mito como mito, sí, pero a fin de liberar en él el fondo simbólico, se refiere más específicamente a la desmitologización. Aquí se logra la conquista del poder de revelación que el mito disimula bajo la máscara de la objetivación. Lo positivo aquí es la instauración de una existencia humana a partir de un origen del cual no dispone, pero que le es anunciado simbólicamente en una palabra fundadora. La tarea del filósofo será “articular sistemáticamente desmistificación y desmitologización, renuncia al mito y reconquista del fondo simbólico”¹²⁷.

El segundo momento es positivo, consiste en restituir el mito como símbolo y vincularlo con la reflexión filosófica¹²⁸. Empresa que exige una interpretación creativa que respete el enigma original de los símbolos y que se deje instruir por él. Sin que por ello se impida la promoción de sentido, asumiendo la responsabilidad de un pensamiento autónomo, crítico, pero también creativo. Así, para Ricoeur, el

¹²⁶ Cf. *R-CdI.*, pp. 380-381; 349-350.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 330-331; 305.

¹²⁸ Cf. Fidalgo Benayas, Leonides, *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Valladolid, Universidad de Valladolid. 1996, pp. 111-112.

pensamiento autónomo a partir de los símbolos conduce a un proceso de reflexión que es esencialmente desmitologizante¹²⁹.

Ricoeur denomina “el problema hermenéutico” a la función de la interpretación de los símbolos en la economía de la reflexión filosófica, en tanto ciencia de la interpretación. No deja de lado lo que va a llamar el conflicto de las interpretaciones, que desarrollará en sus encuentros con el campo simbólico religioso, en el ámbito del psicoanálisis y el estructuralismo¹³⁰. Dichos encuentros le permitirán afinar más el sentido de la reflexión, no ya como intuición, sino como “*la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que dan testimonio de ese esfuerzo y de ese deseo*”¹³¹. Por consiguiente la reflexión pide una interpretación y se hace necesaria una hermenéutica.

Esta es la raíz de la problemática: la conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que se despliegan en nuestras obras. En donde la reflexión debe llegar a ser interpretación, ya que solo puede captar el acto de existir en los signos dispersos en el mundo. Esta será la convicción de nuestro filósofo: “es necesario pensar, no *detrás* de los símbolos, sino a partir de los símbolos, *según* los símbolos, que su sustancia es indestructible, que constituyen el fondo *revelador* de la palabra que habita entre los hombres; en suma, el símbolo *da* qué pensar”¹³².

1.3. EL SUJETO EN LA LECTURA REDUCTORA DEL SÍMBOLO.

La lectura del símbolo en *La simbólica del mal*, era una lectura que Ricoeur califica como interpretación amplificadora, atenta al exceso de sentido del simbolismo del mal. Como consecuencia de su encuentro con el estructuralismo y con la obra de Freud, se percata de la lectura tradicional que había realizado, por lo que se vio en la encrucijada entre tradición y crítica que intentará conciliar¹³³. Hasta aquí Ricoeur había realizado una lectura amplia del símbolo. Ahora efectuará a una lectura reducida y crítica del

¹²⁹ Cf. *R-CdI.*, 296; 273. Cabría preguntarse si la radicalidad de Ricoeur sobre la diferencia entre desmitologización y desmitologización es justa con Bultmann, pues el teólogo alemán pretende concientizar el carácter mítico de las expresiones y relatos, para expresarlos en nuestro lenguaje cultural, pero no pretende eliminar los mitos sino mantenerlos con esa nueva conciencia no mítica. Además sabe que los mitos son necesarios para expresar verdades de forma simbólica.

¹³⁰ Cf. *Ibid.*, 311; 287.

¹³¹ *Ibid.*, p. 225; 299.

¹³² *Ibid.*, 295; 272.

¹³³ Cf. Ricoeur, Paul, (1991) “Autocomprensión e historia”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 32-33.

mito, otorgando una ampliación del concepto de interpretación. Dicho encuentro dará un matiz más definido con respecto al sentido de la reflexión, en lo tocante a su concepción del símbolo y por tanto de su interpretación. Esto es lo que le revelará el conflicto de las interpretaciones.

1.3.1. El conflicto de las interpretaciones I: hermenéutica y estructuralismo.

Como bien señala Pedro Gómez García, Ricoeur se propone confrontar el estructuralismo, como ciencia de los signos, con la hermenéutica, como filosofía que trata de captar el sentido de los símbolos y los contenidos míticos. La hermenéutica trata de compaginar los sistemas simbólicos de otras culturas con la comprensión de la cultura propia. El conocimiento de las estructuras de los símbolos y su código es un primer paso para este fin, pero no es el último. La hermenéutica busca el sentido y la certeza que vive quien interioriza su propio mito¹³⁴. El estructuralismo comprende al lenguaje exclusivamente desde las relaciones entre “signos en un sistema” obviando la pragmática del hablante. De esta forma elimina al sujeto como fuente de significaciones. Ricoeur reconoce que la lección del estructuralismo es algo que hay que asumir: “conformación de las significaciones a través de la dimensión estructural de los signos”¹³⁵. Aunque apuesta por una búsqueda de espacio para un retorno al sujeto, y dar cabida al sentido y a la significación.

En sus ensayos sobre la hermenéutica y el estructuralismo, Ricoeur realiza una revisión de la hermenéutica y la tradición. Establece que al operar con el tiempo hacen falta tres temporalidades. Primeramente tiempo de interpretación y tiempo de transmisión. Una a otra se pertenecen. El tiempo de la tradición permanece por la interpretación; y la interpretación tiene una historia que es un segmento de la tradición. *Siempre se interpreta desde un lugar*. Mas “toda tradición vive por la gracia de la interpretación; perdura a ese precio, es decir, permanece viva”¹³⁶.

La interrelación de las dos maneras de operar el tiempo, de transmisión y de interpretación, no es evidente. Consiguientemente se hará necesaria una tercera temporalidad para evidenciar su interdependencia: *el tiempo del sentido*. Esta última permitirá la lucha de las otras dos temporalidades, una que transmite y otra que renueva.

¹³⁴ Cf. Gómez García, Pedro, *La antropología estructural de Claude Levi-Strauss. Ciencia, filosofía, ideología*. Madrid, Tecnos. 1981, pp. 303-304.

¹³⁵ Sáez Rueda, Luis, *op. cit.*, p. 204.

¹³⁶ *R-CdL.*, 31; 31.

La temporalidad del sentido, se encontrará en el símbolo gracias a su doble sentido: un sentido primario, literal, y un sentido figurado. De modo que el símbolo dice más de lo que dice, y nunca termina de dar qué decir: el símbolo da qué pensar¹³⁷. O más bien, como señala Rubio Ferreres “el símbolo no da que pensar más en la medida en que *da que hablar*”¹³⁸, dando inicio a una nueva concepción de la hermenéutica en Ricoeur.

La vía de acceso al tiempo doble, de tradición y de interpretación, se inicia con las nociones de sincronía y diacronía que la escuela estructuralista ofrece. Por un lado, se señala el aspecto objetivo; por otro, se señala el aspecto existencial en base a la hermenéutica. Iniciando por el aporte de Ferdinand de Saussure hasta llegar a *El pensamiento salvaje* de Lévi-Strauss, Ricoeur recorre el modelo lingüístico que se aplica a la antropología estructuralista, con el propósito de “averiguar cómo una inteligencia objetiva que decodifica, puede sustituir una inteligencia hermenéutica que descifra, es decir, que retoma para sí el sentido, al mismo tiempo que se enriquece con el sentido descifrado”¹³⁹.

En *El pensamiento Salvaje*¹⁴⁰, se encuentra un pensamiento del orden, pero que no se piensa a sí mismo, lo cual corresponde a las condiciones del estructuralismo. La metodología propuesta por este sistema, Ricoeur la sintetiza en una sola frase: “es la elección de la sintaxis en detrimento de la semántica”¹⁴¹. A pesar de reconocer que es legítima esta elección, clama por sus límites. Por ello, propondrá como contrapartida lo que él llama el modelo *kerigmático*. Este modelo encadena tres historicidades por el proceso del “volver a contar”. Ricoeur desarrolla esta noción del “volver a contar” en su análisis de las tradiciones de Israel con el que tomó forma el *Antiguo Testamento*¹⁴².

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 31-32; 31-32.

¹³⁸ Rubio Ferreres, José Ma. “Lenguaje religioso y hermenéutica filosófica” en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op. cit.*, p. 220.

¹³⁹ *R-CdI.*, 40; 38.

¹⁴⁰ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica. 1964.

¹⁴¹ *R-CdI.*, 44; 43.

¹⁴² Ricoeur va recurrir un análisis de las tradiciones del Antiguo Israel, basándose en el trabajo desarrollado por el teólogo y exegeta Gerhard Von Rad, en su *Teología del Antiguo Testamento*. Esta Teología tiene un carácter *kerigmático*, y es exactamente inversa al totemismo, donde no son las nomenclaturas, ni las clasificaciones lo decisivo, sino los acontecimientos fundadores: liberación de Egipto, cruce del mar Rojo, revelación del Sinaí, la tierra prometida, etc. Ricoeur encuentra en esta teología que “El método de comprensión aplicable a esta red de acontecimientos consiste en restituir el trabajo intelectual que procede de la fe histórica y que se despliega en un marco confesional, a menudo himnico, siempre cultural”. *Ibid.*, p. 48; 47. De este modo, Ricoeur presenta la tensión que hay entre el modelo estructuralista y el modelo kerigmático.

El proceso de recontar la tradición de Israel, dio nuevas interpretaciones desde una situación vital, intelectual e ideológica. Dichas interpretaciones, vinieron luego a formar parte de la tradición. Ahí se encadenan tres historicidades: la de los acontecimientos fundadores (tiempo oculto), la de la interpretación viva (tradición) por parte de los escritores y la de la comprensión (historicidad hermenéutica). La relación entre diacronía y sincronía es afectada aquí por el *excedente de sentido* que los símbolos y mitos guardan, y que son capaces de ser usados en nuevas estructuras. Esta reutilización de los símbolos tiene su soporte en una riqueza semántica: un excedente de significado. El excedente inicial de sentido motiva la tradición y la interpretación¹⁴³.

La explicación estructural es considerada en el modelo *kerigmático*, pero apenas como una capa expresiva de segundo grado, en que el excedente de sentido del fondo simbólico rebasa la explicación estructural. La riqueza de este fondo simbólico se muestra únicamente en la diacronía. El punto de vista sincrónico, en cambio, aunque válido, sólo alcanza a la función social actual del mito, por lo que:

“Si bien la explicación estructural parece no dejar resto cuando la sincronía triunfa sobre la diacronía, no ofrece sino una suerte de esqueleto cuyo carácter abstracto se pone de manifiesto cuando se trata de un contenido sobredeterminado que no cesa de dar qué pensar y que sólo se explica en la serie de recuperaciones que le confieren, a un mismo tiempo, interpretación y renovación”¹⁴⁴.

No se debe entender que un submodelo se aplique exclusivamente al estructuralismo (totémico) y el otro a una hermenéutica no estructural (*kerigmático*). Sino que las dos maneras de hacer aparecer el tiempo están en un nivel diferente, por lo que la articulación de estas dos maneras de comprender es problemática. Especialmente ante la inteligencia del doble sentido, que es esencialmente hermenéutica; y que sin embargo, es el presupuesto de los “intercambios de los valores complementarios” puestos en práctica por el estructuralismo. Por tanto no hay un análisis estructural sin comprensión hermenéutica.

Por otro lado, la interpretación filosófica está abierta a la explicación estructural. Un símbolo separado no tiene ningún sentido. La simbólica se halla entre los símbolos, como relación y economía de su puesta en relación¹⁴⁵. Precisamente, no puede haber

¹⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 49-50; 48-49.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 53; 51-52.

¹⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 57s; 55s.

inteligencia hermenéutica sin la mediación de una economía y de un orden en el marco de los cuales el simbolismo significa. Podemos decir que el problema del doble sentido, o sentido múltiple, se presenta como problema doble: *hermenéutico y semántico*.

El *nivel hermenéutico* se refiere al plano del texto que está bajo el régimen de los símbolos. El simbolismo señala el estallido del lenguaje hacia lo otro diferente de sí mismo: su apertura, su decir y en el decir “mostrar”. De ahí el interés filosófico del símbolo, ya que revela en su estructura de doble sentido, la *equivocidad del ser*: “El Ser se dice de muchas maneras”¹⁴⁶.

En lo que se refiere al problema *semántico* debe reconocerse en primer lugar que la semántica lingüística tiene dos niveles: la *semántica lexical* y la *semántica estructural*¹⁴⁷. En el *nivel de la semántica lexical*, el sentido múltiple se inscribe como polisemia (en términos saussurianos) en relación con otros signos y no sólo consigo mismo. Así aparece el término de *polisemia regulada*. Polisemia y simbolismo pertenecen a la constitución y funcionamiento del lenguaje, pero esto solo al precio de mantener el análisis en la clausura del universo lingüístico¹⁴⁸. En lo que se refiere al *nivel de la semántica estructural*, el concepto de *isotopía* del discurso será el que permita abordar el problema del simbolismo.

Después del riguroso análisis que hace en estos tres niveles, el hermenéutico, el de la semántica lexical y el de semántica estructural, Ricoeur concluye que hay dos maneras de dar cuenta del simbolismo: por lo que *lo constituye* (requiere el análisis estructural); y por *lo que quiere decir* (la expresividad del lenguaje, síntesis de unidades de sentido). Así Ricoeur termina diciendo:

“No hay misterio en el lenguaje: el más poético de los simbolismos, el más “sagrado”, opera con las mismas variables sémicas que la más banal palabra de diccionario. Pero hay un misterio del lenguaje: el lenguaje dice, dice algo, dice algo del ser. Si hay un

¹⁴⁶ Cf. *Ibid.*, p. 68; 65.

¹⁴⁷ La primera opera en los niveles del nombre, del proceso de nominación. La segunda se caracteriza por un cambio de plano y de unidad, van de las unidades molares (en las que el todo no es simplemente la sumatoria de sus componentes) de las palabras y *a fortiori* los textos, a unidades moleculares que son las estructuras elementales de significación. El trasvase del simbolismo de un nivel a otro es lo que está en el centro del análisis. El cambio de la escala del problema permitirá un tratamiento científico de esta vía de análisis; pero la reducción a lo más simple, eliminará una función fundamental del simbolismo. Solo en el nivel superior de manifestación se muestra y se vincula al simbolismo con la realidad, con la experiencia, con la existencia. La vía de análisis y la vía de síntesis no son equivalentes, ya que “por la vía del análisis se descubren los elementos de la significación, que ya no tiene ninguna relación con las cosas dichas; por la vía de la síntesis se revela la función de significación que es *decir* y, en última instancia, “*mostrar*”, Cf. *Ibid.*, pp. 64-65; 61-62.

¹⁴⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 69s; 65s.

enigma del simbolismo, reside en su totalidad en el plano de la manifestación, donde la equívocidad del ser se dice en la del discurso”¹⁴⁹.

Como podemos apreciar, Ricoeur va al origen del estructuralismo, con el propósito de resaltar tanto la validez como los límites del análisis estructural. Retoma la discusión con el estructuralismo con ánimo conciliador a partir de los avances en la lingüística y una mejor comprensión de la estructura como modelo transformacional. Considera que la concepción dinámica de la estructura vencerá al estructuralismo primitivo, integrándolo y reintegrándolo a su nivel de validez. La articulación se da en dos fases. La primera tiene que ver con la *palabra*. Esta es polisémica y al encerrar una multiplicidad de empleos, porta una historia de usos diversos factibles de analizar. Así hay un camino de retorno del acontecimiento al sistema.

La segunda fase se encuentra en la *frase*, considerada como unidad del discurso a nivel superior que la palabra. Dado que para los estructuralistas de la “gramática generativa” es factible definir las reglas del dinamismo de las frases como parte del sistema de la lengua, el lenguaje no es ya solo un objeto; sino mediación entre sujetos que incluye una referencia al mundo. Lo que antes parecía irreconciliable, ahora se interconvierte al superar las antinomias¹⁵⁰. Desde la *lingüística* destaca, sobre todo, el lugar de la palabra como ese espacio del lenguaje donde se realiza el intercambio entre estructura y acontecimiento, con el presupuesto de que el lenguaje está compuesto por una jerarquía de niveles¹⁵¹. Señala que el punto de vista estructural se opone al punto de vista generativo. De esta forma el punto de vista estructural toma su lugar en el ámbito de la científicidad, pero el precio a pagar es excluir el acto de habla como libre comunicación. Dejar fuera la historia y, en especial, anular la primera intención del lenguaje: “decir algo sobre algo”. Se evidencia así una antinomia entre estructura y acontecimiento, que se sostiene especialmente en el enunciado o frase. La frase misma

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 79; 74. El subrayado es mío.

¹⁵⁰ Cf. Gómez García, Pedro, *op cit.*, pp. 204-305.

¹⁵¹ Ricoeur enuncia los presupuestos del análisis estructural, de los cuales se concluye que el estructuralismo puede ser definido como la plena toma de conciencia de las exigencias contenidas en sus presupuestos: el lenguaje es un objeto para una ciencia empírica; en la lengua misma es preciso distinguir, una ciencia de los estados de sistema y una ciencia de los cambios; en un sistema no hay términos absolutos, sino relaciones de dependencia mutua; el conjunto de los signos debe ser considerado como un sistema cerrado; la definición de signo que se ajusta a estos presupuestos rompe con la idea ingenua de que el signo está en el lugar de una cosa. Cf. *Ibid.*, pp. 80s; 75s.

prueba que dicha antinomia no opone el lenguaje a nada más que a sí mismo, sino que lo atraviesa en su centro¹⁵².

La antinomia arroja una necesidad: encontrar instrumentos de pensamiento capaces de dominar el fenómeno del lenguaje por medio del discurso, el cual convierte incesantemente estructura y acontecimiento. Ricoeur recurre a Chomsky y a Guillaume para su búsqueda y para apoyar el paso a una nueva concepción de la estructura como dinamismo reglado. Y lo hará al asimilarlo, es decir, poniéndole los límites. Este nuevo estructuralismo va de un inventario estructurado a una operación estructurante. El punto de quiebra será, como se ha puntualizado, *la palabra*, ya que ésta es la intersección entre el sistema y el acto, entre la estructura y el acontecimiento¹⁵³.

El estructuralismo desplaza la subjetividad como lugar de sentido hacia las estructuras lingüísticas y semiótica. Lo existencial de lo personal se trasvasa a otro impersonal, a otro inconsciente que es categorial y no psicoanalítico. La lengua se ve como objeto cerrado, con significación propia que excluye cualquier búsqueda de sentido al estilo hermenéutico, disocia lengua y habla. La primera se entiende como la realidad del lenguaje en tanto un sistema de signos arbitrarios, cuya esencialidad se constituye por su oposición, reducida a un álgebra con contenidos meramente complejos. El sujeto hablante no tiene ninguna función relevante para este análisis, de modo que, el estructuralismo no deja muchas posibilidades al trabajo de la hermenéutica fenomenológica para *acceder al yo por medio del lenguaje*.

Ricoeur se percató de la ofensiva estructuralista contra la filosofía del sujeto, especialmente manifiesta en sus implicaciones contra la fenomenología en general. El estructuralismo instala los procesos de significación en un marco desubjetivizado de las relaciones intrasistemáticas entre los signos. Esto implica una ruptura total entre estructura y habla, o sea entre sentido y sujeto constituyente¹⁵⁴. Pedro Gómez lo expresa así:

¹⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 84-86; 79-81.

¹⁵³ Cf. *Ibid.*, p. 95; 90. La palabra es más que la frase, la cual es acontecimiento, pero al mismo tiempo, depende de ella. La palabra, afirma Ricoeur, posee esa virtud de imponer la creación de nuevos modelos de inteligibilidad, se debe a que ella misma está en el punto de intersección de la lengua y el habla, de la sincronía y de la diacronía, del sistema y del proceso. Al remontarse desde el sistema al acontecimiento, en la instancia del discurso, lleva la estructura al acto del habla. Al regresar desde el acontecimiento al sistema, le trae la contingencia y el desequilibrio, sin lo cual no podría cambiar ni durar. En suma, otorga una “tradicción” a la estructura, la cual, en sí misma, está fuera del tiempo.

¹⁵⁴ Cf. Sáez Rueda, Luis, *op cit.*, p. 415.

“Todo símbolo entraña una duplicidad de sentidos que hay que descifrar. Sólo a través del sentido superficial se puede alcanzar el más profundo, por lo que la forma mítica no es del todo eliminable. Lo simbólico resulta irreductible, ni siquiera cabe una desmitologización radical -que lo destruiría-, sino lo que se podría llamar una “transmitologización”: traducción a formas simbólicas más acordes con la cultura actual. Todo esto se le escapa a Lévi-Strauss entre las mallas de la estructura. Y la razón es que la “respuesta” que da un texto depende de la “pregunta” que se le dirige. Si no busco sentido, sino exclusivamente relaciones, sólo relaciones encuentro”¹⁵⁵.

Ricoeur reencuentra al sujeto en su calidad de sujeto de habla, quien está como pilar de la función simbólica. Señala la distinción entre el nivel semiológico y el nivel semántico, es decir, entre el signo y la frase como unidad. Es por la frase como viene al lenguaje *la cuestión del sujeto*, en la frase se cumple esa función básica del lenguaje que consiste en “decir algo sobre algo”. Precisamente, el lenguaje apunta a algo ideal (dice algo), pero también a algo real (sobre alguna cosa). Tenemos pues, en el lenguaje, sentido y referencia¹⁵⁶. Los problemas del sentido no serían ya si los signos no fueran el medio, el instrumento por los cuales un existente humano busca situarse, proyectarse, comprenderse. Tenemos pues que ser un sujeto hablante “El yo soy” anterior al “yo pienso”, es antes que nada un sujeto proyectante: “deseo de ser”¹⁵⁷. Este descubrimiento llevará a Ricoeur directo al psicoanálisis.

Con todo, Ricoeur incorpora ciertas nociones del estructuralismo como parte de la objetividad del proceso hermenéutico del texto. Buscará una relación entre el momento de la explicación objetiva del texto y la apropiación subjetiva, reconociendo el significado objetivo del texto como desvinculado de la intención subjetiva del autor. Lo que se buscará es la confluencia de dos discursos: del texto y del intérprete. Se acepta así cierta isotopía del discurso. Lo que hay que interpretar en un texto es lo que este dice por sí mismo. El acto de apropiación del sentido será una fusión del mundo del lector y del mundo del texto; y no una proyección del intérprete en el texto o una identificación de su autor¹⁵⁸. Ya no se trata entonces de descifrar los significados segundos del lenguaje simbólico. Ahora el texto habla por sí mismo, es un en sí al que accede el intérprete.

¹⁵⁵ Gómez García, Pedro, *op cit.*, p. 306.

¹⁵⁶ Cf. Ávila Crespo, Remedios, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid, Trotta. 2005, p. 139.

¹⁵⁷ Cf. Sáez Rueda, Luis, *op cit.*, p. 205

¹⁵⁸ Cf. Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J., *op cit.*, pp. 142-143.

El nivel semántico, que recupera el tema del sujeto -“alguien dice algo de algo”- que además se justifica el plano reflexivo, no es aun el nivel fundamental. Por esto, es preciso profundizar en el análisis para encontrar “la cosa buscada”, es decir, *la hermenéutica del “yo soy”*. Ese nivel, distinto del semántico y del semiológico viene dado por el encadenamiento y la fijación escrita de una sucesión de frases: el *texto*¹⁵⁹.

1.3.2. El conflicto de las interpretaciones II. Hermenéutica y psicoanálisis.

a. La interpretación como doble sentido. Ricoeur realiza su lectura de la obra de Freud dentro del gran debate con respecto al lenguaje, situándolo como un testimonio de la cultura de nuestro tiempo. Este será el principio que da origen a su obra sobre Freud. Y será en una de las primeras obras del padre del psicoanálisis en que reconoce un esbozo de aproximación mitológica y literaria. Se trata de su texto de 1900, *La interpretación de los sueños*¹⁶⁰ en que convoca a buscar en el sueño la articulación entre deseo y lenguaje.

En dicha obra nos encontramos ante una nueva cuestión que tiene que ver con la manera en que el deseo deviene palabra, y cómo ésta se frustra en el deseo y fracasa en hablar:

“No es el sueño soñado lo que puede ser interpretado, sino el texto del relato del sueño; es a este texto al que el análisis quiere sustituir por otro texto que sería como la palabra primitiva del deseo; de modo que el análisis se mueve de un sentido a otro; de ningún modo es el deseo como tal lo que se halla situado en el centro del análisis, sino su lenguaje”¹⁶¹.

El análisis del título *Traumdeutung (Interpretación de los sueños)* muestra que el sueño es abierto. En él se da lo que Ricoeur llama “semántica del deseo”. Es por un lado, deseo enmascarado; y por otro, es lenguaje que está distorsionado. Tiene un doble sentido, es equivoco. Por lo que “el sueño y sus análogos se inscriben así en una región del lenguaje que se anuncia como lugar de significaciones complejas donde otro sentido se da y se oculta a la vez en un sentido inmediato”¹⁶². A esta región de doble sentido Ricoeur la llamará “símbolo”, mas esto no es exclusivo del psicoanálisis; también aparece en la fenomenología de la religión. Justamente surgen las preguntas: “¿el

¹⁵⁹ Cf. Ávila Crespo, Remedios, *op cit.*, p. 141.

¹⁶⁰ Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. Obras completas. T. 4-5. Buenos Aires, Amorrortu. 1997.

¹⁶¹ *R-EsF.*, p. 15; 9.

¹⁶² *Ibid.*, pp. 16-17; 10.

mostrar-ocultar del doble sentido es siempre disimulación de lo que quiere decir el deseo, o bien puede ser a veces manifestación, revelación de lo sagrado? ¿Y esta alternativa, es real o ilusoria, provisional o definitiva?”¹⁶³.

Traumdeutung es interpretación también y por tanto es ciencia del doble sentido. El psicoanálisis, dentro de la gran esfera del lenguaje, es lugar de los símbolos o del doble sentido. En él se confrontan las diversas maneras de interpretar. El campo hermenéutico es esa circunscripción más amplia que el psicoanálisis; pero más estrecha que la teoría del lenguaje. Con este horizonte “entenderemos siempre por hermenéutica la teoría de las reglas que presiden una exégesis, es decir, la interpretación de un texto singular o de un conjunto de signos susceptible de ser considerado como texto”¹⁶⁴. El problema del símbolo se resuelve por la interpretación. Tal problema se inscribe en la filosofía del lenguaje. Ahora habrá que delimitar el símbolo también por referencia al acto de interpretación:

“Diré que hay símbolo donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una *estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo*”¹⁶⁵.

Es el doble sentido lo que hace posible la interpretación. Nos encontramos, pues, con una primera definición de interpretación a la que se le debe unir la noción de símbolo. En esta se da una evolución entre la hermenéutica simbólica y la interpretación heredada de Freud: *El símbolo, con su estructura de doble sentido, demanda una interpretación como su complemento inseparable.* La interpretación deberá estar referida no a un primer significado del signo o símbolo, sino al descubrimiento de un segundo sentido o significado. Por lo que hay que delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo, como ya dijimos, por referencia al acto de interpretación¹⁶⁶. Justamente, *no hay símbolo sin un principio de interpretación.*

Pero surge la pregunta ¿qué es interpretar? Para responder a esta cuestión, Ricoeur se ubicará en un concepto intermedio de interpretación entre uno demasiado

¹⁶³ *Ibid.*, p. 17; 11.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 18; 11.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 26-27; 19-20.

¹⁶⁶ Cf. Agis Villaverde, Marcelino, *op. cit.*, pp. 70-71.

largo, el cual aparece en Aristóteles y, otro corto, que está presente en la exégesis bíblica.

Para Aristóteles “es interpretación todo sonido emitido por la voz y dotado de significado”. Así, interpretar es “decir algo de algo”. Por otro lado la exégesis bíblica plantea el sentido estrecho de la interpretación, que es seguir las reglas de la exégesis como una interpretación particular de un texto¹⁶⁷. Ricoeur dirá entonces que en la interpretación: “no hay una hermenéutica general, ni un canon universal para la exégesis, sino teorías separadas y opuestas, que atañen a las reglas de la interpretación”¹⁶⁸. Por tanto, la hermenéutica deviene restauración de sentido en un contexto de confrontación interpretativa.

“Llamo hermenéutica a toda disciplina que procede por interpretación, en el sentido fuerte de la palabra: el *discernimiento de un sentido* oculto en un sentido aparente. La semántica del deseo se recorta en el campo más vasto de los efectos de doble sentido, que una semántica lingüística denomina de otro modo: transferencia de sentido, metáfora, alegoría. La tarea de una hermenéutica es confrontar los distintos usos del doble sentido y las diferentes funciones de la interpretación por parte de disciplinas tan diferentes como la semántica lingüística, el psicoanálisis, la fenomenología y la historia comparada de las religiones, la crítica literaria, etcétera”¹⁶⁹.

b. Hermenéutica de la sospecha. Ahora bien, la restauración del sentido, no es ingenua. Es más bien un trabajo de sospecha y de crítica. La hermenéutica reductora de los “maestros de la sospecha” es para Ricoeur restauradora, elimina la ilusión de la conciencia falsa. Estos maestros son Marx, Nietzsche y Freud. Con ellos crece la búsqueda de sentido en Ricoeur vía la sospecha, hasta convertirse en una hermenéutica crítica, precisamente:

“Esta hermenéutica [la del símbolo], carente todavía de sentido crítico, cambiará para adoptar la forma más peculiarmente ricoeuriana tras la asimilación del psicoanálisis de Freud [...] A partir de ahora, su hermenéutica se caracterizará por ir más allá de la mera “recolección de sentido” para perseguir el sentido desfigurado y soterrado bajo las formas manifiestas; para indagar la *violencia* que se esconde tras los símbolos, entendidos ahora como síntomas y máscaras”¹⁷⁰.

Ricoeur ofrece una teoría que unifica el campo de la hermenéutica reductora, que es el primer paso para la hermenéutica del conflicto. Lo que caracteriza a los tres

¹⁶⁷ Cf. *R-EsF.*, pp. 31-35; 24-27.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 35; 28.

¹⁶⁹ *R-CdI.*, 260; 239. El subrayado el mío.

¹⁷⁰ Recas Bayón, Javier, *op. cit.*, p. 326. El subrayado el mío.

maestros de la sospecha es la consideración de la conciencia inmediata como una “conciencia falsa”. Y el ataque subsiguiente a la ilusión de la conciencia de sí. La sospecha de la “verdad evidente” como mentira. Los maestros de la sospecha nos dan las herramientas para trabajar en el problema de la falsa conciencia y con ellos Ricoeur aprendió el camino de la sospecha y las habilidades requeridas para ejercerla.

Ellos aportan una nueva dimensión a la interpretación, y no sólo una crítica destructiva. Si Descartes triunfa sobre la duda de las cosas, por la evidencia de la conciencia; los maestros de la sospecha triunfan sobre la duda de la conciencia, con sus desafíos respecto a la manera como encontramos el sentido de esa conciencia. Los tres maestros de la sospecha esperan clarificar el horizonte para un mundo más auténtico¹⁷¹. Un logro de Ricoeur es unir a estos tres pensadores a quienes tradicionalmente se les comparaba, pero para acentuar sus diferencias y encasillarlos en sectores de tipo escolástico: “Marx es relegado así en el economicismo marxista y en la absurda teoría de la conciencia-reflejo; Nietzsche es llevado del lado de un biologicismo, cuando no de una apología de la violencia; Freud es encasillado en la psiquiatría y le es atribuido un pansexualismo simplista”¹⁷². El filósofo francés se desmarca de esta comparativa tradicional y señala lo que tienen en común. El ataque a la “ilusión aureolada de un nombre prestigioso: la ilusión de la conciencia de sí”¹⁷³.

Sin embargo, ni Marx, ni Nietzsche, ni Freud son maestros del escepticismo, Ricoeur reconoce que son tres grandes destructores, pero en el sentido heideggeriano, donde la destrucción es un momento de *toda nueva fundamentación*. Unirá a estos tres maestros de la sospecha bajo la duda cartesiana para luego subvertirse contra el *cogito* cartesiano. La siguiente cita muestra la arquitectura de tal proyecto:

“Si nos remontamos a su intención común, encontramos allí la decisión de considerar en primer lugar la conciencia en su conjunto como conciencia “falsa”. Por ahí retoman, cada uno en un registro diferente, el problema de la duda cartesiana, para llevarlo al corazón mismo de la fortaleza cartesiana. El filósofo formado en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero no duda de que la conciencia sea tal como aparece a sí misma; en ella, sentido y conciencia del sentido coinciden; desde Marx, Nietzsche y Freud lo dudamos. Después de la duda sobre la cosa, entramos en la duda sobre la conciencia [...] Ahora bien, los tres despejan el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la Verdad, no solo

¹⁷¹ Cf. Scott- Baumann, Alison, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*. London, Continuum international publishing. 2009, p. 44-45.

¹⁷² *R-CdI.*, 148; 139.

¹⁷³ *Idem.*

por medio de una crítica “destructora” sino mediante la invención de un arte de *interpretar*. Descartes triunfa de la duda sobre la cosa por la evidencia de la conciencia por una exégesis del sentido. A partir de ellos, la comprensión es una hermenéutica: buscar el sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar sus expresiones*”¹⁷⁴.

Cabe señalar desde ahora que esta noción de hermenéutica de la sospecha, es una de las nociones de la hermenéutica de Ricoeur que más ha dejado su impronta en el pensamiento Latinoamericano en diversas áreas de investigación filosóficas, históricas, sociales, pedagógicas, económicas e incluso teológicas que han replanteado varios de sus postulados básicos y se han renovado por una vía crítica creativa, tales líneas de investigación abarcan “las sospechas” hermenéuticas desde las perspectiva de género, de lo negro, lo indígena, de la liberación, de lo cultural, etc.¹⁷⁵. De hecho se puede señalar a las filosofías latinoamericanas de la liberación como una hermenéutica radical de la sospecha. Esto lo expondremos más detalladamente más adelante (7.2).

c. Cogito herido. Hay un cuestionamiento a la primacía del sujeto, que no desemboca en una negación de la subjetividad, aunque sí tendrá lugar una profunda revaloración. Ya no se puede hablar de un *cogito* inmediato. En su lugar encontramos un *cogito* “herido”, gracias a la crítica hermenéutica que se sitúa entre el *cogito* cartesiano y el *cogito* humillado de Nietzsche y Freud. La reflexión no es intuición, por lo que la reflexión no puede tener acceso directo a un adecuado conocimiento del ser del *cogito*. La reflexión no puede identificarse con una filosofía de la conciencia inmediata de “sí mismo”. Precisamente porque no se da la intuición inmediata del yo, el “yo soy, yo pienso” es una verdad apodíctica pero abstracta y vacía¹⁷⁶. La reflexión debe renunciar a apoyarse en sí misma, y a responder al desafío contra el *cogito*.

También Habermas encuentra esta crítica a la inmediatez de la conciencia tanto en Freud como el Nietzsche. En el caso de Freud, señala la crítica al sentido inmediato de la conciencia. El psicoanálisis al presentarse como una forma de interpretación proporciona puntos de vista teóricos y reglas técnicas para una interpretación de conjuntos simbólicos. Especialmente en la interpretación de lo sueños, a los que se

¹⁷⁴ *R-EsF.*, 41-42; 33.

¹⁷⁵ Por ejemplo: en pedagogía: Paulo Freire; economía: Franz Hinkelammert; Filosofía, J.C. Scannone, E. Dussel, Fernet-Betancourt, Porfirio Miranda, Sánchez Vázquez, L. Villoro, L. Zea; Género y teología, Elsa Tamez, Ivone Guevara; Teología: Severino Croatto, Gustavo Gutiérrez, Juan Luis Segundo, L. Boff, J. M. Míguez Bonino. Todos con una amplia bibliografía.

¹⁷⁶ Cf. Fidalgo Benayas, Leonides, *op cit.*, p. 134.

enfrenta bajo un modelo de interpretación hermenéutico, como frente a un texto, pero ampliado y con una nueva dimensión. Freud cuenta con la infidelidad y la falta de claridad del recuerdo objetivo en el análisis por lo que demanda una crítica que restablezca el texto deformado¹⁷⁷. El sujeto tiene que engañarse acerca de sus expresiones, generando así las *ilusiones del autor sobre sí mismo*. Habermas dirá que

“Frente a los sueños, Freud impone al analista la actitud rigurosa del intérprete... El análisis debe indagar más allá del contenido manifiesto del texto del sueño para aprehender el pensamiento latente expresado en él. La técnica de la interpretación de los sueños va más allá del arte de la hermenéutica, en cuanto que debe aprehender no solo en sentido de un texto eventualmente deformado, sino también el sentido de la deformación del texto, la transformación, de un pensamiento latente en sueño manifiesto; debe, pues, reconstruir lo que Freud ha llamado el “trabajo del sueño”¹⁷⁸.

La función del psicoanálisis es la de “resimbolizar” lo que previamente se ha desimbolizado en una comunicación distorsionada, para lo que debemos invertir el proceso previo. Es decir, seguir una trayectoria inversa o contraria a la que llevó a la represión. Conseguido esto, podemos “traducir” el lenguaje privado y distorsionado, y transformarlo en ordinario. De esta forma se devuelve al paciente aquello que perdió por deseos inconscientes, pero que sin embargo permanecían “excomulgados” en él. Por eso, no es tanto de-volver, como des-velar. Habermas hace hincapié en que se trata de un proceso de reflexión dialógica médico-paciente, en la cual el médico es el hermeneuta, pero desde una hermenéutica que se atiene a la auto-comprensión interpretativa y a la explicación causal de ciertos textos. Para entender el qué, debemos interpretar el por qué causal. Por esto, Habermas considera que la investigación psicoanalítica guarda una muy estrecha afinidad con el método hermenéutico, pues se trata de interpretar una autorreflexión acerca del texto de alguien psicoanalizado. Precisamente no hay un acceso inmediato a la conciencia, es necesario el trabajo desvelado del psicoanálisis¹⁷⁹.

Habermas mantiene la validez autorreferencial de la conciencia y su capacidad reflexiva para captar las patologías, como también le ocurre al mismo Ricoeur. La diferencia está en que lo hace transformando el solipsismo del sujeto por medio de la comunidad de comunicación, como bien señala Estrada Habermas,

¹⁷⁷ Cf. Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*. Buenos Aires, Taurus, 1990, pp. 215-217.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 221.

¹⁷⁹ Cf *Ibid.*, pp. 237-240

“Propone un proceso de re-simbolización cultural para recuperar necesidades instintivas y tomar conciencia de deseos inconfesionales y carencias socialmente censuradas, e integrarlas en un proyecto liberador. La pregunta es cómo es posible confiar en un discurso reflexivo en una sociedad patológica y en una comunicación no distorsionada, cuando la toma de conciencia personal y colectiva exagera los conflictos personales de los afectados y pone en cuestión su integración social, marcada por el dominio social establecido. Los traumas personales y colectivos remiten a zonas más hondas que lo discursivo racional y se resisten a ser analizados, concientizados y superados por mera reflexión racional [...] Habermas se pasa de la filosofía de la conciencia, centrada en la identidad del yo, a la intersubjetividad del nosotros social”¹⁸⁰

Pero sigue habiendo la pretensión de que la razón es válida para captar la opacidad de las patologías. Gadamer ha criticado esta presunta validez del sujeto, aunque sea macrosujeto dialogal, y ha cuestionado la hermenéutica del sujeto interpretante de Habermas. Gadamer “cuestiona la validez del psicoanálisis como paradigma de la reflexión social, la pretensión de universalidad de la crítica, y la superioridad asimétrica del filósofo crítico, que asume el papel del psicoterapeuta”¹⁸¹.

Por su parte, Ricoeur encuentra en la reflexión referente al *signo*, tanto en el psicoanálisis como en el estructuralismo, la vía que impugna toda intención de considerar la reflexión del sujeto sobre sí mismo y el planteamiento del sujeto por sí mismo, como acto original fundamental y fundador. En la teoría freudiana del sujeto, ni la conciencia, ni el yo están en la posición de principio. El sentido de lo que yo soy, no está dado, sino oculto, incluso puede permanecer como algo problemático y sin respuesta. Se hace necesaria una meditación relativa al psicoanálisis para acceder a una crítica concreta del *cogito* que aspira a deconstruir el falso *cogito*, e iniciar la ruina de los ídolos del *cogito*:

“El sujeto es, ante todo, el heredero de un amor de sí mismo cuya estructura profunda es análoga a la de la libido objetal. Hay una libido del yo homogénea a la libido de objeto. El narcisismo es aquello que viene a llenar la verdad puramente formal del *yo pienso – yo soy*, a colmarla con una ilusoria concreción. El narcisismo es aquello que induce a la confusión del *Cogito* reflexivo y de la conciencia inmediata, y me hace creer que yo soy tal como creo que soy. Ahora bien, si el sujeto no es aquel que yo creo que es, entonces, es necesario perder la conciencia para hallar al sujeto”¹⁸².

¹⁸⁰ Estrada, Juan Antonio, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid, Trotta. 2004, pp. 65-66.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 66.

¹⁸² *R-CdI.*, 239; 220.

El resultado de esta aventura es el *cogito herido*: el cual se plantea pero no se posee¹⁸³. A la luz de esta reflexión sobre el psicoanálisis y evidenciado por el estructuralismo, Ricoeur concluye que la vía corta de la intuición de sí por sí mismo, está cerrada. La vía corta de la conciencia no me conduce a la apropiación de mi deseo de existir, de modo que nuestro filósofo fija su blanco: “solo la vía larga de la interpretación de los signos está abierta, tal es mi hipótesis de trabajo filosófico: la llamo *reflexión concreta*, es decir, *Cogito mediatizado por todo el universo de los signos*”¹⁸⁴.

1.4. EL CAMINO AL SUJETO. ENTRE ARQUEOLOGÍA Y TELEOLOGÍA.

Ricoeur deberá afrontar entre dos estilos de interpretación. Por un lado el de los símbolos y el lenguaje, los cuales que ocultan más que manifiestan. Por otro lado, nuevamente el de los símbolos que emergen como lo que da que pensar. Se vislumbra una tensión entre una hermenéutica restauradora y otra desmitificadora. No hay una hermenéutica general, sino más bien teorías hermenéuticas separadas, opuestas y en conflicto.

Sin embargo, Ricoeur buscará una vía no ecléctica, capaz de ofrecer la complementariedad de las diversas interpretaciones en conflicto, ofreciendo una hermenéutica crítica que tiene la vista en la problemática concreta de la conciencia, del sujeto. La tensión entre estas dos hermenéuticas se constata por una realidad simbólica, que es la realidad del yo¹⁸⁵. La justificación de la hermenéutica depende de que en el pensamiento reflexivo se encuentre la lógica del doble sentido, que es propia de la hermenéutica. Ya que la interpretación no pretende anular la ambigüedad, sino más bien comprenderla y mostrar su riqueza¹⁸⁶.

No es evitar el conflicto en las interpretaciones, antes bien, es precisamente el conflicto lo que permite la reflexión y lo que marca el paso de la reflexión abstracta a la concreta. Ricoeur no esconde la perplejidad de esto:

¹⁸³ Cf. *Idem*; 221.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 260; 240.

¹⁸⁵ Cf. Ávila Crespo, Remedios, *op cit.*, p. 136.

¹⁸⁶ Cf. *R-EsF.*, p. 56; 46

“La reflexión, la interpretación entendida como restauración del sentido y la interpretación comprendida como reducción de la ilusión. Habrá sin duda que comprometerse bastante en la lucha de las interpretaciones antes de ver aparecer, como una exigencia de la guerra misma de las hermenéuticas, el medio de arraigarlas *juntas* en la reflexión. Pero a su vez la reflexión ya no será la posición tan exangüe como perentoria, tan estéril como irrefutable, del *pienso, existo*: se volverá reflexión concreta, y lo hará gracias a la ruda disciplina hermenéutica”¹⁸⁷.

Ante la pérdida del sujeto cartesiano, es necesaria, una teleología y una arqueología del sujeto, un camino en tensión entre Hegel y Freud: “o bien, el sentido de la historia del sujeto viene dado por un principio teleológico que unifica una serie de acontecimientos, o bien este sentido ya está dado desde antes y su sentido solo puede efectuarse mediante una búsqueda arqueológica y rememorativa”¹⁸⁸. La teleología reclama una arqueología. Ricoeur se encarga de buscar la arqueología del sujeto, para remontar con esa fertilidad que provee la filosofía, de una reflexión abstracta a una reflexión concreta.

Con Freud se da una nueva crisis al ego del ser humano (semejante a la de Copérnico y Darwin). El da un golpe al *Cogito* anterior al *Sum*, que consiste en mostrar que lo “evidente”, es decir, que lo que se creía que se podía comprender directamente, no es ni tan directo, ni tan evidente. Hace falta un trabajo de análisis, que pasa por la inadecuación, la ilusión y la mentira de la conciencia actual¹⁸⁹. No obstante, hay un sentido positivo, y consiste en la exposición del *sum* en la entraña del *Cogito* bajo la arqueología del sujeto. Tal será la envergadura de este descubrimiento en su lectura filosófica de Freud, que le llevará a un más allá en relación con sus obras anteriores, como él afirmará:

“Pero voy más allá en un punto decisivo, el mismo que ha puesto en marcha toda la investigación de este libro. Un método hermenéutico, acoplado a la reflexión, va mucho más lejos que un método eidético como el que yo practicaba entonces. La dependencia del *Cogito* respecto a la posición del deseo no puede ser objeto de una experiencia inmediata, sino que debe ser interpretada por medio de otra conciencia, en los signos aparentemente sin sentido que se ofrecen a la interlocución. En modo alguno se trata de una dependencia experimentada, sino de una dependencia descifrada, interpretada a través de los sueños, las fantasías, los mitos, todo lo cual constituye de algún modo el discurso indirecto de esa muda tiniebla. El enraizamiento mismo de la reflexión en la vida sólo puede comprenderlo la conciencia reflexiva en la calidad de la verdad hermenéutica”¹⁹⁰.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁸⁸ Ávila, Remedios, *op. cit.*, p. 137

¹⁸⁹ Cf. *R-EsF.*, pp. 407-425; 367-384.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 443; 401.

La relación dialéctica entre arqueología y teleología la pretende llevar Ricoeur a una demostración, “que si el freudismo es una arqueología explícita y tematizada, nos remite de suyo, por la índole dialéctica de sus conceptos, a una teleología implícita y no tematizada”¹⁹¹. Articular las dos hermenéuticas contrapuestas, será posible echando mano de la dialéctica de Hegel. Esta le ofrece, en especial en su fenomenología, una teleología en que el *sí mismo* consciente, reconoce las sucesivas significaciones que adquieren sentido por el movimiento de totalización que las impele a superarse y a enriquecerse progresivamente. Donde el sentido final es inmanente a cada uno de los momentos significativos anteriores. Por consiguiente, si el fenomenólogo puede decir lo que aparece, es porque lo vislumbra en las figuras posteriores en el avance del espíritu sobre sí mismo, cuyo movimiento constituye la verdad¹⁹².

Ricoeur comparte con Hegel el presupuesto ontológico por el cual la vida es esencialmente deseo. Ello no invalida la idea de una conquista de sí mismo, considerando que esta deriva es una situación del hombre en el ser que impide toda adecuación previa del sujeto con él mismo. Además, la conciencia inmediata, en principio perdida como *arché*, debe dar paso a una “conciencia segunda” de acuerdo con la teleología que Ricoeur retoma de Hegel. La conciencia está entonces vacía mientras no haya recorrido por medio de la reflexión todas las figuras del espíritu, todos los documentos depositados por la vida y por la historia. Siguiendo a Hegel, dirá Ricoeur que el sujeto “no es el que uno cree”, pues:

“para llegar hasta su verdadero ser no basta con descubrir la inadecuación de la conciencia que tiene de sí mismo, ni tampoco con descubrir el poder del deseo que lo pone en la existencia. Es preciso también descubrir que el “devenir-consciente”, mediante el que se apropia, el sentido de su existencia como deseo y como es-fuerzo, no le pertenece a él, sino que pertenece al sentido que se hace en él. Le es preciso mediatizar la conciencia de sí por medio del espíritu, es decir, por medio de las figuras que otorgan un *télos* a ese “devenir-consciente”¹⁹³.

Vemos que el proceso de reflexión no funciona en el vacío, a la manera de la apercepción del *cogito* cartesiano. Más bien, es necesario articularlo en torno a una proyección del sujeto referente a su existencia individual, histórica, cultural, etc. Aquí

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 446; 403

¹⁹² Cf. Maceiras, Manuel “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op. cit.*, p. 59.

¹⁹³ *R-EsF.*, pp. 444; 402.

podemos apreciar porqué Ricoeur implanta una hermenéutica en una filosofía mediata y reflexiva: para comprenderse y poseerse mejor se necesita interpretar las huellas en la que esa vida se objetiva.

En su interpretación de la *Fenomenología del Espíritu*¹⁹⁴ de Hegel, Ricoeur destaca dos líneas. La primera consiste en el movimiento sintético y progresivo de la dialéctica, donde cada figura cobra su sentido de la que la sigue. La segunda señala que lo que está en cuestión es la producción del sí mismo, *-selbst-*, del “sí mismo” de la conciencia de sí. Lo que principalmente conferiría un carácter de modelo teleológico de la conciencia a la *Fenomenología del Espíritu* sería la primera línea, según la cual la verdad de un momento reside en el momento siguiente. Precisamente el sentido procede del fin hacia el comienzo. La producción del “sí mismo“, de la conciencia de sí, ha de ser interpretado en función del carácter de “síntesis progresiva” que posee la dialéctica hegeliana¹⁹⁵. La conciencia se hace conciencia de sí en la asunción unitaria del recorrido de las diversas figuras que constituyen el espíritu, puesto que la conciencia que precede al movimiento dialéctico es sólo manifestación de un estado natural mundano¹⁹⁶. En palabras de Ricoeur:

“Una exégesis de la conciencia consistiría en una progresión a través de todas las esferas de sentido que una conciencia debe encontrar y apropiarse, para reflejarse a sí misma como un sí mismo, como un sí mismo humano, adulto y consciente. Este proceso nada tiene que ver con la introspección; en modo alguno se trata de un "narcisismo", ya que el centro del Sí no es el Ego psicológico, sino eso que Hegel denomina el espíritu, es decir, la dialéctica misma de las figuras. La conciencia sólo es la interiorización de ese movimiento, interiorización que es preciso recobrar en las estructuras objetivas de las instituciones, los monumentos, las obras artísticas y culturales”¹⁹⁷.

La renuncia a Hegel, es como Ricoeur llama a este duelo. Renunciar no significa, sin embargo, abandonar o renegar de él, sino todo lo contrario, no dejar de atravesar y, al mismo tiempo resistir una y otra vez a las fuerzas de seducción del sistema hegeliano, aunque sea para sentirlo como una herida. El signo de esta resistencia no es otro que el de una alegato por la diferencia en nombre de toda empresa de totalización. Ricoeur conserva de este modo la dialéctica hegeliana, pero depurándola del *Saber absoluto*. El que haya una diferencia que impide todo proceso de totalización se muestra en el nivel

¹⁹⁴ Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica. 1998.

¹⁹⁵ Cf. *R-EsF.*, pp. 448-461; 406-418.

¹⁹⁶ Cf. Maceiras Fafian, Manuel “Paul Ricoeur: una ontología militante”, *op. cit.*, p. 59.

¹⁹⁷ *R-EsF.*, pp. 448; 406

de la posición del deseo, especialmente cuando, enfrentando a Hegel con Freud, pretende mostrar que la mediación del deseo a través de un “aprendizaje de los signos y de la figuras” no tienen término en el sentido de que la “reflexión total” ininterrumpidamente se aplaza, se traslada, se difiere. El saber absoluto, “vuelve a ser herido” cuando Ricoeur resiste a la teleología inmanente de la *Fenomenología del Espíritu*, según la cual una figura histórica expresa la verdad de lo que la precede. Aquí tiene lugar la *hybris* de la filosofía hegeliana de la Historia, como ya vimos, que pretende tener un sentido unívoco, como autorrealización del espíritu en libertad¹⁹⁸. En este punto la resistencia de Ricoeur se traduce en un plano moral y político, y por ello, un punto de encuentro también con las filosofías de la liberación como veremos más adelante.

La tensión arqueología (Freud) y teleología (Hegel), lo inconsciente y lo consciente, se articulan mutuamente como lo pasado y lo futuro en una dialéctica insuperable. El espíritu se halla en la vida y el deseo, pero también la vida y el deseo se sobrepasan en las realizaciones del espíritu. Es notable la dialéctica que Ricoeur encuentra entre estos autores. En Hegel está la vida inconsciente de la que habla Freud en la etapa en que el espíritu no ha tomado aún conciencia de sí mismo. En Freud está la vida espiritual de la que habla Hegel, entendida como epifenómeno distorsionante. Hegel acentúa una cara del fenómeno, el espíritu, en detrimento de otra, la vida. Freud por su parte, acentúa la vida en detrimento del espíritu. Ricoeur admite ambas dimensiones de lo real y señala que, a pesar de ser dos reduccionismos, el de Hegel y el de Freud, no pueden dejar de lado aquello que intentan negar, lo cual sale a la luz en los textos de ambos autores.

Sin embargo Ricoeur no se detiene aquí. A la hermenéutica arqueológica de Freud y la hermenéutica teleológica de Hegel, incorpora la hermenéutica escatológica de la fenomenología de la religión, concluyendo que sólo una incesante circulación por estas tres hermenéuticas permitirá una comprensión adecuada de toda la riqueza de sentido que simbolizan las obras humanas. Es en la dialéctica arqueología-teleología donde se recupera el problema del yo de la conciencia del sujeto, como bien resume Remedios Ávila:

¹⁹⁸ Cf. Michel, Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Madrid, Siglo XX-Biblioteca nueva. 2014. Cap. 2, posiciones 1082-1104 [versión para Kindle].

“Lo que ya no puede sostenerse es que la conciencia sea un punto de partida. La conciencia, por el contrario, deviene una tarea: es preciso llegar a ella, no partir de ella. La pretensión de conocerse a sí misma desde el principio, su narcisismo, es justamente lo que se niega en una reflexión que, como la de Freud, impone la necesidad de un descentramiento. 2) Esta tarea, análoga a la impuesta por Spinoza en términos de una ética o proceso por el cual se avanza desde la servidumbre a la libertad, desde la enfermedad a la salud, invita a considerar la reflexión filosófica en términos parecidos a la relación establecida entre terapeuta y paciente. 3) Hay una clara prioridad del plano óntico (existencia) sobre el plano reflexivo. Freud ha señalado el hecho de que el yo es una especie de lacayo, cuyos servicios se disputan varios amos [...] En otros términos: la reflexión ha perdido la seguridad de la conciencia. Lo *que yo soy* es tan problemático, como es apodíctico *que yo soy*. 4) Y entonces, lo que resulta de la lectura freudiana es un cogito herido: que se pone, pero que no se posee; un *cogito* que, en definitiva, sólo puede llegar hasta sí por el rodeo de su historia, por el camino de la interpretación de sus actos”¹⁹⁹.

Si bien la hermenéutica de la sospecha no elimina la fenomenología para nuestro filósofo, sí que la obliga a reformular sus ambigüedades. Especialmente en lo que se refiere a la cura de la tentación narcisista de un sujeto totalmente consciente consigo mismo a lo Husserl²⁰⁰.

Como vemos, la hermenéutica de los símbolos, nos ha llevado a la cuestión del *cogito*. En este caso es un camino que se abre paso a una ontología con un *cogito* desgarrado. El símbolo, entendido como estructura de significación donde un sentido directo, primario, designa además a otro sentido indirecto, secundario, que no puede ser aprehendido sino a través del primero. Dicha hermenéutica simbólica nos lleva a las expresiones de doble sentido que constituye propiamente el campo hermenéutico y crítico. Aquí, la relación entre una hermenéutica de los símbolos y una filosofía de la reflexión concreta nos conduce a las raíces ontológicas de la comprensión, en la existencia concreta:

“La hermenéutica simbólica se desarrolla tanto desde un enfoque fenomenológico que permite comprender objetual e intencionalmente la plenitud de los símbolos, como desde la crítica funcional y económica, propia de la psicología freudiana. Si el enfoque fenomenológico permite descubrir la verdad de los símbolos y su significación cultural, el psicoanalítico conecta con la crítica filosófica, sobre todo la nietzscheana, alertando respecto a las ilusiones de los símbolos, especialmente los míticos y religiosos, cuestionándolos desde sus orígenes. Este doble marco fenomenológico y simbólico

¹⁹⁹ Ávila Crespo, Remedios, *op. cit.*, pp. 137-138.

²⁰⁰ Cf. Pintor-Ramos, Antonio, “Paul Ricoeur y la fenomenología”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op. cit.*, p. 99.

permite tomar distancia del texto y, al mismo tiempo escucharlo, apropiárselo y criticarlo, dejarse iluminar por él y reinterpretarlo”²⁰¹.

En la interpretación de los símbolos del mal, éstos se perciben como auténticos *a priori* de la deducción que permite la comprensión de la conciencia agente, donde el yo va apareciendo como una realidad simbolizada en los mitos y símbolos; en cambio, en la interpretación freudiana, será la analítica el hilo conductor de la deducción por la que se accede a la comprensión de la identidad dialéctica del yo, en la relación arqueología (Freud)-teleología (Hegel)²⁰². Los símbolos, al ser producción de los deseos en Freud, son también apertura del ser, tienen pues, una función ontológica que es reveladora. De ahí reside el interés filosófico del simbolismo: abrir y revelar la multiplicidad de sentidos acerca de la equívocidad del ser,

“En la simbolización obra el deseo de ser y se expresa ese poder-de producción e invención que abre el espacio de lo posible. En la simbolización obra ese poder mítico-poético de la imaginación como fuerza “productiva” y el surgimiento de lo posible. En la simbolización entra en juego el deseo como proyección de un orden posible, no reductible ni explicable a la necesidad; un poder y un querer en que por medio de la imaginación productiva se va tramando el poder que es la libertad. En la simbolización se expresa y cumple esta legalidad de deseo, imaginación y libertad. Libertad como *poder-de* afirmar o negar, como poder que es posible en el intersticio de ser y falta de ser, de ser y nada”²⁰³.

De esta forma parece que la hermenéutica crítica se constituye en una vía para acceder a los múltiples aspectos en los que se expresa la búsqueda de identidad como un esfuerzo infinito de reapropiación de sí por “lo otro de sí”. En cambio, la reflexión que señala nuestro esfuerzo por existir mediante las obras que dan testimonio de ello, no permite sostener un *cogito* transparente como pretendía Descartes.

Ricoeur lanza su crítica a la pretensión de acceso directo al Cogito, incluso en el prólogo a su magna obra *Sí mismo como otro*, dirá que la afirmación del Cogito no tiene ninguna significación filosófica si su posición no lleva implícita una ambición de fundamento último. Pero dicha ambición hace que el “yo” del “yo pienso” oscile entre dos extremos: el primero con Descartes que sostiene un “yo” exaltado como verdad

²⁰¹ Estrada, Juan Antonio, *Imposible teodicea*, *op. cit.*, p. 46.

²⁰² Cf. Maceiras Fafian, Manuel “Paul Ricoeur: una ontología militante”, *op. cit.*, p. 53.

²⁰³ Navarro Cerdón, Juan Manuel, *op. cit.*, p. 165.

primera; y el segundo con Nietzsche, donde el “yo” es rebajado al rango de una ilusión²⁰⁴.

La filosofía de Descartes muestra que la crisis del Cogito es contemporánea de la *posición del Cogito*. Para Descartes el Cogito procede de la duda extrema (que le lleva el genio maligno). Pero el “yo” que conduce a la duda y que se hace reflexivo en el Cogito es tan metafísico e hiperbólico como la misma duda lo es respecto a sus contenidos. En verdad no es nadie, es una ficción que yo creo como la del genio maligno. Es un yo sin anclaje. Es un yo que piensa, pero ¿qué es una cosa que piensa? ¿Que duda, que entiende, que afirma, que niega? es un “yo” de un “mismo” que escapa a las alteraciones de la permanencia y del cambio del tiempo²⁰⁵.

Es un *alma* (que en la tradición, significa un sujeto), el cual se reduce al acto más simple y más escueto: el pensar. “Yo existo pensando”. Pero esto no tiene certeza más que en el interior, es un “yo encerrado en sí mismo”. Para sostener a dicho “yo” Descartes recurre a dios. Pero hacer esto es hacer un “bucle”, no es lineal. Ya que este dios es como el genio maligno, que da sustento al yo. Es pues un gigantesco círculo vicioso. Parece pues abierta una alternativa: o bien el *Cogito* tiene valor de fundamento, pero es una verdad estéril a la cual no se puede dar una continuación sin ruptura del orden de las razones; o bien es la idea de lo perfecto la que lo fundamenta en su condición de ser finito, y la primera verdad pierde la aureola de primer fundamento²⁰⁶.

Para Ricoeur, el *cogito* herido debe encontrar su camino por la vía larga de la interpretación. Es una operación de “distanciamiento” como crítica de las ilusiones del sujeto. La abertura del símbolo implica la que va desde el sujeto existente hacia el retorno del sujeto, por lo que afirma:

“Contrariamente a la tradición del *cogito* y la pretensión del sujeto de conocerse a sí mismo por intuición inmediata, hay que decir que sólo nos comprendemos mediante el gran rodeo de los signos de la humanidad depositados en las obras culturales. ¿Qué sabríamos del amor y del odio, de los sentimientos éticos y, en general, de todo lo que llamamos el *yo*, si esto no hubiera sido llevado al lenguaje y articulado en la literatura? Lo que parece así lo más contrario a la subjetividad, y que el análisis estructural hace

²⁰⁴ Cf. *R-ScO.*, pp. 22-27; XXIII-XXVIII.

²⁰⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 15-17; XV-XVIII.

²⁰⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 19-21; XIX-XXI. Nietzsche dirá que no hay hechos, sino interpretaciones, esto contra el positivismo que dice que no hay más que hechos. Por otro lado, realiza una crítica a esa “ficción llamada pensar” y en el ejercicio de la duda hiperbólica, que Nietzsche lleva al límite, el “yo” no aparece como inherente al *Cogito*, sino como una interpretación de tipo causal. Nietzsche dirá, finalmente “*dudo mejor que Descartes*”, el Cogito también es dudoso. Cf. *Ibid.*, pp. 24-27; XXV-XXXVIII.

aparecer como la textura misma del texto, es el *médium* mismo en el cual nos podemos comprender²⁰⁷.

²⁰⁷ *R-DtA.*, p. 116; 109.

CAPITULO 2. EL SUJETO ANTE EL TEXTO.

2.1. DE LA METÁFORA AL SÍMBOLO.

En su libro sobre Freud, Ricoeur percibe que la hermenéutica de los símbolos es solo una región de la hermenéutica general. Al analizar la interpretación de los sueños, puntualiza que no es el sueño, sino el *texto del relato del sueño* lo que ha de ser interpretado. No es el deseo, sino su lenguaje. Este lenguaje, esa palabra del sueño, no es una palabra que cierra, sino que abre los sueños a sus análogos de todos los productos psíquicos en cuanto sueños. En el sueño se plantea lo que Ricoeur llama la “semántica del deseo”. Deseo enmascarado expresado en un lenguaje que es a su vez distorsionado: quiere decir otra cosa de la que dice. Tiene doble sentido, es equívoco¹. Justamente se da una torsión en la hermenéutica del filósofo francés: “el símbolo da que pensar, solo en medida en que en principio da que decir”². Por fin, el símbolo cede su paso a la palabra.

La semántica del deseo es importante para Ricoeur pues es una manera de ubicarse ante la postura heideggeriana del ser-para-la muerte. En esta última línea, la persona toma conciencia de su finitud al estar ante la muerte, es un ser arrojado, caído al mundo y esta es su experiencia fundamental de la nada, que es la clave de su constitución humana. Tomar conciencia de la limitación y la infinitud de posibilidades humanas, así como su ser en el mundo. Heidegger se centró en un análisis existencial de la vida, entre el nacimiento y la muerte, que son los eventos constituyentes y no solo los límites temporales. La existencia está marcada por la certidumbre de morir y por múltiples posibilidades que no permiten definir la totalidad del ser humano. “Ser para la muerte y estar arrojado son dos formas de expresar la precariedad del ser mortal”. Heidegger se resistió a una reducción de la vida que se aparca en la cotidianidad, de ahí su crítica a la civilización científico-técnica que se vuelca en las cosas y olvida las grandes preguntas metafísicas³. Planteó superar la subjetividad desde la pregunta por el ser y el significado del hombre. Sólo en relación con el ser, es posible definirlo y caracterizarlo por su finitud y su apertura a lo absoluto. Pero esta analítica es deductiva y unilateral, ya que enfatizó en la muerte y la angustia. “La contraposición ontológica entre el hombre y el ser abre al horizonte de lo posible, de lo que puede ser, subordinándolo al ser, que conjuntamente se manifiesta y oculta. En este contexto no hay espacio alguno para una hermenéutica simbólica, ética y religiosa”⁴. No obstante,

¹ Cf. *R-EsF*, pp. 16-18; 10-11.

² Ricoeur, Paul, *R-HyA.*, p. 27.

³ Cf. Estrada, Juan Antonio, *El sentido y sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid. Trotta. 2010. pp. 109-110.

⁴ *Ibid.*, p. 110.

“Otra alternativa hermenéutica es la de Ricoeur, que no se centra en la muerte sino en el nacimiento, desde el que la vida aparece como un conjunto de posibilidades y retos que tienen que ser afrontados. Si desde el ser para la muerte hay una “nihilización” de las expectativas humanas, desde el nacimiento se abre el campo a la creatividad y a la libertad. La muerte no puede analizarse al margen del nacimiento pero ambos se abren a la trascendencia intrahistórica, que diferencia entre los seres humanos y las cosas”⁵.

Para Ricoeur partimos de la vida como un don, sin necesidad de esconder el sentido de la finitud y de la experiencia terminal. No olvida tampoco el significado de los orígenes, ya que nacimiento y muerte remiten a la pregunta esencial del por qué de cada persona, del carácter dependiente de la existencia y de la vida como don gratuito que hace posible la creatividad personal⁶.

Podemos apreciar entonces que la analítica de los símbolos llevará a Ricoeur una noción de verdad que demanda ser escuchada por una hermenéutica de recolección de sentido y filtrada a su vez por una hermenéutica de la sospecha. La verdad consiste en la producción indefinida de sentido y referencia a nivel del lenguaje. Se da entonces, como bien observa José Ma. Rubio Ferreres, el inicio de un ensanche del campo hermenéutico en el pensamiento de Ricoeur. El foco de análisis ahora no será el símbolo, sino el discurso, debido a la toma de conciencia del carácter lingüístico de la experiencia humana. Pero mantiene su punto de partida: dar cuenta de la creatividad semántica del lenguaje, marcada por la ambigüedad, por el doble sentido⁷.

El símbolo apunta a esa región del doble sentido que necesita, que pide ser interpretado. Y al ser inteligencia de doble sentido, más allá del psicoanálisis y más acá de una teoría del lenguaje, nos sitúa en el campo hermenéutico. Para interpretar el símbolo es necesario ir más allá de su primer sentido, no solo hay que comprenderlo, puesto que este quiere decir otra cosa que la que se dice⁸. El problema del símbolo se equipara al problema del lenguaje, por lo que Ricoeur concluye que:

“Todo *mythos* conlleva un *logos* latente que puede ser exhibido. Por eso no hay símbolo sin un principio de interpretación; donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido. Esta apelación a la interpretación que procede del símbolo nos asegura, que una reflexión sobre el símbolo requiere una filosofía del lenguaje y aun de la razón”⁹.

⁵ *Ibid.*, p. 17.

⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 111.

⁷ Cf. Rubio Ferreres, José Ma. *op. cit.*, pp. 219-220.

⁸ Así sucede en la *religión*, es la palabra la que dice la expresividad cósmica gracias al doble sentido de las palabras (tierra, agua, cielos, etc.); la expresividad del mundo, pues, llega al lenguaje por medio del símbolo como doble sentido. En lo *onírico* cada sueño (nocturno o diurno) atestigua que sin cesar queremos decir otra cosa que la que decimos; el sentido manifiesto refiere a otro sentido oculto. En la imaginación *poética*, la imaginaria de origen sensorial solo sirve de vehículo y material a la fuerza verbal; su verdadera dimensión nos lo otorgan lo onírico y lo cósmico. Cf. *R-EsF.*, pp. 19-35; 12-18.

⁹ *Ibid.*, pp. 27-28; 20-21.

El énfasis en la palabra será una alternativa en la hermenéutica de Ricoeur ya que el concepto de símbolo tiene dos inconvenientes para la hermenéutica, a saber: que el símbolo es estudiado por campos de investigación dispares, tales como el psicoanálisis, la poética y la historia comparada de las religiones. En segundo lugar, el símbolo pone en relación dos niveles de *discurso*: el lingüístico y el no lingüístico¹⁰.

En el nivel lingüístico es posible construir una semántica del símbolo, una teoría que da cuenta de su estructura en términos del sentido o significado, de modo que se puede caracterizar el símbolo como sentido doble o sentido del sentido. El nivel no lingüístico del símbolo es manifiesto, ya que refiere el elemento del lenguaje a otra cosa que el lenguaje mismo.

Ahora bien, los rasgos semánticos del símbolo que lo vinculan con el lenguaje y que aseguran la unidad del simbolismo, requieren de una teoría constituida que les haga emerger. Para Ricoeur “la metáfora es el reactivo apropiado para sacar a la luz aquello que en el simbolismo hay de afinidad para con el lenguaje”¹¹. Así vincula dos campos de investigación, el de la metáfora y el del símbolo: *la tarea es llegar al símbolo a través de la metáfora*.

Iniciando por la metáfora y siguiendo los estudios de la semántica moderna, Ricoeur asume que la metáfora no es un mero desplazamiento en la significación de las palabras. Así nos da una serie de *pautas para el estudio de la metáfora*¹². En primer lugar es necesario el enunciado completo para analizar el impacto sobre la palabra de una producción de sentido. Es decir que, “antes de la semántica de la palabra es necesario una semántica de la frase”, solo en ella la metáfora tiene sentido. Se habla así de enunciado metafórico y no de palabra empleada metafóricamente.

En segundo lugar, la tensión que se da en el enunciado es entre dos interpretaciones del mismo enunciado y no en los términos que lo componen. *El conflicto de estas interpretaciones es lo que suscita la metáfora*. El absurdo de una interpretación literal del enunciado metafórico muestra que la metáfora no existe por sí misma, sino en una interpretación, la cual destruye el significado literal. La interpretación transforma la contradicción, de manera que impone a la palabra una torsión: “Estamos constreñidos a dar una nueva significación a la palabra, una extensión de sentido, gracias a la cual podemos “crear sentido” allí donde la interpretación literal es insensata”¹³.

En tercer lugar, el enunciado metafórico pretende aparecer un parentesco donde ordinariamente no la hay. Cumple la tarea de aproximar lo que estaba distante: una relación de sentido. En cuarto lugar la metáfora es una *innovación semántica*: solo existe en la atribución de

¹⁰ Cf. Rubio, Ferreres, *op cit.*, p. 221.

¹¹ *R-HyA.*, p. 27.

¹² Aquí sigue de cerca la teoría de A.I. Richards, figura pionera en rechazar los supuestos tradicionales sobre la metáfora en el ámbito de la retórica; a saber, que ésta no supone ninguna información y que tiene una función puramente decorativa. Cf. Richards, A.I., *Philosophy of rhetoric*. USA, Oxford University Press. 1965.

¹³ *R-HyA.*, p. 25.

predicados inusitados (no hay metáfora viva en el diccionario). En quinto lugar, las metáforas verdaderas son intraducibles porque crean sentido. Y finalmente, la metáfora no es un ornamento del discurso, supone una información nueva: dice algo nuevo sobre la realidad¹⁴.

Una vez acotada la metáfora o enunciado metafórico, es posible ir al símbolo. *El recorrido de la metáfora al símbolo tiene tres etapas*. La primera consiste en clarificar el núcleo semántico común a todas las formas del símbolo relativas al soporte de la estructura de sentido del enunciado metafórico. Así *el símbolo da que pensar solo en medida en que en principio da que decir*. Aquí está la afinidad lingüística del símbolo y la metáfora. Pero el símbolo no puede ser agotado en el lenguaje conceptual, ya que hay más en él que en su contrapartida conceptual. Ningún concepto agota la exigencia del “pensar más” incitado por el símbolo; pero es sólo el trabajo del concepto el que puede testimoniar este exceso de sentido: el símbolo significa algo más¹⁵.

La segunda etapa consiste en el funcionamiento metafórico del lenguaje que permite aislar la capa no lingüística del símbolo: *principio de sedimentación*. Es el momento no semántico del símbolo¹⁶. La actividad simbólica aparece como una actividad ligada (psicoanálisis, poético, religioso), carente de autonomía; por ello es que el símbolo no pasa a la metáfora.

“La diferencia está en que cada una recurre a una lógica del sentido distinta: el símbolo está ligado a las configuraciones cósmicas y su lógica de sentido está regida por la “ley de correspondencia”, mientras que la palabra metafórica es una libre invención o ficción del discurso, fruto de la “imaginación productiva”, siendo guiada su actividad por la lógica de “innovación semántica”¹⁷.

En la tercera etapa, el símbolo provee nuevos desarrollos a la teoría de la metáfora. *De modo que la teoría del símbolo completa a la de la metáfora*¹⁸. El choque de la teoría de la metáfora con el de los símbolos invita a pensar acerca de su funcionamiento en conjunto de la metáfora. El simbolismo se sumerge en las constelaciones durables de la vida, del sentimiento y respecto del cosmos. Además, se puede decir que su estabilidad es tal que nunca muere, solo se transforma. Esto no sucede con la metáfora que puede devenir en metáfora muerta. Regida por la temporalidad, la metáfora se desgasta por su uso. En cambio el nivel simbólico tiene una evolución más lenta. Además la simbólica constituye una reserva de sentido cuyo potencial metafórico queda siempre por decir.

Finalmente, las metáforas implican un uso tensivo del lenguaje para suscitar una tensión de la realidad. Dicha tensión existe no solo en la interpretación, sino en la cópula misma del enunciado

¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 26.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 28-29.

¹⁶ Este es identificable siempre que se parta de llamar “semánticos” a aquellos rasgos del símbolo que se prestan a un análisis lingüístico en términos de significación e interpretación.

¹⁷ Rubio Ferreres, José Ma. *op. cit.*, pp. 222-223.

¹⁸ Cf. *R-HyA.*, p. 27.

metafórico: “es”. Que significa que “es” y “no es”. El “es” literal y el “es” metafórico equivale a un “es como”. De ahí que el lenguaje poético no dice lo que las cosas son literalmente, sino “como qué son”. Se pueden llamar *metáforas insistentes* a aquellas que deben a su organización en conjunto y en niveles jerárquicos el privilegio de revelar “como qué” son las cosas¹⁹. Ricoeur concluye con dos proposiciones opuestas en lo relativo a este paso de la metáfora al símbolo:

“Hay más en la metáfora que en el símbolo en el sentido de que ella lleva al lenguaje la semántica implícita del símbolo. Lo que en el símbolo queda confuso -asimilación entre las cosas, asimilación entre nosotros y las cosas, correspondencias sin fin entre los elementos- viene a aclararse en la “tensión” del enunciado metafórico.

Pero hay más en el símbolo que en la metáfora. La metáfora es sólo el procedimiento lingüístico –la predicación extraña, en la cual viene a depositarse la potencia simbólica. El símbolo sigue siendo como fenómeno bidimensional en la medida en que la faz semántica remite a la faz no-semántica. El símbolo está ligado, tiene raíces. El símbolo se hunde en la experiencia tenebrosa de la potencia.

La metáfora es solo la superficie lingüística que debe a su bi-dimensionalidad el poder de religar lo semántico a lo pre-semántico en la profundidad de la experiencia humana”²⁰.

2.2. DE LA METÁFORA AL SENTIDO.

Lo metafórico cumple con una función primordialmente ontológica desde la perspectiva hermenéutica. Es un modo discursivo para la descripción de otras parcelas de lo real, donde el ser se hace presente interpretándose²¹. El texto *La Metáfora viva* de Ricoeur, se puede entender como una reflexión acerca de la progresión que va de la palabra a la frase y de la frase al discurso, donde la metáfora ocupa un lugar preponderante. Esto permite especificar la metáfora como “el hilo conductor trascendental” que guía el recorrido hacia el “problema central de la hermenéutica”²². Justamente *La metáfora viva*, nos abre un nuevo mundo de sentido en diversos planos que expondremos brevemente.

Primer plano: La metáfora va más allá de la palabra. Dentro de la retórica clásica encontramos en Aristóteles una definición de la metáfora en dos de sus textos, a saber: la *Retórica* y la *Poética*. El primero es un texto dedicado a expresar lo verosímil como prueba de la elocuencia, una relación entre el concepto retórico y el concepto lógico que va a ser fundamento para toda la retórica filosófica, de la cual se excluye la poética. *La Poética*, en cambio, versa sobre las pasiones y la compasión. La poesía no pretende probar nada, su finalidad es mimética, su verdad está en el *mythos* trágico. Así lo que llama la atención es que al pertenecer estas dos obras de Aristóteles a

¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 34-38.

²⁰ *Ibid.*, p. 38.

²¹ Cf. Peñalver, Mariano, “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, p. 348.

²² Cf. Agís Villaverde, Marcelino, *op cit.*, p. 129.

universos diferentes, la metáfora se hace presente en ambas. Encontramos una única *estructura* de la metáfora, pero con dos *funciones*: una retórica y otra poética. Esta dualidad distintiva de la metáfora es en la que se basa su justificación última²³.

La definición de la metáfora que aparece en ambas obras de Aristóteles, bajo el epígrafe de *lexis* dice: “la metáfora consiste en trasladar a una cosa un nombre que designa otra, una traslación de género a especie o de especie a género, o de especie a especie o según una analogía”²⁴. Desde aquí se pregunta Ricoeur de qué manera la *lexis* se relaciona con la *Poética*. Así inicia todo un riguroso análisis del término y de su lugar en ambas obras de Aristóteles. Concluye, en primer lugar, que la metáfora afecta al nombre, no al discurso; en segundo lugar, la metáfora se define en términos de movimiento, en donde la *epífora*²⁵ de una palabra se describe como una especie de desplazamiento: “desde... hacia”.

El subsiguiente análisis de esta conclusión llevará a Ricoeur a otra más y es que la *epífora* del nombre es lo que se impone como el núcleo común de la *Poética* y la *Retórica*. Además de que la *epífora* va a garantizar la unidad de sentido de la metáfora.²⁶ La función retórica y la función poética de la metáfora no coinciden. En la *Retórica* su función es de claridad: el calor, el tono, la conveniencia y las palabras escogidas, ayuda pues al fin mismo de la retórica que es el persuadir al oyente. En cambio en la *Poética* la función de la metáfora es otra en tanto que el poema tiene una trama (*mythos*); pero una trama que intenta imitar la acción, o la naturaleza. Así, en la *lexis*, la *metáfora* tiene una función mimética. En otras palabras, la metáfora es importante porque es el instrumento por el cual la mimesis deviene *mythos*, trama; y por lo tanto, una imitación de la acción humana²⁷.

Segundo plano: La metáfora, va más allá de la analogía. Para reconstruir el gran mundo de la analogía y su relación con la metáfora, será necesario no reducir la metáfora en tropo de una sola palabra. Ha de llevar hasta el final el movimiento del lenguaje denominativo con el de la predicación, que es el acto central del discurso. En esto Ricoeur opta por un enfoque semántico más

²³ Cf. *Ibid.*, pp. 15-20.

²⁴ *Ibid.*, p. 21.

²⁵ “Término empleado por Aristóteles y con el que se refiere a la transposición o traslación que se produce entre ideas extrañas a través de un proceso de asimilación. Proceso que proviene de una percepción, que es del orden del ver, del contemplar con los ojos”. Agís Villaverde, Marcelino, *op cit.*, p. 179, nota 140.

²⁶ Cf. *R-LmV.*, pp. 19-40; 21-43. Por otro lado Ricoeur va a notar la relación entre metáfora y comparación que se encuentra en el capítulo IV de la *Retórica*, cosa que se excluye de la *Poética*, de donde subraya la importancia que la metáfora ocupará en el discurso filosófico en tanto toque de inspiración y expresión de brillantez. Mecanismo que permitirá el puente entre filosofía y poética. Cf. *Idem*.

²⁷ Cf. Simms, Karl, *Paul Ricoeur*. London and New York, Routledge. 2003, p. 64.

que retórico de la metáfora²⁸, bajo la suposición subyacente de que la noción de “enunciado metafórico consiste en que la semántica del discurso es irreductible a la semiótica de las entidades lexicales”²⁹.

Una vez más la metáfora se sitúa en el marco de la frase. Aquí la metáfora-enunciado se opone a la metáfora-palabra. Un debate pues entre semántica y semiótica, donde la unidad significativa no se encuentra en las palabras sino en la frase. Con Emile Benveniste, se puede afirmar que: “la frase es la unidad del discurso [...] la frase, creación indefinida, variedad sin límite, es la vida misma del lenguaje en acción”³⁰. Esta es la llave de paso decisiva de la teoría de Ricoeur para distinguir entre la semiótica y la semántica, superando las teorías clásicas de la metáfora-palabra y la metáfora-enunciado.³¹

Tercer plano: La metáfora en la nueva retórica. La metáfora como “asociación de ideas”, en un plano semántico y psicológico, se inscribe en la tesis nuclear de Ullmann que Ricoeur caracteriza así: “para un nombre puede haber más de un sentido y, para un sentido, más de un nombre”. Por otro lado, están los postulados saussurianos, en que el juego del sentido está entre la frase y la palabra. Ricoeur reconoce que entre las dos teorías de la metáfora-sustitución y la

²⁸ Cf. *R-LmV.*, *Ibid.*, pp. 63-86; 67-9. Ante el enfoque retórico de la metáfora que pone su énfasis en la palabra y hace de esta un tropo, opone Ricoeur el enfoque semántico que propone como primer nivel de la significación la frase, de manera que la metáfora viene a ser un hecho de la predicación. Ricoeur ve el ocaso de la retórica en lo que denomina la “dictadura de la palabra”. Esta dictadura es consecuencia de la teoría de la significación que reduce la metáfora a un simple adorno. Ricoeur va a exponer el tratado de Pierre Fontanier como el trabajo que más se acerca al modelo retórico de la metáfora y se basa en la primacía de la palabra, que se pone en evidencia por el método analítico aplicado a los elementos del pensamiento y su expresión, a saber la relación entre ideas y palabras. Para Fontanier, hablar de ideas y palabras es hablar dos veces de ideas, en tanto las palabras son representación de las ideas mismas, las cuales se pueden dividir en dos grupos: los signos de las ideas objetos y los signos de las ideas de relación. De este modo la retórica se basa en dos vertientes: el análisis de las ideas y el análisis de juicio. Pero Ricoeur muestra que esto no se sostiene en la dinámica de las transposiciones de los tropos, la misma clasificación de ellas se resiste y recuerda que Aristóteles la trataba como metáfora, como género y no como especie, de modo que la metáfora de Aristóteles es tropo para Fontanier, y lo que era metáfora para el segundo era apenas la cuarta clase de metáfora para el primero. Ricoeur va a continuar su crítica a la tesis de Fontanier, principalmente señala contra el tropo al que reduce a una sola palabra, puesto que ahoga el potencial de sentido de la metáfora, además de romper la unidad de la problemática de la analogía entre ideas que quedan dispersas en toda clase de figuras.

²⁹ *Ibid.*, p. 88; 94.

³⁰ De aquí se desprende el debate entre semiótica (signo) y semántica (frase) heredadas de Benveniste. La fecundidad de este debate traerá seis binas que Ricoeur va a analizar: 1) todo discurso se produce como acontecimiento, pero sólo se comprende como sentido; 2) función identificadora y función predicativa; 3) la estructura de los actos del discurso, en cada uno se puede considerar un aspecto de locución y otro de ilocución; 4) del sentido y la referencia, en esta parte Ricoeur camina con Frege; 5) Referencia a la realidad y referencia al locutor; 6) la distinción entre lo semiótico y lo semántico implica una nueva distribución de lo paradigmático y de lo sintagmático. Ricoeur discute con autores de lengua inglesa e intenta demostrar por un lado como los puntos de vista que pueden parecer distantes entre unos y otros (A. Richards, Max Black y Monroe) se pueden colocar juntos bajo el signo de la semántica de la frase. Cf. *Ibid.*, pp. 89-128; 97-136.

³¹ Cf. Gerhart, Mary, “The live metaphor”, en Edwin Hahan, Lewis (Ed.), *The library of living philosophers. Vol. XXII. The philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago, Open Court. 1995, p. 219.

metáfora-interacción podría haber un puente y si esto fuera así, tal sería el espacio verdadero de la metáfora. O sea, entre la frase y la palabra, entre la predicación y la denominación.

Otra tensión entre la retórica clásica y la nueva retórica consiste en que ésta última se apoya en la semántica estructural. Por un lado, la definición de signo aparece liberada del lastre psicológico y sociológico; y por otro lado, todo se deriva de la distinción saussuriana entre forma y sustancia. La nueva retórica va a pretender construir la noción de tropo sobre la figura y no a la inversa. Pretende entonces construir una retórica de las figuras, de tal modo que, el tropo viene a ser una figura de sustitución a nivel de palabra, como en la antigua retórica³².

Pero para enfrentar “la perplejidad”, que se encuentra en todas las tensiones expuestas anteriormente y que tienen que ver con la función de la semejanza que aparece en la explicación de la metáfora, Ricoeur aborda lo que él llama el momento “icónico” de la metáfora. Sigue a Paul Henle para realizar un primer intento de desvincular el pacto de unión entre la sustitución y la semejanza. Aquí ve Ricoeur la introducción del carácter icónico que especifica la metáfora entre todos los tropos. Henle, toma de Peirce su concepto de Icono: “lo propio del icono es contener una dualidad interna que es al mismo tiempo superada”. De ahí que la metáfora se analice en dos modalidades de relación semántica, tanto literalmente e icónicamente³³. Ricoeur seguirá la línea de

³² Ricoeur va a exponer los problemas de la teoría general de las figuras, los cuales consisten en resolver las siguientes cuestiones ¿con respecto a qué cosa hay desviación? y ¿en dónde está el grado retórico cero con relación al cual podría percibirse?; ¿qué se entiende por desviación?; ¿cuáles son las reglas del metalenguaje que permiten hablar de la desviación y de la figura?; ya que la búsqueda de estos criterios crea problemas de funcionamiento y que desde ahí opera con unidades infralingüísticas, es decir los semas ¿cómo se relaciona el efecto de sentido a nivel de discurso con las operaciones ejercidas sobre los átomos de sentido de rango infralingüístico? Con este programa avanza Ricoeur en este denso estudio, abordando el tema del grado cero, así como el espacio de la figura, en base a la epífora, y la cuasi-corporeidad del lenguaje. Termina con el análisis sémico, al poner la cuestión de los criterios de la desviación retórica en el plano de la manifestación del discurso. Aquí surge el análisis de las metáforas (toda especie de cambio en cualquier aspecto del lenguaje, como la unión del concepto de la metáfora y la metonimia) es decir, de las operaciones sobre el lenguaje, de donde se perfilan cuatro campos, el de los metaplasmas, metataxis, metasemas (que es el que contiene la problemática de la metáfora) y el campo de los metalogismos, de modo que se hace presente el esfuerzo de la nueva retórica por reconstruir sistemáticamente el conjunto de figuras sobre la base de las operaciones que rigen los átomos de sentido de nivel infralingüístico. Pero en ello radica el mismo límite de la nueva retórica al remitir algo que ella no da, y es una teoría de la metáfora-enunciado y no solo una teoría de una metáfora-palabra. Cf. *R-LmV.*, pp. 177-217; 187-231.

³³ Cf. *Ibid.*, pp. 242-245; 255-258. Henle comienza por reformular la definición de Aristóteles de la metáfora sin constituir una teoría preactiva, aunque sí se vinculará a ella. Dice: “llamemos metáfora a todo deslizamiento (*shift*) del sentido literal al sentido figurativo”. Luego se prepara la introducción de la semejanza y dice que todo sentido metafórico es mediato ya que la palabra es el signo inmediato de su sentido literal y el signo mediato de su sentido figurativo. Hablar por metáfora, es decir algo de otro “a través de” (*through*) algún sentido literal, “este rasgo dice más que *shift*, que también se podría interpretar en términos de desviación y de sustitución”. Y termina diciendo que si la metáfora hace pensar en un breve discurso, es porque ella misma es un breve discurso. Esto será lo que distinga a la metáfora de los demás tropos, ya que esta es capaz de extender el vocabulario y se presenta como una guía para nombrar nuevos objetos. Por lo que, la metáfora, si no añade nada a la descripción de mundo, al menos en tanto función poética aumenta nuestro modo de sentir, al simbolizar una situación por medio de otra, así en la función poética, la metáfora extiende el poder en dos sentidos, desde lo cognoscitivo a lo afectivo. Lo que es relevante en esta teoría de Henle es que no obliga a elegir entre una teoría predicativa y otra icónica. Pero esta teoría, a pesar de las intuiciones que aporta, no encontró eco debido a la pérdida de interés en la semejanza cuyas razones las expone Ricoeur.

la semejanza que puede admitir un estatuto lógico y superar la equivocidad, de tal manera que la imaginación misma se convierta en ocasión propiamente semántica del enunciado metafórico³⁴.

Aquí podemos hacer mención a la distinción que hace Jean-Luc Marion entre ícono e ídolo. El reclama para las nociones de ídolo e ícono una comprensión fenomenológica “mucho más esencial que la eventual polémica entre el arte pagano y el arte cristiano”³⁵. Habla del ícono como contrapuesto al ídolo. Esto es, de dios podemos hacer o un ícono, o un ídolo; los cuales son muy diferentes. El ícono y el ídolo no se deciden como entes frente a otros entes, porque los mismos entes (estatuas, nombres, etc.) pueden pasar de uno a otro rango. El ícono y el ídolo determinan dos maneras de ser de los entes, no dos clases de entes. Lo que el ídolo muestra, pues, no es un “dios”, sino una investidura de la mirada. Concretiza esta proyección de la mirada sobre la cosa fabricada, o más exactamente, se origina por una acción especular de la mirada que lo produce. Al llevar lo divino al orden de lo visible, el ídolo, en cuanto reflejo de la mirada, funciona como un “espejo invisible”. Él encubre, deslumbrándola, la acción refleja de la mirada que el adorador le dirige, para aparecer ante ella como un “primer visible” por el cual se deja colmar. La acción de la mirada es así, la de la fascinación y el raptó que sobre ella ejerce lo visible. En lugar de presentar lo divino mismo, indeterminado y en cuanto tal invisible, el ídolo atestigua la fascinación de una mirada embelesada, “desbordada, contenida, retenida por lo visible”³⁶.

En el juego de esta saturación, la eficacia del ídolo estriba en que, por un mismo movimiento, oscurece el artificio de la mirada. Lejos de autodescalificarse como ilusorio o engañoso, el ídolo nunca engaña, ya que, por definición, su estatuto radica en el hecho de ser visto. Para el adorador que se sabe artesano, el ídolo no “representa” nada, sino que constituye el original materialmente visible, la presencia misma de un “dios”. A cambio, en la madera o la piedra que le sirven de material, el ídolo sólo devuelve una expresión muda y un rostro ciego, divino, por y para la mirada reverente que los hace aparecer en el resplandor de su propia luz. En este caso, dice Marion, “la manera de ver decide lo que se puede ver”³⁷.

Por consiguiente, para Jean-Luc Marion, ícono e ídolo, son signos: usan su visibilidad cada uno a su manera. Los dos tienen como función dar visibilidad, hacer visible algo invisible, pero cada uno de modo distinto. El ícono no nos refleja a nosotros mismos, más bien nos remite a otro. En cambio, el ídolo es un espejo, nos devuelve la mirada, hace vernos sólo a nosotros mismos, de manera narcisista. El ídolo, como función de la mirada, la refleja; no manifiesta de entrada su papel y su estatuto de espejo. Este carácter especular del ídolo desvirtúa su significatividad, desvía la

³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 245-254; 258-267.

³⁵ Marion, Jean-Luc, *Dios sin el ser*. Pontevedra, Ellago. 2010, p. 25.

³⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 30-31.

³⁷ *Ibid.*, p. 14.

intencionalidad del mismo, que es hacia lo otro, para que se vuelva hacia uno mismo. Así se echa a perder.

En cambio, a diferencia del ídolo, “el ícono no resulta de una visión sino que la provoca. El ícono no se ve, sino que aparece, o mas primitivamente “parece”, tiene el aire de... Uno atrae la mirada hacia si mismo, y la detiene indebidamente, en tanto que el otro se disminuye y se oculta, para dejar ver aquello hacia lo que remite, así mientras el ídolo resulta de la mirada que lo ve, el ícono convoca a la vista, dejando intacto lo visible³⁸.

Pero aun cuando ejerce el mejor acto de significación, al esconderse en cuanto objeto y destacarse en cuanto signo, el ícono no nos da la apariencia engañosa de estar presentando el misterio como si lo agotara. Esto implica entonces que, aun presentado por el ícono, lo invisible permanece siempre invisible. No invisible porque sea omitido por la vista, sino porque se trata de volver visible ese invisible como tal.

“El ícono no reconoce otra medida que su propia e infinita desmesura: mientras que el ídolo mide lo divino. Así el ídolo busca la pura estética, la esterilidad; en cambio, el ícono es gnoseológico, hace conocer, por ello es ontológico, el mejor ontólogo. Sea como imagen, como diagrama o como metáfora, sirve para hacer ontología o metafísica. Podría decirse además el ídolo es sacrílego, blasfemo, mientras el ícono se mantiene en actitud de piedad o devoción, no mancilla la santidad de Dios. Oigamos una última vez a Marion: “La hermenéutica del ícono querría decir: lo visible no deviene la visibilidad de lo invisible más que si recibe la intención, en suma, si reenvía, en cuanto a la intención, a lo invisible; en suma, lo invisible no se mira (como invisible) sino pasando a lo visible (como mirada), mientras que lo visible no da a ver (como visible) sino pasando a lo invisible (como intención)”. La hermenéutica del ídolo, así, es pretendidamente unívoca y en realidad equívoca, mientras que la del ícono es analógica³⁹”.

Ricoeur establece la relación icono e imagen desde la pregunta ¿Qué es “ver como”? Siguiendo a Wittgenstein, responde que el “ver como” resultará ser la inversión necesaria en todo su estudio de la metáfora, que permitirá el paso del campo semántico al campo hermenéutico. *El “ver como” es un acto. El acto de leer.* En este sentido podríamos concluir con Luis Alonso Schökel: “la metáfora (y la imagen) auténtica, aunque no sea genial ni excelsa, tiene función cognoscitiva. Pretende revelar un aspecto del objeto que de otro modo quedaría oculto o sería inaccesible o no impresionaría⁴⁰”.

Comprender es hacer algo, y asegura el acto de unión entre el sentido verbal y la plenitud de la imagen en el mismo contexto del lenguaje, y no ya en el de las ideas. “El sentido metafórico se nutre en la densidad de lo imaginario liberado por el poema” dirá Ricoeur después de mencionar que el secreto de la *epifora* reside en la naturaleza icónica del paso intuitivo. “Ver como... designa

³⁸ Cf. Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo, el ícono y el ídolo*. Madrid, Caparrós. 1999. pp. 67-68.

³⁹ *Ibid.*, p. 69,

⁴⁰ Schökel, Luis. A y Bravo José M. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid, Trotta. 1994, p. 120.

la mediación no verbal del enunciado metafórico. Con esta afirmación, la semántica reconoce su frontera; y al hacerlo, culmina su obra”⁴¹. Aquí está la riqueza del lenguaje metafórico por lo que “Ricoeur ha insistido en que gracias a las metáforas, retorna al lenguaje y como lenguaje aquello fuerte, eficaz y potente que nunca se deja atrapar pero que insiste en no huir. Entonces es cuando cabe hablar de *potencia de existir y deseo de ser*”⁴².

Cuarto plano: Metáfora, realidad y verdad. Pero ¿El enunciado metafórico dice algo de la realidad? Aquí entra Ricoeur a la descripción de los postulados de referencia, que se pueden plantear por dos vías: la semántica y la hermenéutica. En cuanto al postulado semántico, se centra en el carácter sintético de la operación central del discurso, es decir, la predicación. Esta enfrenta las diferencias y oposiciones entre significantes y significados en el ámbito fonológico y léxico de una lengua dada.

Ricoeur analiza los postulados de referencia en Frege, Benveniste, Wittgenstein y Strawson, de los cuales se separa, ya que el postulado de referencia al que se dirige es a las entidades particulares del discurso que llama “textos”. Lo que implica una extensión mayor que la frase. Así que lo que compete ahora no es ya la semántica, sino la hermenéutica⁴³. El texto es para Ricoeur,

“una realidad [en fr. *entité*] compleja de discurso cuyos caracteres no se reducen a los de la unidad de discurso o frase. Por texto, no entiendo sólo ni principalmente la escritura, aunque ésta plantea por sí misma problemas originales que interesan directamente a la referencia; entiendo, prioritariamente, la producción del discurso como una obra. Con la obra, como la palabra indica, nuevas categorías, esencialmente prácticas, surgen en el campo del discurso, categorías de la producción y del trabajo”⁴⁴.

No se trata solo de la obra y su estructura, sino que supone su mundo. Lo primero es su sentido, a continuación su denotación. Ésta última no es exclusiva de los enunciados científicos, sino de la obra literaria que, como explicita Ricoeur: “en el discurso despliega su denotación como de segundo rango, en favor de la suspensión de la denotación de primer rango del discurso”⁴⁵.

⁴¹ *Ibid.*, p. 271; 285.

⁴² Gabilondo, Ángel, “Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la fenomenología del espíritu de Hegel”. En *Revista de Filosofía* 13 (1995). p. 107.

⁴³ Cf. *R-LmV.*, pp. 273-276; 287-290.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 277; 291. El trabajo al que se refiere en esta definición tiene que ver con que el discurso es la sede de un trabajo de composición, o de “disposición”. Que no es reductible a una suma de frases. Por otro lado, esa disposición obedece a reglas formales que no pertenecen al ámbito de la lengua sino más bien al del discurso, o sea, los géneros literarios. Finalmente, esa producción codificada en una obra singular, se puede llamar estilo. Es a esto a lo que Ricoeur se dirige en esta trabajo de interpretación “es el texto como obra: disposición, pertenencia a géneros, realización en un estilo singular, son las categorías propias de la producción del discurso como obra”. *Idem.*

⁴⁵ *Ibid.*, p. 279; 293.

2.3. LA TRANSGRESIÓN DEL TEXTO.

Si bien es verdad que tanto el sentido literal como el metafórico se distinguen; no obstante se articulan en una interpretación. Una interpretación que libera otra de segundo rango que “es propiamente la denotación metafórica”⁴⁶. Se puede decir que la obra poética es como un todo y “proyecta un mundo”.

Podemos señalar aquí la peculiaridad del texto como transgresor que crea un mundo: *su propio mundo*. No estamos ante un campo de referencia ostensiva sino interpretativa. Los textos nos hablan del mundo y sus contingencias. El mundo no se limita entonces a lo que la referencia ostensiva posibilita, sino que el texto rompe con la referencia inmediata, *escinde el mundo con una ventana a un mundo nuevo de posibilidades*.

“El poder de redescrición metafórica de la realidad (dejando en suspenso la referencia inmediata para que aparezca una segunda referencia indirecta) va paralelo con el de la *función mimética del relato*. Esto nos lleva al fondo del problema filosófico de la verdad. Cesamos de limitar la coherencia lógica y la verificación empírica en la acción transfiguradora de la ficción. La función de transfiguración de la realidad, que reconocemos en la función poética, supone que dejamos de identificar la realidad sin más con la realidad empírica”⁴⁷.

En cuanto al sentido de verdad metafórica, se pueden apuntar a tres conclusiones. La primera es que la función poética y la función retórica sólo se distinguen plenamente una vez aclarada la unión entre ficción y redescrición. La segunda, que la metáfora es, al servicio de la función poética, esa estrategia de discurso por la que el lenguaje se despoja de su función de descripción directa para llegar al nivel mítico en el que se libera su función de descubrimiento. Finalmente, se habla de verdad metafórica para designar la intención “realista” que se vincula al poder de redescrición del lenguaje poético⁴⁸, precisamente:

“La metáfora es *viva*; al mismo tiempo *acontecimiento* y *sentido*, en tanto que acompaña la dinámica del discurso y la prosigue mejor que todo posible autor del mismo. Ello posibilita, además, la *interpretación*, ya que entonces deviene la toma de las proposiciones de mundo abiertas por las referencias no ostensivas del texto, que produce una cierta circularidad entre la comprensión del texto y la comprensión de sí mismo. La *metáfora viva* interpreta *apropiadamente*, ya que posibilita

⁴⁶ *Idem*. Desde luego que hay objeciones a la referencia que pudieran permitir a la metáfora suscitar una pretensión de verdad. Ricoeur las enumera y no obstante muestra que algunos autores ya empezaban a vislumbrar la posibilidad de que la frase poética, aunque “objetivamente falsa sea subjetivamente verdadera” como Jean Cohen confiesa. Por otro lado, después de una búsqueda de “otra” referencia que la interpretación debe explicitar, la metáfora gana una firmeza a dicha teoría de la referencia por la transferencia de una relación que es lo inverso de la denotación. Luego pasa a los modelos de metáfora, en donde de manera sorprendente se evidencia que los modelos científicos (a escala, análogos, teóricos) son precisamente modelos de re-descripción, son una “referencia metafórica”, donde las cosas mismas son “vistas como”. Cf. *Ibid.*, pp. 288-306; 302-321.

⁴⁷ Clavel Masiá, J., Domingo Moratalla, T., *et al*, *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid, Universidad Pontificia de Madrid. 1998, p. 54. El subrayado es mío.

⁴⁸ Cf. *R-LmV*, pp. 310-311; 325-326.

el advenimiento, atiende “el hacia qué” de un discurso y, a la par, es un ir llegando a lo más propio”⁴⁹.

Así la metáfora es un proceso retórico por el que el discurso libera el poder de las ficciones para describir la realidad. Es un problema *de innovación semántica* que se encuentra tanto en la hermenéutica como en la poética pero que nos conducen, tanto *mythos* como *mimesis*, al mundo del texto. *Las metáforas, en este sentido fuerzan a quienes las escuchan o leen a ser interpelados*. El trabajo de interpretación es parte intrínseca del proceso metafórico y como proceso, implica la vinculación de la palabra a la totalidad del conjunto de sentencias en la cual ésta es localizada, considerando además, el contexto cultural del discurso en el cual dicha sentencia se localiza. En esto consiste la gran dimensión de la metáfora: toma una dimensión viva en el lenguaje. La metáfora es esa parte del lenguaje la cual nos invita a hacer hermenéutica⁵⁰. Ricoeur dirá:

“Recordemos la insistencia de Aristóteles en identificar la *poiesis* con el entramado o disposición de la trama de la fábula. En este caso, la labor de innovación se lleva a cabo en el interior de la unidad discursiva que constituye la trama. Y, aunque la *poiesis* haya sido definida como *mimesis*, como si bastara con separar el espacio imaginario de la fábula del espacio real de la acción humana. No es una acción real lo que estáis viendo, sugiere el poeta, sino sólo un simulacro de acción. Este uso disyuntivo, más que referencial, de la *mimesis* resulta tan característico de la poética que éste es el sentido que ha prevalecido en la poética contemporánea, la cual ha conservado el aspecto estructural de *mythos* y ha dejado que desapareciera el aspecto referencial de ficción. Éste es el desafío que la hermenéutica retoma frente a la poética estructural. Yo diría que la función de la interpretación no es sólo hacer que un texto signifique otra cosa, ni siquiera que signifique todo lo que pueda ni que signifique siempre algo más, *sino desplegar lo que voy a llamar el mundo del texto*”⁵¹.

Fundamentalmente, los enunciados y los textos metafóricos tienden a una redescipción que inducen un dinamismo dirigido a valores morales, sensitivos, estéticos, o religiosos que revelan un “ser como” del hombre, del mundo y de las cosas, todo ello con pretensión ontológica⁵². “Lo que ofrece la metáfora al pensar reflexivo es justamente ese captar “lo mismo” en y a pesar de la “diferencia”. Ese dejar “ver lo semejante” es ver lo mismo en lo diferente”⁵³. La ontología implícita en toda enunciación metafórica es la visión dinámica de la realidad, el ser como “actualidad en proceso”. Así se unen el tema de la intersección de discursos y el pensamiento de la semejanza de las diferencias: “metáfora y relato están conectados en suma como lo están las aporías a las que apuntan: unidad-pluralidad del ser y la continuidad-discontinuidad del tiempo”⁵⁴.

⁴⁹ Gabilondo, Ángel, *op cit.*, p. 105.

⁵⁰ Cf. Simms, Karl, *op cit.*, p. 73.

⁵¹ Ricoeur, Paul (1986), “Retórica, poética y hermenéutica” en Aranzueque, Gabriel (Ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid, Cuaderno Gris. 1997, pp. 87-88. El subrayado es mío.

⁵² Cf. Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J., *op cit.*, p. 167.

⁵³ Peñalver, Mariano, *op cit.*, p. 349.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 350-351.

Las consideraciones anteriores van a tomar su relevancia en nuestra investigación a la luz del conflicto de las interpretaciones como problema hermenéutico, ya que la metáfora, al posibilitar nuevos mundos por sus referencias no ostensivas, motiva la imaginación de otras posibilidades de ser y estimulan la imaginación crítica como nueva lente para ver el mundo en disyuntiva. Pero este impulso a una visión crítica del mundo se encuentra no solo en la hermenéutica de la metáfora, sino en la hermenéutica del texto.

2.4. LA METÁFORA Y EL TEXTO.

Ricoeur centra el problema de la hermenéutica como el problema de la interpretación en dos líneas. La primera tiene que ver con el campo de aplicación: los textos. Estos tienen autonomía respecto de las intenciones de su autor, de la situación de la obra o de la remisión a un lector original. En el texto no hay diálogo como en el discurso oral. Por ello el texto necesita, pide ser interpretado⁵⁵. La centralidad que desde ahora tomará el texto, marcará profundamente la labor hermenéutica de Ricoeur. Tal es su importancia que se puede decir con Tomas Calvo que en el pensamiento de Ricoeur hay un pase de “una concepción de la hermenéutica como *interpretación de los símbolos* a una concepción de la hermenéutica como *interpretación de los textos*”⁵⁶.

La segunda línea se corresponde con el problema epistemológico de la interpretación. Donde dicha interpretación se entiende como un concepto opuesto al de explicación, puesto que “la interpretación tiene connotaciones subjetivas: implicación del lector en el proceso de comprensión y reciprocidad entre interpretación del texto y la interpretación de sí mismo”⁵⁷. Así Ricoeur centra el problema de la hermenéutica en dos ligas: el primero es el estatuto de textos escritos contrapuesto al lenguaje hablado y, el segundo, el estatuto de interpretación contrapuesto al de explicación. El establecimiento de estos dos estatutos será el cometido al que Ricoeur dedicará varios estudios que, como ya hemos mencionado, marcarán profundamente su planteamiento hermenéutico como interpretación de textos, lo cual en parte se desprende de sus análisis relativos a la metáfora. Ahora bien, en este sentido, el trasvase de la metáfora al texto pasa por la noción de discurso⁵⁸.

⁵⁵ Cf. *R-HyA.*, p 39.

⁵⁶ Calvo Martínez, Tomás, “Del símbolo al texto”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, p. 118.

⁵⁷ Cf. *R-HyA.*, p. 40.

⁵⁸ Para Ricoeur las propiedades del discurso se pueden encuadrar en cinco polaridades. 1) El discurso es un *acontecimiento* y en cuanto tal este aparece y desaparece; su existencia es fugitiva, sin embargo puede ser identificado y reidentificado (paradoja) él mismo como *significado*. El discurso es por un lado efectuado pero al mismo tiempo es comprendido como significación. 2) La significación tiene como estructura específica la proposición que involucra una oposición interna entre un polo de *identificación singular* y otro de *predicación general*. 3) El discurso en tanto que frase implica la polaridad del *sentido* y de *referencia*, aquello dicho por la frase tomada como un todo y por las palabras, en tanto que partes de la frase, y aquello a propósito de lo cual algo es dicho: “Hablar es decir algo sobre algo”. 4) El discurso en tanto que acto se puede ver desde el punto de vista del contenido del acto proposicional o desde

En efecto, en tanto condición de posibilidad del texto, el discurso mantiene dos perspectivas: el discurso es un evento, es algo que sucede cuando alguien habla. De ahí que Benveniste acuñe la noción de instancia del discurso. En segundo lugar, el discurso es significación pues dice “algo acerca de algo”. Así “evento y significación son polos de una dialéctica a partir de la cual es posible arribar a una noción acabada de discurso; si, por un lado, el discurso es efectuado como evento, por otro, es comprendido como significación”⁵⁹. En este sentido, el discurso será el terreno común a la teoría de la metáfora y a la teoría del texto, de lo que especificaremos solo dos aspectos. Por un lado, el texto puede ir desde una simple frase hasta una “obra”, que puede incluir muchos textos. Por otra parte la metáfora tiene su extensión mínima en la palabra; pero, como ya hemos expuesto, no hay metáfora si faltan determinados contextos que la hagan funcionar. Por lo tanto hay que hablar más bien de “enunciado metafórico”. Por lo que la metáfora se puede considerar como una “obra en miniatura” ya que cumple con las propiedades del discurso⁶⁰.

Precisamente, la relación entre la metáfora y el texto se basa en la hipótesis según la cual, la comprensión de la metáfora (desde el punto de vista de la *explicación*, que se refiere al *sentido*, al plano inmanente del discurso) es la que puede servir de guía a la comprensión de textos más largos.

Pero la *comprensión* de una obra tomada como un todo es la que da la clave de la metáfora, desde el punto de vista de la interpretación, que desarrolla ese otro aspecto de la significación que es la *referencia*. Esta es la dirección intencional hacia un mundo y hacia un sí mismo. La metáfora no se limita a actualizar una connotación potencial sino que la establece: la metáfora transforma una propiedad actual o atribuida en sentido. Algunas de las propiedades que convienen reciben un nuevo estatuto como elementos de la significación verbal. Hablar de las cosas que no han sido aun significadas es admitir que la nueva significación emergente se extrae de la nada, al menos en el caso del lenguaje⁶¹.

el punto de vista de lo que se llama la “fuerza” del acto completo de discurso. *Acto locucionario* (lo que es dicho del sujeto) y *acto ilocucionario* (lo que yo hago al decir). 5) El discurso tiene tres clases de referencia a. remite a una realidad extralingüística y b. su locutor; c. al que se designa el discurso. Una estructura que se designa por: “él”, “tú”, “yo”. En el discurso hay una *referencia a la realidad* y una *referencia a los interlocutores*. Cf. *R-HyA.*, pp. 40-43.

⁵⁹ Basombrió, Manuel A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Málaga. Universidad de Málaga. 2008, p. 90.

⁶⁰ Los textos son discursos que proceden de la unidad de discurso más pequeña que es la frase. Por su cuenta, la metáfora o más bien el enunciado metafórico tiene una interacción entre campos semánticos que cuenta con las características principales del discurso. Esto es lo que Ricoeur va a ir demostrando en el artículo que nos ocupa.

⁶¹ Cf. *R-HyA.*, pp. 45-46. Las metáforas al requerir de un contexto (lingüístico, cultural, semántico) devienen en actos. De modo especial en las metáforas que conllevan la *innovación* de una significación emergente: la *metáfora viva* que es *acontecimiento* y *sentido* al ser considerada como nueva creación lingüística. Por otro lado la metáfora se dice de un “sujeto principal”, de tal manera que la identificación singular y la predicación general se hacen presentes como acción contextual cuanto en tanto que la metáfora es “modificador” de dicho sujeto operando como una atribución de éste.

Decir que la metáfora nueva es extraída de la nada es reconocerla por lo que ella es: una creación momentánea del lenguaje, una *innovación semántica* que no tiene estatuto⁶². El momento decisivo de la explicación es el de la reconstrucción del conjunto de interacciones que hace de este contexto, un contexto actual y único.

El medio por el cual todas las palabras tomadas en conjunto adquieren sentido es en la intersección entre varios campos semánticos, solo entonces la “torsión metafórica” es a la vez un acontecimiento y una significación. Un acontecimiento significativo, una significación emergente en el lenguaje: “Este es el rasgo fundamental que hace de la metáfora un paradigma para la explicación de la obra literaria. Construimos la significación de un texto de una manera semejante a aquella por la cual producimos sentido con todos los términos de un enunciado metafórico”⁶³.

Ahora bien, el camino inverso, que va *del texto a la metáfora* está marcado por la misma senda: la interpretación. En este nivel es la comprensión del texto lo que da la clave de la comprensión de la metáfora, ya que ciertos rasgos del discurso solo comienzan a actuar explícitamente cuando éste toma forma de obra literaria: la referencia y la autorreferencia. Estos rasgos se complican cuando el discurso deviene texto⁶⁴. En el lenguaje escrito la referencia ya no es ostensiva, se habla de cosas, de acontecimientos, estado de cosas, etcétera, que no están allí; pero los textos literarios están escritos a propósito de un mundo, que es el mundo de esta obra. *Es aquí cuando el hombre tiene un mundo y no solamente una situación. El mundo como conjunto de referencias abiertas por los textos.*

La referencia de la obra literaria implica que la significación de un texto no está por detrás del texto sino ante él. Apunta hacia un mundo posible, maneras posibles de orientarse en esos mundos. De este modo, la labor interpretativa deviene aprehensión de las proposiciones del mundo abiertas por las referencias no ostensivas del texto. Lo que hacemos nuestro es un horizonte de un mundo hacia el cual una obra se dirige. El advenimiento del sentido y de la referencia de un texto al lenguaje es el advenimiento de un mundo al lenguaje y no el reconocimiento de otra persona.

En la interpretación del texto el papel de la subjetividad no debe ser descrito en términos de proyección, sino de un *comprenderse ante un texto*. Es dejar que la obra y su mundo amplíen el horizonte de la comprensión que tengo de mí mismo. Podemos decir entonces que *la interpretación es el proceso por el cual el descubrimiento de nuevos modos de ser da al sujeto una nueva*

⁶² Se puede hablar de innovación semántica como una significación susceptible de ser identificada y reidentificada únicamente tomando en cuenta el punto de vista del auditor o del lector y tratar la novedad de significación emergente como la contrapartida de parte del autor, de una construcción de parte del lector. Cf. *Ibid.*, p. 47-48.

⁶³ *Ibid.*, p. 49.

⁶⁴ Esto es porque a diferencia del lenguaje hablado, el texto no mantiene una situación común de los interlocutores, no se puede mostrar, señalar con el dedo.

*capacidad de conocerse a sí mismo*⁶⁵. Este es un círculo hermenéutico pero corregido, desplazado de un nivel subjetivista a uno ontológico. El círculo está entre mi manera de ser y la manera abierta y descubierta por el texto en tanto que mundo de la obra.

He aquí un punto de encuentro entre Ricoeur y Gadamer con su noción de fusión de horizontes⁶⁶. El “horizonte de intelección” pone de relieve, siquiera antes de entrar a analizar el texto, la necesidad de hacer conscientes nuestros prejuicios. Estos nos vienen por la cultura, el lenguaje o la tradición a la que pertenecemos; de modo que una interpretación libre de prejuicios es en sí misma un prejuicio. El pre-juicio es el presupuesto necesario que hace posible el juicio. Comprender pues, no es eliminar los prejuicios sino discernir entre prejuicios verdaderos y falsos. La fusión de horizontes (del que quiere comprender y del texto), los cuales están determinados y en muchas ocasiones pre-determinados por los contextos y sus situaciones, se logra mediante el proceso de “círculo hermenéutico” que establece la necesidad de hacer conscientes nuestros prejuicios y así acercarnos al texto para preguntar. El texto en su respuesta, “nos pregunta y nos cuestiona a su vez”. Y es precisamente en esa pregunta que el texto nos hace cuando se da el círculo hermenéutico, hasta desvelar la respuesta verdadera⁶⁷.

Como plantea la *nueva hermenéutica*, interpretar no significa entrar en una calle de sentido único, determinado por el intérprete como si toda actividad proviniese de éste: el intérprete debe dejarse guiar por el texto y conducir allá adonde el texto quiere conducirlo. El círculo hermenéutico define la relación correcta entre intérprete y texto. Interpretar consistirá entonces, en discernir el discurso de la obra, el cual es palabra temporalizada con referencia a un mundo, a unos interlocutores. Todo ello emana de la estructura lingüística formal. La fusión de horizontes, de Gadamer, la acepta Ricoeur pero desde este reconocimiento del valor de la textualidad. El horizonte de mundo de texto es en Ricoeur mediatizado más por su estructura que por su vínculo a lo que Gadamer llama “autoridad”, “tradición” o “prejuicios”.

Finalmente, para trasponer el modelo de interpretación de los textos a la metáfora, Ricoeur retoma la poética de Aristóteles, como ya hemos expuesto. Donde la tragedia es considerada como un todo, como una obra literaria. Ahora bien, la tragedia, en tanto poema tiene sentido (*mythos*) y referencia (*mimesis*). En donde el concepto aristotélico de *mimesis* engloba todas las paradojas de la referencia. Por un lado expresa un mundo de acciones humanas que están allí, pero que no significa reduplicación de la realidad. La *mimesis* es *poiesis*. Juntas alcanzan lo que se llama el *mundo referencial de la obra*. La *mimesis* es el nombre griego para lo que Ricoeur ha llamado la referencia

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 52-54

⁶⁶ Cf. Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme. 1993. Pp. 331-378.

⁶⁷ *R-HyA.*, p. 54.

no ostensiva de la obra literaria; para la apertura-descubrimiento del mundo. Siguiendo a Aristóteles, se puede decir que

“El poder de la metáfora resulta de su conexión, en el interior de la obra poética, primeramente, con los otros procedimientos de la *lexis*; en segundo lugar, con la “*fable*”, que es la esencia de la obra, en su sentido inmanente; en tercer lugar con la intencionalidad de la obra tomada como un todo, es decir, con su intención de representar las acciones humanas más elevadas de lo que ellas lo son en realidad: esto es la *mimesis*. En este sentido, el poder de la metáfora procede del poder del poema en tanto que totalidad”⁶⁸.

Cuando Ricoeur aplica lo anterior a su propia descripción de la metáfora, concluye en primer lugar que la relación entre *poiesis* y metáfora es recíproca aun dándole prioridad a la interpretación del texto. Pero de manera especial concluye, en segundo lugar, que la explicación de la metáfora como un acontecimiento local en el texto, contribuye a la interpretación misma de la obra considerada como un todo⁶⁹. La función poética del lenguaje busca redescubrir la realidad por un rodeo. La metáfora es el vehículo por el cual se hace dicho rodeo. El lenguaje poético cumple entonces una función de redescubrimiento, donde la verdad metafórica está debajo de esa redescubrimiento para decir algo real acerca del mundo. *La metáfora fuerza al pensamiento conceptual a pensar más*⁷⁰.

Así podemos advertir una vez más, que la teoría hermenéutica de Ricoeur referente al trabajo de la interpretación posibilita, provoca y estimula a una imaginación crítica por sus propuestas de mundo abiertas con sus referencias no ostensibles. El *mundo referencial de la obra* deviene en mundo de posibilidades subversivas, al igual que lo indicamos respecto a la metáfora. Vemos que la hermenéutica del símbolo, la metáfora y el texto nos permiten imaginar, pensar y articular posibilidades alternativas del mundo. Son piedra de toque que otorgan los textos de ficción y poéticos la posibilidad de decir algo sobre el mundo o bien, de recrearlo. La suspensión ostensiva y descriptiva libera un poder de referencia a los aspectos de nuestro ser en el mundo que no pueden ser descritos directamente. He aquí el aspecto subversivo, provocador y creativo por el que la hermenéutica de Ricoeur deviene hermenéutica crítica, rica en posibilidades para una hermenéutica latinoamericana de la liberación.

2.5. EL TEXTO, LA NUEVA TAREA HERMENÉUTICA.

El paso de la hermenéutica de los símbolos a la hermenéutica de los textos es la consecuencia de los diversos derroteros que Ricoeur ha enfrentado. La nueva tarea de la hermenéutica la expresa

⁶⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 56.

⁷⁰ Cf. Simms, Karl, *op. cit.*, p. 75

así: “Adoptaré aquí la definición de la tarea que le espera a la hermenéutica: la hermenéutica es la teoría de las operaciones de la comprensión relacionadas con la interpretación de los textos: la idea rectora será entonces la de la actualización del discurso como texto”⁷¹. En efecto, la confrontación entre hermenéutica y estructuralismo ha llevado a la alusión del comprender originario heideggeriano, en cuanto condición de posibilidad última de explicación del signo en Ricoeur.

Además, la relación entre el modelo kerigmático y el modelo semántico nos ha llevado al discurso poético y a la alusión heideggeriana del “ser en el mundo”, que en Ricoeur se polariza como el “mundo del texto” y “mundo del lector”. Estas referencias son señaladas por Ricoeur como parte de una universalización de la hermenéutica, en contraposición a la hermenéutica regional. La primera representada en especial por Schleiermacher y Dilthey, y la segunda por Heidegger y Gadamer. Ricoeur encuentra en los primeros una fase de la historia de la hermenéutica enfocada más en la preocupación epistemológica. En cambio en Heidegger y Gadamer, ve Ricoeur una hermenéutica más enfocada por preocupaciones ontológicas, donde comprender no es sólo una manera de conocer, sino que deviene un modo de ser y relacionarse con los entes y el ser.

Ricoeur pretende un tercer movimiento que consiste en asumir la ontología de la comprensión heideggeriana recuperando la dimensión epistemológica de la hermenéutica, la cual se pierde en Heidegger, pero que comienza a ser recuperada por Gadamer. En efecto, en su análisis del proceso hermenéutico en la tradición alemana, Ricoeur encuentra en Gadamer su culminación, y aprecia una universalización epistemológica y realización ontológica de la hermenéutica que, por otro lado, vuelve a las cuestiones epistemológicas de las ciencias del espíritu⁷². Sin embargo, Ricoeur encuentra una aporía en Gadamer. La que constituye la antinomia aparente entre *la relación primordial de pertenencia*, sin la que no existiría relación con la historia, y el *distanciamiento alienante* que le parece ser el presupuesto de las ciencias del espíritu⁷³.

Ricoeur parte de esta aporía, la asume para su aportación original a la hermenéutica con lo que pretende descubrir la significación positiva del distanciamiento sin destruir la relación primordial de pertenencia. Descubre en Gadamer tres sugerencias importantes que le permiten plantear una interpretación menos negativa del distanciamiento alienante, como paso previo para explicitar la significación positiva del distanciamiento.

La primera es la conciencia de la historia efectual de la conciencia de estar expuesto a la historia y a su acción; o bien, de ser afectado por el pasado. La segunda es la noción de fusión de horizontes mediante la que se produce una comunicación entre dos conciencias, la cual no es

⁷¹ *R-DtA.*, p. 75; 71.

⁷² Cf. *Ibid.*, pp. 78-88; 73-83.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 96; 90.

posible sin el distanciamiento, que introduce la tensión entre lo propio y lo extraño. En tercer lugar, la noción de “la cosa del texto”, que identifica con su concepto de “mundo de texto” o “mundo de la obra”; y que permite la comunicación en la distancia no supeditada a la subjetividad del autor y lector⁷⁴. De esta manera: “La pertenencia a una tradición tiene que estar mediada por la interpretación de los signos, las obras y los textos. Mediante la teoría del texto Ricoeur pretende asumir la historia de la hermenéutica y contribuir a su desarrollo conservando su universalidad y radicalidad”⁷⁵.

La superación de las aporías hermenéuticas de Gadamer las expone Ricoeur en conjunto con su teoría del texto. La alternativa que hay en *Verdad y Método* es: o practicamos la actitud metodológica y por tanto perdemos densidad ontológica de la realidad estudiada, o bien, practicamos la actitud de verdad y entonces renunciamos a la objetividad de las ciencias humanas. Ante ello Ricoeur dirá:

“Mi propia reflexión proviene de un rechazo de esta alternativa y de un intento de superarla. Este intento encuentra su primera expresión en la elección de una problemática dominante que a mi entender elude por naturaleza la alternativa entre distanciamiento alienante y participación por pertenencia. Esta problemática dominante es la *del texto*, por la cual, en efecto se reintroduce una noción positiva, y por así decir, productiva del distanciamiento, el texto es para mí mucho más que un caso particular de comunicación interhumana: es el paradigma del distanciamiento en la comunicación y, por eso, revela un rasgo fundamental de la historicidad misma de la experiencia humana: que es una comunicación en y por la distancia”⁷⁶.

Ricoeur enfrenta la disyuntiva entrando en el debate entre Gadamer y Habermas, el de una hermenéutica respaldada en la tradición o el del ejercicio de una conciencia crítica en la herencia kantiana⁷⁷. Ante la tradición Habermas interpone una crítica de las ideologías, y desarrolla un proyecto moderno bajo una idea reguladora de un desafío comunicativo. Habermas establece la noción de acuerdo previo como un proyecto colectivo rechazando la ontologización que lleva a cabo Gadamer cuando éste establece un consenso inicial en el punto de partida de la comunicación. Habermas está a favor de una teoría de las ideologías que permita dar cuenta de una violencia y de una censura iniciales en el gesto de comunicación que están ligados a fenómenos de dominación y de manipulación. Habermas da relevancia pues a las ciencias sociales críticas y al psicoanálisis en la filosofía moderna; mientras Gadamer no las considera cuando delimita la

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 101-102; 95-96.

⁷⁵ Fidalgo Benayas, Leonides, *op cit.*, p. 159.

⁷⁶ *R-DtA.*, p. 101-102; 95-96. Énfasis mío.

⁷⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 333-377; 307-349.

relación entre ciencias del espíritu y ciencias de la naturaleza, y deja de lado, en su proyecto de hermenéutica general, la parte crítica y explicativa⁷⁸.

Ricoeur opta por una hermenéutica crítica⁷⁹. No es la intención de Ricoeur construir un sistema que englobe ambas posturas, sino que convoca mas bien a uno a la escucha del otro. Propone el desplazamiento del lugar inicial de la cuestión hermenéutica de manera que una cierta dialéctica entre la experiencia de pertenencia y distanciamiento alienante se convierta en el motor mismo, la clave de la vida interna de la hermenéutica. Esto es enriquecer el camino hermenéutico con una vertiente crítica. Primero considera que no es conveniente considerar el distanciamiento como una simple decadencia ontológica, sino como un medio indispensable, una condición misma del acto interpretativo. Luego, en segundo lugar, la hermenéutica ha de renunciar a la dicotomía de Dilthey entre explicar y comprender. Pues es necesario ir más lejos del proceso de objetivación, hasta el afloramiento de una semántica profunda e instaurar una dialéctica que reúna verdad y método. En tercer y último lugar, la comprensión ya no debe ser un simple traslado de una subjetividad a un texto, sino la exposición de una subjetividad al texto. Implica una crítica de la conciencia falsa, al modo propuesto por Habermas cuando confiere a la crítica de las ideologías una dimensión metahermenéutica.

De otro lado, el polo crítico debe recibir del polo hermenéutico algo que le enriquece y le permite la articulación de los dos caminos. La crítica no es la primera ni la última sino que se apoya en la reinterpretación de las herencias culturales, en las tradiciones sobre las cuales se vuelve metamorfoseadas en tradiciones activas, tal como nos lo recuerda la hermenéutica⁸⁰. Hay que considerar que los objetos de la comprensión histórica hermenéutica no son dados previamente y que el sentido no es trascendente al objeto. Justamente develamiento progresivo del sentido y construcción del objeto van a la par. Tenemos pues, que el camino crítico de Habermas debe comenzar por una reinterpretación del pasado, una recuperación creativa de las herencias culturales. Ricoeur concluye destacando lo no dicho del camino crítico, que tiende a erigirse en una posición predominante de la emancipación: “Nada es más engañoso que la pretendida antinomia entre una ontología del acuerdo previo y una escatología de la liberación. Ya encontramos en otro lugar estas falsas antinomias, ¡como si hubiera que elegir entre la reminiscencia y la esperanza!. En términos teológicos: la escatología no es nada sin el recitado de los actos de liberación del pasado”⁸¹.

⁷⁸ Cf. Dosse., F., *op cit.*, p. 337-338.

⁷⁹ Cf. *R-DtA.*, p. 362; 333.

⁸⁰ “En el comienzo de toda hermenéutica histórica debe hallarse por lo tanto las resolución de la oposición abstracta entre tradición e investigación histórica, entre historia y conocimiento de la misma. Por tanto, el efecto de la tradición que pervive y el efecto de la investigación histórica forman una unidad efectual cuyo análisis sólo podría hallar un entramado recíprocos”. Gadamer, *op cit.*, p 351.

⁸¹ *R-DtA.*, p. 376; 347.

2.5.1. Hacia el texto.

El rechazo a la alternativa de Gadamer, va a llevar a Ricoeur a una teoría del texto que se desarrolla en cinco temas encadenados entre sí, formando una elaboración progresiva de la noción de distanciamiento⁸². *Primero*, la realización del lenguaje como discurso. El discurso oral contiene ya un rasgo absolutamente primitivo de situación, que es la condición de posibilidad de todos los que siguen, ya que el discurso oral contiene una dialéctica entre el polo-evento y el polo-significado. El *segundo*, el discurso oral no consta de una simple oración o acto de habla, sino de una secuencia de estos organizados internamente. Precisamente, el discurso es una obra que incluye sus tres elementos: composición, pertenencia a un género y un estilo individual. El *tercero*, la escritura hace autónomo al texto, lo que éste significa ya no coincide del todo con la intención del autor y por otra parte, el lector ya no es el interlocutor de la situación dialogal. Consecuentemente, la relación escritura-lectura no se puede reducir a la relación habla-escucha. El *cuarto*, la escritura libera el discurso de la referencia inmediata a un mundo común presupuesto por el diálogo y *abre a un mundo propio*: el de la obra, que se constituye en la problemática decisiva de la hermenéutica. El *quinto*, el discurso como mediación de la comprensión de uno mismo. En este apartado acentuamos algunos aspectos de estos temas de la hermenéutica del texto que nos conducirán a la concepción de la hermenéutica del *cogito*.

Para Benveniste, la frase tiene una posición preponderante en la configuración del discurso, ésta es una unidad completa de discurso. Para Ricoeur, será el texto la unidad superior a la frase, por lo que este, no se puede entender simplemente como la unidad de líneas de frases, tal como ya lo exponía en la *Metáfora viva*. En tanto unidad lingüística, el texto es para Ricoeur una expansión de la primera unidad de significación actual que es la frase. Por otra parte, aporta el principio de organización transfrásico que es explotado por el acto de contar bajo diversas formas⁸³. De este modo,

“un texto es un proceso acumulativo, holístico, con una estructura específica, diferente de la que caracteriza a la frase. Por tanto, ya desde el comienzo, es problemática la noción de texto: por una parte, se identifica con la frase en medida en que ésta es una unidad completa de discurso y, por ende, un “pequeño texto”; por otra, es una unidad de discurso más larga que la frase”⁸⁴.

La frase no puede aportar ese mundo que el texto genera, el cual es uno muy peculiar que entra en conflicto con el de la realidad que para describirlo lo rehace, lo confirma, o lo niega. Porque como conjunto de fenómenos, el mundo no puede ser aprehensible en cuanto tal, sino que

⁸² Cf. *Ibid.*, pp. 102-110; 96-110.

⁸³ Cf. *Ibid.*, p. 16; 19.

⁸⁴ Agís Villaverde, Marcelino, *op cit.*, p. 101.

debe ser constituido lingüísticamente para existir⁸⁵. El texto es una elaboración subjetiva de grado superior a la frase y el trabajo de la hermenéutica es precisamente desvelar el mundo que engendra. Pero por otra parte el texto es escritura, que otorga recursos originales al discurso. Se identifica con la oración: “alguien dice algo sobre algo a alguien”. Se caracteriza también mediante la composición de oraciones en forma de relato, poema o ensayo. Como consecuencia, “gracias a la escritura, el discurso adquiere una triple autonomía semántica: respecto de la intención del hablante, de la recepción del público primitivo, y de las circunstancias económicas, sociales y culturales de su producción. En este sentido, lo escrito se libera de los límites del diálogo cara a cara y se convierte en la condición del *devenir texto* del discurso”⁸⁶.

Hay una diferencia en la lectura-escritura. El lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura. Hay un doble ocultamiento: del lector y del escritor. El autor del libro se considera como “muerto” cuando se lee su libro: “solo cuando el autor está muerto la relación con el libro se hace completa y, de algún modo, perfecta: el autor ya no puede responder; solo queda su obra”⁸⁷. Podemos decir que en la escritura se dan dos tipos de liberaciones. De una lado la liberación de la escritura, que toma el lugar del habla y la intercepta. Por tanto, lo que llega a la escritura es el discurso en tanto intención de decir. Así que la escritura es una inscripción directa en esta intención. Este es el nacimiento del texto que conserva el discurso y es accesible como archivo para la memoria individual y colectiva. De otro lado, la segunda liberación es la del texto respecto a la oralidad. Ésta supone una verdadera perturbación tanto de las relaciones entre lenguaje y el mundo; y de otra parte, de las relaciones entre lenguajes y diversas subjetividades.

Ahora nos encontramos con el trastorno que alcanza la relación referencial del lenguaje con el mundo cuando el texto toma el lugar del habla. La relación referencial al dirigirse a otro hombre, en que el sujeto del discurso dice algo sobre algo. Aquello sobre lo que habla es el referente de su discurso. Esta función referencial está presente en la oración, que es la primera y más simple unidad de discurso⁸⁸. Mediante la función referencial, el lenguaje “reintegra al universo” los signos que la función simbólica en su nacimiento hizo ausentes en las cosas. “Todo discurso está vinculado entonces al mundo, de lo contrario ¿De qué hablaríamos?”⁸⁹. Sin embargo, en el texto algo pasa, el movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra interceptado, al mismo tiempo, el diálogo está interrumpido por el texto. El texto tiene referencia. Esta será la tarea de la lectura como

⁸⁵ Cf. *Ibid.*, p. 102

⁸⁶ *R-DtA.*, p. 31; 33.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 139; 129.

⁸⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 139-140; 129-130.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 140; 130.

interpretación: efectuar la referencia, pues en ella se encuentra diferida y el texto queda “en el aire”, fuera del mundo o sin él.

Es por esta obliteración con el mundo que el texto es libre de entrar en relación con todos los otros textos que vienen a tomar el lugar de la realidad circunstancial mostrada por el habla viva. La relación de un texto con los demás, engendra lo que Ricoeur llama, el cuasi-mundo de los textos o *literatura*. Así explica el tercer ocultamiento:

“Tal es la conmoción que afecta al discurso mismo, cuando el movimiento de la referencia hacia la mostración se encuentra interceptada por el texto; las palabras dejan de desaparecer ante las cosas; las palabras escritas devienen palabra por sí mismas [...] Este *ocultamiento del mundo circunstancial* por el cuasimundo de los textos puede ser tan completo que el mundo mismo, en una civilización de la escritura, deje de ser lo que se puede mostrar al hablar y se reduzca a esta suerte de aura que despliegan las obras. Así hablamos del mundo griego, del mundo bizantino. A este mundo se le puede llamar imaginario, en el sentido de que está *presentificado* por lo escrito, en el lugar mismo donde el mundo estaba *presentado* por el habla; pero que es él mismo una creación de la literatura, es un imaginario literario”⁹⁰.

Esta conmoción es el soporte de aquella otra que afecta la relación del texto con las subjetividades del autor y del lector. El sujeto que habla es el que se designa así mismo diciendo “yo”. Cuando el texto toma el lugar del habla, ya no hay locutor. El texto es el lugar donde el autor adviene.

La consecuencia más importante para Ricoeur aquí es que con esto se pone nuevamente entredicho el ideal tanto cartesiano, fichteano y en parte husserliano de la transparencia del sujeto para sí mismo. El rodeo de los símbolos y los signos, se amplía a través de la mediación de los textos, los cuales se alejan de la condición intersubjetiva del diálogo. La intención del autor, ya no está dada de manera inmediata como en un diálogo, sino que debe ser reconstruida junto con el texto⁹¹. La intención del autor, ausente en su texto se ha convertido pues, en sí mismo en un problema hermenéutico.

En cuanto a la otra subjetividad, la del lector, igualmente es el fruto de la lectura y el don del texto, y portadora de las expectativas con las que ese lector aborda y recibe el texto. “Comprenderse es comprenderse ante el texto y recibir de él las condiciones de un sí mismo distinto del yo que se pone a leer. Ninguna de las dos subjetividades, ni la del autor, ni la del lector, tiene pues prioridad en el sentido de una presencia originaria de uno ante sí mismo”⁹². Una vez que Ricoeur, ve liberada la supremacía de la subjetividad, se pregunta entonces ¿cuál es la primera tarea de la hermenéutica? Y responde,

⁹⁰ *Ibid.*, p. 141; 131. El subrayado es mío.

⁹¹ Cf. Desroches, Daniel, “Ricoeur, crítico do cogito”, en Constança, Marcondes Cesar (Org.), *A hermenéutica francesa*. Porto Alegre, Edipucrs. 2002, pp. 37-38.

⁹² *R-DtA.*, p. 31; 33.

“A mi juicio, buscar en el texto mismo, por una parte, la dinámica interna que rige la estructuración de la obra, y por otra, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y engendrar un mundo que sería verdaderamente la *cosa* del texto. Dinámica interna y proyección externa constituyen lo que llamo el trabajo del texto. La tarea de la hermenéutica consiste en reconstruir ese doble trabajo”⁹³.

Este trabajo hermenéutico, no es una construcción inmediata que surge de la sola disposición del lector, como tampoco es solo el análisis estructural el que hace posible esto. La primera posición implica un retorno a la tradición romántica de la hermenéutica que Ricoeur se ha preocupado por superar. La segunda mostraría un confianza ciega en un positivismo lingüístico que también Ricoeur, como hemos visto, ha tratado de acotar. Llegamos a la dialéctica ricoeuriana de comprensión y de explicación, de donde surge su “arco hermenéutico”: la alternancia de las fases de comprensión y de fases de explicación⁹⁴.

2.5.2. El arco hermenéutico.

Al ser el texto un discurso fijado por la escritura, surge la pregunta referente a la relación entre el texto y el habla. Insistimos en esta cuestión, ya que el lector está ausente en la escritura y el escritor está ausente en la lectura, de donde el texto, como ya vimos, produce un doble ocultamiento: del lector y del escritor. Por otro lado, el texto sustituye la relación de diálogo entre uno y otro. Del autor solo queda su obra. Así “un texto nos invita a interpretar una propuesta de mundo, de un mundo que puede ser habitado por nosotros y donde proyectamos nuestras posibilidades más propias. El mundo del texto pertenece de manera exclusiva a cada texto. No obstante, a través del conocimiento del mundo ofrecido por distintos textos nos comprendemos a nosotros mismos”⁹⁵.

Es necesario, pues, superar la oposición entre explicación y comprensión, heredada de Dilthey. En dicha oposición, la interpretación es una provincia de la comprensión. Entendida como el arte de comprender manifestaciones, o testimonios, o monumentos cuyo carácter distintivo es la escritura. Ricoeur cuestiona esta relación de la interpretación con la comprensión, por ser una tendencia psicologizante en que la búsqueda de una lógica de la interpretación desgarrar la hermenéutica. La interpretación no busca su norma de inteligibilidad en la comprensión del otro, como psiquismo para encontrar la subjetividad del autor. Consiguientemente será necesario reelaborar la relación de la interpretación con la explicación.

⁹³ *Ibid.*, p. 32; 34.

⁹⁴ Cf. Ricoeur, Paul “Autocomprensión e historia”, p. 26.

⁹⁵ Agís, Villaverde, *op cit.*, p. 106.

La alternativa es por un lado, *levantar la suspensión del texto* y restituirlo a la comunicación viva con la cual lo interpretamos; o *permanecer en la suspensión del texto* y tratarlo como un texto sin mundo y sin autor. Explicarlo únicamente por sus relaciones internas. Las dos posibilidades pertenecen a la lectura y la lectura es la dialéctica de estas dos actitudes.

Si se *permanece en la suspensión del texto* el lugar privilegiado lo tiene el lector, pero el texto no tiene un “afuera”, no hay intención de trascendencia, solo hay un “adentro”. Este proyecto es legítimo, es el comportamiento explicativo con respecto al texto que se efectúa por el análisis estructural⁹⁶. Análisis de los niveles de las acciones, de los acontecimientos y de la narración. Sin embargo, más allá de estos niveles no queda nada que pertenezca a la ciencia del semiólogo. Solo queda el “mundo” de los usuarios del relato quienes pueden pertenecer a otras disciplinas semiológicas pero ya no de carácter lingüístico. En consecuencia Ricoeur afirma su hipótesis inicial: que actualmente la explicación ya no es un concepto tomado de las ciencias naturales, sino que nace de la esfera del lenguaje. Desde este momento, explicar e interpretar se encuentran en debate sobre el mismo terreno: en el interior de la misma esfera del lenguaje⁹⁷.

Si en cambio, optamos por *levantar la suspensión del texto* y lo tomamos como habla real, nos encontramos con el verdadero destino de la lectura, pues revela la naturaleza de la suspensión que afecta el movimiento del texto hacia el *significado*. La lectura es posible porque el texto no está cerrado así mismo, sino que el texto espera y reclama una lectura. Así, leer es articular un discurso nuevo al discurso del texto. Esta articulación denuncia en la constitución misma del texto una capacidad originaria de continuación, que es su carácter abierto. La interpretación es el cumplimiento concreto de esta articulación y de esta continuación.

La interpretación se presenta en oposición a la explicación, pero la explicación ya ha ganado fuerza al proceder de la lingüística y de la semiología, no de las ciencias naturales. La interpretación conserva su carácter de *apropiación*: “la interpretación de un texto se acaba en la interpretación de sí de un sujeto que desde entonces se comprende mejor, se comprende de otra manera o, incluso, comienza a comprenderse”⁹⁸.

⁹⁶ Cf. *R-DtA.*, pp. 149-150; 138-139. Mediante el análisis estructural se puede explicar el texto, ver sus relaciones internas y su estructura, pero este es un ejercicio de lectura que habita el texto en suspensión de su significado para nosotros. El análisis estructural al proceder por segmentación dará solo puntos de orientación dentro del relato mismo como una lógica de la acción, como unidades del relato. Esta lógica de la acción consiste en un encadenamiento de nudos de acción que en conjunto constituye la continuidad estructural del relato, una manera de hacer aparecer la lógica narrativa subyacente al tiempo narrativo. El relato se reduce a una combinación de algunas unidades gramática, una secuencia de nudos, no hay personajes sino actantes del relato. El relato es un discurso dirigido por el narrador a un destinatario. Cf. *Idem.*

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 145-151; 135-140.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 152; 141.

El acabamiento de la inteligencia del texto en la inteligencia de sí mismo caracteriza la filosofía reflexiva que Ricoeur ha llamado reflexión concreta. *De modo que aquí la filosofía reflexiva y la hermenéutica son correlativos.*

Una vez más podemos confirmar la persistencia de Ricoeur en la tradición reflexiva, en continuación con lo expuesto en el primer capítulo. Además aporta a la fenomenología el injerto hermenéutico que coadyuva el paso de los signos a la comprensión de sí, por medio de la interpretación del texto:

“Por un lado, la autocomprensión misma pasa por el rodeo de la comprensión de los signos de la cultura en los cuales el yo se documenta y se forma; por otro lado, la comprensión del texto no es un fin para sí misma, sino que mediatiza la relación consigo mismo de un sujeto que no encuentra en el cortocircuito de la reflexión inmediata el sentido de su propia vida”⁹⁹.

Ante la lucha contra el alejamiento del sentido mismo del sistema de valores que en el texto se establece como la distancia cultural, es necesario hacer propio el texto. Es decir, por la apropiación de la interpretación es necesario acercar, igualar, o convertir en contemporáneo y semejante lo que en principio era extraño. Además y quizá más importante, la apropiación pretende destacar el carácter cultural de la interpretación: “la lectura es como la ejecución de una partitura musical; marca la realización, la actualización de las posibilidades semánticas del texto”¹⁰⁰. De tal manera salva la distancia cultural, permitiendo la fusión de la interpretación del texto con la interpretación de uno mismo.

El discurso del texto acaba en una dimensión semejante al habla, es un *acontecimiento discursivo*. El texto actualizado encuentra un entorno y un público, retoma su movimiento interpretado y suspendido de referencia hacia un mundo y a unos sujetos. El mundo es el del lector, el sujeto es el lector mismo. El texto deviene instancia o acontecimiento del discurso. El texto tiene además de relaciones internas (estructuras) un significado, es un realización en el discurso propio del sujeto que lee¹⁰¹.

Por su sentido el texto tenía una dimensión semiológica (signos), por su significado el texto tiene ahora una dimensión semántica (sentido). No obstante, hasta aquí la interpretación entendida como apropiación, sigue siendo como exterior a la explicación, siguen siendo dos opciones como contrapuestas. Ricoeur querrá superar esta oposición antinómica para hacer complementarios análisis estructural y hermenéutica. Para lograr la superación de esta antinomia, analiza la manera en que el estructuralismo se acerca al mito, en especial desde el mismo Levi-Struss quien reconoce el mito como procedente de una conciencia de ciertas oposiciones y que tiende a su mediación

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 153; 141.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 153-154; 142.

progresiva. El mito como relato de los orígenes se ha puesto solo entre paréntesis para ir en una búsqueda más radical, ya que no es el mito solo un operador lógico entre cualquier proposición, sino entre dos proposiciones que apuntan a situaciones límite (origen y fin, muerte y sufrimiento, etc.). El análisis estructural no abandona este cuestionamiento radical, antes bien, lo restituye a un nivel de mayor radicalidad. La función del análisis estructural es la de recusar una semántica de superficie, la del mito relatado, para hacer aparecer una *semántica profunda que es, la semántica viva del mito*.

El análisis estructural se puede considerar como una etapa entre una interpretación ingenua y una interpretación crítica. Ricoeur entonces plantea la explicación y la interpretación en lo que él llama un *arco hermenéutico*. Con este intenta integrar las actitudes opuestas entre explicar y comprender en una concepción global de la lectura como recuperación de sentido. Ahora bien, hay que reconocer que lo que quiere el texto es introducirnos en su sentido, ponernos en la *misma dirección*, por lo que hay que comprender la semántica profunda en un sentido fundamentalmente dinámico. Así: *explicar* es extraer la estructura e *interpretar* es tomar el camino del pensamiento abierto por el texto. De esta manera se corrige el concepto diltheyano de interpretación subjetiva y busca más acá de la operación *subjetiva* de la interpretación como *acto sobre* el texto; una operación *objetiva* de la interpretación que sería el *acto del texto*¹⁰².

Interpretar es seguir al texto, él da una interpretación y el exégeta ha de ponerse en la misma dirección indicada por el texto. Aunque Ricoeur acota esta noción. Siguiendo a Aristóteles, indica que la interpretación es *mediante* el lenguaje antes que ser interpretación *sobre* el lenguaje. Con Peirce, por otro lado, construye el triángulo objeto-signo-intérprete, precisamente interpretar para el exégeta es ponerse en el sentido indicado por esta relación de interpretación sostenida por el texto. La idea de interpretación como apropiación no queda eliminada, solo queda remitida al término del proceso: “en el extremo del arco hermenéutico, es el último pilar del puente, el anclaje del arco en el suelo de lo vivido”¹⁰³.

El proceso de comprensión del texto culmina en el acto de su apropiación o actualización, como lo describe en su arco hermenéutico. Tanto el acto de comprender como el de explicar son momentos de un proceso mayor que Ricoeur llama: el proceso de comprensión. El cual parte de la lectura *ingenua*, es decir, de una precomprensión como anticipación-de-sentido del texto. Aquí juegan un papel importante la intuición, la experiencia y la cosmovisión del lector. La segunda fase corresponde a la exégesis, la cual valida o no la anterior fase. Esa fase desbloquea los prejuicios que impiden la comprensión del texto, y deja en claro lo extraño, lo propio, lo difícil del texto que no

¹⁰² Cf. *Ibid.*, p. 156; 144.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 158; 147.

hace fácil la incorporación del mundo del texto al mundo del lector. El texto tiene elementos duraderos y estables. Tienen aspectos gramaticales, semánticos y narrativos que le dan identidad al texto y que se pueden investigar científicamente. A esta fase Ricoeur la llama la exégesis, entendida como aquella práctica teórica que trata de reconstruir de manera controlada el significado histórico del texto. Finalmente, la tercera fase es, como le llama Hans de Wit, el saber comprensivo o apropiación del texto que ya hemos descrito. La actualización del texto en el mundo histórico del intérprete y su comunidad, el momento en que el texto es recontextualizado y provisto de una nueva referencia¹⁰⁴.

“El texto ilumina ahora un momento no histórico no previsto por el autor; el texto llama ahora a una praxis nunca prevista por la comunidad interpretativa del momento de su gestación [...] se caracteriza por ser comunitaria y pragmática. Ahora la interpretación deja de ser meramente metódica; la referencia original del texto reclama un nuevo punto de conexión con la realidad, ahora es el lector o lectora moderno. El potencial del texto requiere actualizarse, ahora dentro del *mundo* de la lectora o del lector y su comunidad”¹⁰⁵.

Así, la reapropiación no es arbitraria, es la reasunción de aquello que se halla obrando, que está en trabajo. El decir del hermeneuta es un re-decir, que reactiva el decir del texto. Resulta de la lectura de este acto concreto en el cual se consume el destino del texto. En el corazón de la lectura se oponen y concilian indefinidamente la explicación y la interpretación. El texto pues, es la mediación por la cual *nos comprendemos a nosotros mismos*, por lo que comprender es comprenderse delante del texto. En síntesis, “en la reflexión hermenéutica, la constitución de sí mismo y la del sentido son contemporáneas”¹⁰⁶.

La relación hermenéutica tiene pues, el carácter de “apropiación”, la cual entiende Ricoeur, como la conclusión de la interpretación del texto en la interpretación de sí de un sujeto desde el que en adelante se comprende mejor, se comprende de otra manera o que empieza a comprenderse: “la mediación re-memorante que es el pensar se encamina a, y termina en la “*interpretación de sí de un sujeto*”, es decir, en una “hermenéutica del *je suis*”, en una comprensión de un sujeto que es “existencia” y se sabe y actúa como “libertad”¹⁰⁷.

La comprensión deja de ser una constitución de la cual el sujeto tendrá la llave y el protagonismo absoluto. Ahora, uno (*soi*) se constituye a través del mensaje recibido del texto. Una hermenéutica del “*Je Suis*” en donde

¹⁰⁴ Cf. De Wit, Hans, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. Costa Rica, Universidad Bíblica Latinoamericana. 2002, pp. 203-214.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 214. en la hermenéuticas latinoamericanas de la liberación esta noción de apropiación, asume también como una invitación para iluminar desde el texto una realidad sociopolítica nueva y actual, no conocida por el autor del texto. se habla de la actualización del “delante-del-texto”.

¹⁰⁶ *R-DtA.*, p. 152; 141.

¹⁰⁷ Navarro Cerdón, Juan Manuel, *op cit.*, p. 150. El subrayado es mío.

“lo que finalmente me apropio [ante el mundo de la obra] es una proposición de mundo, que no está detrás del texto, como si fuera una intención oculta; sino delante de él, como lo que la obra desarrolla, descubre, revela. A partir de esto, comprender es *comprenderse ante el texto*. No imponer al texto la propia capacidad finita de comprender, sino exponerse al texto y recibir de él un yo más vasto, que sería la proporción de existencia que responder de la manera más apropiada a la proposición de mundo. La comprensión es, entonces, todo lo contrario de una constitución cuya clave estaría en posesión del sujeto. Con respecto a esto sería más justo decir que el *yo* es constituido por la *cosa* del texto”¹⁰⁸.

El texto se presenta entonces como una vía para la comprensión del *cogito*. Vemos como Ricoeur, aunque persiste en la tradición reflexiva, permanecerá cerca de la crítica a todo idealismo, a todo consensualismo que eleve el sujeto racional o reflexivo como señor del significado. El quitar del centro la subjetividad opera en favor de la trascendencia que confiere los significados puestos a la luz por la interpretación textual. En definitiva, Ricoeur critica el *cogito* por medio de una descentración en relación a una subjetividad fundadora. Esa descentración conduce, a su vez, a la crítica hermenéutica de transparencia presumida a una reapropiación del sujeto por la reflexión¹⁰⁹.

2.6. LA HERMENÉUTICA DEL TEXTO Y LA ACCIÓN.

La noción de texto se generalizará para liberarse de su terreno de origen, que es el de los textos escritos, y convertirse en un paradigma de estudio de la acción humana. Ricoeur considera que esta es su aportación específica a la filosofía hermenéutica postheideggeriana y la establece para mediar entre dos posibilidades excluyentes: interpretar o explicar.

La comprensión de un texto tiene que ver con un mundo posible, y no tanto con el autor y su situación. Lo importante es la referencia del texto. Entender el texto es seguir sus movimientos desde el significado a la referencia, de lo que dice a aquello de lo que habla:

“Es el texto el que abre una posible forma de orientarse dentro de él. Es el texto el que abre adecuadamente y descubre las dimensiones de este mundo. El discurso es el lenguaje escrito equivalente a la referencia aparente del lenguaje hablado. Va más allá de la mera función de señalar y mostrar lo que ya existe y, en este sentido, trasciende la función de la referencia aparente vinculada al lenguaje hablado. Aquí mostrar es a la vez una *nueva forma de ser*”¹¹⁰.

Bajo esta perspectiva es posible *extender el modelo del texto al ámbito de la acción*, ya que el texto como escritura es la objetivación de una acción viva: el discurso. Éste, en su transposición en el escrito, demanda explicación¹¹¹. Es una filosofía de la acción que traspasa los límites de una simple epistemología de la ciencia de la acción, que se remonta a una descripción y al análisis del

¹⁰⁸ *R-DtA.*, pp. 116-117; 109.

¹⁰⁹ Cf. Desroches, Daniel, *op cit.*, pp. 39-40.

¹¹⁰ Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana. 1995, p. 100. Énfasis mío.

¹¹¹ Cf. Ferraris, Maurizio, *op cit.*, p. 334.

discurso en los que el hombre dice su hacer. “Este *decir* del *hacer* puede ser aprendido en varios niveles: nivel de los *conceptos* puestos en juego en la descripción de la acción; nivel de las *proposiciones* donde la propia acción llega a enunciarse; nivel de los *argumentos* en el que se articula una estrategia de la acción”¹¹².

De estos se siguen los tres niveles del discurso de la acción: conceptual, proposicional y discursivo¹¹³. Rechazando la oposición entre explicar y comprender, Ricoeur intenta dar cuenta del sentido de las acciones de manera análoga a un texto. Convierte la noción de texto en referencia a seguir como paradigma de la acción humana. Las acciones humanas pues, pueden leerse como un texto, es decir, pueden ser objeto de lectura e interpretación.

No hay diferencia en la teoría de la acción, entre acontecimientos en la naturaleza que se refieren a leyes, hechos y explicaciones, y las acciones hechas por los hombres con intenciones, proyectos, motivos, etc. Según Ricoeur, no hay diferencia entre motivo y causa, por lo que tampoco está a favor del dualismo semántico o epistemológico. No hay que olvidar que actuar significa ante todo operar un cambio en el mundo¹¹⁴. Puesto que no hay sistemas cerrados, sino que se construyen para explicar o comprender ciertos acontecimientos que están encadenados a otros, la acción humana y causalidad física están entrelazadas de tal modo que no se puede hacer abstracción de una y elevar de rango a la otra. Así el análisis lingüístico y fenomenológico serán como dos caras de una única clase de discurso: analítico y descriptivo. Fenomenología y análisis lingüístico constituyen el discurso descriptivo-analítico del mundo de la acción¹¹⁵.

La oposición entre motivo y causa no será ya sostenible ni en el plano lingüístico ni en el fenomenológico. Por un lado, si bien, se puede identificar motivos con racionalizaciones, por otro lado hay motivos que son causas. Además, desde el psicoanálisis, la motivación profunda de un acto impone separar sentido y conciencia de sentido, pero al mismo tiempo se pueden confundir motivos y causas. De ahí que los límites del análisis lingüístico y los de la fenomenología sean los mismos.

En lo referente a los motivos, es necesaria una crítica simétrica en lo concerniente a la causa. Es necesario preguntarse si la causalidad es lo que se cree que es, dentro de la oposición motivo-causa y cuestionar así la definición humeana de la causa¹¹⁶. De estas razones dirá Ricoeur que:

¹¹² Ricoeur, Paul, Madrid, *El discurso de la acción* Cátedra. 1981, p. 11.

¹¹³ Cf. *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁴ Cf. *R-DtA.*, p. 172; 159.

¹¹⁵ Cf. Ricoeur, Paul, *El discurso de la acción, op cit.*, p. 22.

¹¹⁶ Cf. *Ibid.*, p. 23. La identificación humeana de la causa se refiere a una identificación separada de la causa y del efecto, lazo contingente entre causa y efecto. Pero puede ser que no sea ésta el único tipo de causalidad (vs. causalidad teleológica, a la C. Taylor). Es mucho más urgente establecer una correlación entre las descripciones en el nivel del lenguaje ordinario y las explicaciones en el nivel teleológico. Esto llevará a Ricoeur al Kant de la tercera crítica. Cf. *Ibid.*, pp. 23-24.

“Me llevarán a decir que la acción significativa es como un texto que se que ofrece a la lectura, a varias lecturas, y que la dialéctica entre explicación y comprensión que envuelve a la lectura y a la interpretación de un texto, nos invita igualmente a buscar en la interpretación de las acciones de los hombres una alternativa semejante entre comprender y explicar”¹¹⁷.

De nuevo, el texto es un paradigma de la acción humana. Esta es en muchos aspectos un cuasi-texto, deja un trazo, una marca. Se inscribe en el curso de las cosas y se vuelve archivo y documento. Además la acción humana tiene un peso que le permite reinscribirse en otros contextos, no solo en los de su aparición. Finalmente, la acción humana, al igual que el texto, es una obra abierta, dirigida a una serie indefinida de lectores posibles¹¹⁸.

Por otro lado, Ricoeur observa que ciertos textos tienen como referencia la acción humana, tales como la tragedia, o la poética. De ahí que la transferencia del texto a la acción deja totalmente de aparecer como una analogía riesgosa en medida en que puede mostrar que al menos una región del discurso se refiere a la acción, que la redscribe, que la rehace¹¹⁹. Dirá “de la manera como la interlocución sufre una transmutación por la escritura, la interacción sufre un transformación análoga en las innumerables situaciones en que la acción se deja tratar como un texto fijado”¹²⁰. Pero esta comprensión de la acción a nivel precientífico es un conocimiento sin observación, y no ha alcanzado su nivel de interpretación en sentido fuerte, por ello, su tesis será que:

“la acción misma, la acción significativa, se puede convertir en objeto de la ciencia sin perder su carácter de significatividad gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce en la escritura. Mediante esta objetivación la acción ya no es una transacción a la cual aún pertenecerá el discurso de la acción. Constituye una configuración que debe ser interpretada de acuerdo con sus conexiones internas”¹²¹.

Ricoeur va a aplicar los cuatro criterios de la textualidad al concepto de la acción sensata. Lo que implica que solo si se separa el discurso de la acción de la mera idea de transacción, se puede ver en él la diferencia entre significación de la acción y acontecimiento de la misma. Esto es posible gracias a ciertos rasgos internos que pertenecen a la estructura de la acción, que la asemejan a la estructura del acto del lenguaje y otorgan la capacidad de objetivación. Es decir, de una verdadera configuración que pide ser interpretada en función de sus conexiones internas. Se produce una dialéctica en el proceso de transacción semejante al proceso de “translocución”. Así como la significación se desprende, gracias a la escritura, del acontecimiento de discurso; así

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹¹⁸ Cf. *R-DtA.*, p. 175; 162.

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 175-176; 162-163.

¹²⁰ *Ibid.*, 191; 176.

¹²¹ *Idem.*

también los códigos significativos internos se desprenden del acontecimiento de la acción cuando esta puede ser fijada y aprehendida como tal¹²².

La acción posee la estructura de un acto locucionario, tiene un contenido proposicional que se puede identificar y reidentificar con él mismo. Los verbos de acción constituyen una clase específica de predicados semejantes a las de las relaciones en tanto que relaciones. Son irreducibles a cualquier otro tipo de predicados que derivan de la cópulas “es”. Constituyen por ello un conjunto específico de predicados. Además, los verbos de la acción pueden ser predicados con una pluralidad de argumentos capaces de complementar el verbo. Esta compleja variable de la estructura predicativa de las frases de acción es típica de la estructura proposicional de la acción¹²³.

Otro rasgo importante que permite transponer la noción de fijación de la esfera del discurso a la de la acción, es el estatuto ontológico de los complementos de los verbos de acción. Mientras que las relaciones sigan siendo válidas entre los términos existentes o no existentes, hay ciertos verbos de acción que atestiguan un sujeto tópico identificado como existente al que se refiere la frase y cuyos complementos no existen. Estos son los que constituyen los actos mentales como creer, pensar, etc. Finalmente, hay otros rasgos de la estructura proposicional de la acción que derivan de la descripción gramatical del funcionamiento de los verbos de acción, (las diferencias de estado, actividad y realización) según los tiempo de los verbos que asignan los diferentes rasgos temporales específicos a la acción misma¹²⁴.

Todo esto conforma lo que nuestro autor denomina la “estructura noemática” de la acción, que es “la que se puede fijar y desprender del proceso de interacción y convertirse en un objeto interpretado”. En la escritura, el noema del decir era lo dicho, y ahora se verá en qué medida puede quedar inscripto lo hecho. “Este noema no tiene sólo un contenido proposicional, sino que presenta además rasgos ilocucionarios muy semejantes a los acto de habla completo”¹²⁵. A cada acto de lenguaje le corresponde la acción que lo plenifica. Lo que permite hacer una tipología de la acción y una criteriología de las reglas que lo constituyen. La condición esencial envuelve tanto la “materia” (contenido proposicional) de la promesa como la “cualidad” (fuerza ilocucionaria). Esto va a permitir que la acción se identifique no solo por su contenido proposicional sino también por su fuerza ilocucionaria. De este modo contenido de la proposición y fuerza ilocucionaria contribuyen el “contenido de sentido”.

“algunas acciones son acontecimientos que imprimen su marca sobre la época. ¿Pero sobre qué imprimieron su marca? ¿Acaso el discurso no está inscripto sobre algo especial? ¿De qué manera se

¹²²Cf. Begué, Marie-France, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*. Buenos Aires, Biblos. 2003, p. 138.

¹²³ Cf. *R-DtA.*, 191; 176.

¹²⁴ Cf. *Ibid.*, p. 191-192; 176-177.

¹²⁵ *Ibid.*, 192; 177.

podría haber impreso un acontecimiento sobre algo temporal? [...] una acción deja su *huella*, pone su *marca*, cuando contribuye a la aparición de pautas que se convierten en los *documentos* de la acción humana”¹²⁶.

Pero al igual que el texto, también la acción humana es un campo limitado de interpretaciones posibles, puesto que se interpreta una acción en la medida en que no podemos explicar de manera definitiva su sentido. Es por tanto inevitable el conflicto de las interpretaciones. Así que el carácter polémico de las interpretaciones implica renunciar a una visión esencialista de las ciencias humanas, y *concebir entonces al agente de la acción como un sujeto expuesto tanto a los efectos de la historia, como a la violencia y la humillación que surge de una interacción distorsionada con los demás*¹²⁷.

Considerar la acción como un texto conlleva entre otras cosas, una significación. Al ser objeto de interpretación, una acción puede contener un sentido, que no consiste solamente en un contenido proposicional susceptible de ser identificado, sino que posee una fuerza ilocucionaria. Las acciones dejan una huella que marcan de alguna manera el curso de los acontecimientos. Las acciones se inscriben en el tiempo y pertenecen a una serie de elecciones que pueden leerse tal como los textos. Ahora bien, hay que reconocer una dimensión social de la acción. Las acciones importantes, ricas en significación, exceden las condiciones desde las que ellas se producen, por lo que pueden reanudar su significación en otras situaciones en que su eficacia persiste o es reactivada¹²⁸.

En este sentido, lo que Ricoeur va a criticar a la tradición analítica es precisamente que se olvida que el agente de la acción es cuerpo, sufrimiento, gozo, sensibilidad, etc., elementos esenciales que pasan desapercibidos a la tradición analítica. La cuestión de la identidad es analizada desde la perspectiva filosófica de la acción únicamente como un problema de adscripción, asumiendo la puridad analítica en lo que toca a la descomposición de las proposiciones de acción. Se evidencia así la insuficiencia de ciertas posturas de esta tradición analítica, precisamente por no tener un marco para incluir el cuerpo propio de la acción, aunque el cuerpo aflora en el lenguaje por el “saber-hacer” y “saber-como”¹²⁹.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 194; 179.

¹²⁷ Cf. *R-DtA.*, pp. 199-211; 184-195.

¹²⁸ Cf. Jervolino, Doménico, “Herméneutique de la praxis et éthique de la libération”, en Greish, Jean et Kaerney, R. (Dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris. Du Cerf. 1991, p. 226.

¹²⁹ Cf. Ricoeur, Paul *El discurso de la acción*, *op. cit.*, p. 32. A este respecto hay que decir que una aptitud, una capacidad, es siempre anterior a la observación del cuerpo, incluso si el aprendizaje incorpora observaciones externas e internas sobre el cuerpo; dicho aprendizaje debe ser incorporado a un ejercicio previo, que no puede ser aprendido; no es posible aprenderlo todo en la acción. Se aprende a abrir una cerradura y se puede preguntar: ¿cómo se hace para abrir una cerradura? pero no se puede preguntar: ¿cómo se hace para levantar el brazo? El ejercicio de una capacidad no puede resultar de un saber; yo no “se” mi cuerpo cuando actúo, lo “puedo”; y esto es así porque los acontecimientos corporales que yo sé no son lo que yo hago. *Idem*.

Ricoeur encontrará en esta crítica la misma protesta de G. Marcel y M. Ponty, “contra la “problematización” en términos “objetivos” de una situación en la que “estoy implicado prácticamente”¹³⁰. La adscripción puede ser tanto de carácter lógico o de imputación, tanto en lo moral como en lo jurídico. Así se genera una cadena en que la cuestión de la identidad lleva a la de adscripción y ésta a su vez a la de imputación; ésta última, señala la necesidad de concebir la subjetividad desde una óptica distinta a la establecida por la tradición de las filosofías clásicas de la conciencia así como de las paradojas de la tradición analítica. Será en su *Tiempo y narración* y en su *Sí mismo como otro*, en que Ricoeur aventure un concepto de subjetividad alternativo.

¹³⁰ *Idem.*

CAPITULO 3. EL SUJETO NARRADO.

De la hermenéutica del texto Ricoeur articula la siguiente expresión: “explicar más es comprender mejor”, que junto con la teoría de la triple *mimesis*, le permitirá crear un círculo hermenéutico enriquecido, bajo el cual acontece el despliegue, la apertura y la manifestación del sentido. Un círculo hermenéutico entre la manera de ser-en-el-mundo que el lector posee y la manera de ser-en-el-mundo de la obra. Pero esta última puede poner en crisis a la del primero, siendo así germen de posibilidades de acción y liberación. Pues como afirma Jorge Pérez de Tudela: “la forma posible de habitar el mundo que el texto pro-pone, coloca incitativamente frente al lector o despliega “ante él” como una llamada a la liberación de las posibilidades de desarrollo que su imaginación productiva es capaz”¹. El mundo de la obra libera en la medida en que ésta constituye una unidad autónoma y susceptible de apuntar más allá de sí misma, hacia un mundo que posibilita, refigura y transforma el orden cotidiano. La innovación de la producción de sentido nuevo, tanto de la metáfora como del relato, guardarán una estrecha relación en tanto que nos llevan a la innovación de los modos de expresión hablada. En ambos casos se crean nuevos seres de discurso.

Sin embargo, hay que salvar una dificultad mayor. Se trata de una lucha en el seno del lenguaje entre dos orientaciones divergentes. Por un lado, el lenguaje parece exiliarse, guardando una tendencia centrífuga, encerrándose en su actividad estructural como fuera del mundo, en modo particular del estatuto literario. De otro lado, el lenguaje literario parece ejercer una fuerza hacia el mundo con un poder de descubrir y transformar la realidad, particularmente toda la realidad humana, especialmente cuando se aleja de la función descriptiva del lenguaje ordinario de la conversación. A diferencia del lenguaje de la conversación en que la función hacia dentro y hacia afuera del mundo se ejercen sin problemas gracias a la *referencia*, en el lenguaje literario no sucede esto. El discurso está reconfortado y consolidado en un exilio, debido a la actividad misma de composición que da al texto una existencia autónoma, como un poder de subsistencia fuera del mundo². Y sin embargo dirá Ricoeur: “a partir de entonces, y al encuentro de este exilio glorioso, es cuando se ejerce la pulsión inversa que, según una bella expresión de Benveniste transporta el lenguaje al universo”³. La vuelta del signo hacia la cosa, de la literalidad al mundo.

Esta tensión subsiste en la *Metáfora viva*. Ahí la suspensión de la referencia primera en pro de una referencia de segundo grado como redescipción del mundo, deja sin respuesta la cuestión de saber si es el lenguaje el que refiere, o el que profiere. Por consiguiente tampoco se sabe en qué

¹ De Tudela y Velasco, Jorge Pérez, “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, p. 371.

² Cf. Ricoeur, Paul, “Autocomprensión e historia”, *op cit.*, pp. 38-40.

³ *Ibid.*, p. 40.

condiciones alguien que habla metafóricamente refiere oblicuamente el mundo. Será en la magna obra *Tiempo y narración* en la que Ricoeur enriquecerá la tesis del enunciado metafórico como poder de redescipción, y esto por la adjunción de mediaciones múltiples que aseguran la transición entre configuración en el relato y refiguración del mundo de la praxis. La propuesta de mundo que se trasluce por medio del texto demandará un trabajo de interpretación. En dicha obra, nos presenta el movimiento por el que el texto despliega su propuesta de mundo delante de sí mismo. La manera en que el texto despliega aquello a que apunta, más allá de él mismo, de lo que ya no es texto sino mundo vivible. La manera en que el texto, más que para dejarse ver, deja ver la cosa del texto. El texto cargado de voces que no se señala a sí mismo, sino a aquello a lo que apunta, pero que solo se alcanza, paradójicamente, cuando el lector acepta explorar en toda su densidad y complejidad cada una de las etapas y caminos que el texto sustenta. El texto pues, como mediación del pensar deviene vía larga del tránsito hacia el pensar desde el texto⁴.

3.1. LA TRAMA Y LA MIMESIS.

En la metáfora viva, la innovación está en la producción de una nueva pertinencia semántica mediante una atribución “impertinente”. En cambio, en la narración, la innovación consiste en la *invención de una trama*, donde todo apunta a una acción total, completa. En ambos casos la innovación semántica se puede relacionar con la imaginación creadora.

En la metáfora viva el lenguaje poético no se limita a la exaltación del lenguaje por sí mismo. El discurso poético transforma en el lenguaje aspectos, cualidades y valores de la realidad a los que el lenguaje directamente descriptivo no tiene acceso. Estos sólo pueden darse gracias al juego complejo entre enunciación metafórica y transgresión regulada de las significaciones corrientes de nuestras palabras. Como ya expusimos, se trata de una referencia metafórica y no solo de sentido metafórico: hacer “ver-como” un “ser-como” en el plano ontológico.

Ahora bien, la función mimética de la narración plantea un problema paralelo al de la referencia metafórica. En la narración la función mimética se manifiesta en el campo de la acción y sus valores temporales. En las tramas que inventamos está el medio privilegiado por el que re- configuramos nuestra experiencia temporal confusa y limitada. La función referencial de la trama reside precisamente en la capacidad que tiene la ficción de re-figurar esta experiencia temporal⁵. Cabe notar que la frontera entre la función referencial de la metáfora y la de la trama es inestable, se

⁴ Cf. Peñalver, Mariano, “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, en Calvo Martínez y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 334-335.

⁵ Cf. *R-TrI.*, pp. 11-14; 31-34.

entrelazan a tal punto que se puede hablar de “valor mimético del discurso poético y del poder de redescipción de la ficción narrativa”⁶.

Las mediaciones múltiples entre configuración del relato y la refiguración, Ricoeur las expone bajo el nombre de *tripe mimesis*⁷. La mediación de la experiencia temporal en la historia y en la ficción está precedida por un mismo uso del relato en la vida cotidiana, del cual forman parte las mediaciones simbólicas de la acción. Hay una circularidad entre tiempo y narración. El mundo desplegado por toda obra narrativa es siempre un mundo temporal. El tiempo se hace tiempo humano en cuanto se articula en modo narrativo; y a su vez, la narración es significativa en la medida en que describe los rasgos de la experiencia temporal⁸.

El tiempo humano nace de este entrecruzamiento entre historia y ficción en su función refigurativa del tiempo. El tiempo toma total significación en tanto que la experiencia humana es esencialmente temporal, la cual es problemática porque el tiempo es humano. Para Ricoeur el tiempo toma su carácter humano en medida en que se articula de manera narrativa.

3.1.1. El enigma del tiempo y el acto.

La existencia humana está inmersa en la temporalidad, la cual vincula el tiempo humano como narratividad, el arte de narrar una historia es una categoría antropológica-ontológica fundamental. Nuestra identidad es narrativa, nos comprendemos en el contarnos nuestra propia historia. El reunir las formas y modalidades del juego de narrar será una de las tareas de Ricoeur. Esto es crucial dada la dicotomía que divide el campo narrativo. Pues por una parte, están los relatos que tienen una pretensión de verdad comparable a la de los discursos descriptivos que se usan en las ciencias y, por otra, tenemos los relatos de ficción⁹. Aun en esta división, hay una unidad funcional entre múltiples modos y géneros narrativos. Hipótesis que se la enuncia así: “el carácter común de la experiencia humana, señalado, articulado y aclarado por el acto de narrar en todas sus formas, es su *carácter temporal*”¹⁰.

Parece ser que, en consonancia de su opción por la “vía larga” para la hermenéutica, en contra posición a la “vía corta” heideggeriana, Ricoeur no parece estar dispuesto a asumir que la estructura de la temporalidad es aprehensible directamente. Será necesario tomar la vía larga de la narración para acceder al fenómeno del tiempo. No será en una ontología del *Da-sein* donde

⁶ *Ibid.*, p. 14; 34.

⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 85-129; 113-161.

⁸ Cf. *Ibid.*, p.p. 17-18; 39.

⁹ Cf. Ricoeur, Paul, “Epilogo, Narratividad, fenomenología y hermenéutica” en Aranzueque, Gabriel (Ed.) *op cit.*, p. 479.

¹⁰ *Idem.*

encontrará la caracterización de la temporalidad, será más bien mediante la forma en que la temporalidad escampa en el lenguaje. La narración es la que permite el acceso al fenómeno del tiempo, lo que conlleva una cuestión importante relativa a la constitución de la identidad. Como comenta Luis Sáez, “en la dimensión narrativa del lenguaje se abre también la vía para la comprensión de la esfera subjetiva del hombre como identidad, como esfera de autorreferencialidad, que es otra forma de poner en juego al *cogito* en cuanto “quebrado”¹¹.

En un primer paso, Ricoeur se acerca a las especulaciones acerca del tiempo y sus aporías. Resolver las aporías será posible y sólo de manera inconclusa por la vía de la actividad narrativa. Pero no desde el punto de vista teórico, sino más bien poético. Además, la construcción de la trama, igual que con un hacer poético, será sólo la aclaración, nunca la solución de la aporía especulativa¹².

La medida del tiempo es un enigma, que encierra por su parte un acto poético de la trama. Siguiendo a Agustín, Ricoeur articula una primera aproximación a la problemática del tiempo. Encuentra que la extensión del tiempo es una distensión del espíritu humano. El espíritu es el elemento fijo que permite comparar los tiempos largos y los tiempos breves, la impresión que dejan en uno las cosas al pasar y que permanecen. Esa presencia es la que se mide y no las cosas que pasan para producirla. No es el pasado ni el futuro, sino que es el espíritu quien lo realiza¹³. Así se puede decir que el espíritu se distiende en la medida en que se extiende. Este es el “supremo enigma”. El cual responde al acto poético de la trama, desplegando virtualmente todo el campo de lo narrativo, desde el poema pasando por la historia de una vida, hasta la historia universal¹⁴. La distensión y la intención reciben su engarce en su mediación sobre la eternidad y el tiempo. “Se trata de extraer de la propia experiencia del tiempo recursos de jerarquización interna cuyo provecho no será abolir la temporalidad, sino profundizarla”¹⁵.

¹¹ Sáez Rueda, Luis, *op cit.*, p 213.

¹² Cf. *R-Tr1.*, p. 21; 43.

¹³ La pasividad acompaña con su obra las tres acciones expresadas en los verbos: esperar, atender y recordar; donde el espíritu es el que se encuentra en tensión. De modo que lo que *espera*, por medio de lo que *atiende* pasa (*transeat*) a lo que *recuerda*. Hacer pasar es también pasar. Aquí el vocabulario oscila constantemente entre la actividad y la pasividad. La distensión consistirá en el contraste entre estas tres tensiones. Los tres objetos temporales (*expectat, attendit, meminit*), se disocian en la medida en que la actividad intencional tiene como contrapartida la pasividad engendrada por esta actividad misma, y que, a falta de otra cosa, se designa como huella-imagen o imagen signo. No son sólo tres actos que no coinciden, sino que la actividad y la pasividad se contraponen. Además subsiste la discordancia entre las dos pasividades, una de ellas vinculada a la expectación y la otra a la memoria. Por lo mismo, cuanto más se convierte el espíritu en *intentio* más sufre de *distentio*. Cf. *Ibid.*, pp. 30-38; 53-62.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 39-41; 63-65.

¹⁵ *Ibid.*, p. 53; 79. Lo que se plantea se dice y se piensa es, al mismo tiempo, el contraste de la eternidad y del tiempo. El problema no es saber si existe la eternidad, el cómo es lo que crea perplejidad. Siguiendo a Agustín, la eternidad es siempre estable. La estabilidad en que nada es pasajero sino todo es presente. Pero las cosas no son estables. El verbo eterno hace creaturas temporales. Cf. *Ibid.*, pp. 41-53; 66-79.

3.1.2. La construcción de la trama o “puesta en intriga”¹⁶.

Contar no es solo transmitir información, sino construir un mundo. Además, contar consiste en unir acciones entre sí dentro de una relación de causalidad¹⁷. El relato debe ser más que una enumeración de acontecimientos en orden secuencial, pues han de ser organizados en una totalidad inteligible, de tal manera que siempre se pueda preguntar cuál es el tema de la historia. Así, un último rasgo de la narración es el tiempo¹⁸.

La intuición fundante de Ricoeur es haber reconocido como componentes del relato el vínculo entre causalidad y temporalidad. El vínculo tiempo-relato (texto) por medio del desarrollo del concepto de *mimesis*, que retoma de *la poética* de Aristóteles: la imitación o la representación de la acción a través del lenguaje. La actividad mimética no copia ni reduplica; sino que más bien, reconstruye y ordena acciones. La representación de la acción exige la construcción de una trama, en la cual se pueden distinguir elementos antertextuales, textuales y posttextuales.

Ricoeur realizará una lectura de la *poética* de Aristóteles, de la que el concepto de *mythos* como construcción de la trama será la réplica de la *distentio animi* de Agustín. En el acto poético ve Aristóteles el triunfo de la concordancia sobre la discordancia. El concepto de actividad mimética (*mimesis*) apunta además a un segundo problema: el de la imitación creadora de la experiencia temporal viva mediante el rodeo de la trama. Para Aristóteles, no se establece ninguna relación entre la actividad poética y la experiencia temporal; sino que, la actividad narrativa se contrapone a la historia, y la narración se opone al drama dentro de lo que es la *mimesis*. Sin embargo, Ricoeur buscará convertir la narración en un término englobante que abarque el drama, la epopeya y la historia, aunque advierte que la obra del estagirita será el germen de toda esta tarea. Será en *la Poética* donde puede disociar el modelo estructural y suscitar progresivamente la reorganización de todo el campo narrativo. Aun así, no se podrá establecer la relación entre la narración y el tiempo sin plantear antes el problema de la *referencia cruzada* del relato de ficción y del relato histórico¹⁹. Establecer esta referencia cruzada sobre la *experiencia temporal viva* de dichos relatos será la cuestión de *Tiempo y narración*.

De *la Poética* subrayará cuatro aspectos centrales. *En primer lugar los términos de “mimesis” y “mythos”*. Estas son acciones y no estructuras. *Mythos*, en la *Poética* se identifica con

¹⁶ Varios autores prefieren traducir “*mise en intrigue*” por “puesta en intriga” en lugar de trama “porque el sustantivo “trama” no testimonia suficientemente el aspecto dinámico, incidental u ocurrente que puede significar la *mise en intrigue* [...se traduce así] a fin de mantener en su traducción el dinamismo temporal de la concordancia-discordante que se vuelve acción configuradora”. Begué, Marie-France, *op cit.*, p. 148. Nota 3.

¹⁷ Cf. Todorov, Tzvetan, *Grammaire du Décaméron. Arpoaches to semiotics 3*. Mouton. La Haye et Paris. 1969, p. 10.

¹⁸ Cf. *R-DtA.*, p. 12-15; 16-20.

¹⁹ Cf. *R-TrI.*, pp. 55-56; 80-82.

el arte de componer tramas²⁰. *Mimesis* por imitación o representación. La actividad mimética, se ha de entender como proceso activo de imitar o representar en el sentido dinámico de puesta en escena. El carácter a destacar de estas relaciones es la cuasi identificación entre imitación o representación de la acción y la disposición de los hechos. De donde cabe rescatar particularmente la afirmación de la *Poética*: “la trama es la representación de la acción”, la cual es central en la exposición de Ricoeur²¹,

“La imitación o la representación es actividad mimética en cuanto produce algo: precisamente la disposición de los hechos mediante la construcción de la trama [...] Por lo tanto, si reservamos a la mimesis el carácter de actividad que le confiere la *poiesis*, y si, además, mantenemos el sentido de la definición de la mimesis por el *mythos*, entonces no se debe dudar en entender la acción – complemento de objeto en la expresión: *mimesis praxeos* (50b,3)- como correlato de la actividad mimética regida por la disposición de los hechos (sistema)”²².

Si bien, en estricta correlación entre *mimesis* y *mythos* el genitivo *praxeos* tendría el sentido dominante del correlato noemático de una noesis práctica; no obstante, Ricoeur apostará por un excedente en la *mimesis* aristotélica más allá de una correlación noético-noemática entre representación y representado, señalando a la construcción de la trama antes y después de la *mimesis-mythos*.

En segundo lugar la trama como un modelo de concordancia. El *mythos* trágico aparece como solución poética de la paradoja especulativa del tiempo, ya que la propia paradoja del orden se manifiesta excluyendo cualquier característica temporal. Ricoeur pretende sacar las implicaciones temporales del modelo, en conexión con el despliegue de la teoría de la *mimesis*. El juego que hace Aristóteles de la discordancia dentro de la concordancia, hace que el *mythos* trágico muestre la paradoja agustiniana de la *disentio animi* de manera invertida²³. Considerar al *mythos* como disposición de hechos, acentúa en primer lugar la concordancia que se caracteriza por plenitud, totalidad y extensión apropiada. La noción de “todo” (*holos*), central en este análisis, es lo que tiene *principio*, *medio* y *fin*. Esta noción roza con la idea de tiempo. El *principio* no es la

²⁰ *Mythos* es la disposición de los hechos en sistema, donde *systasis* –equivelante a *synthesis*- es la disposición de hechos para señalar el carácter operante de todos los conceptos de la *Poética*. Cuando Aristóteles diga que *mythos* es la “disposición de los hechos en sistema” habrá que entender por *systasis* la disposición de los hechos, para señalar el carácter operante de todos los conceptos de poética. Por ello el *mythos* se pone como complemento de un verbo que quiere decir componer. Así la poética se identifica con el “arte de componer tramas”. Este mismo criterio se ha de usar para la traducción de *mimesis*: imitar o representar. Cf. *Ibid.*, pp. 57-58; 82-83.

²¹ Cf. *Ibid.*, pp. 57-60; 82-85. Se excluye toda otra interpretación de la *mimesis* como copia o como réplica de lo idéntico. Rechaza del platonismo el uso metafísico de la *mimesis* que contrapone la narración “por *mimesis*” a la narración por “simple”. Aunque sí se queda con el sentido metafísico de Platón dado a la *mimesis* en relación al concepto de participación según el cual las cosas imitan ideas, y las obras de arte a las cosas. En contraste con Aristóteles en que lo único que aleja la *mimesis* de la obra de arte es el hacer humano, las artes de la composición. Cf. *Ibid.*, p. 59-60; 85.

²² *Idem*.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 65; 91.

ausencia de acontecimiento, sino la ausencia de probabilidad. El *fin* sigue a otra cosa sólo en virtud de la necesidad o de la probabilidad. El *medio* es el único que parece definido por la simple sucesión. Esto lo describe Aristóteles en la Poética:

“Toda tragedia tiene nudo y desenlace. Los acontecimientos que están fuera de la obra y algunos de los que están dentro son con frecuencia el nudo; lo demás, el desenlace. Es decir, el nudo llega desde el principio hasta aquella parte que precede inmediatamente al cambio hacia la dicha o hacia la desdicha, y el desenlace, desde el principio del cambio hasta el fin”²⁴.

Para Aristóteles la trama se articula en torno a un cambio que hace bascular la historia hacia la felicidad o hacia la desgracia. La trama entonces gira en torno a un paso de la acción. Paso que el relato ha preparado antes y cuyo resultado puede ser visto I. En la base, un obstáculo que hay que franquear. II. En la cima, la acción transformadora que hace pasar de la percepción de una dificultad (el nudo) a III. Su resolución (el desenlace). Es decir: I. Nudo. II. Cambio III. Desenlace. Aristóteles lo expresa como un todo: “Hemos quedado en que la tragedia es imitación de una acción completa y entera, de cierta magnitud; pues una cosa puede ser entera y no tener magnitud. Es entero lo que tiene principio, medio y fin”²⁵. El modelo trágico tiene su lógica propia: la del cambio de la dicha al infortunio. Con la idea de “todo” se acentúa la ausencia de azar y la conformidad con las exigencias de necesidad o probabilidad que resultan de la sucesión; donde el comienzo, medio y fin son efectos de la ordenación del poema y no de la experiencia, es decir no son rasgos de la acción efectiva²⁶.

Igualmente la extensión. Solo dentro de la trama tiene la acción un contorno, un límite y por tanto una extensión. Esta es la que permite el tránsito desde el infortunio hasta la dicha o viceversa. La extensión sólo puede ser temporal, pues el cambio exige tiempo, no de los acontecimientos del mundo, sino tiempo de la obra, en que los tiempos vacíos no cuentan. El vínculo interno es lógico, más que cronológico. Es la lógica de la poética: la disposición de hechos, la ilación de episodios. La universalidad que comporta la trama proviene de su ordenación, la cual constituye su plenitud y su totalidad²⁷. Por lo tanto, la conexión interna es el inicio de la universalización y sería un rasgo de la *mimesis* buscar en el *mythos* su coherencia: “hacedor de intriga/imitador de acción, eso es el poeta”²⁸.

En tercer lugar, la discordancia incluida. El modelo trágico es un modelo de concordancia discordante, y Aristóteles lo analiza bajo el término de “trama compleja”. La *catharsis* la realiza la

²⁴ Aristóteles, *Poética*. Madrid, Gredos. 1974. (1455b, 24-29).

²⁵ *Ibid.*, (1450b 24-29).

²⁶ Cf. *Trl.*, pp. 66-67; 92-93.

²⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 67-70; 94-97.

²⁸ *Ibid.*, p. 70; 97.

propia intriga, por lo que los incidentes de temor y de compasión son la discordancia primera, son la amenaza principal para la coherencia de la trama. La *catharsis* se construye en el drama y en la calidad de los incidentes dolorosos para los propios personajes. En esos incidentes, entra en juego el azar, el efecto sorpresa en que se busca precisamente la concordancia discordante, y el corazón de esta será el cambio (*metabole*)²⁹. Este cambio requiere temporalidad y regula la extensión de la obra. El arte de componer consiste en mostrar concordante esta discordancia³⁰.

Finalmente, el antes y el después de la configuración poética. En la construcción de la trama, la configuración poética va más allá de la simple imitación de la acción como disposición de hechos. La *mimesis* exige más. Si bien la *mimesis* está vinculada al *mythos*, como ya se ha descrito, el término *mimesis praxeos* demanda un vínculo tanto al dominio de la ética y al dominio imaginario, propio de la *poética*.

“El *mūthos*, en tanto que proceso estructurados, es la operatividad de la *mimesis*, el acto mismo de componer estructurando, de reunir, de agenciar acciones e incidentes mediante una intriga o puesta en intriga que los estructura en un sistema. Surge así nuevamente una doble acción: la entendida como lo que es “imitado”; en este caso la *mimesis* en tanto que es la acción misma de imitar o representar a la acción en general; y la entendida como acto de “componer” es decir, la acción que al componer (*mūthos*) produce una obra (los *mūthoi*). Lo compuesto es el resultado de acciones que provocan incidentes y lo imitado es la acción misma, una acción que está hilvanada por la puesta en intriga”³¹.

Precisamente la *mimesis* cumple una función de corte, pero también, de la unión que establece precisamente el estatuto de trasposición “metafórica” del campo práctico por el *mythos*. Esta cuestión será determinante para poder hablar después de “desplazamiento mimético” y de “transposición” cuasi metafórica de la ética a la poética.

“Si esto es cierto, es necesario mantener en la propia significación del término *mimesis* una referencia al “antes” de la composición poética. Llamo a esta referencia *mimesis* I, para distinguirla de *mimesis* II –la *mimesis*-creación-, que sigue siendo la función base [...] Pero no es todo: la *mimesis*, que es una actividad, la actividad mimética, no encuentra el término buscado por su dinamismo sólo en el texto poético, sino también en el espectador o en el lector. Hay pues, un “después” de la composición poética, que llamo *mimesis* III”³².

Siguiendo a Aristóteles, Ricoeur enfatiza que en la *Poética* las referencias a la *comprensión de la acción* están presentes, al igual que la *comprensión de las pasiones* que la *Ética* articula. En

²⁹ Los cambios en la trama compleja son la peripecia, la agnición y el *pathos*, que aunque pueden limitar, fortalecen, no obstante, lo trágico en la narrativa en la medida en que llevan a su más alto grado de tensión la fusión entre lo “paradójico” y del encadenamiento “causal” de la sorpresa y la necesidad. Cf. *Ibid.*, p. 72; 99.

³⁰ Cf. *Ibid.*, p. 71-74; 97-99. Al incluir lo discordante en lo concordante, la trama incluye lo conmovedor en lo inteligible. De este modo, Aristóteles llega a decir que el *pathos* es un ingrediente de la imitación o de la representación de la praxis. La ética opone estos términos, mientras que la poesía las une. *Ibid.*, p. 74; 101

³¹ Begué, Marie-France, *op cit.*, p. 149.

³² *Ibid.*, p. 76-77; 103-104.

cambio en la *Retórica*, hay todo un tratado de las pasiones, por ello “la retórica explota estas pasiones, mientras que la poética convierte en poema el obrar y el padecer humanos”³³.

El orden de la acción implicada en la actividad narrativa será más evidente al exponer detalladamente el desarrollo de las tres mimesis. Pero en este punto nos parece relevante rescatar el sentido del placer, que Aristóteles llama *ergon*, y que Ricoeur describe como un elemento que se presenta dentro y fuera de la obra. Es una relación que exige un tratamiento dialéctico entre estos.

Este placer encuentra su lugar al menos en dos estratos. El placer de aprender y el de reconocer que experimenta el espectador³⁴. En segundo lugar el placer que experimenta el espectador en tanto *catharsis*, entendida esta como la “transformación en placer de la pena inherente a las emociones” de temor o compasión. Esta alquimia subjetiva se construye también en la obra por la actividad mimética:

“Entonces comprendemos que una acción es un comienzo sólo en una historia que ella inaugura; un “nudo” por desatar, una “peripecia” sorprendente, una serie de episodios “lamentables” u “horrorosos”; ninguna acción, en suma, tomada en sí misma, es un final, sino solo cuando en la historia relatada concluye un curso de acción, desata un nudo, compensa la peripecia con el reconocimiento, sella el destino del héroe por un acontecimiento último que clarifica toda la acción y produce en el oyente una catarsis de la piedad y el terror”³⁵.

Por consiguiente, comprender y experimentar constituyen solo el inicio de *mimesis II*, la cual despliega su amplitud cuando la obra despliega un mundo que el lector hace suyo. Este es un mundo cultural³⁶. Así para Ricoeur, el texto será un modelo específico desde el cual es posible aclarar el *objeto* y el método de la reflexión filosófica como reflexión hermenéutica. Siguiendo a Remedios Ávila diremos que el texto en este sentido tiene tres rasgos distintivos. Es una composición que pertenece a un género determinado y requiere una configuración personal, un estilo. Por otro lado, el texto “abre un mundo” y proporciona al que lo lee una comprensión de sí. El género elegido como paradigma, corresponde al género narrativo, en donde la narración da cuenta de la experiencia humana de la temporalidad. Observemos que esta peculiaridad del género narrativo es importante: el tiempo se hace humano cuando se articula de modo narrativo, además la narración es significativa cuando describe los rasgos de la experiencia temporal³⁷.

³³ *Ibid.*, p. 77; 104.

³⁴ El placer de reconocer tiene un aspecto encubierto, el criterio de lo “convinciente”, cuyos contornos son los mismos del imaginario social. La convincente no es más que lo verosímil, considerado en su efecto sobre el espectador y por consiguiente el último criterio de la mimesis. En la poesía es preferible lo imposible convincente a lo posible increíble. Lo convincente nace de la relación de la obra con el público. Cf. *Ibid.*, pp. 81-82; 109.

³⁵ *R-DtA.*, p. 13-14; 17.

³⁶ Cf. *R-TrI.*, pp. 77-83; 104-111.

³⁷ Cf., Ávila, Remedios, *op cit.*, pp. 139-140.

3.2. LA TRIPLE MIMESIS.

Lo que Ricoeur se propone mostrar en *tiempo y narración*, es que entre la actividad de narrar una historia y el carácter temporal de la existencia humana, existe una correlación que no es puramente accidental, sino que presenta la forma de necesidad transcultural: “El tiempo se hace tiempo humano en la medida en que se articula en un modo narrativo, y la narración alcanza su plena significación cuando se convierte en una condición de la existencia temporal”³⁸. La mediación entre tiempo y narración se articula en tres momentos de la *mimesis*. *Mimesis* II constituye el eje del análisis, la configuración constitutiva de la construcción de la trama como posición intermedia entre dos operaciones: el antes, que se denomina *mimesis* I y el después, *mimesis* III. De esta manera “*mimesis* II consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir el antes al después del texto, transformar el antes en después por su poder de configuración”³⁹.

Si para el análisis semiótico del texto se puede considerar únicamente su estructura y cerrarse en las leyes internas de la obra literaria, para la hermenéutica es importante el conjunto de operaciones que constituyen la obra en base a la vida, con su obrar y su sufrir. El autor entrega su obra al lector pero al ser recibida por éste, cambia la obra. Justamente, *mimesis* II se caracterizará especialmente por su función de mediación. “Lo que está en juego, pues, es el proceso concreto por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra. Como corolario, se verá, al término del análisis, que el lector es el operador por excelencia que asume por su hacer –acción de leer- la unidad del recorrido de *mimesis* I a *mimesis* III por medio de *mimesis* II”⁴⁰.

Construir la relación entre los tres momentos miméticos constituye, precisamente, la mediación entre tiempo y narración. Si la construcción de la trama, con su síntesis de lo heterogéneo en el tiempo era el correlato de la innovación semántica de la metáfora, el correlato de la referencia va a ser la función mimética. Así, bajo la trama, Ricoeur engloba toda la dinámica del proceso mimético en el que aparece nuevamente la intriga y desarrolla lo que estaba esbozado en Aristóteles. De esta forma resalta la fuerza creativa de la imaginación tanto en la producción como en la recepción de los relatos⁴¹.

Resolver la mediación entre tiempo y narración implica establecer el papel mediador de la construcción de la trama entre, el estadio de la experiencia práctica que la precede, y la que la

³⁸ *TrI.*, p. 85; 113.

³⁹ *Ibid.*, p. 86; 114.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ Cf. Etxeberria Mauleon, Xabier. *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*. Desclée de Brouwer, Bilbao. 1995, p. 102.

sucede: seguir “*el paso de un tiempo prefigurado a otro figurado por la mediación de uno configurado*”⁴². Ricoeur acentúa que:

“Mimesis I designa la precomprensión en la vida cotidiana de eso que un autor ha llamado la cualidad narrativa de la experiencia; entendiendo por ello el hecho de que la vida, y más todavía la acción, como Hannah Arent expresó brillantemente, demandan ser narradas; Mimesis II designa la auto-estructuración del relato sobre la base de los códigos narrativos internos en el discurso. A este nivel, Mimesis II y *mythos*, es decir, la intriga o, mejor dicho, la puesta en intriga, coinciden. Finalmente, Mimesis III designa el equivalente narrativo de la refiguración de lo real por la metáfora. Subrayo así, con gran precisión, el papel mediador ejercido en este punto por la lectura, punto que se me había escapado en *La metáfora viva*”⁴³.

3.2.1 *Mimesis I.*

La concepción de la trama se enraíza en la pre-comprensión del mundo de la acción: de sus estructuras inteligibles, de sus recursos simbólicos y de su carácter temporal. El autor de una obra no parte del vacío, sino de un marco desde el cual se entiende ya la acción humana, el cual vamos a describir a continuación.

Respecto a sus estructuras. Las acciones implican fines y remiten a motivos, tienen agentes de dicha o quienes sufren las circunstancias que la provocaron o no, y conllevan a un resultado. Denotar esto implica dar respuesta a las preguntas “qué”, “porqué”, “quién”, “cómo”, “contra quién”. Consiguientemente, todos los miembros del conjunto de la acción se encuentran en una relación de intersignificación que crea una red conceptual⁴⁴. Dominar cada término del conjunto es tener la competencia de *comprensión práctica*⁴⁵. Su relación con la comprensión narrativa es una relación de *presuposición* y de *transformación*. Presuposición porque toda narración presupone una familiaridad con los términos de significación práctica. De transformación porque el acto de narrar convierte la acción en una intriga gracias a sus rasgos discursivos⁴⁶.

Respecto a los recursos simbólicos. Nuevamente, aparecen los símbolos, pero ahora haciendo énfasis en la transposición poética que derivan del hacer, poder hacer, y del saber-poder-

⁴² *R-TrI.*, p. 87; 115.

⁴³ Ricoeur, Paul, “Mimèsis, référence et refiguration dan Temps et Récti” citado por Agis Villaverde, Marcelino, *op cit.*, p. 247, nota 24.

⁴⁴ Cf. *R-TrI.*, p. 89; 117. Estas preguntas serán el quicio de entrada a una analítica que desarrollará nuestro autor en Sí mismo como otro, cuestión que analizaremos más adelante.

⁴⁵ La relación entre la red conceptual de la acción y las reglas de composición narrativa se explican recurriendo a la distinción semiótica entre orden paradigmático de la acción (en que los términos relativos a la acción son sincrónicos) y el orden sintagmático de la acción (consiste en el carácter diacrónico de cualquier historia narrada). De este modo, la relación entre la inteligencia narrativa e inteligencia práctica, consiste en que al pasar del orden paradigmático al sintagmático, los términos de la semántica de la acción adquieren integración y actualidad. Cf. *Ibid.*, pp. 116-117.

⁴⁶ Cf. Begué, Marie-France, *op cit.*, p. 171.

hacer. Si la acción puede contarse es que ya está articulada en signos, reglas, normas: desde siempre está mediatizado simbólicamente. Aquí está en la línea de Cassirer en cuanto a las formas simbólicas como procesos culturales que articulan toda la experiencia⁴⁷. Ricoeur destaca el carácter público de la articulación significativa. Señala el carácter estructurado del conjunto simbólico: “Un sistema simbólico proporciona así un contexto de descripción para acciones particulares. Con otras palabras: podemos interpretar tal gesto como significando esto o aquello”⁴⁸. El simbolismo confiere a la acción la primera legibilidad. Siguiendo a Clifford Geertz, Ricoeur resalta que los sistemas simbólicos tienen un carácter estructural antes de ser texto, la mediación simbólica es textura⁴⁹.

Hablar de la acción como un cuasi-texto solo es posible en cuanto que los símbolos, entendidos como interpretantes proporcionan las reglas de significación según las cuales se puede interpretar la conducta. Con este carácter del símbolo introduce la idea de regla, de norma.

“Es importante destacar el carácter público y comunitario de toda articulación significativa, que hace que una cultura sea el fruto de comunicaciones explícitas. Las significaciones se dan dentro de un marco cultural codificado simbólicamente, que es de carácter expresivo y público, y que por lo tanto puede y pide ser descifrado”⁵⁰.

Como corolario del estar siempre mediatizada simbólicamente la acción, atrae sobre sí una cualidad ética. Más radicalmente, para Ricoeur, la acción no puede ser jamás éticamente neutra⁵¹.

Respecto a la temporalidad. Este tercer rasgo de la pre-comprensión de la acción en la actividad mimética del plano II, concierne a los caracteres temporales en los que el tiempo narrativo viene a incorporar sus configuraciones. Ricoeur situará su análisis en el intercambio que la acción efectiva pone de manifiesto entre dimensiones temporales. Siguiendo ahora a Heidegger, articula los rasgos de la temporalidad. En *Ser y tiempo*, la cuestión del ser se abre por un análisis que debe tener en primer lugar cierta consistencia en el plano de la antropología filosófica⁵², para ejercer la función de apertura ontológica que se le asigna. Esta antropología se organiza bajo la temática del cuidado (*sorge*), del cual mana la fuerza subversiva en descripciones tomadas del orden práctico. Lo que le permite quebrar la primacía del conocimiento y develar la estructura del ser-en-el-mundo más fundamental que cualquier relación de sujeto a objeto.

⁴⁷ La articulación de la experiencia como mediación simbólica para referirse a aquellos símbolos de la naturaleza cultural que sirven de base a la acción.

⁴⁸ *R-TrI.*, p. 92; 121.

⁴⁹ Cf. *Idem.*

⁵⁰ Begué, Marie-France, *op cit.*, p. 172.

⁵¹ Cf. *R-TrI.*, p. 94; 123

⁵² Ricoeur es consciente de que esta no es la mejor manera de acercarse a la obra de Heidegger, y que es el *dasein* el lugar en el que el ser que somos se constituye por su capacidad de plantear el problema de ser y del sentido del ser.

El mismo poder de ruptura se encuentra en la segunda sección del *ser y el tiempo*. Se encuentra en la relación con el tiempo como aquello “en” lo que actuamos cotidianamente. Esta estructura de la intratemporalidad, es la que mejor caracteriza la temporalidad de la acción en el plano en que tiene lugar este análisis, y que conviene a la fenomenología de lo voluntario y de lo involuntario, y a la semántica de la acción. La intratemporalidad es definida por una característica básica del cuidado: la condición de ser arrojado entre las cosas tiende a hacer la descripción de nuestra temporalidad dependiente de la descripción de las cosas de nuestro cuidado. La ventaja del análisis de la intratemporalidad reside en la ruptura que opera este análisis con la representación lineal del tiempo, entendida como simple sucesión de horas⁵³.

“No se trata –dice Ricoeur- de llegar a la conclusión de que nuestra experiencia temporal tiene una estructura narrativa, como parece decirlo nuestro lenguaje cotidiano. Aquí más bien hay que resaltar los rasgos temporales que permanecen implícitos en las propias mediaciones simbólicas de la acción y pueden ser considerados como inductores del relato. La vida es una actividad y una pasión que espera ser interpretada, y la más apropiada interpretación toma la forma de relato porque éste la ordena temporalmente”⁵⁴.

La construcción de la trama y con ella la mimética textual y literaria se yerguen sobre una precomprensión: comprender previamente en qué consiste el actuar humano común al poeta y a su lector. En esto reside la riqueza y el sentido de *mimesis* I al imitar o representar la acción⁵⁵. De ahí que podemos observar que la prefiguración asume sus presupuestos éticos. Como Ricoeur va a señalar en sus análisis de la tragedia, es necesario la presentación de hombres buenos y malos. El relato trágico imita las ideas ya establecidas de una cultura, con acciones bien o mal vistas; y no solo las ideas universales de dolor y sufrimiento. Este ámbito de la *mimesis* I la describe como la previa comprensión práctica, que incluye la capacidad de utilizar de modo significativo la red conceptual de la acción, y una preferencia moral expresada mediante símbolos, reglas y normas.

Vemos que el relato se constituye sobre la base de una experiencia ética, que ya se suma a la realidad del mundo cotidiano del ser humano. En esta realidad no hay acción que no provoque una aprobación o desaprobación en virtud de una jerarquía de valores cuyos polos son la bondad y la maldad. Además que la poética no deja de señalar una ética incluso cuando preconiza la suspensión de todo juicio moral o su inversión irónica, ya que este proceso de neutralización implica la calidad originariamente ética de la acción por encima de la ficción⁵⁶.

⁵³ Para Heidegger, decir “ahora” es la articulación en el discurso de un hacer presente que se temporaliza en unión de una espera que retiene.

⁵⁴ Begué, Marie-France, *op cit.*, p. 175.

⁵⁵ Cf. *R-TrI.*, p. 100; 129.

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, 94;122-123.

“Esto no significa que la realidad prefigurada sea concebible sin alguna narratividad o sin lo que Ricoeur llama “inductores del relato” [...] nada permite afirmar que la ética, por encima del relato poético, sea vivida de un modo completamente no-narrativo. Pero ¿se trata sólo de una narratividad incoativa” como afirma Ricoeur? ¿No nos hace reconocer que antes de toda composición artística de una obra, las personas contamos nuestra vida y nos explicamos respecto a otros mediante las pequeñas historias de todos los días? ¿No hay que constatar también que aunque podemos hablar de la vida humana como de una historia en estado embrionario, esta vida sólo llega a ser una historia verdadera, un tiempo contado, mediante todas estas pequeñas historias? Luego la experiencia ética solo se lleva a cabo gracias a sus historias”⁵⁷.

Al ser mimesis I una abstracción de toda la operación mimética, cabe suponer que donde hay ética hay pequeñas historias contadas. La ética es pues inseparable de la prefiguración del relato ya que como Ricoeur va a afirmar más adelante, la identidad de un individuo o un pueblo, procede de la rectificación continua de un relato anterior mediante un relato ulterior, y de la cadena de refiguración que de ello resulta⁵⁸.

3.2.2. *Mimesis II.*

Como ya se ha expuesto antes, *mimesis II* se sitúa entre una fase anterior y otra posterior de la *mimesis*, ocupa una función de mediación. Proviene del carácter dinámico de la operación de configuración que hace preferir el término de *construcción de trama* y no solo el de *trama*. La construcción de la trama es mediadora en tres niveles. En primer lugar media entre acontecimientos o incidentes individuales y una historia tomada como un todo. Es decir, extrae una historia sensata *de* una serie de acontecimientos. En segundo lugar, la construcción de la trama *integra* juntos factores que son *heterogéneos* como agentes, fines, medios, etc. y se puede ampliar al incluir en la trama compleja, los incidentes que producen compasión o temor: la peripecia, la agnición y los efectos violentos. Aristóteles *equipara la trama a la configuración* y Ricoeur la caracteriza como *concordancia-discordancia*. En tercer lugar, la construcción de la trama deviene “síntesis de lo heterogéneo”.

“Del análisis de la historia como síntesis de lo heterogéneo, podemos, pues, retener tres trazos: la mediación entre los sucesos múltiples y la historia singular ejercida por una trama; la primacía de la concordancia sobre la discordancia; y, finalmente, la lucha entre sucesión y configuración”⁵⁹.

⁵⁷ Kemp, Peter, “Ética y narratividad. A propósito de la obra de Paul Ricoeur “Tiempo y relato”, en Aranzueque, Gabriel (Ed.), *op cit.*, pp. 320-321.

⁵⁸ Cf. *R-Tr3*, 357-358; 997-998.

⁵⁹ Ricoeur, Paul, “La vida: un relato en busca de narrador”. *Ágora. Papeles de filosofía* 2 (2006), p. 12. Ricoeur propondrá un corolario epistemológico a la tesis sobre la construcción de la trama considerada una síntesis de lo heterogéneo que consiste en que la inteligibilidad del acto de configuración desarrolla una inteligencia narrativa que se encuentra más cerca de la sabiduría práctica y del juicio moral que de la ciencia y del uso teórico de la razón. Es una inteligencia que se refiere a lo que Aristóteles llamaba *phronesis* en oposición a la inteligencia teórica. Cf. *Idem*.

La operación de la construcción de la trama, refleja la paradoja agustiniana del tiempo y la resuelve según el modo poético, y no del modo especulativo⁶⁰. Comprender una historia construida en medio de la contingencia de sus pericias, y que nos lleva a una conclusión, implica comprender cómo y por qué los sucesivos episodios han llevado a una conclusión que ha de ser aceptable y congruente con los episodios reunidos. Esta capacidad de la historia para ser seguida, constituye la solución poética de la paradoja de distención-intención. Por otra parte la dimensión configurante presenta rasgos temporales contrarios a los de la dimensión episódica⁶¹:

a) La disposición configurante transforma la sucesión de los acontecimientos en una totalidad significativa. Toda la trama puede inscribirse en un pensamiento (que es su tema), pero este pensamiento no es atemporal. Este tiempo narrativo es el que media entre el aspecto episódico y el configurante. b) La configuración de la trama impone a la sucesión indefinida de los incidentes “el sentido del punto final”; es decir, la historia como totalidad. Este se aprecia mejor en el acto de narrar-de-nuevo, aprehender los episodios conocidos que conducen a este fin. De esta comprensión surge una nueva cualidad del tiempo. c) La reconstrucción de la historia narrada. Como totalidad, por su manera de acabar, constituye una alternativa a la representación del tiempo, como transcurriendo del pasado hacia el futuro. Al leer el final en el comienzo y el comienzo en el final, aprendemos a leer el tiempo mismo al revés. d) La esquematización. Este tiene el poder imaginativo y creador. Sustenta una función sintética en el sentido kantiano. La construcción de la trama engendra igualmente inteligibilidad mixta entre el “tema” de la historia narrada y las presentación intuitiva de las circunstancias, los acontecimientos, los episodios, etc. e) La tradicionalidad. Constituye en una historia que tiene todos los caracteres de la *tradición*: la transmisión viva de una innovación capaz de reactivarse por el retorno a los momentos creadores del hacer poético. La constitución de una tradición tiene su cimiento en el juego de la innovación y la sedimentación⁶². *Esquematización* y *tradicionalidad* permiten la continuidad del proceso que une mimesis III a mimesis II y tienen una estrecha relación con el tiempo.

⁶⁰ Cf. *R-Tr1.*, pp. 100-103; 130-132. La refleja en cuanto que el acto de construcción de la trama combina en proporciones variables dos dimensiones temporales: cronológica (dimensión episódica de la narración; historia hecha de acontecimientos) y no episódica (dimensión de configuración. La trama transforma los acontecimientos en historia). *Ibid.*, p. 104; 133.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, pp. 104-105; 134-135.

⁶² Sedimentación como paradigmas que constituyen la tipología de la construcción de la trama. La innovación como posibilidad de innovación en tanto se produce en la *poiesis* del poema. Pero esta innovación sigue siendo conducta regida por reglas. El trabajo de la imaginación no surge de la nada. Cf. *Ibid.*, pp. 104-109; 134-139.

3.2.3. Mimesis III.

La investigación de la *mimesis* está subordinada a la investigación de la mediación entre tiempo y narración. La narración tiene su pleno sentido cuando está restituida al tiempo del obrar y del padecer en la *mimesis* III. Bajo este principio prosigue Ricoeur su estudio relativo a la *mimesis* en la *Poética* de Aristóteles, para quien el recorrido de la *mimesis* tiene su cumplimiento en el oyente o en el lector. Yendo más lejos, el filósofo francés dirá que *Mimesis* III marca la intersección del mundo del texto y el mundo del oyente. Intersección “del mundo configurado por el poema y del mundo en el que la acción efectiva se despliega y despliega su temporalidad específica”⁶³.

La exposición de *mimesis* III, tiene *cuatro etapas*. La primera responde a la objeción del principio de circularidad que se plantea contra la mediación entre tiempo y narración, al encadenar los tres estados de la *mimesis*. La segunda muestra cómo se articula en el acto de lectura ese vector de la amplitud de la trama para modelar la experiencia por medio del acto configurante. La tercera manifiesta como se da la relación por la lectura, entre la obra y el campo de referencia en el campo de la comunicación. La cuarta, plantea la cuestión de la relación entre la fenomenología del tiempo y la hermenéutica del tiempo narrado. Lo que conlleva una circularidad más amplia que la anunciada anteriormente, puesto que tiene que ver con las aporías de la relación entre la fenomenología y la “solución” poética de estas aporías. Así, “el problema de la relación entre tiempo y narración culmina en la dialéctica entre la aporética y la poética de la temporalidad”⁶⁴.

1. Etapa uno. El círculo de la mimesis. Si es cierto que la mediación entre tiempo y narración se constituye al encadenar los tres estadios de la *mimesis*, se plantea si este encadenamiento señala una progresión o una circularidad. El análisis desde luego, es circular, pero no es una circularidad viciosa, es más bien una espiral que pasa por el mismo punto pero de una manera diferente, a un altura diferente. La acusación de círculo vicioso procede de dos versiones de circularidad.

Una versión violenta de la interpretación, que pretende poner consonancia donde solo hay disonancia: dar forma a lo informe por la narración. Pero nuestra experiencia temporal no se reduce a la simple discordancia (Agustín). Es necesario preservar las paradojas del tiempo por su reducción a la simple discordancia. Y por otro parte, debe moderarse el carácter de consonancia de la narración, contra la tentación de oponer de forma no dialéctica a la disonancia de nuestra experiencia temporal. La construcción de la trama no es el triunfo del orden⁶⁵. La respuesta a esta

⁶³ *Ibid.*, p. 109-110; 140.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 110; 140.

⁶⁵ Las propias tramas coordinan *distentio e intention*. Cf. *Ibid.*, p. 111; 142.

objeción será que la pretendida discordancia de nuestra experiencia temporal, no es más que un artificio literario. La reflexión en torno a los límites de la concordancia se aplica a todos los casos de figura de *concordancia discordante* y de *discordancia concordante*. Un círculo inevitable, sin ser vicioso⁶⁶.

La otra versión de la circularidad trata acerca de la redundancia de la interpretación que viene del análisis de *mimesis* I: “si no existe experiencia que no está ya mediatizada por sistemas simbólicos y, entre ellos, por narraciones, parece inútil decir, como hemos hecho, que la acción demanda narración”⁶⁷. Pero a esta objeción, Ricoeur responde que hay historias potenciales, que no proceden de la proyección de la literatura sobre la vida, sino que constituyen una auténtica demanda de narración⁶⁸. Se puede otorgar a la experiencia temporal como tal, una narratividad incoativa. De esta fuerza incoativa se refuerza el argumento según el cual, la circularidad manifiesta de todo análisis de la narración no es una tautología muerta, sino, un círculo sano⁶⁹.

2. *Etapa dos. Configuración, refiguración y lectura.* Aquí se expone la transición de *mimesis* II a *mimesis* III. Es necesario mostrar cómo se articula el acto de lectura en el dinamismo del acto configurante, cómo lo prologa y lo lleva a su término.

La esquematización y la estructuración como categorías de la interacción entre la operatividad de la escritura y de la lectura aportan ciertos paradigmas. Los paradigmas recibidos estructuran las expectativas del lector, “regulan la capacidad que posee la historia para dejarse seguir. Por otro lado, el acto de leer, acompaña la configuración de la narración y actualiza su capacidad para ser seguida”⁷⁰; precisamente, *seguir una historia es actualizarla en la lectura*.

El acto de leer también acompaña al juego de la innovación y de la meditación de los paradigmas que esquematizan la construcción de la trama. De otra parte, la obra escrita es un esbozo para la lectura. El lector va a construir la trama, que está, por cierto, llena de lagunas. Así el acto de lectura se convierte en el agente que une *mimesis* II a *mimesis* III, último vector de la refiguración del mundo de la acción bajo la influencia de la trama. El texto sólo se hace obra en la interacción de texto y receptor⁷¹.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 110-113; 141-143.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 113; 143.

⁶⁸ En psicoanálisis, por ejemplo, la búsqueda de la identidad personal desde historias de vida todavía no contadas aseguran la continuidad entre historia potencial o incoativa y la historia expresa, cuya responsabilidad asumimos. Cf. *Ibid.*, pp. 113-115; 144-145.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 113-116; 143-146.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 116; 147.

⁷¹ Cf. *Ibid.*, pp. 116-117; 147-148.

3. *Etapa tres. Narratividad y referencia.* La entrada de la obra en el campo de la comunicación, señala su entrada al campo de la referencia. Las principales dificultades que se relacionan con la noción de referencia en el orden narrativo serán enunciadas aquí.

Lo que se comunica, en última instancia, es, más allá del sentido de la obra, el mundo que proyecta, y que constituye su horizonte. En este sentido, el oyente o el lector lo reciben según su propia capacidad de acogida, que se define también por una situación a la vez limitada y abierta sobre el horizonte del mundo⁷². Una intersección entre el mundo del texto y el mundo del lector descansa en tres presupuestos.

El primer presupuesto se refiere a los *actos de discurso en general*. Ricoeur retoma el argumento de la *metáfora viva*, en relación al sentido y la referencia. Si se toma la frase como unidad de discurso, la intelección del discurso deja de confundirse con el significado correlativo de cada significante dentro de la inmanencia de un sistema de signos. En la frase, el lenguaje se orienta más allá de sí mismo: “Dice algo sobre algo”. Referencia y horizonte son correlativos como lo son la forma y el fondo. Toda experiencia posee un contorno que la circunscribe y la distingue, y se levanta a la vez sobre un horizonte de potencialidades que constituyen su horizonte interno y externo. En lo interno: siempre es posible detallar, precisar la cosa considerada en el interior de un contorno estable. En lo externo: en cuanto que la cosa buscada mantiene relaciones potenciales con cualquier otra cosa bajo el horizonte de un mundo total, el cual no figura como objeto de discurso. Así, situación y horizonte son nociones correlativas⁷³.

“Este presupuesto general implica que el lenguaje no constituye un mundo por sí mismo. Ni siquiera es un mundo. Por estar en el mundo y por soportar situaciones, intentamos orientarnos sobre el modo de la comprensión y tenemos algo que decir, una experiencia que llevar al lenguaje, una experiencia que compartir.

Esta es la presuposición ontológica de la referencia, reflejada en el interior del propio lenguaje como un postulado desprovisto de justificación inmanente. El lenguaje es por sí mismo del orden de “lo mismo”; el mundo es su “otro”. La atestación de esta alteridad proviene de la reflexibilidad del lenguaje sobre sí mismo, que, así, se sabe *en* el ser para referirse *al ser*”⁷⁴.

Esta atestación ontológica exige una noción previa y originaria: la experiencia de estar en el mundo y en el tiempo. Procede de esta condición ontológica hacia su expresión en el lenguaje. Por otro lado, en lo referente a la recepción del texto, toda referencia es correferencia. Referencia dialógica o dialogal. Lo que el lector recibe no sólo es el sentido de la obra, sino que recibe también

⁷² La noción de horizonte, es muy próxima a la de “fusión de horizontes” de Gadamer. Cf. *Ibid.*, pp. 117-118; 148-149. Como ya expusimos en los capítulos I y II.

⁷³ Cf. *Idem*. Por estar en el mundo y por soportar situaciones intentamos orientarnos sobre el modo de la comprensión y tenemos algo que decir. Una experiencia que lleva al lenguaje, una experiencia que compartir.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 118-119; 149.

su referencia. La experiencia que esta trae al lenguaje, el mundo y su temporalidad que despliega ante ella.

El segundo presupuesto, *se refiere a las obras literarias*, retoma nuevamente las tesis de la *metáfora viva*. Las obras literarias aportan también al lenguaje una experiencia, y así ven la luz como cualquier discurso. La lectura plantea, sin embargo, el problema de la fusión de horizontes del texto y del lector, como ya hemos expuesto en el capítulo anterior pero ahora con el añadido de una cuestión crítica pues si se niega esta relación y su problemática caemos en un positivismo. En tal caso se cierra la literatura en un mundo en sí. Se rompe la punta subversiva que lanza contra el orden moral y social y se alimenta el prejuicio de que solo es real el dato que puede observarse empíricamente y describirse científicamente. De modo que este fenómeno de interacción del mundo del texto con el del lector, abre todo un abanico de casos, que van desde la confirmación ideológica del orden establecido, hasta la crítica social e incluso la burla de todo lo “real”. Esta *fusión conflictual de los horizontes* se relaciona con la dinámica del texto, en particular con la dialéctica de la sedimentación y de la innovación que ya hemos expuesto antes.

“El conflicto de lo posible que no es menor que el de lo real, se amplifica por el juego interno, en las obras mismas, entre los paradigmas recibidos y la producción de desviaciones por la desviación de las obras singulares. De este modo, la literatura narrativa, entre todas las obras poéticas, modela la efectividad práxica tanto por sus desviaciones como por sus paradigmas”⁷⁵.

Es inevitable encontrar en el funcionamiento del lenguaje poético la manera de franquear este abismo abierto entre dos mundos. Esto ya se realizó en la *Metáfora viva*, donde se expuso cómo la capacidad de referencia del lenguaje no se agota en el discurso descriptivo, y que las obras poéticas se refieren al mundo según el régimen propio de la referencia metafórica. Tesis que abarca todos los usos no descriptivos del lenguaje⁷⁶. El concepto de horizonte y de mundo concierne también a las referencias no descriptivas de la acción, a las de la dicción poética.

Lo que se interpreta de un texto es, una propuesta de mundo en el que “yo pudiera vivir y proyectar mis poderes más propios”. Partiendo de esto, en la *metáfora viva*, se sostiene que “la poesía, por su *mythos*, *re-describe* el mundo”. Paralelamente, en *Tiempo y narración*, también “el

⁷⁵ *Ibid.*, p. 120; 151.

⁷⁶ Los textos poéticos hablan del mundo, aunque no de modo descriptivo. La referencia metafórica consiste en la supresión de la referencia descriptiva se revela, en una segunda aproximación, como la condición negativa para que sea liberado un poder más radical de referencia a aspectos de nuestro ser-en-el-mundo que no se pueden decir de manera directa [...] La articulación de las referencias metafóricas sobre el sentido metafórico solo reviste un alcance ontológico pleno si se llega hasta metaforizar el propio verbo ser y a percibir en el “ser-como...” el correlato del “ver-como...”, en el que se resume el trabajo de la metáfora. Este “ser como...” lleva la segunda presuposición al plano ontológico de la primera y al mismo tiempo que la enriquece. *Ibid.*, pp. 120-121; 152.

hacer narrativo resignifica el mundo en su dimensión temporal en la medida en que narrar, recitar, es rehacer la acción según la invitación del poema”⁷⁷.

“El acto de leer supone el encuentro con las peripecias del texto: unas estructurales, como es su propia forma –que ofrece pautas para el encuentro del lector y el texto- y la misma tradicionalidad en la que se reconocen insertos el texto y su lector [...] todo texto ofrece “un mundo”. Su pretensión reclama pensar mejor lo que dice y pensarlo en relación potencial con un horizonte más amplio. El texto, en efecto, *apunta al ser*, a la totalidad, por encima de la circunstancia. Como consecuencia, no hay distinción entre estética de la recepción de la obra de arte y su referencia ontológica: el lector recibe una denotación, una referencia que apunta al mundo y su temporalidad, por encima de la circunstancia. Pero, lo mismo que en el lenguaje metafórico, la referencia del discurso narrativo no se agota en la descripción. Precisamente la literatura de invención abre aspectos reales de *nuestro ser en el mundo*, que no pueden ser dichos por el lenguaje directo, descriptivo o conceptual”⁷⁸.

Si bien, la noción de mundo de texto se encuentra implicada en la experiencia temporal de ficción; en *Tiempo y narración*, Ricoeur reconoce que al no darse la lectura, el mundo de texto sigue siendo “una trascendencia en la inmanencia”, y su estatuto ontológico queda en suspenso a la espera de su lectura⁷⁹. Por consiguiente “solo *en* la lectura, el dinamismo de configuración termina su recorrido. Y es más allá de la lectura, en la acción efectiva, ilustrada por las obras recibidas donde la configuración del texto cambia en refiguración”⁸⁰.

“*la obra es una producción común del texto y del lector*. Por una parte, la obra afecta a los horizontes de expectativas según los cuales el lector aborda el texto. Por otra, estas expectativas aportan la *llave hermenéutica* del proceso de lectura tal como se desenvuelve”. Y quizás lo que es más importante para la hermenéutica de Ricoeur, el *acto de lectura* constituye el medio decisivo para que el lector comience a *comprenderse él mismo*”⁸¹.

El tercer presupuesto se refiere a que *la capacidad referencial de las obras narrativas debe subsumirse bajo la de las obras poéticas en general*. Hay dos vertientes para esta cuestión. Por un lado, el problema que plantea la narratividad se puede resolver de manera sencilla, ya que la narración re-significa lo que ya se ha pre-significado en el plano del obrar humano. El ser en el mundo, según la narratividad, es un ser marcado ya por la práctica del lenguaje correspondiente a esta precomprensión.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 121-122; 153.

⁷⁸ Maceiras Fafian, M y Trebolle Barrera J. *op cit.*, pp. 178-179. El subrayado es mío.

⁷⁹ Cf. *R-Tr3.*, 230; 866.

⁸⁰ *Idem*. Ricoeur dirá que la mediación de la lectura marca la diferencia más clara entre *Tiempo y narración* y *La metáfora viva*. Ricoeur dirá: “yo había creído poder conservar el vocabulario de la referencia, caracterizada como redescipción del trabajo poético en el centro de la experiencia cotidiana, había atribuido al poema mismo el poder de transformar la vida, gracias a una especie de cortocircuito operado entre *ver-cómo...*, típico del enunciado metafórico, y el *ser-cómo...*, correlato ontológico de este último. Y puesto que el relato de ficción puede considerarse con fundamento como un caso particular de discurso poético, se podría sentir la tentación de operar el mismo cortocircuito entre *ver cómo...* y *ser cómo...* en el plano de la narratividad”. *Ibid.*, p. 230-231; 867.

⁸¹ Agis Villaverde, Marcelino, *op cit.*, p. 258.

Por otro lado, de manera más complicada aparece la asimetría entre los modos referenciales del relato histórico y del relato de ficción, como las dos grandes clases de discursos narrativos. Persiste aquí el problema de saber si la narración de ficción no toma a su vez de la referencia por huellas una parte de su dinamismo referencial. Hay que recordar aquí que los relatos comúnmente cuentan todo como si hubiese tenido lugar, y usan de los tiempos verbales del pasado para narrar lo irreal. Así la ficción recibirá tanto de la historia como ésta de aquella. Dicho préstamo recíproco permite hablar de referencia cruzada entre la historiografía y la narración de ficción. La referencia por huellas y la referencia metafórica se cruzan en la temporalidad de la acción humana. De ahí que historiografía y ficción literaria refiguran en común el tiempo humano al cruzar sobre él sus modos referenciales⁸².

4. *Etapa cuatro. El tiempo narrado.* El problema de la referencia cruzada entre historiografía y narración, requiere del esbozo de los rasgos temporales del mundo refigurado por el acto de configuración. El mundo refigurado por la narración, es un mundo temporal. Se plantea la cuestión de saber qué ayuda puede esperar de la fenomenología del tiempo, la hermenéutica del tiempo narrado. La respuesta pondrá de manifiesto una circularidad mucha más radical que la de la relación entre *mimesis* III con *mimesis* I por *mimesis* II. El problema de la relación entre tiempo y narración culmina en la dialéctica entre la aporética y la poética de la temporalidad.

Se impondrá un largo rodeo de la epistemología de la historiografía y la crítica literaria, bajo la mediación de la *fenomenología del tiempo*. Este largo diálogo a tres bandas es lo que Ricoeur expone a lo largo de *Tiempo y Narración*. Y lo desarrolla bajo la tesis de que “los hallazgos de la fenomenología del tiempo no pueden sustraerse definitivamente al régimen aporético que caracteriza tan fuertemente a la teoría agustiniana del tiempo”⁸³. Demostrar el carácter aporético de la pretensión de una fenomenología pura del tiempo, se hace necesario para universalizar la tesis de que la poética de la narratividad responde y corresponde a la aporética de la temporalidad. Las consecuencias para la hermenéutica son importantes ya que, como concluye Peter Kemp:

“Si se pudiese argumentar de forma al menos plausible el carácter aporético de cualquier fenomenología pura del tiempo, el círculo hermenéutico de la narratividad y de la temporalidad se ampliaría más allá del círculo de la *mimesis* [...] hasta tanto la historiografía y la crítica literaria no hayan dicho su palabra sobre el tiempo histórico y sobre los juegos de la ficción con el tiempo. Solo al término de lo que acabo de llamar conversación triangular, en la que la fenomenología del tiempo habrá unido su voz a las de las dos disciplinas anteriores, el círculo hermenéutico podrá emparejarse

⁸² Cf. *R-Tr1.*, p. 123-124; 155.

⁸³ *Ibid.*, p. 125; 157. El carácter aporético de la fenomenología pura del tiempo quedará confirmada bajo el análisis de la fenomenología de la conciencia íntima del tiempo de Husserl y de la tesis kantiana de que no es posible observar el tiempo directamente: es *invisible*. Expondrá las innumerables aporías de la fenomenología del tiempo como el precio a pagar por intentar *mostrar el tiempo mismo*. Cf. *Idem*.

con el de la poética de la narratividad (que culmina a su vez en el problema de la referencia cruzada evocada anteriormente) y de la aporética de la temporalidad”⁸⁴.

Es tiempo de preguntarnos si hay alguna ética inherente a la refiguración, la cual Ricoeur analiza desde la ficción y la historiografía. Con respecto a la primera, no puede considerarse éticamente neutra, además de que las ficciones tienen efectos que expresan su función positiva de revelación, de transformación de la vida y de las costumbres. El narrador propone una visión de mundo que no es éticamente neutra. La literatura narrativa, entre las obras poéticas, moldea la efectividad praxica tanto a través de sus separaciones como de sus paradigmas. El fin no es, suprimir la ética sino modificarla. Pero no se trata de una pura denuncia moralizante. En última instancia, la ficción puede refigurar la realidad por el hecho de provocar en el lector un rechazo de la visión de la vida que expresa. Incluso la más perniciosa, la más perversa empresa de seducción puede, en última instancia asumir en el plano de lo imaginario una función *ética*: la del *distanciamiento*⁸⁵. La refiguración es siempre ética en la medida que exige un mínimo de comunidad entre los hombres, la cual es: “la existente entre el autor implicado por el texto y el lector que aplica ese texto a su propia vida”⁸⁶.

Desde la historiografía, la ética está implícita cuando Ricoeur dice que el trabajo del historiador no consiste sólo en una construcción sino en una reconstrucción. Es un devolver el pasado, en el sentido de que se ha de “devolver lo que se debe a lo que ya no es, pero fue”⁸⁷. Ricoeur supone una conciencia de deuda con respecto al pasado, una deuda de reconocimiento con respecto a los muertos, que hace de él un deudor insolvente⁸⁸. Esto es singular ya que como menciona Peter Kemp, *Tiempo y narración* está dedicado a la memoria de H.I. Marrou, historiador que se dedicó a defender que el conocimiento histórico se funda en la apertura hacia el otro, en una disponibilidad amistosa hacia el otro, tanto en el presente como en el pasado⁸⁹.

Según Ricoeur estamos afectados por el pasado, y por las reconstrucciones del pasado las cuales tienen lugar en, o representan la vida que ya no es. Pero esto no tendría sentido si no hubiésemos contado una deuda impagada con los muertos, alega nuestro filósofo. Siempre ha habido en el pasado seres humanos que sufrieron y que, como víctimas, merecen ser admirados o

⁸⁴ Cf. Kemp, Peter, *op cit.*, p. 324.

⁸⁵ Cf., *R-Tr3.*, p. 237; 873-875.

⁸⁶ Kemp, Peter, *op cit.*, p. 325.

⁸⁷ Ricoeur, Paul, “El tiempo contado”, en *Revista de Occidente* 76 (1987), p. 56.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 53. Este sentido de deuda pero también de reivindicación es uno de los acercamientos a la historiografía en las filosofías de la liberación. Es un intento de reivindicar a las víctimas de la historia de los pueblos. Es una apertura hacia el otro desde la historia. Esto es algo que explícitamente va a asumir por ejemplo Enrique Dussel en sus obras de carácter histórico. Cf. *Caminos de liberación latinoamericana* I y II; Latinoamérica libros, Buenos Aires. 1972. Zea, Leopoldo, *Dialéctica de la conciencia americana*. México, Alianza editorial. 1976, 358 pp.

⁸⁹ Kemp, Peter, *op cit.*, p. 325.

respetados. Esto resulta evidente cuando se trata de víctimas bajo regímenes que están lo bastante cerca de nosotros como para despertar nuestro horror. Así para Ricoeur, en relación a los acontecimientos de Auschwitz, la neutralización ética no es posible, ni deseable pues, las víctimas del holocausto: “son, por excelencia, los delegados ante nuestra memoria de todas las víctimas de la historia”⁹⁰. El horror vinculado a estos acontecimientos es necesario no olvidarlo nunca, para que no se repitan más, pues constituye “la motivación ética última de la historia de las víctimas”⁹¹. Y ya que por lo general los vencedores o poderosos, son los que se encargan de borrar toda posible huella de sus crímenes, el historiador ha de recurrir a la ficción para elaborar su reconstrucción, de tal manera que la ficción da ojos al narrador horrorizado. Ojos para ver y para llorar. El estado actual de la literatura del Holocausto lo prueba ampliamente. Como también lo hace el recuento de cadáveres o la leyenda de las víctimas⁹².

3.3. LA IDENTIDAD NARRATIVA.

La identidad narrativa será la respuesta a la exigencia de una hermenéutica que busca, a través de la fenomenología, una identidad no sustancial. Dar cuenta de este *cogito*, conservando la herencia de la filosofía reflexiva, pero sin volver a los supuestos de las filosofías de la conciencia, será la tarea que realizará por medio de una fenomenología hermenéutica de la persona, del sí mismo. La búsqueda de una estructura de la experiencia, que pudiera conciliar el tiempo histórico y el relato de ficción que se efectúa en *Tiempo y narración*, van a culminar en la identidad narrativa como el punto de inflexión entre tiempo cosmológico, tiempo histórico y el tiempo derivado de la ficción literaria. Mas el diálogo triangular que se desarrolla en *Tiempo y narración* entre historiografía, crítica literaria y fenomenología del tiempo, ha sido guiado bajo la hipótesis de que la temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología, sino que necesita de la mediación de un discurso indirecto de la narración. El largo rodeo de este diálogo que Ricoeur ha recorrido le arrojará a la aporía sobre la identidad narrativa⁹³.

Ricoeur sale al paso de la crítica al conocimiento de sí, que lo señalan como un yo egoísta y narcisista bajo el término de la *ipseidad*. La *ipseidad* se sustrae al dilema de lo Mismo y de lo Otro en medida en que su identidad descansa en una estructura temporal. Se rige bajo la identidad

⁹⁰ R-Tr3; 273; 910-911.

⁹¹ *Idem*.

⁹² Cf. R-Tr3., p. 273-274; 911-912. En este sentido, las filosofías de la liberación han profundizado y tratado de reconstruir la historia desde las víctimas. Pero además han hecho una crítica a toda la ideología que está detrás de los crímenes que pretende legitimar el uso del poder contra las víctimas. Cf. Hinkelammert, *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. DEI, Costa Rica, 1991, pp. 195.

⁹³ R-Tr3., p. 349; 991. Tres aporías lanzará este diálogo, las otras dos son sobre la totalidad y totalización; y sobre la inescrutabilidad del tiempo y los límites de la narración.

dinámica que es fruto de la composición poética del texto narrativo. “El sí-mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas”⁹⁴, pues la identidad narrativa permite al sujeto aparecer constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida. No es una historia solitaria, sino que la refiguración de la propia vida hace de ella un tejido de historias narradas. De otro lado, el sí del conocimiento de sí, es el fruto de una vida examinada y clarificada gracias a los efectos *catárticos* de los relatos tanto históricos como de ficción, transmitidos por nuestra cultura.

En este sentido, cabe preguntarse si el sujeto puede darse a sí mismo como un texto a interpretar. Es decir, que es uno y el mismo el que “es” y el que se “habla”; texto a interpretar y al mismo tiempo, intérprete. Ricoeur recurre al lenguaje, pero sin pretensiones absolutas o definitivas. El lenguaje le otorga la base de la existencia de donde surge él mismo, y a la vez, le permite reconocerse a sí mismo como un modo de ser del que él mismo habla. La circularidad: “yo hablo y yo soy”, da paso poco a poco a la función simbólica y a su raíz pulsional y existencial:

“Función simbólica y raíz pulsional. Si esto es así, nos vemos empujados a admitir que la hermenéutica no debe confinarse en el ámbito del sentido meramente lingüístico, sino traspasarlo hasta el “yo soy”. Solamente de este modo pueden ser vencidas las pretensiones del cogito idealista, subjetivista y solipsista sin caer en un “yo hablo (*dico*) o “yo soy hablado” (*dicor*), que ha perdido toda referencia extralingüística al *ego sum*. Solo una hermenéutica así concebida puede envolver y, a la vez, mantener unidas la afirmación serena “yo soy” y la punzante duda “¿Qué soy yo?”. La tarea no es, desde luego, fácil. Exige, como digo, el retorno a la referencia extralingüística, el reconocimiento de la facticidad como límite y condición existencial del sentido; el reconocimiento de la facticidad en su doble dimensión, individual y social”⁹⁵.

La *ipseidad* es la de un sí instruido por las obras de nuestra cultura que se ha aplicado a sí mismo. Esta noción se hace fecunda en el hecho de que se aplica tanto a individuos como a comunidades, pues son historia efectiva. Subrayamos aquí el aspecto de la tradicionalidad del carácter narrativo y comunitario del arte de narrar y de la construcción de la trama, pues las estructuras narrativas son una herencia cultural⁹⁶.

Ahora bien, la relación circular que va de *mimesis* III a *mimesis* I, pasando por *mimesis* II, establecida por la estructura simbólica de la acción, es pues, un círculo sano. No hay ninguna experiencia que no sea ya fruto de la actividad narrativa.

“la primera relación mimética no remite, en el caso del individuo, más que a la semántica del deseo, la cual sólo implica los rasgos prenarrativos vinculados a la demanda constitutiva del deseo humano;

⁹⁴ *Ibid.*, p. 355; 998.

⁹⁵ Ávila, Remedios, *op cit.*, p. 147.

⁹⁶ Es éste un resultado de una tradición de escritura que les ha dado la configuración del historiador que la pone en práctica. Y no hay que olvidar además, que la construcción de la trama, bajo la cual se articula el carácter narrativo tanto del sujeto o de una comunidad, es una operación que dinamiza todos los planos de la articulación narrativa. La articulación de la trama es ella misma el paso entre narrar y explicar. Cf. *R-Tr1.*, pp. 238-239; 280-281.

la tercera relación mimética se define por la *identidad narrativa* de un individuo o de un pueblo, fruto de la rectificación sin fin de una narración anterior por otra posterior, y de la cadena de refiguraciones que de ella derivan. En una palabra, *la identidad narrativa es la resolución poética del círculo hermenéutico*”⁹⁷.

Ricoeur no dejará de señalar las limitaciones de la identidad narrativa. Por un lado, la identidad narrativa no es una identidad estable y sin fisura; al contrario, siempre es posible urdir tramas diferentes en la propia vida, y estas pueden incluso ser contrarias unas a otras. La identidad narrativa se hace y deshace continuamente.

“permítanme decir que lo que llamamos sujeto no se da nunca al principio. O si se da, corre el riesgo de reducirse al yo narcisista, egoísta y avaro, precisamente del cual la literatura puede liberarnos. Entonces, lo que perdemos del lado del narcisismo, lo recuperamos del lado de la identidad narrativa. En lugar de un yo (*moi*) enamorado de sí mismo, nace un sí (*soi*) instruido por los símbolos culturales, entre los cuales se encuentran en primer lugar los relatos recibidos de la tradición literaria. Son estos relatos los que nos dotan, no de una unidad no sustancial, sino de una unidad narrativa”⁹⁸.

La identidad narrativa no agota la cuestión de la *ipseidad* del sujeto; antes bien, la práctica de la narración conlleva la experiencia de pensamiento por el que nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos. “En este sentido, el relato ejercita la imaginación más que la voluntad”⁹⁹. De ahí la importancia para Ricoeur de disociar dos significaciones importantes de la identidad (en relación al término “mismo”), según qué se entienda por idéntico el equivalente del *idem* o del *ipse* latino.

Para Ricoeur, el *idem* desarrolla una jerarquía de significaciones, cuya permanencia en el tiempo constituye el grado más elevado, al que se opone lo diferente, en el sentido de cambiante, variable. Aquí la tesis constante será que la identidad en el sentido de *ipse* no implica ninguna afirmación relativa a un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad. Precisamente se considerará el término *mismidad* como sinónimo de la identidad-*idem* y se opondrá a la *ipseidad* por referencia a la identidad-*ipse*¹⁰⁰. Por otro lado, será importante señalar la primacía de la mediación reflexiva acerca de la posición inmediata del sujeto, tal como se señala en primera persona del singular: “yo pienso”, “yo soy”. El sí mismo, donde el “sí” se define primero como pronombre reflexivo.¹⁰¹ Finalmente hace falta ocuparse de la dialéctica que desencadena la identidad-*ipse*, con ipseidad y la mismidad. La dialéctica del sí y del otro distinto de sí. Mientras se está en el círculo de la identidad-mismidad, la alteridad de cualquier otro distinto de sí no ofrece nada original.

⁹⁷ *R-Tr3.*, pp. 357-358; 1000. El subrayado es mío.

⁹⁸ Ricoeur, Paul, “La vida: un relato en busca de narrador”, *op cit.*, p. 22

⁹⁹ *R-Tr3.*, p. 358; 1001.

¹⁰⁰ Cf. *R-ScO.*, pp. 12-13; XII-XIII.

¹⁰¹ Cf. *Ibid.*, p. 11; XI.

El tema de la identidad narrativa, no surge marginalmente, sino que bien podríamos decir que es el resultado de la dinámica del pensamiento de Ricoeur, y del que hemos estado dando cuenta en este trabajo. Así lo deja ver Navarro Cordón en una ponencia referente a la matriz ontológica en el pensamiento de Ricoeur en 1987, en la universidad de Granada, antes de la publicación de *Sí mismo como otro*; a la que el propio Ricoeur reconoce y le da una serie de avanzada acerca de lo que serán sus retrocesos y avances en este tema. Y dice el filósofo francés que sin dejar de lado la preocupación del yo-soy, emprenderá la pregunta por el *quién* de la acción, cuestión que llevará a la discusión de la identidad y la permanencia en el tiempo¹⁰².

Como hemos visto, en sus debates con la filosofía reflexiva, Ricoeur concluirá que no es posible la captación inmediata y directa de sí. Además afirma la necesidad de una comprensión que esté mediada por los símbolos y los textos de la cultura. Luego articulará la acción humana como un cuasi-texto, por lo que la autonomía que adquiere lo hecho sobre el acontecimiento como tal, es comparable a la que adquiere en el texto lo dicho sobre el decir. Por consiguiente, la acción despegándose de su agente, adquiere una autonomía semejante a la autonomía semántica de un texto. Deja un traza, se inscribe en el curso de las cosas y deviene archivo, documento. Precisamente, a la manera de un texto, la acción permite la reinscripción de su sentido en nuevos contextos.

La acción como un texto es una obra abierta, dirigida a una sucesión indefinida de lectores posibles. El texto por el que nos comprendemos es, entre otras cosas, la acción humana¹⁰³. Dicha acción está dotada de inteligibilidad cuando, de una sucesión extrae una configuración, gracias al proceso estructurante de la intriga y la mediación que ésta ejerce entre multiplicidad de incidentes e historia única: “La vida es un relato en busca de narrador” dirá Ricoeur en ese sentido. Por tanto, “nuestra vida, personal y colectiva es el campo de la actividad constructiva de la inteligencia y la imaginación narrativas por las que encontramos, en relatos que forjan, la identidad que nos constituye”¹⁰⁴.

La lectura guarda un momento de envío. Por lo tanto la lectura se convierte en una provocación para ser y obrar *de otro modo*. En este sentido, hay un fermento ético en la identidad narrativa, ya que ésta no tiene una *ipseidad* verdadera hasta el momento en que se hace responsable de una decisión ética como factor supremo de la *ipseidad* misma y que en un momento decisivo le

¹⁰² Cf. Ricoeur, Paul, “Réponse à Juan Manuel Navarro Cordón”, en Calvo Martínez, Tomás, y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 183-187.

¹⁰³ Cf. *R-DtA.*, pp. 190-191; 175-176.

¹⁰⁴ Cf. Etxeberria Mauleon, Xabier, *op cit.*, p. 198.

hace decir: ¡Aquí estoy!¹⁰⁵. Pro ello la narración no es éticamente neutra. La narración y el lector son conducidos a una opción ética. La tarea del lector será por tanto, tomar una postura ante las diversas proposiciones de lealtad ética que la lectura le propone. Este es el límite de la identidad narrativa y debe unirse a los componentes no narrativos de la formación del sujeto agente.

Ricoeur está en la línea de la identidad narrativa a nivel colectivo cuando toca la historia del pueblo de Israel, como lo hemos expuesto antes (1.3.1.), y a nivel personal en su acercamiento al psicoanálisis (1.3.2.). El caso del pueblo de Israel, Ricoeur lo usa como ejemplo en contraposición al estructuralismo, para demostrar la significatividad de la historia frente a la mera diacronía. Se dota de una identidad *por y en el relato que hace de su propia historia*, especialmente de sus acontecimientos fundantes. En el caso del psicoanálisis, se busca la curación a través de la consecución de una historia coherente, que de inicio solo ofrece ahí una serie de datos inconexos o relatos parciales y engañosos, para que luego el sujeto pueda, a través de complementos e interpretaciones, reconocer su identidad en la historia que cuenta de sí mismo. Es un ejemplo de lo que puede ser la identidad narrativa como relato de uno mismo, estructurado por una intriga que implica una interpretación.

Al término de su *Tiempo y narración III*, después de sus exhaustivos análisis respecto a los relatos históricos y de ficción, de los que resultan una ficcionalización de la historia y una historización de la ficción cuando estas no tienen una experiencia fundamental que los integre; concluye que ese lugar de fusión entre historia y ficción nace de la interpretación de dos tipos de relatos. Además testimonia una cierta unificación de los efectos de sentido de la narración, a saber: *una asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que puede llamarse su identidad narrativa*. Ésta hunde sus raíces en todos los desarrollos de la hermenéutica de Ricoeur como comprensión de sí. En *Tiempo y narración* se origina esta noción, pero en su *Sí mismo como otro* alcanzará el desarrollo pleno.

Vale la pena señalar aquí la problemática de la noción del tiempo y la aporía que tiene que ver con la constitución del sujeto en la narración. Pues como señala François Dosse, con *Tiempo y narración* Ricoeur continúa su confrontación con la obra de Heidegger. Especialmente contra una postura englobante del tiempo, pues no se trata de hipostasiar ni el relato ni el tiempo; sino de mostrar cómo en la triangulación relato-tiempo-acción es en realidad esta última dimensión la que

¹⁰⁵ Hay una relación entre imaginación y contar la historia, pero cuando se trata de la historia de las víctimas se hace necesaria la imaginación histórica. “Se pasa de la categoría de lo Mismo a lo Otro para expresar el momento del pasado en la representación del pasado: siempre es el imaginario el que impide a la alteridad hundirse en lo indecible. Es siempre gracias a alguna traslación de lo Mismo a lo Otro, en simpatía y en imaginación, como lo Otro extraño se me hace próximo”. *R-Tr3*, p. 269; 907.

ocupa una posición fundadora, pues es en el actuar y el padecer donde se sitúa la estructura primera del tiempo, la cual sólo puede expresarse bajo la forma de un relato¹⁰⁶.

La aporía del tiempo con la constitución del sujeto en la narración, surge de la no congruencia entre la perspectiva fenomenológica que escruta el tiempo del alma, el tiempo subjetivo y el tiempo “mortal”; y la perspectiva cosmológica desde la que el tiempo aparece como tiempo del mundo, como tiempo objetivo o tiempo cosmológico¹⁰⁷: “El tiempo narrado es como un puente tendido sobre el abismo que la especulación abre continuamente entre tiempo fenomenológico y el tiempo cosmológico”¹⁰⁸.

La aporía se manifiesta grave después de los análisis realizados; pero se hace más “virulenta” con Heidegger. Ya que con él, dicha aporía resulta de la ocultación mutua del tiempo fenomenológico y del tiempo cosmológico; a pesar de la jerarquía de los niveles de temporalización expuestos por la fenomenología hermenéutica del ser-ahí que otorga un lugar a la intratemporalidad: ser-en-el-tiempo. Tomado en ese sentido derivado, el tiempo parece ser coextensivo al ser-en-el-mundo, pero este tiempo-mundano sigue siendo el tiempo de un ser-ahí, singular, gracias al vínculo entre Cuidado y ser-para-la-muerte: rasgo intransferible característico del ser-ahí como un existente¹⁰⁹. En síntesis,

“Ricoeur se propone mostrar que cada una de las dos perspectivas produce una ocultación de la otra, a la vez que las presupone. La perspectiva fenomenológica concibe el tiempo del alma, el tiempo subjetivo o el tiempo “mortal”, como el tiempo originario del que deriva el tiempo objetivo o cosmológico, pero extrae su propia conceptualidad de conceptos procedentes del tiempo objetivo”¹¹⁰.

El cruce entre historia y ficción plantea una refiguración del tiempo que se puede llamar “tiempo humano”. En los relatos históricos y de ficción operan una actividad mimética de la experiencia humana del tiempo, que hace posible la presentación de las dos perspectivas sobre el tiempo mediante un discurso unificado. Este tiempo humano, se propone como un “tercer tiempo” entre el fenomenológico y el cosmológico. Ya que el cruce entre el carácter narrativo real de la historia, y el imaginario de la ficción, hace comprensible la unidad de la intencionalidad ontológica de ambas, engarzando tiempo del mundo y tiempo de la conciencia. Si bien, el relato no soluciona del todo la aporía, permite la comprensión a través de la unificación de los diversos efectos de

¹⁰⁶ Cf. Dosse, Françoise, *op cit.*, p. 472-473.

¹⁰⁷ Fidalgo Beneyas, Leonides, *op cit.*, p. 169. La perspectiva fenomenológica está representada por San Agustín, Husserl y Heidegger. La perspectiva cosmológica está representada por Aristóteles, Kant y la ciencia contemporánea.

¹⁰⁸ *R-Tr3*, p. 352; 994. Esta primera aporía es la que determina la construcción en forma polémica de la aporía del tiempo que Ricoeur expuso en la primera sección de *Tiempo y narración III*, en la que muestra la polémica entre Agustín y Aristóteles, entre Husserl y Kant, y entre Heidegger con la teoría del tiempo vulgar.

¹⁰⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 353-534; 995-996.

¹¹⁰ Fidalgo Beneyas, Leonides, *op cit.*, p. 170.

sentido que el relato conjuga, a saber: la intencionalidad ontológica de lo “ya pasado” de la historia y la de “lo posible” del relato de ficción¹¹¹.

La *actividad mimética* de la narración se caracterizará por la intervención del *tercer tiempo* trazado sobre la misma línea de fractura entre la historia y el relato. Este tercer tiempo tiene una dialéctica propia. El entrecruzamiento de los objetivos referenciales respectivos de la historia y del relato los expone ampliamente a lo largo de *Tiempo y Narración I*.

Partiendo del contraste entre un tiempo histórico reinscrito sobre el tiempo cósmico y un tiempo entregado a las variaciones imaginativas de la ficción, se reparó en el estadio del paralelismo entre la fusión de representación en el pasado histórico, y los efectos de sentido producidos por la confrontación entre el mundo del texto y el mundo del lector. Finalmente, se alzó sobre el nivel de una interpenetración de la historia y de la ficción, que se desgajan de los procesos cruzados de la ficcionalización de la historia, y de la historización de la ficción.

“La ficción ofrece aspectos que favorecen su historización, al tiempo que la historia recurre a cierta ficción en su propósito de reproducir el pasado: "el envolvimiento mutuo de los dos procedimientos de refiguración" del tiempo. Este "entrecruzamiento" es el que permite hablar de una parte de la "ficcionalización de la historia", que significaría el fenómeno de incorporación de lo imaginario de la intencionalidad del "haber sido" sin debilitar su intención "realista", y de la "historización de la ficción", que permitiría pensar que el "como si hubiera pasado" es esencial a la significación del relato ficticio, o dicho de otro modo, que toda narración imita en cierto modo el relato histórico. Entre la historia y la ficción existe una referencia mutua. Lo que Ricoeur ha hecho es confrontar la pretendida realidad de las configuraciones históricas con la irrealidad de las creaciones ficticias, en busca de un paralelo, en la ficción, de lo que se entiende por realidad histórica, objeto principal de la refiguración narrativa del tiempo”¹¹².

La dialéctica del entrecruzamiento de historia y ficción, será en sí misma un signo de inadecuación de la poética a la aporética, a menos que surgiese de esta mutua fecundación un vástago, como Ricoeur le llama, que es la asignación a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que se puede llamar su *identidad narrativa*. “Lo que conviene señalar es que la narración es un fenómeno en el que se redescubre y reorganiza la experiencia y que esta productividad narrativa es la que permite la experiencia temporal misma”¹¹³. Ahora bien,

“El término de “Identidad” es tomado aquí en el sentido de una categoría de la práctica. Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta, [siguiendo a Hannah Arendt] *¿quién* ha hecho esta acción? *¿quién* es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero *¿cuál* es el soporte de la permanencia del nombre propio? *¿Qué* justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por

¹¹¹ Cf. Maceiras y Trebolle Barrera J. *op cit.*, p. 185.

¹¹² Margarita Vega Rodríguez “Tiempo y Narración en el pensamiento postmetafísico”, en *Especulo* 18 (2001), p. 14. <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html>

¹¹³ Sáez Rueda, Luis, *op cit.*, p. 214.

su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta solo puede ser narrativa”¹¹⁴.

Ricoeur encuentra en Hannah Arendt un precedente en el uso del concepto de identidad narrativa. Ella sitúa sus propuestas acerca de este tema, de acuerdo a sus categorías fundamentales, en la acción, siempre acompañada del discurso que revela al agente, e implicada en una trama de relaciones plurales y conflictivas. Como resultado de la acción y del discurso, aparecen las historias, que son las que nos permiten saber de verdad quién es un agente y quién es un paciente. La acción solo se revela plenamente al narrador, a la mirada del historiador pues éste es el que conoce mejor de lo que se trata, más que los propios participantes. Puesto que para éstos, la significación de sus actos no están en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador quien capta y hace la historia¹¹⁵.

Ricoeur sostendrá junto a H. Arendt que la identidad es una categoría de la práctica, esto es, la respuesta a quién es el agente de la acción, y que esa respuesta consiste en contar la historia de una vida. Explícitamente, la respuesta a la pregunta “¿quién?” consiste en contar la historia de una vida. La narración es la historia de una vida y, por eso, es también el modo en que se constituye la identidad del sujeto, que es una identidad histórica. La historia narrada dice el quién de la acción.

La identidad es considerada como una categoría de la práctica, que al responder al “¿quién?” implica contar una historia de vida. La historia contada dice el quién de la acción. No se trata de una identidad formal. El sujeto que aparece como escritor y lector de su propia vida, y la misma historia de una vida, no dejan de ser refiguradas por las historias que el sujeto cuenta sobre sí, sean verídicas o ficticias. El sujeto se reconoce en las historias contadas de sí mismo sobre sí. Justamente somos narradores y personajes de una vida de la que no somos autores, aunque sí coautores en cuanto al sentido. Pues, como dice François Wahl, “no se relata por relatar, se relata para dar testimonio de que algo en sí es más amplio que el tiempo y la finitud que impone. El relato no lleva a la ensoñación; impulsa hacia lo real; autoriza un universo con significado”¹¹⁶

El sentido o el significado de un relato surge de la intersección del mundo del texto con el mundo del lector. Por lo que el acto de leer decanta momento crucial del análisis y sobre ese acto descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector.

“El poder de la ficción se muestra ligado al de la redescipción, y toda intriga ofrece la urdimbre de un espacio-mundo en el que cabe urdir otras intrigas: espacio de vida soportable, espacio de supervivencia. Nuestra propia vida se muestra como el campo de una actividad constructiva,

¹¹⁴ *R-Tr3.*, p. 997.

¹¹⁵ Cf. Arendt, Hannah, *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós. 2009.

¹¹⁶ Wahl, François, “Carta a Paul Ricoeur”, 31 de agosto de 1982. Archivos Seuil. Citado por Dosse, *op cit.*, p. 473.

mediante la cual intentamos reencontrar/recrear la identidad narrativa que nos constituye. Es este cuidado el que aporta *quien*”¹¹⁷.

De esta manera la identidad narrativa del *quién* no es más que una identidad narrativa sin la cual el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución. Se queda entre la presentación de un sujeto idéntico a así mismo en la diversidad de sus estados o; por otro lado, se sostiene que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista. “Pero, el dilema desaparece si a la identidad entendida en el sentido de un mismo (*idem*), se sustituye por la identidad entendida en el sentido de un si-mismo (*ipse*); la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre identidad sustancial o formal y la identidad narrativa”¹¹⁸.

En las filosofías del sujeto, éste se formula en primera persona: *ego cogito*. En todos los casos el sujeto es “yo”, de modo que Ricoeur considerará a las filosofías del sujeto como filosofías del *Cogito* (ya sea un yo empírico, trascendental, absoluto, etc.). Ante esta pretensión del *cogito*, Ricoeur plantea la problemática del sí. Consiguientemente la hermenéutica del sí, se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* como de su abandono¹¹⁹. Estas serán las intenciones filosóficas que sostendrá Ricoeur en su *Sí mismo como otro*. Mientras se está en la pareja alteridad e ipseidad, la alteridad puede ser constitutiva de la ipseidad misma. *Si mismo como otro* sugiere, en principio que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en grado tan íntimo que no se puede pensar la una sin la otra. El “como” no es sólo de comparación: “sí mismo semejante a otro, sino una implicación: *sí mismo en cuanto... otro*”¹²⁰.

La hermenéutica del sí, ocupa un lugar epistémico situado más allá de *Cogito* y del anti-*Cogito*. Discute lo referente a los usos del se y del sí en casos oblicuos, desde el rodeo de la reflexión; trata del desdoblamiento del mismo según el régimen del *Idem* y del *Iipse*, en una dialéctica de la *ipseidad* y la *mismidad*. Trata de la correlación entre sí y el otro distinto de sí, en la dialéctica de la *ipseidad* y de la *alteridad*. Inicia con una filosofía del lenguaje, pasa luego a la filosofía de la acción y al planteamiento de la identidad personal en la competencia entre filosofía analítica y hermenéutica, que conlleva a la identidad narrativa. Todo ello sin dejar de lado el concepto de acción narrada que se vincula con el hombre que actúa y que sufre. En ningún momento de este análisis el uno mismo se separa del otro, pero será en los estudios situados bajo la ética y la moral en que encontrará su pleno desarrollo. La autonomía del sí, aparecerá en ellos íntimamente unida a la solicitud por el prójimo y a la justicia para cada hombre. Precisamente, insiste en la distancia entre la hermenéutica del sí, de las filosofías del *Cogito*. Decir sí, no es decir

¹¹⁷ Gabilondo, Ángel, “*Quien cuida de sí?*” en Aranzueque, Gabriel (Ed.) *op cit.*, p. 287.

¹¹⁸ *R-Tr3.*, p. 355; 998.

¹¹⁹ *Cf. R-ScO., Ibid.*, pp. 14-15; XIV-XV. Es un análisis que va más allá del “yo”.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 13-14; XIII-XIV.

yo. El yo se opone, o es depuesto. El sí está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia sí mismo. Sobre esta dialéctica del análisis y de la reflexión se injerta la del *ipse* y la del *idem*.

CAPITULO 4. LA PREGUNTA POR EL ¿QUIÉN? EL LARGO CAMINO HACIA LA IDENTIDAD PERSONAL.

Confrontación constructiva entre la hermenéutica y la filosofía analítica anglosajona. Es así como reseña Ricoeur el largo rodeo que hará en su *Si mismo como otro*, marcando el regreso reflexivo al sujeto. No se trata del regreso de un ego transparente a sí mismo, en posición de dominio. Está totalmente transformado por el largo periplo realizado, enriquecido por todos los desvíos emprendidos, al punto que el yo es sustituido por un sí mismo [*soi*] que sólo retorna “como otro”¹. Un rodeo sinuoso para poder “injertar la dialéctica de la mismidad y la ipseidad en la dialéctica del análisis y la reflexión, para poder edificar sobre ella la dialéctica de la ipseidad y la alteridad”². Este rodeo será obligado 1) ante el carácter polisémico de la pregunta por el quién del sí mismo; 2) frente a la univocidad de la pregunta heideggeriana por el ¿quién? del *Dasein*; y 3) ante al rechazo tanto de la posición inmediata del yo soy, en cuanto fundamento último, como de la “disociación” del sí mismo que opera la “deconstrucción” nietzscheana; además de ofrecer una orientación nueva a la pregunta kantiana sobre el hombre. La tensión relativa a la constitución del sujeto, y la crítica a la apodicticidad del yo soy se renuevan a la luz de la filosofía analítica. Ricoeur pone en cuestión las filosofías del yo desde Descartes, hasta Husserl, pasando por Kant, y que presuponen la autotransparencia del sujeto.

Ricoeur retoma en *Si mismos como otro*, una cuestión central de su *Tiempo y narración*: la de la identidad narrativa (sugerida por su editor Françoise Whal). La confrontará con la cuestión del “hombre capaz”, de “yo puedo”. Algunos le reprocharán que dedique demasiado a la filosofía de lengua inglesa, pero es precisamente a sus adeptos a los que se dirige este texto para elaborar una crítica interna. Ricoeur remontará la reflexión de sus estudios anteriores relativos a la tradición cartesiana, hasta reconstruir a la persona a partir de su exterioridad, de un sí mismo [*soi*] que no es el yo³. La identidad narrativa puede responder a una hermenéutica que busca a través de la fenomenología una identidad no sustancial. La fenomenología hermenéutica de sí mismo se propone dar cuenta de ese *cogito*, conservando la herencia de la filosofía reflexiva, pero sin caer en los supuestos de las filosofías de la conciencia. La búsqueda de una estructura de la experiencia que conciliara el tiempo histórico y el relato de ficción como el que se efectuó en *Tiempo y narración*, condujeron a la identidad narrativa a un punto de inflexión entre el tiempo cosmológico, el tiempo

¹ Cf. Dosse, Françoise, *op cit.*, p. 532.

² Fidalgo Benayas, Leonides, *op cit.*, p. 184.

³ Cf. Dosse, Françoise, *op cit.*, p. 534.

histórico y el tiempo derivado de la ficción literaria. Ahora habrá que mostrar cómo dicha identidad forma parte constitutiva de la noción de sí. Una noción de sujeto que ofrece los fundamentos conceptuales necesarios para construir el lazo de unión con los temas de la filosofía analítica desarrollados bajo la “teoría de la acción” e “identidad personal”.

4.1. PERSONA Y REFERENCIA IDENTIFICADORA.

Como hemos visto en el capítulo anterior, la ipseidad es constitutivamente temporal. Pero Ricoeur hará un “rodeo” a la problemática del sí a través de la filosofía del lenguaje tanto en su vertiente semántica como pragmática. Especialmente porque los análisis lingüísticos nos van a ofrecer los rasgos universales de lenguaje por los que se habla de las personas significativamente, de los seres humanos como personas. Y aunque estos análisis ponen entre paréntesis la noción de ipseidad, será el precio a pagar para alcanzar una hermenéutica caracterizada por el estatuto directo de la posición del sí. Este rodeo de Ricoeur gira en primer lugar en torno a la pregunta ¿de quién hablamos cuando designamos según el modo referencial a la persona como distinta de las cosas?⁴. Hablar de personas supone la capacidad del lenguaje para designar individuos en general, y se ha de reflexionar respecto al modo en que el lenguaje designa a las cosas en particular. De esta manera Ricoeur intenta evitar las trampas de una ontología de la sustancia.

Como insiste Johann Michel, el interés de Ricoeur por la filosofía analítica, como veremos en los siguientes apartados, no es “espiritualizar” la filosofía analítica, sino “atraer su proyecto de construcción hermenéutica de sí lo métodos de conocimiento de sí que ella propone”. Encontramos entonces el mismo principio fundador de la antropología hermenéutica desplegada en el conflicto de las interpretaciones que consiste en *ocuparse de sí para conocerse mejor; conocerse para ocuparse mejor de sí*⁵.

Cabe mencionar que a mediados de los años sesenta, Ricoeur comenzó a ser leído en Estados Unidos y despertó un gran interés hacia el existencialismo y la fenomenología. En 1966 obtuvo un puesto permanente en la Universidad de Chicago. El ambiente filosófico estaba marcado por la filosofía analítica, pero en lugar de replegarse a la filosofía continental, Ricoeur comenzó decididamente a entablar un diálogo con las posiciones anglosajonas, incluso mucho antes de llegar a Illinois. Esto se hará evidente en muchos de sus estudios en *La metáfora vivía* y en *Sí mismo como otro* en que discutió las tesis analíticas de Derek Parfit y Donald Davidson entre otros. Aunque su esfuerzo no suscitó mucho entusiasmo en los filósofos estadounidenses, en cambio en Francia, tuvo

⁴ Cf. *ScO.*, 28; XXIX.

⁵ Cf. Michel, Johann, *op cit.*, Cap. IV, posición 2876 [Versión para Kindle]. Michel, nos propone hacer un segundo nivel de lectura para apreciar en su globalidad y en su finalidad última el proyecto de Ricoeur en esta obra: ver “de qué manera esta nueva *gnôthi seauton* sigue acompañada por la misma *epimeleia heautou*”. Cf. *Idem*.

alguno seguidores⁶. Ricoeur dirigió en París un seminario con el que formó un laboratorio de investigación. Este se centró en la filosofía analítica desde 1967 hasta 1971, tiempo en que estudió las obras de Strawson, Austin, Anscombe y del segundo Wittgenstein. El seminario continuó hasta 1977, en esos años estudiaron en diversos temas de la semántica de la acción. Fruto de ese seminario son las publicaciones de la colección de *Phénoménologie et Herméneutique*, codirigida por Ricoeur y Dorian Tiffeneau⁷.

Pues bien, Ricoeur críticamente señala la insuficiencia de las categorías de los lógicos y epistemólogos con las que apuntan, en la designación de la persona, a la identificación del individuo o individualización. Categorías que descansan en procedimientos específicos de designación de la predicación y que tienen como *referencia* un ejemplar y solo uno, con exclusión de todos los demás. Estos procedimientos no tienen ninguna unidad fuera de ese objetivo. Además, entre los operadores de identificación, sólo los indicadores apuntan al “yo” y al “tú”, pero no tienen ningún privilegio respecto a otros deícticos en la medida en que se conservan como punto de referencia⁸. Así que de entrada para Ricoeur, son insuficientes los análisis que se ocupan únicamente del individuo o la individualización del sujeto. Precisamente se pregunta cómo pasar del individuo general, al que somos cada uno. Se propone aislar entre todos los particulares, los que responden a cierto tipo y que en la teoría de Strawson se denominan “particulares de base”. La razón de su interés en el enfoque de la persona como particular de base, surge porque el concepto de una persona significa algo que se habla incluso antes de referirse a alguien que se designa a sí mismo. Tiene en cuenta que, como en la idea de Strawson, la persona es también un cuerpo; pero es más que un cuerpo entre los cuerpos, es también su *propio cuerpo* (Husserl). Es la posesión de un organismo designado. Tenemos, por lo tanto, un sujeto capaz de designar a uno mismo como alguien que tiene tal o cual cuerpo⁹.

Para Strawson, la identificación de los individuos considera su ubicación dentro de un sistema de espacio-tiempo. Constituirlo requiere que el objeto presente una tridimensionalidad con una cierta duración en el tiempo. Además han de ser accesibles los medios de observación de los que dispone el sujeto que lleva a cabo la identificación. Los objetos que cumplan tales requisitos son y poseen cuerpos físicos. Son aquellos que podemos identificar de modo directo, y que no es

⁶ Cf. Dosse, Françoise, op cit., 466

⁷ Cf. *Ibid.*, 419; Tésaz, Jean-Marc, “La mé La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception de la philosophie analytique du langage dans l’herméneutique de Paul Ricoeur” en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies*, 1 (2014), pp. 67-81.

⁸ Cf. *ScO.*, pp. 39-43; 1-5.

⁹ Cf. Ricoeur, Paul, “Ipséité. Altérité. Socialité” [Conferencia de P. Ricoeur suivie d’une réponse par M.M. Olivetti]” *Archivio di Filosofia*. Atti del Colloquio internazionale, Roma. 1986, p. 21

posible hacer referencias identificadoras a particulares de otras clases sin hacerlas a ellos. Por lo tanto, los cuerpos físicos son particulares de base. Tienen referencia identificante¹⁰.

¿Cómo llega Strawson a la conclusión de que las personas son particulares de base? Los requisitos que debe cumplir todo particular básico son: que su identificación no dependa de la de ningún otro particular; que la identificación de otros particulares dependa de la suya; finalmente, que se pueda reidentificar. Los cuerpos materiales satisfacen todos los requisitos. Pero, dado el carácter espacio-temporal del esquema conceptual y lo ambigua que deja la relación del cuerpo con la persona ¿cómo se puede considerar la persona como particular de base? Será necesario adoptar, como punto de partida, el que la identificación de ciertos tipos de particulares depende de la identificación de las personas. Como los particulares de base sólo pueden servir de mediadores en la identificación de otros particulares, concluye Strawson que las personas deben ser particulares de base; y por lo tanto, deben satisfacer también los otros dos requisitos¹¹.

Los cuerpos físicos y las personas que nosotros somos, son tales particulares de base, ya que nada se puede identificar, sin remitir a uno u otro de estos tipos particulares. Justamente el concepto de persona y cuerpo físico, es un concepto primitivo, pues no se puede remontar más allá de él. “Se trata de un planteamiento trascendental, puesto que interroga por las condiciones de posibilidad que han de cumplirse para que el lenguaje ordinario pueda referir particularizadamente a las cosas como de hecho lo hace. Ricoeur es bien consciente de las ventajas de este punto de partida y adopta la estrategia de Strawson como marco general de análisis de la problemática de sí”¹². De esta manera previene de una posible desviación hacia una referencia privada, que podría llevar a un prematuro recurso a la auto-designación.

En este sentido Ricoeur va a emprender la deducción trascendental al estilo kantiano de la noción de persona. Mostrará que si no se dispone del esquema de pensamiento que la define, no se procedería a las descripciones empíricas que de ella se hace en la conversación y en las ciencias humanas. Este principio de particulares de base no hace hincapié en la capacidad de la persona para designarse a sí misma al hablar, sino que aquí la persona es una de “las cosas” de las que hablamos. Pero se debe preguntar si se pueden distinguir a las personas de los cuerpos, sin incluir la autodesignación en la determinación misma del sentido dado a esta clase de cosas, hacia la que se dirige la referencia identificante. En Strawson, el recurso a la autodesignación está interceptado por el criterio de identificación de cualquier cosa como particular de base. Este criterio es la pertenencia

¹⁰ Strawson, Peter F. *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid, Taurus. 1989, p. 42.

¹¹ Vera, Francisco, “El esquema conceptual de Strawson” en *Teorema Revista internacional de filosofía* 2 (1971), pp. 43-50.

¹² Basombrío, Manuel, *op cit.*, pp. 162-163.

de los individuos a un único esquema espacio-temporal que lo contiene, en que nosotros mismos nos situamos en él¹³.

El sí queda neutralizado por la inclusión en el mismo esquema espaciotemporal que todos los demás particulares. La identidad es definida como mismidad y no como ipseidad. Con todo, es de reconocer que la ventaja de esta estrategia destaca el qué (y no el quién) de los particulares de base. Sitúa todo el análisis de los particulares de base en el plano público de señalización.

La primacía dada al mismo, con relación al sí, está acentuada por la noción de reidentificación. No es solo hablar de la misma cosa, sino que se la pueda identificar como que es la misma cosa en la multiplicidad de circunstancias (que se logra solo por la referencia espaciotemporal). “Mismo” quiere decir entonces único y recurrente. Pero aquí Ricoeur repara en un punto crucial para esta perspectiva: hay un inmenso problema para comprender el modo por el cual nuestro propio cuerpo es a la vez un cuerpo cualquiera objetivamente situado entre los cuerpos, y un aspecto del sí, su modo de ser en el mundo. Ricoeur reconoce una serie de ocultaciones que esta teoría mantiene, y las despliega poniendo en juego una serie de cuestiones críticas que le servirán de plataforma para sus subsiguientes análisis.

La primera consiste en la problemática de la referencia identificante: la mismidad del cuerpo propio oculta su ipseidad. Si bien, como afirma Strawson, los primeros particulares de base son los cuerpos, plantea un nuevo problema. Esta prioridad reconocida de los cuerpos es de la mayor importancia para el concepto de persona (en tanto asume predicados físicos y psíquicos). Reconocer que las personas sean también cuerpos, mantiene en reserva la definición general de los particulares de base, según la cual estos son cuerpos o poseen cuerpos (contra el alma de Descartes). Pero deja abierta la cuestión: ¿poseer un cuerpo es lo que lo hacen o, más bien lo que son las personas? “La noción de cuerpo refuerza la categoría de mismidad que se ha subrayado antes: son ellos los que son identificables y reidentificables como los mismos, por consiguiente se eliminan los caracteres psicológicos, dejando de lado el carácter de un idealismo subjetivista”¹⁴.

La segunda ocultación. ¿Cómo el sí puede ser a la vez una persona de la que se habla y un sujeto que se designa en primera persona, al tiempo que se dirige a una segunda persona? ¿Cómo una tercera persona puede ser designada en el discurso como alguien que se designa a sí mismo

¹³ Cf. *ScO.*, pp. 43-44; 6-7.

¹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 45-47; 8-9. De aquí Ricoeur sacará dos corolarios: primero, que la pérdida de acontecimientos mentales en cuanto particulares de base permite que la persona no podrá ser tenida como una conciencia pura a la que se le añada un cuerpo. Segundo, que la persona a quien se atribuyen predicados mentales y una conciencia, no está expresada exclusivamente por los pronombres de la primera y segunda persona del singular, sino que se atribuyen a alguien que puede ser de la tercera persona. Pero Ricoeur menciona las perplejidades que esta estrategia surgen. 1.- La cuestión del cuerpo vuelve al primer plano. “Lo que llamo mi cuerpo es al menos un cuerpo, una cosa material”, pero es el mío, en un sentido de fuerza lógica. 2.- El cambio de categoría de los acontecimientos mentales y de la conciencia respecto a la posición de los particulares de base, tiene una ocultación acrecentada de la cuestión de sí. Cf. *Ibid.*, p. 89-10

como primera persona? ¿Podemos asignar estados mentales a una tercera persona sin asumir que ese tercero los *experimente*? En esta fase del análisis no se tienen medios para responder. De esta forma, en la demostración del carácter primitivo de la noción de persona, persiste la ocultación de sí.

La tercera ocultación es doble. La persona es “la misma cosa” a la que se atribuyen dos clases de predicados: los predicados físicos que la persona tiene en común con los cuerpos, y los predicados psíquicos que la distinguen de los cuerpos. Y aunque es ésta mismidad la que da toda la fuerza al argumento y la que da cuenta por una parte de la misma extrañeza de nuestro concepto de persona, con todo, es un fenómeno de doble atribución sin doble referencia: dos series de predicados para una sola y misma entidad. Así se ve tentado a decir “mismidad e ipseidad son dos problemáticas que se ocultan mutuamente”¹⁵.

Una cuarta ocultación. Los acontecimientos mentales (que no son considerados como particulares de base, sino predicados) tienen la particularidad en cuanto predicados de conservar el mismo sentido tanto si son atribuidos a *sí mismo* como si lo son a *otros* distintos de sí mismo. Sin embargo, este es otro caso de mismidad: el mismo sentido “atribuido a los predicados psíquicos”, tanto si se aplica a uno mismo como a otros. Una vez más la fuerza lógica del mismo (*same, idem*) eclipsa a la del sí (*self*). Con todo, Ricoeur reconoce la importancia de esta tesis: esa doble adscripción a *alguno* y a *cualquiera otro* es lo que permite formar el concepto de espíritu (*mind*), es decir el repertorio de los predicados psíquicos atribuibles a cada uno. El carácter distributivo del término “cada uno” es esencial para la comprensión de lo que en adelante llamará lo “psíquico”¹⁶.

Vemos que Ricoeur se interesa en este primer estudio por identificar los procedimientos por lo que individualizamos un algo general y que nos permiten a su vez identificar y reidentificar tanto algo como a alguien. Este dispositivo que Ricoeur encuentra en Strawson permite un mejor conocimiento de los individuos y por lo tanto del sí-mismo. Esta teoría del conocimiento aunque no se ocupa explícitamente del cuidado de sí, Ricoeur la utilizará para responder a una pregunta fundamental: ¿Qué dispositivos permiten asegurar al sujeto una permanencia en el tiempo? Pregunta que tiene de fondo el interés del cuidado del otro y de las instituciones que señalará en su

¹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 49-51; 11-13.

¹⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 51-53; 14-15. Por otro lado, no hay un yo solo; la atribución a otro es tan primitiva como la atribución a uno mismo. Además se preguntará si la obligatoriedad de esta adscripción idéntica debe tomarse como un simple hecho, como una condición del discurso inexplicable en sí mismo, o si es posible justificarla de una dilucidación de los términos “sí mismo” (*oneself*) y “otro distinto de sí” (*another*). La tarea será más bien la de preservar la obligación inicial de pensar lo psíquico, como asignable a cada uno, y, la de respetar la fuerza lógica del cada uno. Cf. *Ibid.*, pp. 53-54; 15-17.

pequeña ética, pues si nada en mí-mismo perdura en el tiempo ¿Cómo podrían contar conmigo los demás?¹⁷.

4.2. DIMENSIÓN LINGÜÍSTICA DE LA IPSEIDAD.

Pasamos a la teoría de los actos de discurso. Ricoeur asume como estrategia el paso de una semántica a una pragmática. Este enfoque pone en el centro de la problemática a la enunciación, no al enunciado, sino al propio acto de decir, el cual designa reflexivamente a su locutor¹⁸. Este es un segundo momento del rodeo lingüístico en el que:

“Ricoeur se vale del enfoque pragmático que, a diferencia del semántico, pone el énfasis “no sobre el enunciado sino sobre la enunciación”. Con él pretende esclarecer el modo en que el yo comparece en el lenguaje que el enfoque semántico había dejado de lado [...] desde la pragmática se puede poner en juego un tipo de auto-designación cuyo referente resta problemático (y privilegiado). Correlativamente a la puesta en escena del yo se añade el tú, pues en una situación real de habla que es de la que parte la pragmática hay tanto un yo que habla como un tú al que se habla”¹⁹.

La teoría de la enunciación, con el análisis de los actos de discurso dará vida a una paradoja resultante de la competencia en el mismo enunciado, entre el objetivo representativo de algo y lo que Port-Royal llamaba “reflexión virtual”. La paradoja consiste en que la reflexión del hecho de la enunciación, en el sentido del enunciado, forma parte integrante de la referencia de la mayoría de los enunciados de la vida cotidiana en la situación ordinaria de interlocución. Hay que mostrar la manera en que la teoría de los actos de discurso contribuye al reconocimiento de este factor de opacidad de los signos del discurso, y precisar la clase de sujeto que así se promueve²⁰. Todo ello implica exponer el desarrollo de la teoría de los actos de discurso, desde Austin hasta Searle.

La principal tesis que defiende la pragmática es que en el sentido de un enunciado se refleja el hecho de su enunciación; el sentido de un enunciado no puede considerarse independiente del hecho enunciado. A causa de su enunciación, un enunciado es algo, a saber, cierto acto de discurso (*speech act*) sin perder por ello su contenido representativo²¹. Austin hace una distinción entre enunciados constatativos y enunciados realizativos que le servirán para explicar el modo en que el

¹⁷ Cf. Michel, Johann, *op cit.* Capítulo IV, posición 2886-2894. [Versión para Kindle].

¹⁸ Cf. *R-ScO.*, p. 55; 18. Esta estrategia la sigue para confrontar las respectivas contribuciones de las dos series de investigaciones: la referencial y la reflexiva. De ellas se verá que la pragmática no puede sustituir a la semántica en más de lo que ésta ha avanzado por sí sola, y que la determinación de la persona como particular de base es imposible sin recurrir a la capacidad de autodesignación de los sujetos de experiencia. El análisis completo de la reflexividad implicada en los actos de enunciación no podrá efectuarse sin que se atribuya a esta reflexividad un valor referencial de un tipo peculiar. Cf. *Ibid* pp. 55-56; 18-19.

¹⁹ Basombrió, Manuel, *op cit.*, pp. 171.

²⁰ Cf. *R-ScO.*, p. 56-57; 20.

²¹ Cf. Récanati, F. *La transparencia y la enunciación. Introducción a la pragmática.* Buenos Aires, Hachette, 1981, p. 9.

yo comparece en la enunciación. Austin centra sus esfuerzos en atacar el privilegio de los enunciados constatativos como aquellos que describen un estado de cosas o hechos, y que son susceptibles de ser verdaderos o falsos.

Será, según Austin, una falacia descriptiva, el unilateral interés que despertaron los enunciados constatativos. Para él hay otros enunciados que no describen nada, que no son ni verdaderos ni falsos pero que tampoco son un sin sentido; cuya peculiaridad viene dada por el hecho de que al pronunciarlo se lleva a cabo una acción, “en los que decir algo es hacer algo; o en los que porque decimos algo o al decir algo hacemos algo”²². Precisamente un enunciado cuenta como realizativo y no como constatativo cuando es expresado en la primera persona del singular del presente indicativo de la voz activa. Más adelante ante la ambigüedad de la distinción constatativo-realizativo, Austin introduce la triple distinción: acto locucionario, que es acto de decir algo sobre algo; acto ilocucionario como el acto que se lleva a cabo, al decir algo (afirmar, prometer), y el acto perlocucionario que se produce o logra porque se dice algo (intimidar, convencer). Así todo enunciado a la vez que refiere a algo, remite reflexivamente al hecho de su enunciación²³.

El punto de partida está en la distinción entre dos clases de enunciados: los performativos (que se distinguen porque el simple hecho de enunciarlos equivale a realizar lo mismo que se enuncian, cuando decir es hacer, p.e. “prometo”) y los constatativos (él promete). La oposición entre unos y otros (Austin), se incorpora en otra más radical (Searle), que tiene que ver con los niveles jerárquicos que pueden distinguirse en todos los enunciados, pues estos niveles distinguen actos diferentes. Si decir es hacer, es en términos de acto como hay que hablar del decir. Ahí reside la principal intersección con la teoría de la acción que se desarrollará posteriormente: de una forma que queda por determinar, el leguaje se inscribe en el plano mismo de la acción²⁴.

En el acto global del decir están los actos locutivos, operación predicativa: decir algo sobre algo. *No son los enunciados los que refieren, sino los hablantes los que hacen referencia*²⁵. Y los actos ilocutivos: lo que el hablante hace al hablar. A esta interlocución le pertenece el que a un locutor en primera persona, le corresponda un interlocutor en segunda persona, al que se dirige el primero. Por ello no hay ilocución sin alocución, y por implicación, sin un “alocutor” o destinatario del mensaje. En concreto, enunciación es igual a interlocución. Todo avance en dirección a la *ipseidad* del *hablante* o del agente tiene como contrapartida un avance semejante en la *alteridad* del

²² Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós. 1991, p. 57.

²³ Cf. *Ibid.*, pp. 141-154.

²⁴ *R-ScO.*, P. 57-58; 20-21.

²⁵ Tampoco son los enunciados los que tienen un sentido o significan, sino que son los locutores los que quieren decir esto o aquello, los que entienden una expresión en tal o cual sentido. Cf. *Ibid.*, p. 58; 21.

interlocutor. Aun así, esta teoría de los actos de discurso, no da más que el esqueleto dialógico de intercambios interpersonales diversificados.

Ricoeur al enfrentarse al sujeto hablante, pretende conocer mejor los contextos concretos de interlocución en los que cada uno habla con el prójimo. Quiere distinguir los enunciados performativos de los constatativos. Esta diferencia Ricoeur la incorporará más adelante al marco de una hermenéutica de sí, especialmente cuando separe de entre los enunciados performativos, la promesa. Ésta implica que “en el decir está el hacer”. Puesto que decir “yo prometo” supone comprometerse a hacer más tarde lo que digo ahora que haré. Así hará funcionar el cuidado de sí y el cuidado del prójimo en esta teoría del lenguaje. Pues el cumplimiento de esta promesa compromete directamente al sí en el tiempo²⁶. Precisamente, el tema de la promesa es en Ricoeur una herencia de Gabriel Marcel, que se remonta a sus análisis acerca de la infidelidad. La promesa es lo que permite conservar la identidad, dirá Marcel, por encima de los azares de la duración. Es un movimiento hacia el otro, testimonio de una deuda que pasa por el desprendimiento de sí, de su posición de juez superior, pues el sujeto que reflexiona debe de algún modo desprenderse de sí mismo. Como vemos, habrá en Ricoeur una fidelidad a Marcel que durará hasta el tiempo de *Sí mismo como otro*, especialmente en el tema ontológico en donde el ser no es un pedestal en el que se encuentra situado, sino un camino al que hay que llegar, “como una tierra prometida”. Esto le decía Ricoeur a Marcel “me gusta mucho lo que dice, que el ser, es ser en camino; esto es la esperanza”. Así la ontología debe ser construida, es un horizonte, una perspectiva abierta²⁷.

Ahora bien esto lo reconoce Ricoeur también en la filosofía anglosajona con quienes dialoga en esta primera parte del libro. Según H. Paul Grice, toda enunciación que consiste en una intención de significar, implica la esperanza de que el interlocutor se proponga, por su parte, reconocer la intención primera por lo que ella quiere ser: la interlocución como intercambio de intencionalidades que se buscan recíprocamente, circularidad de intenciones que sitúa en el mismo plano la reflexividad de la enunciación y la alteridad implicada en la estructura dialógica del intercambio de intenciones. Es decir, se necesita por un lado reconocer que el que habla no lo hace solo para sí, sino que ha de haber otro que hace de interlocutor, que se presenta como alteridad en medio de la ipseidad del que habla. Pero por otro lado, es necesario que el que escucha, tenga la intención de comprender lo que se le dice; en este sentido, la interlocución plantea una circularidad de intenciones que implica una disposición al otro. De la reflexividad a la alteridad, y de la alteridad una disposición a la intención del primero²⁸.

²⁶ Cf. Michel, Johann, *op cit.*, Capítulo IV, posición 2912. [Versión Kindle].

²⁷ Marcel, G. *Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, entretiens*. París, Aubert, p. 54, citado por Dosse, Françoise *op cit.*, p. 34.

²⁸ R-ScO., pp. 58-60; 22-23.

Con todo, aunque parece que la relación entre anunciador y enunciación no plantea problemas, ¿no se descubre la implicación del enunciador en la enunciación mediante la posibilidad de agregar a todos los actos ilocutivos la fórmula desarrollada en los performativos explícitos? ¿No es en este mismo prefijo, como el “yo” atestigua su presencia en toda enunciación?²⁹.

Al ser el “yo” en relación con el acto de enunciación el primero de los indicadores, lleva tras él el “tú” del interlocutor y los demás indicadores se reagrupan entorno al sujeto de la enunciación. Así es como en el eje del sistema de los indicadores el “yo” se manifiesta en su extrañamiento con relación a cualquier entidad susceptible de ser ordenada en otra clase. “Yo” designa tan escasamente el referente de una referencia identificante, como lo que parece ser su definición. “Toda persona que se designa a sí misma al hablar”, no se deja emplazar por las circunstancias de la palabra “yo”. Es el fracaso de la prueba de sustitución. Por tanto, es profunda la sima lógica entre la función de índice, que es la del “yo”, y la de referente, en el sentido del primer estudio³⁰. Mientras en el enfoque referencial es privilegiada la tercera persona, la teoría de los indicadores, unida a los actos de discurso, no solo privilegia la primera y la segunda persona, sino que excluye expresamente la tercera: se habla de la tercera persona como una cosa más³¹.

Para superar esto hay que situarse en las paradojas y aporías de la pragmática, lo que nos lleva a la trama de la pregunta *¿quién?* La primera paradoja tiene que ver con la expresión “yo” que está afectada por una extraña ambigüedad. Es una expresión vacía y que designa siempre a una persona distinta en cada nuevo empleo. “Yo” se aplica a cualquiera que al hablar se designe a sí mismo. Así, “yo” es un término viajero (*shifter*). Pero por otro lado, el “yo” es la fijación producida por la toma de la palabra, desde el punto de vista sintagmático en el que “yo” designa a una persona con exclusión de cualquier otra, un *anclaje*. La paradoja consiste en la aparente contradicción entre el carácter sustituible del concepto mudable o *shifter* y el carácter insustituible del anclaje. Esta

²⁹ Es un problema saber si el nexo entre el “yo” de la enunciación que lo incluye no pone de manifiesto la problemática más amplia de la atestación que ha aflorado por primera vez con motivo de la relación de adscripción de los predicados psíquicos a la entidad personal... esto se precisará en los demás estudios. Cf. *Ibid.*, 60-61 y nota 1; p. 23-24 y nota 6.

³⁰ *Ibid.*, pp. 61-62; 25.

³¹ Cf. *Ibid.*, pp. 60-63; 24-25. Algunas observaciones: 1: El término clave, que tiene que ver con los actos de discurso, que es precisamente el acto y no el agente, en donde es posible despsicologizar las condiciones trascendentales de comunicación, pero ¿Hasta dónde es esto posible si aun hay que contar con un *ego*? 2) La reflexividad de la que se ha venido hablando se ha atribuido no al sujeto de la enunciación, sino al hecho de la enunciación, lo cual ya se había criticado anteriormente, ya que se vincula la reflexividad a la enunciación tratada como un hecho, como un acontecimiento que se produce en el mundo. El acto se ha convertido en hecho. 3) Es el estatuto de cosa del signo (que señala la propia opacidad del signo, como se mencionó antes), es puesto en primer plano por la reflexión del hecho de la enunciación en el sentido del enunciado. Esto nos lleva a la paradoja de una reflexividad sin ipseidad. Un “se” sin “sí mismo” Ricoeur arremete así una primera crítica a la teoría de los indicadores unida a los actos de discurso. Contra anatema de Benveniste sobre la tercera persona que sostienen que es suficiente el “yo” y el “tú” para determinar la situación de interlocución. Además Ricoeur ha puesto de manifiesto las inconsistencias de estas vías. Recordará que no son los enunciados los que refieren sino los sujetos hablantes, y por otro lado, que la situación de interlocución no tiene valor de acontecimiento más que en medida en que los autores de la enunciación son puestos en escena por el discurso en acto. Cf. *Ibid.*, pp. 62-63; 26-27.

paradoja se transforma en aporía. ¿Qué sentido podemos dar a la idea de un punto de *perspectiva singular* sobre el mundo? Siguiendo a Wittgenstein: El punto privilegiado de perspectiva sobre el mundo, que es cada sujeto hablante, es el límite del mundo y no uno de sus contenidos. Y sin embargo, después de haber parecido obvio, el *ego* de la enunciación aparece en el mundo, como atestigua la asignación de un nombre propio al portador del discurso³².

Ante tal paradoja, Ricoeur propone hacer converger las dos vías de la filosofía del lenguaje, la de la referencia y la de la reflexividad. En la primera vía, la persona parece como un particular de base, era “él” del que se hablaba y al que se le atribuían los predicados tanto físicos como psíquicos. En la segunda vía, el sujeto aparece como la pareja del que habla y de aquel al que primero habla, con exclusión de la tercera persona, convertida en no-persona. La tercera persona en la referencia identificante, no adquiere su significación completa de persona más que si la atribución de sus predicados físicos está “acompañada” de la capacidad de designarse así mismo, transferida de la primera a la tercera persona. La tercera persona dice en su interior “yo afirmo que”, esto se hace comprensible si el “yo” del “yo afirmo que” está sacado del prefijo del verbo de acción y asentado por sí mismo como persona, como particular de base entre las cosas de las que se habla. Esta asimilación entre el “yo” que habla a “tú” y el “él/ella” del que se habla, actúa en sentido inverso de la asignación al “él/ella” del poder de designarse a sí mismo. “El acercamiento consiste esta vez en la asimilación entre “yo”, sujeto de enunciación, y la persona, particular de base irreductible”³³.

Es importante mostrar que este entrecruzamiento de las dos vías del lenguaje rige el funcionamiento de todos los indicadores y puede ser identificado a partir de operaciones lingüísticas muy precisas. Para demostrarlo, Ricoeur recurre a su *Tiempo y narración III*. Muestra cómo se designa el deíctico “ahora” (como punto de partida para la demostración), el cual es el resultado de la conjunción entre el presente vivo de la experiencia fenomenológica del tiempo y el instante cualquiera de la experiencia cosmológica. (Una relación entre los deícticos “aquí” y “ahora” de donde se relacionará con los indicadores “yo-tú”)³⁴.

Ricoeur va a reconocer que no es arbitrario que tanto la persona, objeto de referencia identificante, como el sujeto, autor de la enunciación, tengan la misma significación. Pues opera en la conjunción una inscripción de un tipo especial, efectuada por un acto especial de enunciación: la denominación. Sin embargo dirá que fundamentar la asimilación entre la persona de la referencia identificante y el “yo”, (muestra reflexiva, como una realidad más fundamental), sólo será posible si salimos de la filosofía del lenguaje. Además hará falta plantearnos la cuestión relativa a la clase de

³² Cf. *Ibid.*, pp. 64-68; 28-32.

³³ *Ibid.*, p. 69; 33.

³⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 69-71; 34-35.

ser que puede así presentarse en una doble identificación: como persona objetiva y como sujeto que reflexiona. El ser del que se habla es el cuerpo, que es un hecho del mundo y el organismo de un sujeto que no pertenece a los objetos de los que habla. El extraño estatuto del propio cuerpo incumbe a una problemática más amplia, que tiene como reto el estatuto ontológico de este ser que somos, que viene al mundo en forma de corporeidad³⁵.

Con Manuel Basombrío concluimos que “es aquí donde, por primera vez, Ricoeur encuentra los límites de análisis lingüístico y propugna la necesidad de recurrir a la fenomenología. Si bien es cierto que reconoce las similitudes entre los análisis del lenguaje –clarificación del uso de enunciados y la fenomenología- clarificación de las esencias de los vivido-, en última instancia el cuerpo propio introduce un factor de asimetría entre ellos”³⁶, pues como bien reconoce Ricoeur en otra parte:

“el cuerpo propio no puede ser tematizado sino dentro de un método que remonte desde los problemas de la expresión lingüística a los problemas de la constitución de lo vivido; problemática que, a su vez, impone un movimiento de “cuestionamiento al revés” (Rückfrage) que arrastra hacia los fundamentos ónticos, es decir, hacia la manera en que el cuerpo está en el mundo a partir de modo sujeto-objeto. A su vez, el tomar en consideración esta condición óntica remite a una condición ontológica previa, a saber, la estructura del ser en el mundo de la que sólo es una articulación el ser-cuerpo”³⁷.

4.3. DIMENSIÓN PRACTICA DE LA IPSEIDAD.

El rodeo por la filosofía del lenguaje le permite a Ricoeur caracterizar a la persona como un particular de base sobre el que se habla, y luego, como un sujeto hablante que se autodesigna al hablar. Pero alargando el rodeo, nuestro filósofo asume la filosofía de la acción sin dejar de lado la filosofía del lenguaje. Los actos de discurso también son acciones y los hablantes son agentes. La pregunta que viene ahora gira en torno al *quién* es el agente de la acción. Si mediante el rodeo por la filosofía del lenguaje la persona pudo ser caracterizada como un particular de base sobre el que se habla y, después, como un sujeto hablante que se auto-designa al hablar; ahora se trata de dar un paso más en aras de redondear la noción de ipseidad acudiendo a la filosofía de la acción.

¿Qué enseña la acción acerca de su agente? ¿En qué medida esta eventual enseñanza contribuye a precisar la diferencia entre *ipse* e *idem*? Acción y agente pertenecen a un mismo esquema conceptual, que contienen relaciones de inter-significación (circunstancias, intenciones, motivos, deliberaciones, etc.) que están organizadas en red. Será la cadena de preguntas ¿quién hace

³⁵ Cf. *Ibid.*, p. 70-72; 35-36.

³⁶ Basombrío, Manuel. *op cit.*, p. 186.

³⁷ Ricoeur, P., *El discurso de la acción, op cit.*, pp. 151-152.

o ha hecho qué? ¿con vistas a qué? ¿cómo? ¿en qué circunstancias? ¿con qué medios y qué resultados? las que se pueden realizar en torno a la red de acción, y las nociones claves de la red de acción se especifican al responder a las preguntas ¿Quién? ¿Qué? ¿por qué? ¿cómo? ¿dónde? ¿Cuándo?³⁸.

Al responder a la pregunta ¿quién? tenemos un acceso al concepto de agente. Lo que Strawson llamaba “la misma cosa” y que se le adjudican predicados físicos y psíquicos y que ahora se convierte en un *alguien*. Aunque esta vía nos debería conducir a la problemática de la noción heideggeriana referente a el ¿quién? que pertenece a la circunscripción ontológica del sí (*Selbstheit*), y a la noción de Hannah Arendt, que relaciona la pregunta ¿quién?, con aquel aspecto del ser humano que reclama narración. A pesar de todo, la contribución de la teoría de la acción a la pregunta ¿quién? es mucho más modesta.

La teoría de la acción de hecho se presenta como un retroceso a la teoría de Strawson, que planteaba como respuesta a ¿quién? un *alguien*. Con todo, la teoría de la acción, desafiará a la determinación del ¿quién? heideggeriano, planteando una cuestión más crucial. Tiene que ver con la relación entre las preguntas ¿qué? y ¿por qué? que prevalece con respecto a la relación entre la pareja de preguntas ¿qué-por qué? y la pregunta ¿quién? Ricoeur querrá hacer de este desafío una oportunidad, dando a la investigación del ¿qué-por qué? de la acción, el gran giro a cuyo término retornará con fuerza la pregunta ¿quién?.

Ricoeur pretende, bajo la semántica de la acción, descubrir lo que nos enseña acerca del agente, en lo tocante al *quién* de la acción. Con autores tan dispares como Melden, Anscombe y Davidson analiza la semántica de la acción, que tiene como meta la clarificación de los juegos de lenguaje que describen acciones como distintos de los que describen meros acontecimientos. Su metodología consiste en analizar las reglas que rigen el empleo significativo de los términos que conforman la red conceptual de la acción: intención, motivo, razones, agente, etc. El recurso al lenguaje ordinario a la hora de esclarecer lo que cuenta como acción, tiene la ventaja de desterrar cualquier tipo de psicologismo, cualquier tipo de apelación a experiencias privadas³⁹. Pero como ya dijimos, no deja de ser cierto que en relación a lo ganado con Strawson, la semántica de la acción, representa un retroceso en lo que atañe a la cuestión *quién*. Ya que él formulaba la cuestión de la atribución directamente a un “alguien”, considerado una “misma cosa”, de los predicados característicos de la persona. El error de la semántica de la acción, lo atribuye Ricoeur al excesivo énfasis en la distinción entre lo que cuenta como acción de entre todos los acontecimientos que

³⁸ Cf. *ScO.*, pp. 73-76; 37- 40.

³⁹ Basombrío, Manuel, *op cit.*, p. 189.

acaecen en el mundo por medio de la pregunta *¿por qué?*, dejando de lado la referencia a la cuestión del *quién*⁴⁰.

Este dejar de lado la cuestión por el *quién* es uno de los defectos más graves del análisis semántico, pues se olvida del agente de la acción. No importa el *¿quién?*, sino el *¿qué?* y el *¿por qué?* del acontecimiento (Davidson) o la intención (Anscombe). La estrategia de Ricoeur consistirá en mostrar cómo la pregunta por el agente de la acción otorga consistencia a los cuestionamientos que ocupan a la filosofía analítica de la acción. Solo introduciendo la figura del agente de la acción adquiere su pleno sentido las preguntas *¿qué?* y *¿por qué?*.

Pero más importante aun es que, con la introducción del agente, Ricoeur planteará la imputación moral. Desde la intencionalidad ética, la cuestión del agente como imputable conlleva a la exigencia de un análisis de la acción que supera los límites conceptuales fijados por la filosofía analítica. Será necesario pues un largo rodeo. Ricoeur distingue en los tres grados de captura del *¿qué?* por el *¿por qué?* y del binomio *¿qué-por qué?* una ontología del acontecimiento personal.

1. El Primer grado cuenta con dos argumentos: el *qué* de la acción en su especificidad y la relación específica entre el *¿qué?* y el *¿por qué?* Esto se analiza en tres momentos.

En un primer momento el acontecimiento (argumento) ocurre, pero la acción es lo que hace que ocurra. Entre el primero y el segundo hay un corte lógico. El primero es un enunciado (objeto de una observación) y se puede valorar como verdadero o falso; lo que hace ocurrir, no es ni verdadero ni falso, pero hace verdadero o falso la aserción de cierto suceso⁴¹. Por consiguiente hay un vicio lógico, ya que la acción interna está construida según el modelo de la observación externa. Su defecto consiste en que se centran en el “*qué*” de la acción, sin tematizar su relación con el *¿quién?*⁴².

En un segundo momento, el “*qué*” de la acción está especificado de manera decisiva por su relación con el *¿por qué?* Decir lo que es una acción es decir por qué se hace. Se descompone una pregunta con otra; describir es empezar a explicar; y explicar más, es describir mejor. Por lo que hay un nuevo abismo lógico, ahora entre motivo y causa. Aquí se pasa del “*tener ganas de*”, al

⁴⁰ *R-ScO.*, pp. 76-77; 41. Si bien, la respuesta a la pregunta *¿Quién?* tiene la posibilidad de responder a cualquiera de las persona gramaticales: yo hago, tu heces, él hace... el problema de la ocultación de la pregunta *¿quién?* en la filosofía analítica tiene que ver en el cambio de la pregunta por el *¿qué?* al relacionarla con la pregunta *¿por qué?* ya que se centran en la discusión de saber lo que vale, en el sentido de lo que cuenta, como acción entre los acontecimientos del mundo, centrándose en lo descriptivo del *algo que pasa* y se borra hasta la ocultación de la pregunta *¿quién?* Las respuestas a la pregunta *¿qué?* se disocian de la pregunta *¿quién?* Desde el momento en que las respuestas se centran en el “*algo que acontece*”. Y se ha relacionado, por otro lado al *¿qué?* con el *¿por qué?* para la explicación de la acción y sobre todo, como criterio de lo que merece ser descrito como acción, de modo que al *¿Qué?* no se sigue el *¿quién?* sino el *¿Por qué?*. cf. *Ibid.*, 78-79; 42-43.

⁴¹ *Idem.* “la acción realizada se ha convertido en un hecho; pero hacerlo verdadero es tarea del hacer. De ahí que la fuerza lógica de una acción, no puede derivarse de ningún conjunto de constataciones referida a acontecimientos y a sus propiedades”. *Ibid.*, p. 79; 44.

⁴² Cf. *Ibid.*, p. 80; 45.

“hacer”. Motivo-de y acción es una relación de implicación mutua. Es como interpretar un texto a la luz de su contexto⁴³.

En un tercer momento, la oposición entre motivo y causa no se impone, fenomenológicamente hablando. Ante la pregunta del ¿Qué le ha empujado a usted a hacer esto o aquello? (*wanting*), caben tres respuestas: por una pulsión, tendencia, o emoción. Y estos tres pueden ser unidos con el título genérico de afecto o pasión. Esto da cierto sustento a las tesis causalistas, pero esta dicotomía entre dos universos de discurso es criticable tanto en el plano fenomenológico como en el ontológico. El término excluido es, curiosamente, el *agente*⁴⁴.

La fragilidad dicotómica de la teoría de la acción se explica por su carácter fenomenológico poco plausible y por no tener en cuenta las contradicciones con la teoría de los particulares de base.

2. Segundo grado ¿Qué distingue las acciones que son intencionadas de las que no lo son? Se sugiere: son las acciones a las que se les aplica un determinado sentido de la pregunta ¿por qué?; este sentido es aquel según el cual la respuesta, si es positiva, proporciona una razón de actuar (Anscombe), en esta respuesta se encuentran las claves que hacen desmoronarse las dicotomías de análisis anterior y abre camino a una teoría de la acción diametralmente opuesta, ya que la respuesta a la pregunta ¿por qué? es flexible, se admiten respuestas como razón de actuar, causa mental y causas a secas⁴⁵.

El problema es hacer con el silogismo práctico, según Anscombe, un razonamiento que prueba, cuando es un razonamiento que conduce a la acción. En el razonamiento “yo hago esto con vistas a aquello”, el acento no está en el “yo” sino en “con vistas a”, es decir, en relación de dependencia entre dos estados de cosas, uno anterior y otro ulterior. Es aquí donde la implicación mutua entre la pregunta ¿qué? y la pregunta ¿Por qué? actúa plenamente y en dos sentidos: desde la descripción hacia la explicación y desde la explicación hacia la descripción. Lo irónico del caso es que en esta relación entre la pregunta ¿qué? y ¿por qué? han contribuido más a la pregunta ¿quién? Dado que las respuestas de explicación se olvidan de la veracidad del agente al describir o explicar su acción. Y la cuestión de veracidad, distinta de la de verdad, deriva de una problemática de la atestación más general, apropiada ella misma a la cuestión de ipseidad⁴⁶.

“La posibilidad de sospechar de la veracidad de una declaración de intensión habla en contra de su carácter de descripción y contra la pretensión de verdad vinculada a las descripciones. Esta sospecha

⁴³ Cf. *Ibid.*, p. 83; 47-48. La oposición entre motivo y causa es rigurosamente homogénea de la oposición entre acción y acontecimiento en los dos argumentos anteriores. Dos universos de discurso (dos juegos de lenguaje, Wittgenstein)

⁴⁴ *Ibid.* p. 85; 49.

⁴⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 87-89; 52-53.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 90-91; 55-56. Del ¿qué? ¿por qué? al ¿quién?

nos lleva a la competencia de una fenomenología de la atestación que no se deja reducir a una criteriología apropiada a la descripción”⁴⁷.

Las pruebas de sinceridad dentro de la identidad narrativa, no son verificaciones, sino pruebas que derivan en confianza, son testimonios de veracidad. La intención es una confesión, no una descripción según Anscombe. Pero, por no tematizar la atestación es incapaz de explicar con detalle el término “intención de...”. La intensión-de, relegada al tercer rango por el análisis conceptual, vuelve al primer puesto en una perspectiva fenomenológica. “Queda por decir en qué sentido la atestación de la intensión-de es a la vez atestación del sí”⁴⁸.

Desde ahora diremos que la atestación ocupa un lugar fundamental en toda esta obra (Ricoeur mismo lo advierte en la nota de la página 335: “Atestación, palabra clave de todo este libro”). Como bien sugiere François Dosse⁴⁹, entre el cogito exaltado de Descartes y el cogito caído de Nietzsche, se trata de destacar un nuevo tipo de certeza, que es donde interviene la noción de atestación. Al estar en el centro de su demostración de lo que es la ipseidad, Ricoeur intentará hacer comprender que no hay nada definitivo en este orden. Es inexorable la imposible prueba en la que la identidad se encuentra en tal o cual modo de ser. En cambio, lo que puede aseverarse se encuentra en el acto de confianza, que el individuo hace intervenir en el actuar tanto frente a sí mismo como frente a otro. La atestación implica un momento de creencia que escapa al dilema de la *doxa* y *espite*: Creencia quiere decir aquí más credibilidad que opinión. Puede comprenderse entonces el parentesco que existe entre la atestación y el testimonio, *Bezeugung* y *Zeugnis*, aunque no se confunda. Es esta credibilidad como forma de confianza, de *compromiso*, la que impide al cogito herido hundirse como cogito quebrado bajo el efecto de la sospecha. El ser-sí mismo se define pues, al término del recorrido, como un compromiso ontológico de la atestación, siempre en posición de horizonte de expectativa: La atestación es la seguridad –la credibilidad y el compromiso- de existir según el modo de la ipseidad. El tema de la atestación le permite confrontar la controversia con quienes considera los más importantes representantes de la filosofía anglosajona.

3.- Tercer grado de la captura del *¿qué?* en el *¿por qué?* (con su corolario *¿quién?*) se da en una teoría de la acción en la que dichas preguntas se ven absorbidas por una *ontología del acontecimiento impersonal* (D. Davidson). Algunos autores sostiene que la ontología de Davidson

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 91-92; 57. En esta parte es la primera vez que se menciona la atestación y comienzan las relaciones entre la filosofía de la acción-lenguaje con la fenomenología. Ricoeur, me parece, comienza a perfilarse para mencionar las carencias de este tipo de análisis en relación a la cuestión del sujeto y el término de atestación comienza a tomar su relevancia.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 91-93; 57-58.

⁴⁹ Cf. Dosse, Françoise, *op cit.*, pp. 536-537.

es el resultado de sostener una teoría de la verdad tipo Tarski como teoría del significado, y asumir el criterio de compromiso ontológico que propone Quine, que se glosa en su famosa sentencia: “Ser es ser el valor de una variable”⁵⁰. Si es así, entonces es posible establecer que, dada la estructura que las aporías tipo Tarski imponen al lenguaje, la verdad de sus enunciados depende de la satisfacción de sus cláusulas abiertas. Y además, dada la tesis quineana, que establece la conexión del lenguaje con la ontología a través de dichas variables; entonces, el tipo de ontología que un lenguaje presupone es el tipo de satisfactores que debe admitir que hay para que sus enunciados posean valor de verdad⁵¹. Consecuentemente los satisfactores que Davidson deduce, a partir del análisis de las condiciones de verdad de las sentencias de un lenguaje, son objetos –en el caso de las oraciones de la existencias- y eventos – en el caso de las oraciones causales y de acción. En concreto, los rasgos estructurales del lenguaje nos brindan algunos de los rasgos más amplios de la realidad⁵².

La semántica de la acción que construye Davidson, es para Ricoeur la consumación definitiva de la cuestión *quién*. Por ser impersonal, es un tratamiento temático explícito de la relación acción-agente y que, sin embargo, el análisis de Davidson bordea permanentemente⁵³.

En su teoría Davidson, presupone una ontología del acontecimiento. Comienza por reconocer el carácter teleológico de la acción en el plano descriptivo. Se hace una distinción entre el hacer que ocurra y el ocurrir, en razón de que es precisamente la intención del hacer que ocurra en donde se centra la cuestión. La intención hay que tomarla en el sentido adverbial, y con ello la descripción equivale a explicación. O sea, describir una acción como habiendo sido hecha intencionadamente, es dar una explicación en forma de racionalización. En otras palabras, que la razón alegada “racionaliza” la acción. Al igual que para Anscombe, Davidson sostiene que las acciones son intencionales, por lo que no cabe determinar el qué de la acción, sin considerar las razones que podrían aducirse ante la pregunta por qué. Pero está la distinción de Davidson en que sostiene que las racionalizaciones, las razones que alega el agente al hacer lo que hace, son una especie de explicación causal sin que involucren leyes de tipo alguno. Una racionalización implicaría una actitud favorable hacia determinada clase de acciones y también una creencia de que la acción pertenece a ese clase.

En resumen, la acción intencionada es una acción hecha “por una razón”. Razón primaria es el conjunto constituido por la actitud favorable y la creencia: conocer la intención con la que fue

⁵⁰ Caorsi, Carlos E. “Metafísica, ontología y verdad en Davidson” en Caorsi, Carlos, Waldomiro J. Silva-Filho (Comps). *Razones e interpretaciones. La filosofía después de Donald Davidson*. Buenos Aires, Del signo. 2008, p. 94.

⁵¹ *Ibid.*, p. 94-96.

⁵² Cf. Reyes Morel, Agustín, “¿Una teoría de la acción sin agente? Las críticas de Ricoeur a Davidson y sus posibles matices”, en *Actio* 9 (2007), pp. 123-149.

⁵³ Cf. *R-ScO.*, pp. 92-93; 58-59.

hecha una acción. Así Davidson enunciará su tesis principal: la explicación por razones es una especie de explicación causal. Además, afirma que la construcción de una razón primaria depende de la descripción de la acción⁵⁴.

Para Ricoeur el problema de esta tesis es si está justificado considerar el uso sustantivo de la intención –intención-de- como derivado de su uso adverbial. Lo que le sorprende a Ricoeur es que el tiempo verbal no sea objeto de ningún análisis distinto, sino que sea tenido por cumplido, al igual que el acontecimiento-acción⁵⁵. Por otro lado, el juicio incondicional, hace evidente la problemática que se mantuvo hasta entonces al margen. Es decir, el componente temporal de la demora y la referencia al *agente*. En tal orden, se concluye que la individuación de los acontecimientos no plantea en principio ningún problema más grave que los que plantea la individuación de los objetos materiales. Hay buenas razones para creer que los acontecimientos existen⁵⁶.

Aunque es una tesis válida, dirá Ricoeur que la desaparición de la referencia a las personas nos debe poner en alerta. La cuestión planteada es ésta: ¿una ontología de los acontecimientos fundada sobre el modo de análisis lógico de las frases de acción conducida con el rigor y la sutileza que es preciso reconocer en Davidson, no está condenada a ocultar la problemática del agente en cuanto poseedor de su acción? “De principio a fin no se trata más que de la identidad en el sentido del *idem* y no de la identidad en el sentido del *ipse*, que sería la de un sí”⁵⁷. Con lo que Ricoeur propondrá una ontología distinta, una ontología de un ser en proyecto, en consonancia con la fenomenología de la intensión, y con la epistemología de la causalidad teleológica: esta ontología sería la de ser un proyecto al que pertenecería la problemática de la ipseidad⁵⁸.

“Es aquí donde nuestra tríada del *éthos* puede servir de guía para orientarnos en la problemática del ¿quién? en tanto que distinta a la del ¿qué? y del ¿por qué? de la acción. El ¿quién? de la acción presenta la misma estructura triádica que el *éthos* moral. Por un lado, no es agente quien no puede designarse a sí mismo como siendo el autor responsable de sus propios actos. En este sentido reencontramos los dos componentes de la estima de sí: la capacidad de obrar según intenciones y la

⁵⁴ Cf. Davidson. *Ensayos sobre acciones y sucesos*. México, UNAM. 1995 pp. 17-36.

⁵⁵ *R-ScO.*, pp. 99-100; 65-66. De un análisis tal se desprenderían dos atenuaciones, por un lado, la dimensión temporal debe ser tenida en cuenta (la intensión queda en claro después de que se le pregunta a alguien por qué hizo tal acción y no necesariamente queda claro antes de realizarla y después reflexionar sobre ella). La segunda atenuación es la de la referencia al *agente* en la formulación de la acción-acontecimiento y de su razón-causa. Cf. *Idem*

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 102-103; 69. Los acontecimientos, y entre ellos las acciones, merecen tanto como las sustancias, el título de entidades primitivas, si llamamos entidades a las realidades que dan valor de verdad a las proposiciones que se refieren a ellas (Davidson). Cf. *Ibid.*, pp. 103-104; 70-72.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 106; 73. Ricoeur dirá que la ocultación se debe a las estrategias usadas, las cuales se pueden cuestionar: 1.- Prioridad a la intención-con-la-cual respecto a la intención-de modera, sin lograrlo por completo la dimensión temporal de anticipación del impulso del propio agente. 2.- La inclusión de la explicación teleológica por razones en la explicación causal, lleva a la desaparición del sujeto en beneficio de la relación entre acontecimientos impersonales. 3.- La cuestión del agente no resulta pertinente en la búsqueda de simetría entre acontecimiento y sustancia. Cf. *Idem*.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, p. 107; 74. La tarea será explorar los recursos de la noción de adscripción de la acción al agente ante la perspectiva de esta distinta ontología, se espera también que la función epistemológica de la atestación pasa al primer plano con el análisis de la adscripción. Ni la adscripción, ni la atestación tendrán lugar en una semántica de la acción sin agente. *Idem*.

de producir por nuestra iniciativa cambios efectivos en el curso de las cosas; es en cuanto agentes como nos estimamos a título primario. Pero por otro lado, la acción humana sólo se concibe como *interacción* bajo formas innumerables que van desde la cooperación a la competencia y al conflicto. Lo que se llama *praxis* desde Aristóteles, implica pluralidad de agentes que se influyen mutuamente en la medida en que ha considerado conjuntamente el orden de las cosas. Es entonces cuando la tercera componente *éthos* interviene: no hay acción que no haga referencia a lo que se ha denominado, en teoría de la acción, escalas de excelencia [...] En este sentido las estructuras evaluativas y normativas implicadas en las escalas de excelencia son instituciones”⁵⁹.

Retomando la pregunta de la pragmática del discurso del *¿qué-por qué?* al *¿quién?* Ricoeur vuelve al análisis de Strawson junto con sus tres tesis, las cuales apuntan a la atribución de los predicados psíquicos y físicos. A dicha atribución se le llamará adscripción. A partir de aquí, la adscripción designa un punto crítico, ya que se trata de saber si la adscripción de una acción a un agente no es una especie de atribución tan particular, que vuelva a cuestionar la lógica apofántica de la atribución. “Si la semántica de la acción tropieza con la cuestión de la relación de la acción con el agente será no solo por la ontología adversa, sino porque la adscripción plantea a la semántica de la acción un problema que no tiene medios para resolver”⁶⁰.

Al volver a la pregunta por el *¿quién?*, Ricoeur propondrá un análisis de corte pragmático de la adscripción de una acción a su agente. Mantendrá con Aristóteles que para especificar el vínculo que une una acción a su agente, ayuda la noción de principio (*arjé*) del movimiento, que está en el agente, como la noción de dependencia. La acción depende del agente, de sí (*autos*). Justamente para que se pueda decir que una acción pertenece a un agente es preciso que el principio esté en él y además que el agente le reconozca como suya, que se autodesigne como su dueño. En este último sentido, el agente comparece en su acción a título de *ipse*⁶¹. De donde ni el término principio, ni la preposición “en” son los que especifican la relación de la acción con el agente, sino la conjunción entre el principio y uno de los términos que responden a la pregunta *¿quién?* Un principio que es sí, un sí que es principio, he ahí el destacado rasgo de la relación buscada⁶².

⁵⁹ Ricoeur, Paul, *Amor y justicia*. Madrid, Caparrós. 1990. P. 118. El término “institución” debe ser tomado en sentido de una teleología reguladora de una acción, y no en sentido político ni jurídico ni moral.

⁶⁰ *R-ScO.*, p. 110; 76.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, p. 111; 77. Ricoeur a partir de la libro III de la *ética a Nicómaco*, analiza las acciones que son fruto de nuestra elección, más específicamente una elección preferencial, determinadas previamente por la deliberación. ¿Cómo expresar la relación de la acción con el agente en este contexto? La expresión más abreviada de esta relación radica en una fórmula que hace del agente el principio (*arché*) de sus acciones, pero en un sentido del *arché* que permite decir que las acciones dependen (preposición *epi*) del mismo (*autó*) agente. La presencia simultánea de estos tres componentes es esencial para la interpretación aristotélica de lo que hoy llamamos adscripción. La proposición “en” no especifica la relación de la acción con el agente. Esta atestigua más bien la continuidad entre la física y la ética. La preposición atestigua la especificidad del plano ética. La función de estas preposiciones es la de unir el principio al pronombre personal. Ahora bien, si la noción de principio puede ser común a la física y a la ética, es porque en una y otra se trata de devenir, de cambio, de movimiento (que es el principal propósito de la *Física*), como dirán los modernos, de acontecimiento. La noción de principio no basta para especificar el vínculo entre la acción y el agente. Cf. *Ibid.*, pp. 111-114; 77-80.

⁶² Cf. *Ibid.*, pp. 113; 79.

Al unir el principio al pronombre personal, el efecto da un doble sentido. Al colocar el “nosotros” paradigmático en posición de complemento gramatical, la proposición sitúa al sí en la posición de principio. Inversamente, calificando el principio por la dependencia de “nosotros”, desplaza la noción de principio desde el plano físico hacia el plano ético. Ahí está lo esencial, la especie de cortocircuito instaurado entre *arché* y *autos* hace que cada uno de estos términos sea interpretado en función del otro. En esta mutua interpretación “se encuentra todo el enigma de lo que los modernos ponen bajo el título de adscripción”⁶³. Ricoeur demostrará que la teoría moderna de la acción conduce a dar a la adscripción un significado distinto de la atribución. Significado que transforma el caso particular en excepción, lo sitúa del mismo lado en que está la capacidad de designarse uno a sí mismo, cuyo enlace con la teoría de la enunciación y de los actos de discurso conocemos⁶⁴. Podemos notar aquí con Johann Michel, que para Ricoeur, un mejor conocimiento de los procedimientos de adscripción permite aumentar la intensidad del cuidado de sí. Una preocupación que atañe directamente a sí-mismo en la continuidad entre el que actúa y el que se imputa una acción. Pero también incumbe al prójimo cuando la acción le atañe directamente, y a las instituciones cuando el acto en cuestión ha violado una ley, por ejemplo⁶⁵.

Para demostrar, pues, que la teoría de la acción conduce a dar a la adscripción un significado distinto de la atribución, Ricoeur retomará el argumento de Strawson, que explica que los caracteres psíquicos y físicos pertenecen a las personas que los poseen y se manifiestan en las expresiones idiomáticas: “mi-el mío”, “tú-el tuyo”, “su-el suyo”, “se”, “cada cual”. La pregunta es si estas expresiones descansan sobre significaciones del mismo orden que los que hemos asignado al campo semántico de la acción. Primero, la acción es mía, tuya, de él, de ella y decimos que está en su poder. Además la intención, es la intensión de alguien, y es de alguien de quien decimos que él (ella) tiene la intención-de. Segundo, el agente se apropia la deliberación de su acción. En eso consiste la adscripción. Finalmente, la noción de *motivo*, en tanto se distingue de la intención con la que actuamos (de manera retrospectiva), está vinculada al agente y se muestra en las preguntas ¿qué

⁶³ Cf. *Ibid.*, p. 114; 80. Con el análisis de la *prohairesis* de la elección preferencial, la determinación ética del principio de la acción prevalece sobre su determinación física, este es el núcleo del actuar propiamente humano, del cual dice Aristóteles que “es esencialmente propio de la virtud”. La deliberación precede a la elección, lo pre-ferido, apunta Aristóteles, expresa lo pre-deliberado, anticipa así Aristóteles todos los análisis de los cuales se ha tratado más atrás, en lo que la relación ¿qué-por qué? tiende a eclipsar a la de ¿qué-quién? por neutralización de la atribución expresa a un agente, aunque dirá también Aristóteles que sobre las cosas sobre las que no se delibera ninguna podría ser producida por nosotros... Deseamos de acuerdo con nuestra deliberación. Siguiendo dos metáforas de Aristóteles, pregunta Ricoeur ¿no podría decirse que el propio lazo entre principio (*arche*) y sí (*autos*) es profundamente metafórico en el sentido del “ver-como” que propone en la *Metáfora viva*? ¿La ética no exige “ver” el principio “como” sí y el sí “como” principio? Las metáforas serán la única forma de llevar al lenguaje el vínculo derivado del cortocircuito entre principio y sí. Finalmente, dirá Aristóteles creando un concepto nuevo (co-responsables, *synaittoi*), si nuestras virtudes son voluntarias, nuestros vicios serán voluntarios, pues el caso es el mismo. Cf. *Ibid.*, pp. 115-116; 81-82.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 116; 83.

⁶⁵ Cf. Michel, Johann, *op cit.*, Capítulo IV, posición 2895. [Versión para Kindle].

condujo a A a hacer x? Mencionar el motivo es mencionar también al agente. Así, en función de toda la red que cuadricula la semántica de la acción comprendemos la expresión: *agente*. Comprender la palabra “agente” es aprender a colocarla correctamente dentro de la red⁶⁶.

Si las cosas parecen relativamente sencillas, en tanto se permanezca entre generalidades que unen a los términos de la red y en particular de ¿Quién? el ¿Qué? y el ¿por qué? entonces la resistencia en las diversas versiones de la teoría de la acción hay que explicarla. No es suficiente la ontología adversa del acontecimiento. Será preciso ir más allá de la semántica de la acción y en específico “de la teoría de los particulares de base, que parece aspirada por una ontología del *algo en general* que, confrontada con la petición de reconocimiento del *ipse*, desarrolla una resistencia comparable [...] a la de la ontología del acontecimiento”⁶⁷. Esto significa que es de mayor ayuda la pragmática del discurso que gira en torno a la enunciación y que está abierta a la designación por sí del enunciador. Sin embargo esto es así, en la medida en que designarse como agente significa más que designarse como locutor. De esta diferencia entre dos grados de autodesignación dan testimonio las aporías propias de la adscripción.

Primera aporía: Viene de la tercera tesis de Strawson. Pertenece al sentido de los predicados prácticos. Como la de todos los predicados psíquicos, el ser atribuibles a otro distinto de sí, ya que son atribuibles a sí, y conservan el mismo sentido en las dos distinciones de atribución⁶⁸.

Segunda aporía: Concierne al estatuto de adscripción en relación con la descripción. Si adscribir no es describir ¿no se debe a cierta afinidad, que está por precisar, con prescribir? Pues bien, prescribir se aplica simultáneamente a los agentes y a las acciones. Es a alguien a quien se prescribe actuar en conformidad con tal o cual regla de acción. Se puede llama imputación al acto de considerar a un agente responsable de acciones estimada lícitas o ilícitas. Pero Ricoeur desestima a la imputación moral y jurídica como una forma fuerte de estructura lógica en la que la adscripción fuese la forma débil.

Tercera aporía: Viene de la pregunta ¿qué significa actuar? De donde se enmaraña el concepto de adscripción. Decir que una acción depende de su agente equivale a decir que está en su poder⁶⁹.

⁶⁶ Cf. *R-ScO.*, pp. 116-117; 83-84.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 118; 85.

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 118-119; 85. Es preciso que un agente pueda designarse a sí mismo, de tal manera que haya otro verdadero al que se haga la misma atribución de modo pertinente. Es pues, preciso salir de la semántica de la acción y entrar en la pragmática que tiene en cuenta las preposiciones cuya significación varía con la posición del sujeto que habla, y una situación de interlocución que pone cara a cara a un “yo” y un “tú”. Cf. *Ibid.*, p. 121; 88.

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, p. 124; 91. Aquí Ricoeur reconoce dos estadios: *Conjuntivo*, en donde se reconoce la necesidad de coordinar de manera sinérgica la causalidad primitiva del agente con las demás formas de causalidad y entonces y solo entonces, será reconocido el hecho primitivo de lo que habría que llamar *iniciativa* (y no solo poder-hacer). *Disyuntivo*, señala el carácter antagónico de la causalidad primitiva del agente con relación a otros modos de causalidad. (Recuerda Ricoeur la tercera antinomia cosmológica de la *Razón pura*). Pero hay un carácter necesariamente dialéctico de la

La teoría de la acción no puede ignorar el carácter antitético de la noción de comienzo que corre el riesgo de quedar enmascarada en una ingenua aproximación al concepto de acción de base. Por otro lado, la antinomia pasa al primer plano cuando se confrontan las respuestas a la pregunta *¿quién?* con las respuestas a la pregunta *¿por qué?* De esta forma observamos que, si la investigación de los motivos de una acción es interminable, la de su autor es terminable: las respuestas a la pregunta *¿quién?*, contienen un nombre propio, un pronombre, una descripción definida, ponen fin a la pesquisa. Si bien se pone fin a la causa (el agente) la búsqueda sigue por otra línea: la de la motivación.

Con Kant, hay que tener en cuenta que hay una diferencia entre comienzo del mundo, y comienzo absoluto en consideración a una serie particular de acontecimientos. La libertad no es más que comienzo relativo en consideración a todo el transcurso del mundo. La teoría de la acción tropieza de nuevo con el problema de la relación entre comienzo y serie completa en términos que le son propios. Estas vacilaciones de la descripción, que, a decir verdad, no constituyen una aporía, conducen al umbral de un verdadero atasco: cuando se pasa de la descripción del *¿qué?* a la adscripción del *¿quién?* ¿Hasta donde se extiende la eficacia del comienzo y, por consiguiente, la responsabilidad del agente en consideración al carácter ilimitado de la serie de consecuencias físicas? El problema está en delimitar a un agente la esfera de acontecimientos de los que se le puede hacer responsable, además de la relación de la acción de cada uno, con la acción de cada otro⁷⁰.

Ricoeur, discutiendo la argumentación de Kant, retoma el término de *iniciativa*, “como la *intervención* del agente en el transcurso del mundo, intervención que *causa*, efectivamente, cambios en el mundo”⁷¹. La tarea es ahora pensar dicha iniciativa. La capacidad de actuar consiste en el enlace de las indagaciones referentes al agente y sus motivos de donde surge la exigencia de vincular al *¿quién?* al *¿por qué?* a través del *¿qué?* de la acción. La problemática, sin embargo surge cuando se quiere ver la relación entre los motivos y las acciones, es decir, las relaciones entre acción y causalidad. Según Ricoeur, lo que hace falta es una ontología del cuerpo en que junto a una fenomenología del “puedo” se establecería definitivamente el estatuto de hecho primitivo concedido al poder de actuar. Un pensar cabal de la iniciativa, en la que confluyen dos órdenes de causalidad, en este caso el epistémico y el teleológico. Estos señalan a la “potencia del obrar” como

noción de capacidad de actuar, es decir, en la formulación necesariamente antitética de la situación misma de la cuestión. Ricoeur toma los argumentos de Kant, en especial la antinomia de la libertad y del determinismo. Retoma también el argumento de A. Danto acerca de las acciones de base. Bajo su forma negativa, la idea de comienzo implica, efectivamente, una parada en el movimiento del pensamiento que se remonta hacia una causa anterior. Esta parada es la que la antítesis kantiana denuncia como ilegítima exención de las leyes; en este punto nace el necesario “conflicto de las ideas trascendentales”. Cf. *Ibid.*, 124-127; 92-94.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 126-130; 95-98.

⁷¹ *Ibid.*, p. 133; 100-101.

enlace de ambos órdenes. Potencia de obrar del sujeto (“yo puedo”) y del cuerpo propio constituyen el lugar de encuentro y posibilitación de ese enlace⁷².

Finalmente, después de revisar las aporías que surgen del fenómeno de la adscripción, Ricoeur concluye que éstas no serán causa suficiente para frenar el análisis, ya que el fenómeno de la adscripción no es sino una determinación parcial y abstracta de lo que la ipseidad de sí significa. De hecho cada una de las aporías apunta a una superación del ámbito estrictamente lingüístico. Esto da pie a una ontología del sí, pero no será sino hasta haber pasado las filosofías de la subjetividad que se de respuesta a la aporía de la adscripción.

4.4. DIMENSIÓN NARRATIVA DE LA IPSEIDAD.

El agente del cual depende la acción tiene una historia, y tiene que ver precisamente con la *identidad personal*. Es de gran importancia notar este punto de unión con las anteriores investigaciones de Ricoeur, especialmente con *Tiempo y narración*, que será el telón de fondo para demostrar que es en el ámbito de la teoría narrativa en donde alcanza su pleno desarrollo la dialéctica concreta de la *ipseidad* y de la *mismidad*, más allá de una mera distinción nominativa⁷³. La tarea es confrontar la noción de identidad narrativa con las perplejidades y paradojas de la identidad personal para luego presentar su tesis, a saber: que la teoría narrativa halla una de sus principales justificaciones en la función que ejerce entre el punto de *vista descriptivo* sobre la acción y el punto de *vista prescriptivo* que prevalecerá en los posteriores estudios.

Se impone pues una triada: *describir, narrar, prescribir*. Cada momento de la triada implica una relación específica entre construcción de la acción y constitución de sí. Pero para que la teoría narrativa pueda ejercitar esta mediación es necesario demostrar, en primer lugar, que el campo de la teoría narrativa es más amplio que el cubierto por la semántica y la pragmática de las frases de acción. Y en segundo lugar, que las acciones organizadas en el relato presentan rasgos que no pueden ser elaborados temáticamente más que en el ámbito de una ética: “Es decir, la teoría narrativa sólo sirve verdaderamente de mediación entre la descripción y la prescripción si la ampliación del campo práctico y la anticipación de consideraciones éticas están implicadas en la estructura misma del acto de narrar”⁷⁴. Así llegamos al lugar privilegiado de la confrontación entre los dos usos más importantes del concepto de identidad. Los términos de confrontación son:

⁷² Cf. Navarro Cordón, Juan Manuel, “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en Aranzueque, Gabriel (Ed.) *op cit.*, p 251.

⁷³ Cf. *R-ScO.*, pp. 137-138; 106-107. Ricoeur también señala las diferencias con la argumentación de *Tiempo y narración*, en donde la pregunta era si existía una estructura de la experiencia capaz de integrar las dos grandes clases de relatos (histórico y de ficción), pero se desviaba la atención del tema de la identidad como tal, centrándose más en la cuestión del entrecruzamiento entre historia y ficción.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 139; 108.

identidad como *mismidad* e identidad como *ipseidad*. La una no es la otra. Además que la confrontación de estas dos versiones de la identidad plantea problemas con la cuestión de la *permanencia en el tiempo*. Veamos.

La mismidad es un concepto de relación y una relación de relaciones: Identidad numérica (unicidad), e identidad cualitativa (semejanza extrema). El tiempo es aquí factor de desemejanza, de separación o de diferencia. Por ello la amenaza que representa para la identidad sólo queda enteramente conjurada si se puede plantear, a partir de la similitud y de la continuidad ininterrumpida del cambio, un principio de permanencia en el tiempo⁷⁵. La cuestión aquí es comprobar si la ipseidad del sí implica una forma de permanencia en el tiempo irreductible a la determinación de un sustrato, incluso en el sentido relacional que Kant asignó a la categoría de sustancia; es decir, una forma de permanencia en el tiempo que no sea simplemente el esquema de la categoría de sustancia. Ricoeur además se pregunta si una forma de permanencia en el tiempo se deja vincular a la pregunta *¿quién?* en cuanto irreductible a toda pregunta *¿qué?* una forma de permanencia en el tiempo que sea una respuesta a la pregunta: “*¿quién soy?*”. Ricoeur propone dos modelos de permanencia en el tiempo: el carácter y la palabra dada⁷⁶, su hipótesis es:

“la polaridad de estos dos modelos de permanencia de la persona es “el resultado de que la permanencia del carácter expresa la casi completa ocultación mutua de la problemática del *idem* y del *ipse*, mientras que la fidelidad a sí en el mantener la palabra dada marca la distancia extrema entre la permanencia del sí y del mismo, atestiguando, por tanto, plenamente la mutua irreductibilidad de las dos problemáticas [...] la polaridad que voy a escudriñar sugiere una intervención de la identidad narrativa en la constitución conceptual de la identidad personal, a modo de un término medio específico entre el polo del carácter, en el que el *idem* e *ipse* tienden a coincidir, y el polo del mantenimiento de sí, donde la ipseidad se libera de la mismidad”⁷⁷.

1.- Ahora se tiene que acotar más finamente la definición de *carácter*. Ricoeur entiende por carácter el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo. Por ciertos rasgos descriptivos acumula la identidad numérica y cualitativa, la continuidad ininterrumpida y permanencia en el tiempo. De ahí que designe de forma emblemática la mismidad de la persona.

“El carácter, por una parte, designa una manera de existir finita, limitada por el origen no elegido que nos pone en la existencia con un conjunto de organizaciones heredadas desde el nacimiento. La identidad aquí manifiesta se refiere al polo *idem*: “el conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo”. La mismidad aludida contiene a juicio de Ricoeur una referencia a la identidad numérica, cualitativa, y de continuidad

⁷⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 140-142; 109-111.

⁷⁶ Cf. *Ibid.*, p. 143; 112.

⁷⁷ *Idem*; 113.

ininterrumpida. Estos rasgos permiten designar de forma emblemática la mismidad de una persona”⁷⁸.

El carácter, dirá Ricoeur, designa el conjunto de disposiciones duraderas *en las* que reconocemos a una persona. La *disposición* tiene que ver con la *costumbre* que da una historia al carácter, en donde el carácter es “soy yo”, “yo mismo”, *ipse*; pero este *ipse*, se enuncia como *idem*. La disposición tiene que ver también con el conjunto de las identificaciones adquiridas por las cuales lo otro entra en la composición de lo mismo (identificaciones-con valores, normas, ideales, modelos, héroes, en la persona, en la comunidad). No se puede entonces pensar hasta el final el *idem* de la persona sin el *ipse*, aun cuando uno encubra al otro. Así se integra el aspecto *ético* del carácter, en el sentido aristotélico, con una dimensión no rígida, sino que se va formando por los hábitos, los ideales y los modelos de la vida que se forjan en la cultura y la comunidad⁷⁹. “Esta movilidad del carácter es la que Ricoeur reconoce a partir de la consideración de la dialéctica entre sedimentación e innovación, otorgando una mayor flexibilidad a la estructura completa de la identidad personal, que da cuenta de la permanencia del sí mismo mediante el carácter, y a la vez del mantenimiento de sí al incorporar la variante temporal de la condición humana”⁸⁰.

Es por ello que Ricoeur dirá: “En este aspecto, el carácter puede constituir el punto límite en que la problemática del *ipse* se vuelve indiscernible de la del *idem* e inclina a no distinguir una de otra”⁸¹. Así que, de forma algo paradójica, “la identidad del carácter expresa cierta adherencia del *¿qué?* al *¿quién?* El carácter es verdaderamente el “*qué*” del “*quien*”.

Pero el recubrimiento del *ipse* por el *idem* no es tal que se tenga que renunciar a su distinción. El carácter debe colocarse en el movimiento de una narración, en especial cuando se trata de la identidad de una comunidad histórica, ya que fuera de la historia y la geografía se desvirtúa⁸². El carácter tiene esa doble característica que sirve de paso entre los rasgos adquiridos y que permanecen estables en el tiempo y los aspectos éticos que se constituyen por la afirmación de las acciones humanas en el transcurso de una vida, los cuales son posibles gracias a dicho soporte.

2.- A continuación es necesario comprender el sentido de la *palabra dada*. El cumplimiento de la promesa, constituye un desafío para el tiempo, una negación del cambio, aunque cambie mi deseo, aunque cambie de opinión, “me mantendré”⁸³. En efecto, cuando se da y se mantiene una

⁷⁸ P. Contreras Tasso, Beatriz, *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Madrid-México; Pontificia Universidad católica de Chile-Plaza y Valdés. 2012, p. 80.

⁷⁹ Cf. *R-ScO.*, p. 145-146; 116-117.

⁸⁰ Contreras Tasso, Beatriz, *op cit.*, p 82.

⁸¹ *R-ScO.*, p. 146; 115.

⁸² Cf. *Ibid.*, pp. 147-148; 117-118.

⁸³ *Ibid.*, p. 149; 119. “*je maintiendrai*”.

palabra, un acto así implica una relación inédita, no solo respecto al otro, sino también respecto al sí: el mantenimiento del sí. Ricoeur es consciente de que la promesa no agota otras modalidades existenciales de “mantenimiento de sí”, pues toma este concepto de Heidegger. Pero a diferencia de éste, Ricoeur prefiere remitirse no a una resolución anticipante frente a la muerte, sino a una resolución ética que compromete al sujeto ante el prójimo, esta es una opción ética del filósofo francés que ofrece una garantía particular de permanencia en el sí a lo largo del tiempo⁸⁴. Fidelidad a la palabra dada: “persevera (más que permanece) en la promesa un *quién*, incluso cuando cambia de opiniones o inclinaciones en virtud de una justificación ética: aquí la ipseidad deja de coincidir con la mismidad. Confrontado los dos modelos, surge una polaridad entre *persévération* del carácter y *persévérance* de la fidelidad, entre mismidad e ipseidad”⁸⁵.

El proyecto de Ricoeur será pues, buscar la mediación en el orden de la temporalidad, ese “punto medio” es el que viene a ocupar la noción de identidad narrativa, situándole en este intervalo. “El modelo de permanencia en el tiempo representado por la promesa, muestra un tipo de identidad opuesto al del carácter, y supone, [...] la separación entre ipse e idem. El mantenimiento de la palabra manifiesta, para Ricoeur, una forma de permanencia ligada a la ipseidad, un “mantenimiento de sí” (*maintien de soi*)”⁸⁶.

4.4.1. Paradojas de la identidad personal.

No nos asombrará ver a la identidad narrativa oscilar entre dos límites, uno inferior donde la permanencia en el tiempo expresa la confusión del *idem* y del *ipse*; y un límite superior, en que el *ipse* plantea la cuestión de su identidad sin la ayuda y el apoyo del *idem*⁸⁷. Muchas de las paradojas en las que desembocaron los planteamientos clásicos en torno a la identidad personal se explican por no diferenciar entre el *ipse* y el *idem*. Bastaba con establecer las condiciones de posibilidad bajo las cuales una persona es la misma a lo largo del tiempo. Por consiguiente el único problema era el de la identidad en el sentido de mismidad (*idem*). Esto llevó, en el ámbito de la filosofía analítica, a grandes trivialidades en torno a la subjetividad y el conocimiento de sí, donde la elucubración de situaciones fantásticas e inverosímiles (transplantes de cerebros, teletransportación, etc.) orillaron a algunos autores, como a Parfit, a rechazar la identidad como un problema relevante para la vida humana.

⁸⁴ Cf. Michel, Johann, *op cit.*, capítulo uno, posición 739. [edición Kindle]

⁸⁵ Etxeberria, Xabier, *op cit.*, p. 204.

⁸⁶ Martínez Sánchez, Alfredo; “Vida y literatura. Identidad personal e identidad del personaje” en *Thémata* 23 (1999), p. 272.

⁸⁷ Cf. *R-ScO.*, p. 150; 120.

La gran problemática de la identidad personal en la tradición analítica se remite a David Hume y a John Locke. Hume estableció el antecedente de la cuestión de la siguiente manera:

Tiene que haber una impresión de origen a cada idea real. Pero el yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a lo que se supone que nuestras impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea de yo, esa impresión deberá seguir invariablemente idéntica durante toda la vida. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable⁸⁸.

El objeto de la crítica de Hume es la idea de un yo idéntico y constante como correlato de nuestras experiencias. La idea del yo que está detrás de las tesis de Hume, tal como tradicionalmente se suele usar, carece de fundamento epistémico. Reduce la conciencia a una construcción de las impresiones. Hume no pudo apreciar nada más allá de una toma de posición escéptica.

Por otro lado, la primera formulación explícita del problema de la identidad personal se debe a John Locke, que además sentó los fundamentos filosóficos para la cuestión de la subjetividad. Para él la idea de identidad y de diversidad surge cuando al considerar una cosa como existente en un tiempo y lugar determinados, se le compara con ella misma como existente en otro tiempo. Su ecuación establece una relación teórica que conformará el punto de partida de las filosofías del sujeto: *identity = consciousness = self*, es lo que Locke llama persona. Y se refiere a ella de este modo:

“Es, me parece, un ser pensante inteligente dotado de razón y de reflexión, y que puede considerarse asimismo como el mismo, con una misma cosa pensante en diferentes tiempos y lugares; lo que tan sólo hace en virtud de su tener conciencia, que es algo inseparable del pensamiento y que, me parece le es esencial, ya que es imposible que alguien perciba sin percibir que percibe. Cuando vemos, oímos, olemos, gustamos, sentimos meditamos o deseamos algo, es que sabemos que hacemos cualquiera de esas cosas. Así acontece siempre respecto a nuestras sensaciones o percepciones actuales, y es precisamente por eso por lo que cada quien es para sí mismo aquello que se llama sí mismo [...] Porque, como el tener conciencia siempre acompaña al pensamiento, y eso es lo que hace que cada uno sea lo que se llama sí mismo, y de ese modo se distingue a sí mismo de todas las demás cosas pensantes, en eso solamente consiste la identidad personal, es decir la mismidad de un ser racional”⁸⁹.

Como podemos ver, la memoria constituye el criterio básico de identificación de las personas. Si un X tiene los mismos recuerdos que Y, entonces X es Y. Argumento dirigido contra la metafísica de las sustancias que predomina en el planteamiento cartesiano en torno al *cogito*. Locke concibe más bien la identidad de la subjetividad en “tener conciencia”. “De manera que si Sócrates y el actual alcalde de Quinborough participan en esa identidad, entonces son la misma persona”. Este será el argumento de muchos autores de la tradición analítica. Precisamente, si fijamos lo propio de la persona en su memoria, entonces el cuerpo se presenta como algo irrelevante. Se

⁸⁸ Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Edición Nacional. 1977, p. 399.

⁸⁹ Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro II, cap. XXVII. México, Fondo de Cultura Económica. 1999, p. 318.

desestiman los criterios corporales de identidad personal, ya que son solo criterios psíquicos los que la rigen. Pero este argumento no ha dado otro resultado que el mostrar el carácter aporético de la cuestión. Cabe decir que las objeciones a este planteamiento fueron inmediatas. Si la memoria se torna criterio de identidad independientemente de la situación psicofísica de la persona, entonces alguien que ha perdido el recuerdo de ciertos acontecimientos de su vida ya no sería la misma persona. También cabe la objeción de que el concepto de memoria presupone el de identidad pues sólo si puedo diferenciar mis recuerdos de los del otro, puedo apelar a la memoria como mía⁹⁰.

Autores más recientes han tomado el argumento de Locke radicalizándolo y diciendo que no es la identidad lo que importa, sino la continuidad psicológica al margen de donde se sitúe (un cuerpo artificial, un clon, etc.). Esta es la línea que han tomado autores como Derek Parfit y David Wiggins, construyendo situaciones inverosímiles extraídas de la ciencia ficción, dando pie a innumerables tipos de *Puzzles Cases*.

Es precisamente la postura reduccionista, que plantea la identidad de las personas desde el criterio de la permanencia en el tiempo, lo que lleva a Ricoeur a dejar el ámbito de la filosofía analítica y volver a la hermenéutica. Especialmente vuelve a la teoría de la identidad narrativa como punto de inflexión entre la descripción del análisis lingüístico al de la prescripción ya presente en la narración.

Ricoeur reconoce en Derek Parfit “al adversario-¡no al enemigo ni mucho menos!- más temible para mi tesis de la identidad narrativa”⁹¹. De modo que mostrará que sólo el recurso a la unidad de la persona puede resolver las aporías conceptuales y prácticas en las que terminan los planteamientos de Parfit. Como ya se mencionó antes, la teoría narrativa sirve de mediación entre la descripción y la prescripción, cuándo la ampliación del campo práctico y la anticipación de las consideraciones éticas están implicadas en la estructura del acto de narrar.

¿Por qué es tan crucial la postura de Derek Parfit? Para él, la identidad no es relevante para la vida humana. Recurriendo a Locke y al pensamiento budista, Parfit sostendrá que la identidad personal no es lo que importa⁹². Ricoeur va a exponer el argumento de Parfit así:

“Parfit combate las creencias de base subyacentes al uso de los criterios de identidad. Por una razón didáctica, podemos descomponer en tres series de aserciones las creencias ordinarias relativas a la identidad personal; la primera concierne a lo que debemos entender por identidad, a saber, la existencia separada de un núcleo de permanencia; la segunda consiste en la convicción de que puede darse siempre una respuesta determinada sobre la existencia de semejante permanencia; la tercera enuncia que la cuestión planteada es importante, para que la persona pueda reivindicar el estatuto de sujeto moral. La estrategia de Parfit consiste en dismantelar, una tras otra, estas tres series de

⁹⁰ Estas y otras crítica se encuentran en Samuel Clarke, Anthony Collins, y Joseph Butler entre otros. Cf. Perry, J. (Ed.) *Personal Identity*; y en Crabbe, M. J. (Ed.) *From Soul to Self*, Londres, Routledge, 1999.

⁹¹ *R-ScO.*, p. 156; 126.

⁹² Cf. Parfit, Derek, *Persons and reasons*, Oxford University Press. 1986, p. 225.

aserciones que están más superpuestas que yuxtapuestas, desde la más manifiesta a la más articulada”⁹³.

La identidad personal tiene una herencia conceptual que liga a una concepción sustancialista de la persona; pero se pueden concebir estados psicológicos sin que ello implique el recurso a un supuesto “yo”. Dirá Parfit que “las llamadas verdades subjetivas no requieren de ningún sujeto de experiencias. Un pensamiento particular puede ser auto-referencial”⁹⁴. Para él, se puede describir la vida subjetiva de las personas en términos impersonales. Parfit busca dar respuesta a sus argumentos recurriendo a un número considerable de casos problemáticos en lo que se muestra que la identidad no se sostiene al menos en su versión subjetiva: teletransportación, división de hemisferio del cerebro, etc. La continuidad psicológica sería el único criterio para definir la identidad de las personas, pero de ser así, poco se ha avanzado desde Locke.

Para Parfit “La existencia de una persona consiste exactamente en la existencia de un cerebro y en la ocurrencia de una serie de acontecimientos físicos y mentales unidos entre sí”⁹⁵. La identidad de la persona queda reducida al cerebro, al ser el centro de las actividades intelectuales y el cuerpo no es tomado como elemento constitutivo de la formación de la identidad. “La impersonalidad del acontecimiento señala, ante todo, la neutralización del cuerpo propio”⁹⁶. La de Parfit es una postura que pretende renunciar a cualquier criterio de identidad, dirá de modo paradójico: “mi tesis es que podríamos describir nuestras vidas de modo impersonal”⁹⁷. Ante ello Ricoeur sostendrá que la pura descripción no basta.

Al reduccionismo de Parfit, plantea Ricoeur en primer lugar, que el recurso a las situaciones extremas que apelan a la ciencia ficción contribuyen realmente a aclarar esta cuestión. Los *puzzling cases* tienen como finalidad mostrar lo aporético de las tesis a defender y los ejemplos a los que recurre Parfit se dirigen a cuestionar una percepción común y corriente respecto a la identidad personal. Pero hay que tomar en cuenta que todos los ejemplos rompen con la idea de unidad estructural de la persona recurriendo a una transfiguración de lo humano, en el cual el cerebro o la memoria pueden ser identificados sin más con la persona. Ricoeur señala correctamente que estas son descripciones de la persona, que se encuentra despojada de toda relevancia, merced a una ontología del acontecimiento sin agente y una epistemología de la descripción impersonal. Aquí no

⁹³ *R-ScO.*, pp. 156-157; 127.

⁹⁴ Parfit, Derek, *op cit.*, p. 252.

⁹⁵ *Ibid.*, p 211.

⁹⁶ *R-ScO.*, p. 159; 129.

⁹⁷ Parfit, Derek, *op cit.*, p. 217. Ante esto Ricoeur concluirá: “Por tanto, la verdadera diferencia entre tesis no reduccionista y tesis reduccionista no coincide, en absoluto, con el supuesto dualismo entre sustancia espiritual y sustancia corporal, sino que se da entre pertenencia mía y descripción impersonal”, *R-ScO.*, 159;129.

hay un ipse, sino solo una identidad idem dado que la vía de una continuidad causal, sea ésta física o psíquica, sobrevive.

Ricoeur mostrará por medio de una comparación entre ciencia ficción y ficción literaria, que la identidad no sólo es un acto de identificación, sino la asignación de determinaciones temporales que se configuran por medio de una historia que involucra tanto a otras persona como a los recuerdos, expectativas, proyectos, etc.:

“Ahora bien, a lo que afectan los *puzzling cases* frontalmente de una contingencia radical es a esta condición corporal y terrestre que la hermenéutica de la existencia, subyacente a la noción del obrar y del sufrir, considera insalvable. ¿Y cuál es el operador de esta inversión del sentido por el que el invariante existencial se convierte en la variable de un nuevo montaje imaginario? Es la técnica; mejor: más allá de la técnica disponible, la técnica concebible; en una palabra, el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona. El cerebro es el punto de aplicación de la alta tecnología. En las experiencias de bisección, de trasplante, de reduplicación, de teletransporte, el cerebro representa el ser humano en cuanto manipulable. De este sueño tecnológico, ilustrado por la manipulaciones cerebrales, se hace solidario el tratamiento impersonal de la identidad en el plano conceptual. En este sentido podemos decir que las variaciones imaginativas de la ciencia ficción son variaciones relativas a la mismidad, mientras que las de la ficción literaria son relativas a la ipseidad, o más exactamente a la ipseidad en su relación dialéctica con la mismidad”⁹⁸.

“Sólo si sé que *yo* sobreviviré, importa la sobrevivencia”, Parfit no puede descartar sin problemas este criterio desde el momento en que en su ontología de la persona no tiene ninguna función el concepto fenomenológico de “cuerpo propio”, merced a la tesis reduccionista que defiende. Ricoeur critica así esta postura: “A mi entender, lo que la tesis reductora reduce no es sólo, ni siquiera primariamente, la calidad de mío de la vivencia psíquica (*the experiences*, en el sentido inglés del término), sino fundamentalmente la del cuerpo propio. La impersonalidad del acontecimiento señala, ante todo, la neutralización del cuerpo propio”⁹⁹. La relevancia de este tema para la ética es clara: si mi identidad no importa, mucho menos la del otro. Así que “es en este punto donde la teoría narrativa, instada a enfrentarse a las interrogaciones de Parfit, será invitada a explorar su frontera común con la teoría ética”¹⁰⁰.

4.4.2. Identidad narrativa y hermenéutica del sí.

Para Ricoeur la identidad narrativa solo se revela en la dialéctica de la *ipseidad* y de la *mismidad*, que además representa para él la principal contribución de la teoría narrativa a la constitución de sí. La narración ofrece los elementos para pensar de manera distinta la identidad, desde una dialéctica entre *ipseidad* y *mismidad* ausente el paisaje analítico. La dialéctica abre y permite introducir una

⁹⁸ *Ibid.*, pp. 179-179; 150.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 158-159; 129.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 167; 137.

concepción de identidad de las personas que no queda limitada por las aporías de Parfit. Pero además es una concepción de la narración que Ricoeur retoma de Greimas y Propp que coadyuva a sostener que junto a la dimensión simbólica de la acción, también se presenta una dimensión ética: “Ricoeur en este punto es claro: la acción no puede ser éticamente neutra porque la dimensión ética es una parte de la acción, la *poética* de Aristóteles asigna cualidades éticas a los personajes”¹⁰¹. La dialéctica Ricoeur la argumentará en dos pasos.

1. El primer paso está en continuidad con *Tiempo y narración*. Modelo específico de conexión entre acontecimientos constituidos por la construcción de la trama. Le permite integrar la permanencia en el tiempo lo que parece ser su contrario bajo el régimen de la identidad-mismidad, a saber: la diversidad, la variabilidad, la discontinuidad, la inestabilidad. En dicha obra, como vimos en el capítulo anterior, la identidad en el plano de la construcción de la trama se caracteriza en términos dinámicos por la concurrencia entre una exigencia de concordancia (disposición de los hechos) y la admisión de discordancias (los trastocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada) hasta que se cierra el relato. Esta es pues la *configuración*, entendida como el arte de la composición. Tal como ya lo expusimos.

En la configuración es donde se encuentra la esencia del modelo narrativo, ya que está articulada por lo inesperado, por el acontecimiento, que es fuente de la discordancia y la concordancia; característica de la trama¹⁰². De esta manera, el personaje es puesto en trama; la operación narrativa implica un concepto totalmente original de identidad dinámica, que compagina las categorías que Locke consideraba contrarias entre sí: la identidad y la diversidad. Para conocer al personaje, su carácter, hay que narrar más. Precisamente, la pre-comprensión que tenemos de un relato es a propósito de agentes (el que hace) y pacientes (el que padece la acción).

“La estructura narrativa une los dos polos de construcción de la trama, el de la acción y el del personaje. Así, pues, desde el punto de vista paradigmático, las repuestas a las preguntas ¿Quién? ¿qué? ¿cómo?, etc. Forman una cadena que no es otra que el encadenamiento del relato. Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo desplegando en el tiempo la conexión entre estos puntos de vista. Sigue siendo cierto igualmente que podemos describir separadamente los predicados psíquicos tomados sin atribución a una persona [...] Pero es en el relato donde se recompone la atribución. De igual forma, la articulación entre trama y personaje permite desarrollar al mismo tiempo una investigación virtualmente infinita en el plano de la búsqueda de motivos, y otra, en principio finita

¹⁰¹ Balaguer, Vicente. *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Pamplona, Eunsa. 2002, p. 212.

¹⁰² Cf. *R-ScO.*, pp. 167-169; 138-140. Ricoeur retoma aquí lo ya expuesto en *Tiempo y narración* referente a la teoría narrativa que ya expusimos en el capítulo anterior. De este modo, la trama invierte el efecto de contingencia, de donde surge lo inesperado se entiende como la necesidad narrativa. El paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje. Es personaje el que hace la acción en el relato, por lo que “la categoría de personaje es también una categoría narrativa y su función en el relato concierne a la misma inteligencia narrativa de la propia trama”. La identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada. Cf. *Idem*.

en el plano de la atribución a alguien. Las dos atribuciones se imbrican en el doble proceso de identificación de la trama y del personaje¹⁰³.

En la tercera antinomia kantiana la adscripción aparece rota: la tesis que plantea la idea de comienzo de una serie causal y, por otro lado, la antítesis que le opone la de un encadenamiento sin comienzo ni interrupción. Pues bien, en el relato se resuelve la antinomia. Primero, confirmando al personaje una iniciativa de poder comenzar una serie de acontecimientos, sin que signifique en absoluto un comienzo del tiempo. Segundo, dando al narrador el poder de determinar el comienzo, el medio y el fin de la acción. Al hacer coincidir así la iniciativa del personaje y el comienzo de la acción, el relato satisface a la tesis sin violar la antítesis. Así como la función narrativa no da respuesta especulativa a las aporías del tiempo, sino que las hace productivas; así también la dialéctica del personaje y la trama hace productivas las aporías de la adscripción. Se puede decir entonces que: la identidad narrativa aporta una *réplica poética* a las aporías de la adscripción¹⁰⁴.

2. El segundo paso consiste en mostrar cómo la noción de construcción de la trama, trasladada de la acción a los personajes del relato, engendra la dialéctica del personaje. Esta es expresamente una dialéctica de la *mismidad* y de la *ipseidad*, retomando los *puzzling cases* de la filosofía analítica comparando los recursos de la ficción literaria y de la ciencia ficción para enfrentar el problema de la identidad personal¹⁰⁵. La identidad del personaje puesta en la trama, solo se deja comprender bajo el signo de la dialéctica interna al personaje. La persona, entendida como personaje de relato, no es una identidad distinta de sus experiencias, al contrario. El relato construye la identidad del personaje, que podemos llamar su identidad narrativa al construir la de la historia narrada. Es la identidad de la historia la que hace la identidad del personaje. De la correlación entre acción y personaje del relato se deriva una dialéctica interna al personaje, que es corolario exacto de la dialéctica de concordancia y de discordancia que se da en la construcción de la trama de la acción¹⁰⁶.

Es esta dialéctica de concordancia discordante del personaje la que hay que inscribir en la dialéctica de la mismidad (de un carácter) y de la ipseidad (del mantenimiento de sí). El relato engendra y busca las variaciones imaginativas entre los polos de la mismidad y la ipseidad. Aunque Ricoeur reconoce que en muchos casos en la narrativa (teatro y novela contemporánea) se da este tipo de extremos de la pérdida de identidad, estos se acercan más al ensayo, ya que afectan a la figuración del personaje y a la configuración de la trama, llevando los relatos más allá de la obra

¹⁰³ *Ibid.*, p. 174; 146.

¹⁰⁴ Cf. *Ibid.* 175; *Idem.*

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 168; 139.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p. 175; 147.

literaria. La pérdida de identidad, tiene que ver con un tipo de modalidad. Es decir, en la dialéctica entre el *idem* y el *ipse*, los casos desconcertantes de la narratividad que se dan en las ficciones tecnológicas, se dejan reinterpretar como una puesta al desnudo de la ipseidad por la pérdida de soporte de la mismidad. En la ficción literaria, los personajes son humanos, como nosotros, “de la tierra”, y las variaciones imaginativas en torno a la condición corporal son variaciones sobre el sí y su ipseidad. En la ficción tecnológica, en cambio, los personajes no son humanos, las variaciones de la ciencia ficción, son variaciones relativas a la mismidad. A diferencia de la ficción literaria que son variaciones a la ipseidad en relación a la mismidad¹⁰⁷.

Sin insistir más en este punto diremos que la historia narrada designa el *quién* de la acción y en la medida de ello, la identidad del quién sólo puede ser una identidad narrativa. Las estructuras inherentes a la experiencia humana de la temporalidad configuran horizontes de significación en las que situamos nuestra comprensión del mundo de nosotros mismos.

4.5. DIMENSIÓN ÉTICO-MORAL DE LA IPSEIDAD.

Según el rodeo realizado hasta ahora, la fenomenología hermenéutica de la persona, se encuentra estructurada en cuatro estratos: lenguaje, acción, narración y vida ética. Su suelo es proporcionado por la analogía del actuar humano, que se expresa en la dialéctica entre describir, narrar y prescribir. Ahí la ética es identificada en un sentido muy próximo a Aristóteles con el *éthos*. En este sentido Ricoeur opondrá el concepto de ética por el de moral, la cual entiende como la normatividad de carácter universal propia de las éticas formales de cuño kantiano. De manera que *éthos* se instala desde el punto de vista de Ricoeur, en la tradición de la filosofía práctica aristotélica, específicamente en la idea de la vida buena o vida verdadera¹⁰⁸.

Surge aquí la pregunta ¿En qué sentido, pues, es legítimo ver en la teoría de la trama y del personaje una transición significativa entre la adscripción de la acción a un agente que *puede*, y su imputación a un agente que *debe*? Es decir, el paso de la teoría de la acción a la teoría de la ética.

Por un lado la respuesta corresponde a la teoría lógico-práctico, de la relación entre la trama y el personaje, y el vínculo de la acción con el agente. Exige una extensión importante del campo práctico, si la acción descrita debe poderse igualar a la acción narrada. Por otro lado, el problema es el de los apoyos y de las anticipaciones que la teoría narrativa propone a la interrogación ética¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p. 177-179; 149-150.

¹⁰⁸ Cf. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 8, 1098b. Madrid, Gredos.

¹⁰⁹ La relación de la trama con el personaje solo aporta nuevas luces a la relación entre la acción y su agente al precio de una extensión del campo práctico, más allá de los segmentos de acción que la gramática lógica inscribe fácilmente en frases de acción cuyo único interés reside en el modo de conexión lógica propia de una praxeología. Aquí Ricoeur

De la relación entre praxis y relato, Ricoeur, destaca en primer lugar que en toda acción hay agente y sus pacientes, donde el omitir, soportar, incluso sufrir son tanto hechos de interacción como de comprensión subjetiva; en que incluso no-obrar, es también un obrar, pues es dejar que otro haga. En este sentido la teoría de la acción se extiende desde los hombres actuantes a los hombres sufrientes, cosa que exige una reflexión del poder ejercido sobre alguien y la violencia¹¹⁰.

La relación entre *praxis* y relato se repite en un grado más elevado de organización: hay una relación entre *praxis* y *bios*. Además están las dificultades del acto de leer, y su tensión entre la ficción y la vida. Por un lado el que narra la vida, la propia vida, es a la vez narrador y personaje; pero no autor, sino coautor. Esto marca una gran diferencia con los relatos de ficción. Hay en efecto, diferencias en los relatos de ficción y los de la vida. Pero hay que recordar que desde el prefacio de *Sí mismo como otro*, “el filósofo muestra claramente que en ningún caso ha roto con una hermenéutica de la sospecha, que él vuelve a situar en la filiación de Nietzsche o de Marx. La insistencia en las capacidades, en las competencias del sujeto para decir, para hacer, para narrar, para imputarse una acción, tiene siempre como contrapartida una actitud de sospecha respecto a la realidad (o a la sinceridad) de estas competencias”¹¹¹.

Entre el comienzo y fin, la ficción inicia con un tiempo indeterminado o con un principio, la narración de la vida no. Esta es una totalidad singular, no hay un comienzo narrativo, va más allá (incluso de mí, hasta mis progenitores) y la muerte solo será el final narrado en el relato de los que me sobrevivan, lo que excluye que yo la aprehenda como fin narrativo. En el recorrido de mi vida, hay otros itinerarios que se cruzan, varias tramas. Las historias de unos se imbrican a las de otros. Pero es esa imbricación por la que las historias de vida difieren a las historias literarias.

Finalmente, la comprensión de sí, la *mimesis práxeos* parece no cubrir más que la fase ya pasada de la vida y debe articularse en las anticipaciones, los proyectos. Ante todo ello, Ricoeur responde que estas objeciones a la relación entre los relatos de ficción y los relatos de vida no ponen fuera de juego la noción misma de aplicación de la ficción a la vida. Los relatos literarios e historias de vida, lejos de excluirse, se complementan, pese o gracias a su contraste. El relato forma parte de la vida antes de exiliarse de la vida en la escritura¹¹².

El arte de narrar es el arte de intercambiar experiencias, entendidas como ejercicio popular de la sabiduría práctica, no de la observación científica, con sus categorías teleológicas y deontológicas. En el relato de la ficción, no está excluido el juicio moral, al contrario, es una

retoma de Aristóteles la definición de la tragedia como imitación de acción (que la entiende como una disposición en sistema de incidentes, de hechos de naturaleza a la que puedan desplegarse a la configuración narrativa) Cf. *R-ScO.*, p. 180; 152.

¹¹⁰ Cf. *Ibid.*, p. 185-186; 158.

¹¹¹ Michel, Johann, *op cit.* Cap. 1, posición 707 [edición Kindle]

¹¹² Cf. *R-ScO.*, 187-193; 160-165.

especie de laboratorio en que no dejamos de evaluar las acciones y personajes propios de la ficción. Por otro lado, la identidad-ipseidad sigue siendo la constante que cubre las significaciones desde el inicio al final. El carácter y el mantenimiento de sí por el que se puede contar con una persona, es la credibilidad a su “heme aquí”. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí. ¿Cómo mantener juntos el carácter problemático del *ipse* en el plano narrativo y su carácter asertivo en plano del compromiso moral? La apófansis¹¹³ del sí consiste en que el paso del *¿quién soy?* al *¿qué soy?* ha perdido toda pertinencia. Ahora bien, el “qué” del “quién” es el carácter. Es decir, el conjunto de las disposiciones adquiridas y de las identificaciones-con sedimentadas¹¹⁴.

¿Cómo decir a la vez: “¿Quién soy?” y “¡heme aquí!”? ¿No es posible, en último término, hacer trabajar la separación entre identidad narrativa e identidad moral a favor de la dialéctica viva entre una y otra? He aquí cómo ve Ricoeur la oposición transformarse en una tensión fructuosa¹¹⁵.

Esta tensión, da pie a la dimensión ética y moral de la ipseidad: la *prescripción*. Esta se presenta bajo la pregunta ¿quién es el sujeto de la imputación? La respuesta a esta pregunta determinará tres nuevas determinaciones ético-morales del sí mismo: la *imputabilidad*, la *responsabilidad* y el *reconocimiento*. Estas determinaciones surgen de las tres problemáticas que ya había anunciado antes: la dialéctica entre reflexión y análisis, el contraste entre identidad e ipseidad; y la dialéctica del sí mismo y del otro.

Por lo pronto, nos limitamos a señalar las tres determinaciones del sí mismo, sin entrar en los detalles éticos y las discusiones a las que Ricoeur se enfrenta al retomar a Aristóteles y a Kant. Tampoco entraremos al tema de la “pequeña ética” de Ricoeur. Aquí solo queremos mencionar brevemente las características de la imputabilidad, la responsabilidad y el reconocimiento ya que forman parte de la determinación del sí mismo.

La imputabilidad es, “la adscripción de la acción a su agente *bajo la condición de los predicados éticos y morales* que califican la acción como buena, justa, conforme al deber, hecha por deber, y, finalmente, como más sensata en el caso de situaciones de conflicto”¹¹⁶. La imputabilidad es la prolongación de la adscripción y aunque también le concierne a la causalidad del agente de la acción; se distingue de ella por la cualificación ética y moral de la acción. Imputar no implica incriminar, sin que por ello haya que excluir que tanto el agente como la acción sean susceptibles de elogio o censura.

¹¹³ Esta palabra de origen griego la toma Ricoeur de Aristóteles. *Apófansis* es que una oración o un discurso en los que se da la verdad o la falsedad. Se distinguen por ello de otro tipo de oraciones, como la plegaria, que no puede ser verdadera o falsa. Cf. Aristóteles, *Sobre la interpretación*. Madrid, Gredos. 1995. iv, 17 a 2.

¹¹⁴ Cf., *R-ScO.*, 193-197; 166-170.

¹¹⁵ Cf. Ricoeur, Paul, “La vida: un relato en busca de narrador”, *op cit.*, p. 22.

¹¹⁶ *R-ScO.*, p. 339; 322.

Al plantear la distinción entre ética y moral, el núcleo formado del concepto de imputable tendría que referirse al plano ético más profundo; es decir, a la estima de sí mismo, pero en cuanto mediatizada por el recorrido entero de las determinaciones de lo justo, de lo bueno, de lo obligatorio y del juicio moral en situación. Se trata de determinar a *¿quién?* es imputable un acción: “Al sí, en cuanto capaz de recorrer el curso de las determinaciones ético-morales de la acción”¹¹⁷. Cabe notar que el concepto de la “imputabilidad es la primera determinación ético-moral del sí mismo, elaborada gracias a la contribución de la filosofía analítica sobre el *¿quién?*, que se muestra así como un agente identificable y capaz de valorar sus propios actos”¹¹⁸.

La segunda determinación corresponde a la *responsabilidad* situada en la dialéctica entre ipseidad y mismidad. El concepto de responsabilidad reproduce y ahonda la dialéctica que se refiere al componente de la identidad constituido por la permanencia en el tiempo. En el plano narrativo la permanencia en el tiempo posee dos acepciones extremas según que el mantenimiento de sí mismo y la persistencia empírica se superpongan o disocien. Esto mismo sucede con la responsabilidad. Esta se da en las tres direcciones implicadas por la temporalidad.

Asumir las consecuencias de los propios actos señala en primer término, al futuro. Para Ricoeur la reconstrucción del principio de responsabilidad es toda una revolución, ya que al tomar en cuenta las consecuencias de nuestros propios actos, el moralista dirige la mirada en sentido inverso al de la búsqueda de las intenciones más ocultas; búsqueda que parece impulsada por la noción de imputabilidad. En segundo término, respecto al pasado, la responsabilidad tiene también una dimensión en la medida que asumamos la responsabilidad de un pasado que nos afecta, sin que sea totalmente efecto de nuestra acción. La idea de deuda atañe a la responsabilidad, en cuanto que obliga al sí mismo a reconocer su propio ser en deuda respecto a lo que ha hecho que uno sea lo que es, es sentirse responsable de él. Finalmente, en cuanto al presente, las dimensiones prospectiva y retrospectiva se unen e imbrican. Este presente posee “espesor” por lo que no es un instante puntual en el tiempo carente de duración. El espesor se lo confiere la dialéctica de la mismidad y la ipseidad relativa a la permanencia en el tiempo. Autodesignarse como responsable en el presente equivale a aceptar ser considerado hoy como el mismo que obró ayer y que obrará mañana. Esta constituye la identidad moral que se funda en la identidad narrativa. La identidad moral supone la mismidad del carácter que es la continuidad y permanencia física y psicológica en el tiempo de la misma persona. A la pregunta *¿quién es responsable?* Responde que lo es el sí mismo en cuanto *ipseidad*¹¹⁹.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 340-341; 324.

¹¹⁸ Fidalgo Benayas, Leonides, *op cit.*, p. 201.

¹¹⁹ Cf. *R-ScO.*, pp. 341-343; 324-326.

El *reconocimiento*, como tercera determinación, se sitúa en la dialéctica entre el mismo y el otro. Los sentimientos éticos desempeñan una función primordial en el reconocimiento del otro como un sí mismo y en el reconocimiento de sí mismo como otro. Por otro lado, Ricoeur rechaza tanto el “no hay otro sin un sí mismo”, y a la par, también rechaza el “no hay un sí mismo sin otro que le convoque a la responsabilidad”. La fenomenología de los sentimientos éticos conduce a establecer como equivalentes la estima del otro como un sí mismo y la estima de sí mismo como otro. De esta manera el reconocimiento “es una estructura de sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a esta hacia la justicia. El reconocimiento introduce la diada y la pluralidad en la constitución misma del sí. La reciprocidad en la amistad, la igualdad proporcional en la justicia, al reflejarse en la conciencia de sí mismo, hacen de la estima misma de sí una figura de reconocimiento”¹²⁰.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 344; 327.

CAPÍTULO 5. INTERLUDIO. AMÉRICA LATINA Y LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN.

En este capítulo hacemos una pausa en la exposición de la filosofía de Ricoeur para ofrecer una introducción a la segunda parte de nuestra investigación. Presentamos un breve recorrido de la filosofía en América Latina y la emergencia de la filosofía de la liberación. Seguimos principalmente el enfoque de uno de los representantes de esta corriente filosófica, Enrique Dussel, pero sin descuidar los grandes aportes de otros filósofos que han reflexionado ampliamente sobre el quehacer filosófico en el ámbito Latinoamericano, como Leopoldo Zea. Consideramos que esto nos permitirá comprender mejor la situación histórica del surgimiento de las filosofías de la liberación, sus principales preocupaciones y los caminos que han tomado a lo largo de los años. Con esto pretendemos mostrar el horizonte desde el cual los filósofos de la liberación reflexionan, pues lo hacen desde un contexto con preocupaciones históricas, sociales y económicas muy concretas, asumiendo sus desafíos y buscando líneas de reflexión y acción para una liberación de los oprimidos.

Desde este horizonte se vislumbra más claramente la manera en que los filósofos de la liberación han tomado elementos de la tradición filosófica, y en este caso concreto de la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur. Pero al mismo tiempo, al considerar el contexto y desafíos desde los que se reflexiona se puede valorar más ampliamente los intentos de superación de los aportes filosóficos y hermenéuticos del filósofo francés, pues las pretensiones de los filósofos de la liberación van más allá de la búsqueda del sentido o la identidad. Digámoslo de una vez: buscan una praxis de liberación para los que padecen la opresión. Pero esta praxis tiene mediaciones filosóficas y hermenéuticas en los que consideramos que, entre otros filósofos, Ricoeur ha dejado su impronta la cual ha sido, y continúa siendo determinante para la tarea de las filosofías de la liberación.

Nos acercamos a una historia de la filosofía en que nos centramos en el debate sobre el concepto del desarrollo de una filosofía propia latinoamericana y su evolución histórico-ideológica. Como mencionamos nos centramos principalmente en el enfoque de Dussel, pues con ello pretendemos también mostrar otros elementos desde los cuales la filosofía de la liberación evalúa los avatares de la filosofía Latinoamericana. Además que Dussel es un autor que se ha preocupado por ubicar históricamente los antecedentes y el surgimiento de la filosofía de la liberación en un contexto histórico mundial.

Sirva este preámbulo para no interrumpir el análisis subsiguiente en que desarrollamos la relación y presencia de la hermenéutica de Ricoeur en las filosofía de la liberación. Aunque en su momento indicaremos algunos otros antecedentes que dejamos fuera de este capítulo, pues tendrán una relación más directa con los temas a tratar, como el antecedente de la literatura latinoamericana y el arte (7.1), la teología de la liberación (6.4.1) y la presencia de Emmanuel Lévinas (8.3.3.) entre otros. Como indica Beorlegui: “En el punto de partida desde la situación concreta latinoamericana, y desde el compromiso con esa realidad, se darán diferentes posturas o propuestas, entre las que podríamos ya indicar de entrada la línea más populista/nacionalista/culturalista (con sus diversas distinciones internas), la línea más marxista (desde la opción de clase), y línea más historicista/existencialista/personalista, y la línea basada en el cristianismo y en el realismo zubiriano”¹. Dada la gran diversidad de representantes nos centramos principalmente en Enrique Dussel y Juan Carlos Scannone pues coincidimos con Carlos Beorlegui en que estos dos autores, pertenecientes a la corriente analéctica de la filosofía de la liberación, “representan dos figuras de primera importancia no solo dentro de esta corriente sino dentro de todo el conjunto de la Filosofía de la liberación”². Pero nos referimos también a otros autores, principalmente a Hinkelammert, pues sin ser uno de los iniciadores de esta línea filosófica, ha tenido en las últimas décadas un influencia relevante en ella.

5.1. LA FILOSOFÍA EN AMÉRICA LATINA.

En el año 2000 se publicó un voluminoso libro de Randall Collins titulado *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*³, en dicha obra se hace un repaso de todos los grandes movimientos filosóficos desde la antigüedad –pasando por el pensamiento chino, hindú, japonés, islámico, incluso por el pensamiento judío y desde luego griego-, hasta finales del siglo XX. Sin embargo llama la atención que a lo largo de sus más de mil páginas no aparezca una sola línea acerca del pensamiento o filosofía latinoamericana. Para Collins –como en general para el pensamiento euro-norteamericano-, parece que nunca existió, ni existe pensamiento o filosofía en Latinoamérica. Sin embargo a fines del 2004 un filósofo español, Carlos Beorlegui, publicó un libro de casi 900 páginas titulado *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*⁴. En dicho texto el autor recorre el pensamiento latinoamericano, desde poco antes de la conquista hasta el siglo XX, y

¹ Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto. 2004, p. 694.

² *Ibid.*, p. 705.

³ Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Belknap Harvard University Press. 2000, 1120 pp.

⁴ Beorlegui, Carlos, *op cit.*; Fornet-Betancourt, R.-Beorlegui, C., *Guía Comares de Filosofía latinoamericana*, Granada, Comares. 2015.

muestra la especificidad y características de la filosofía latinoamericana. Según Beorlegui después de muchos siglos la filosofía latinoamericana recién encuentra en la filosofía de la liberación un aporte original a la filosofía universal. No por casualidad le dedica una buena parte de su obra a esta corriente filosófica. Por su parte, los filósofos latinoamericanos han reflexionado mucho acerca de la situación de la filosofía en el continente Americano, habiendo ya una gran cantidad de textos y artículos publicados al respecto⁵. Solo mencionaremos uno de los recientemente publicados. Data del año 2009, y se trata un extenso libro titulado *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000)*⁶, con más de mil páginas que tiene como objetivo exponer la andadura filosófica en el continente con sus principales corrientes, escuelas y pensadores.

Desde muy temprano, los intelectuales latinoamericanos tuvieron la necesidad de construir una filosofía propia, especialmente desde la emancipación política de la Corona española y acorde con su nueva identidad cultural y política. Ante tal proyecto surgió lo que Leopoldo Zea ha denominado como "filosofía de desgarramiento", pues había que elegir entre lo que se había sido, herencia ibérica; o lo que se quería ser, caminar hacia la modernidad⁷. Lo que decidieron los próceres de la independencia mental de Hispanoamérica fue que la herencia española, la herencia colonial debía ser reformada completamente, ella era todo lo opuesto de lo que querían ser. Sin embargo, España estaba en la mente y costumbres del hispanoamericano. La emancipación política había sido algo alcanzado a nivel formal, independencia de la corona española pero no de España⁸. Dando origen a un tremendo dualismo:

"¡Republicanismo o catolicismo!", grita el chileno Francisco Bilbao. "¡Democracia o absolutismo! ¡civilización o barbarie!", da a elegir Domingo F. Sarmiento. "¡Liberalismo o tiranía! ¡Lo uno o lo

⁵ Entre las obras clásicas podemos mencionar: Cardiel Reyes, Raúl, *Los Filósofos modernos en la independencia latinoamericana*. México, UNAM. 1964, 306 pp.; Echevarría, José *La enseñanza de la Filosofía en la Universidad Latinoamericana*. Washington, Unión Panamericana, 1965, 140 pp.; Gaos, José *El Pensamiento hispanoamericano*. México, Colegio de México. 1944, 50 pp.; *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo. 1945, 409 pp.; Inzúa Rodríguez, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil, Imprenta de la Universidad. 1945, 203 pp.; Kempff Mercado, Manfredo, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile, Zig-Zag. 1958, 218 pp.; Larroyo, Francisco, *La filosofía americana, su razón y su sin razón de ser*. México, UNAM, 1958, 319 pp.; Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, FCE. 1974, 240 pp.; *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE. 1981, 220 pp.; Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal. 1952, 135 pp.; Rubio Angulo, Jaime, *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, I, Bogotá, USTA, 1979, 310 pp. Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía en América Latina?* México, Siglo XXI, , 1969, 166 pp.; Valle, Rafael, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*. México, FCE. 1960, 306 pp.; Villegas, Abelardo, *Panorama de la Filosofía Iberoamericana actual*; Buenos Aires, EUDEBA. 1963, 111 pp. Zea, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana*. México, Colegio de México. 1945, 78 pp.; *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México, Colegio de México. 1949, 306 pp.; *América como conciencia*. México, Cuadernos Americanos 30. 1953, 184 pp.; *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*. México, UNAM, 1956, 121 pp.; *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1969, 162 pp.; *Filosofía de la historia americana*. México, FCE, 1978, 296 pp.

⁶ Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Eds.), *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México-Buenos Aires. Siglo XXI. 2011, 1111 pp.

⁷ Cf. Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*. 3 ed. Barcelona, Ariel. 1976, p. 33.

⁸ Cf. *Ibid.*, . p 57.

otro!, no cabía otro dilema. El terrible dualismo, decían estos hombres, nos llevará a la muerte si no sabemos elegir uno de los dos. Es menester elegir entre el predominio absoluto de la Colonia o el predominio absoluto de los nuevos ideales libertarios. No hay conciliación posible, pensarla sería el mayor de los errores”⁹.

Así desde el siglo XIX y hasta los años sesentas del siglo XX, la preocupación filosófica, política, e intelectual en América Latina había sido especialmente el tema del progreso y el desarrollo. ¿Cuál fue la respuesta de Occidente al afán de occidentalización de Iberoamérica? El rechazo absoluto y la marginación. Pero esto no era algo nuevo, pues ya a lo largo de los siglos XVII al XIX tuvieron lugar dos fenómenos filosóficos y políticos muy importantes; pero que apenas tuvieron consecuencias liberadoras para el Tercer Mundo. Nos referimos a la Ilustración, y a la aparición del socialismo. El primero tiene que ver con la irrupción de la razón autónoma liberada de toda tutela religiosa, el fin del autoritarismo, el redescubrimiento de la subjetividad y las libertades individuales, la fundamentación de los derechos humanos y el llamado triunfo de la racionalidad científica, etc. Pero este fenómeno apenas si tocó las estructuras sociales y económicas de la geopolítica. Nacida en Europa, mantuvo intactas las estructura de dominación y del colonialismo en el Tercer Mundo. Se preparó más bien un eurocentrismo discriminador y racista, expresándose peyorativa y despectivamente hacia el denominado Nuevo Mundo. Por ejemplo Hegel considera a las Américas en más de un pasaje como “un continente inmadura o impotente o “inferior” al Viejo Mundo”¹⁰. Otro ejemplo es el de David Hume, que dirá: “Hay alguna razón para pensar que todas las naciones que viven más allá de los círculos polares o entre los trópico son inferiores al resto de la especie”¹¹. Finalmente, Kant: “los americanos no sienten amor y por eso, no son fecundos. Casi no hablan, no se hacen caricias, no se preocupan de nada y son perezosos”¹².

Lo anterior son ejemplos de la política y pensamiento imperialistas, opiniones desdeñosas que prevalecieron en la Europa colonialista. Así “filósofos y ensayistas europeos pertenecientes al siglo de “las luces” se esmeraron en calificar a los descendientes de los pueblo originarios como “incapaces”, “abúlicos”, “revoltosos”, “ineficientes”, “seres inferiores”, tan “degenerado e “imbéciles” que debíamos ser “protegidos” [sic] o “regenerados”, a sangre y fuego, aun contra nuestra propia voluntad, para beneficio del progreso y la humanidad toda”¹³. Iberoamérica siguió siendo la tierra de barbarie a la que sólo el Occidente europeo podía redimir sometiéndola. Leopoldo Zea explica que por ser consideradas tierras de barbarie, y en nombre de la civilización,

⁹ *Ibid.*, p. 61-62.

¹⁰ Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. México, Fondo de Cultura Económica. 1960, p. IX.

¹¹ *Ibid.*, p. 33. Nota al pie 1.

¹² Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*. México. Fondo de Cultura Económica. 1972, p. 36.

¹³ Galasso, Norberto, *¿Cómo repensar la realidad nacional? Crítica al pensamiento colonizado*. Buenos Aires, Colihue. 2008, p. 62.

tanto franceses como ingleses bombardearon puertos e invadieron tierras de Latinoamérica, aliándose, inclusive, con las fuerzas que en Iberoamérica se oponían a la occidentalización de sus países. En nombre de esa misma “civilización y progreso”, los Estados Unidos de Norteamérica extendieron sus fronteras, amputando las mexicanas en 1847. En 1863 Francia, también en nombre de la civilización, apoya a las fuerzas conservadoras mexicanas en su lucha contra los liberales, tratando de imponer un imperio que venía a ser la negación del progreso, cuya bandera enarbolaban los invasores. Después, y también en nombre de la civilización, la democracia y la libertad, los Estados Unidos de Norteamérica, que eran modelo de todos los pueblos iberoamericanos, apoyaron sin embargo, a lo largo del siglo XX, a los dictadores en los países latinoamericanos, negando así tales principios de civilización, como la democracia y la libertad, para afianzar a su mejor manera sus intereses en expansión. Por último, destaca Zea, que el Occidente, en su expresión estadounidense, se empeñó, a su vez, en mantener en América Latina formas de gobierno que son las antípodas de las instituciones democráticas y liberales que se habían originado en sus propias tierras. Primero Europa y luego los Estados Unidos de Norte América se han empeñado en hacer del subcontinente un simple proveedor de materias primas, sin capacidad técnica para su transformación, y en mercado de las mismas, una vez transformadas por la técnica occidentales. Así Zea señala la contradicción en la que la gran tolerancia que, dentro de sus propias fronteras, guarda el Occidente Europeo y Norteamericano para cualquier forma de gobierno, se transforma en intolerancia si surge algún gobierno Latinoamericano cuya única pretensión sea hacer de su país otro pueblo con libertades, derechos y el confort material necesario¹⁴.

El segundo fenómeno que tuvo lugar en el siglo XIX, el socialismo, tenía como objetivo liberar la sociedad sin desentenderse de la liberación de la subjetividad, su intención más profunda era provocar un cambio radical en las relaciones de producción y una transformación del sistema capitalista, que se consideraba el causante de la opresión de las mayorías. Pero al igual que con la Ilustración, el socialismo no fue un fenómeno universal, sino meramente parcial y con intereses particulares y políticos con la permanente irredención del Tercer Mundo, dejándolo mudo, negado, oculto y peor aun, resignado. Ni aun los movimientos independentistas de las países latinoamericanos fueron capaces de sacudirse el yugo de la dominación colonial.

A pesar de todo ello, a lo largo de los siglos los intelectuales latinoamericanos se esforzaron por crear un pensamiento que les procurara una identidad y la capacidad de crear instituciones que fueran de acuerdo a las necesidades de libertad y convivencia en los diversos países de la región. Lo cual no era fácil pues había una gran numero de “mundos” a los cuales dar respuesta, una serie de

¹⁴ Cf. Zea, Leopoldo, *América en la historia*. Madrid, Revista de Occidente. 1970. 266 pp.

imaginarios y cosmovisiones que han formado un caldo de cultivo muy particular a lo largo de la historia latinoamericana. Baste poner como ejemplo las cosmovisiones de los grupos indígenas en su diversa situación, son ya un conglomerado muy complejo con sus múltiples variantes, pues no es lo misma la cosmovisión Quechua, que la Maya, y hay que considerar que hay al menos 522 pueblos indígenas en el Continente¹⁵. Muchos de estos pueblo indígenas, al igual que las poblaciones afroandinas y afrocaribeñas, así como los chicanos y los latinos en Estados Unidos de Norte América quizá ni deban llamarse “latinos” tal como lo expone Walter D. Mignolo¹⁶. Todo esto da una idea de la complejidad del estudio de la región. Lo que ha llevado a dicho autor a hablar de América Latina como una “civilización fantasma”¹⁷. Lo cual confirma las tensiones históricas y culturales que ya hemos mencionado arriba. Con todas estas cosmovisiones ha tenido que hacer frente el pensamiento latinoamericano. Enrique Dussel nos ofrece una sistematización de su crecimiento, evolución y situación actual, la cual vamos exponer de manara muy sintética para poder ubicar los antecedentes y el surgimiento de las filosofías de la liberación.

La filosofía latinoamericana la presenta Enrique Dussel en tres grandes épocas¹⁸. La primera tiene que ver con la ruptura histórica que se da desde el siglo XV y hasta la mitad del siglo XVII con la llegada de los españoles y portuguesas al continente, lo mismo que Leopoldo Zea señala. Es una etapa que se caracteriza como capitalismo pre-industrial o economía dirigida a la acumulación del dinero. La segunda época va de mediados del siglo XVII hasta mediados del siglo XX caracterizado por la decadencia de la escolástica, la irrupción de la ilustración y la llegada al continente americano del capitalismo industrial propiamente dicho. La tercera época va de mediados del siglo XX hasta el presente y se caracteriza por una dependencia de los países latinoamericanos con el capitalismo central y bajo un periodo de intensa crisis capitalista, determinada por una totalidad práctico-productiva post-capitalista. Cada una de estas épocas Dussel las divide en periodos y fases como las exponemos a continuación¹⁹.

¹⁵ Cf. Del Popol, Fabiana, Jaspers, Dirk (Cords.), *Los pueblos indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago. CEPAL- UN. 2014, 128 pp. Según los censos oficiales elaborados entre 2000 y 2008, el total de población indígena identificada en América Latina es de 28.858.580. habitantes

¹⁶ Cf. Walter D., Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa. 2007, pp. 117- 168.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 149.

¹⁸ Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá. 1994, pp. 13-47. Por “época” de la historia de la filosofía, se refiere Dussel a la porción del tiempo en la que el discurso filosófico mantiene su estructura fundamental de un mismo tipo, condicionado igualmente por los demás niveles de la sociedad cuya esencia práctico-productiva no cambia.

¹⁹ En lo que se refiere a los periodos, son momentos internos de las épocas. Explica Dussel que las fases, por su parte, son momentos internos de los periodos. De modo que los criterios que determinan las épocas, que duran siglos, son más fundamentales que los que determinan a los periodos, que duran decenios, y que los que definen fases cuya duración es muy variable. Así en cada época, período o fase, la filosofía no está sólo representada por una filosofía, la hegemónica

Después del pensamiento amerindio²⁰, se tiene como la primera época a la filosofía colonial (1492-1807). Esta es una filosofía que viene desde afuera, desde el centro metropolitano, marcada sobre todo por el tema de la “extranjería”. América Latina es el hijo de padre europeo y la madre indígena: de lo extraño y lo propio. Su filosofía no podrá dejar de estar atravesada siempre por esta contradicción nunca del todo asumida ni resuelta. Cuenta con dos periodos que van de 1492 a 1553, donde se da la tensión entre pensamiento crítico y justificación de la opresión del amerindio. Aquí aparecen los nombres de un Vitoria, un Bartolomé de las Casas, un José de Acosta o un Vieira (algo después), como por otra parte un Ginés de Sepúlveda -aunque no llegó a América- o un Fernández de Oviedo, todos ellos usaron el mismo instrumental lógico: las diez categorías aristotélicas, los momentos esenciales de la metafísica tomista (esencia, existencia, etc.), los principios de la ética aceptada en las escuelas (que partían del comentario a la *Ética a Nicómaco* y a la suma de Santo Tomás). En este primer periodo, identifica Dussel también una primera fase de la filosofía de la liberación con pensadores tales como Bartolomé de las Casas.

Un segundo periodo estará marcado por una “normalización filosófica” y va desde 1513 a 1700. Una primera normalización tiene que ver con la fundación de las universidades de México y Lima con igual rango que la de Alcalá de Henares o de Salamanca. Con sus clases de artes y la formalización de la enseñanza de la filosofía a nivel universitario. Producto de esta enseñanza fue la *Lógica mexicana* de Antonio Rubio (1548-1615) que se tomó como texto en España y Alemania. La segunda normalización de la filosofía vino con la escolástica, imponiendo su discurso y categorías en las universidades, colegios y seminarios. Así se leyó a Tomás de Aquino, a Suarez y a Agustín, empero sin apenas alguna crítica significativa a la sociedad o *Statu quo*. Aun así los trabajos de un Walter Redmond muestran que la filosofía en América no fue únicamente una repetición de lo que venía de Europa.

El tercer periodo de 1700 a 1800 está marcado por la crisis de la ilustración. Una España y Portugal más dependiente del capitalismo industrial anglosajón vienen a ser ahora periféricas del centro hegemónico central formado especialmente por Francia e Inglaterra. Con la nueva ideología dominante, una nueva filosofía surge, el empirismo y la ilustración. En estas nuevas filosofías España y Portugal pasan a un lugar secundario, con lo que las colonias de estos serán prácticamente ignoradas. América Latina se transforma en periferia de un país semiperiférico, y por lo tanto se instala una oligarquía comercial, que propaga su propia ideología. Esta ideología se confronta con

de cada momento ni sólo ella tiene aparatos materiales. Por el contrario, hay multiplicidad de ellas, guardando un cierto orden cambiante según el desarrollo de la misma historia en los nombrados momentos.

²⁰ Que Dussel en principio no la consideraba como filosofía, pero que después de encuentros con indigenistas como León Portilla y el aporte de Raúl Fornet-Betancourt, corrigió su visión al respecto. Cf. Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación intercultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao, Desclée de Brouwer. 2001, 427 pp.

la ideología y filosofía que sostenían los jesuitas. Existió así una "lucha ideológica" por la *hegemonía*; ésa es la causa de la inexplicable expulsión en América de 2.200 jesuitas. Esto será una ruptura gigantesca en la filosofía en América Latina. La Ilustración se estableció en el subcontinente, siendo una filosofía que al estar marcada por una ideología de dominio burgués industrial, va a dar por supuesto el colonialismo, y significará la extracción de más riquezas para el centro de Europa. Como respuesta a esta situación vendrán las grandes revueltas de los indios como Túpac Amaru, y junto con los criollos, se originó el espíritu independentista de la concepción borbónica de las colonias. Surge así un nuevo momento de la filosofía latinoamericana que Dussel señala ya como un segundo grupo de filósofos de la liberación. Lo cuales reflexionaron desde los grupos oprimidos, especialmente los criollos. Entre los más destacados se puede mencionar a Luis Antonio Verney que, bajo la influencia de Jovellanos, habló de una "ilustración americana". Están Benito Díaz de Gamara, Francisco C. Alegre, Carlos de Sigüenza y Góngora, Francisco Xavier Clavijero, Rafael Campy, entre otros. Filósofos que van a dar inicio a una filosofía emancipadora, con un nuevo tipo de racionalidad, buscando lo regional, lo nacional, y rescatarán las historias de los antiguos mexicanos e incas para crear un pensamiento emancipador.

Una segunda época dará comienzo desde 1807, con la entrada de Napoleón a Portugal. Será una filosofía en la dependencia colonial. Una filosofía con un estilo constantemente alienado que surge en medio de la gran producción no ya solo de dinero (como España) , sino de capital. A esta época pertenecen los periodos cuarto al octavo de la filosofía latinoamericana. El cuarto periodo desde 1807 hasta 1820 es donde surge la filosofía ante la primera emancipación. Filosofía que surge para justificar la voluntad revolucionaria, el uso de las armas, la libertad de comercio, el derecho a constituirse como nación, etc. Están Fray Servando Teresa de Mier, Moreno, Simón Bolívar, entre otros más que justificaron el derecho a la rebelión contra España y Portugal.

El quinto periodo Dussel lo denomina "transición liberal" o más bien "el fracaso del nuevo orden". Inicia en 1820. América Latina no llegó al festín del capitalismo industrial y no tenía colonias que explotar. Emancipados de España y Portugal, las antiguas colonias pretenderán industrializarse, pero sin posibilidades de articular las estructuras económicas para ello. Surge sin embargo una filosofía que hace énfasis en el individualismo liberal aunque ya demasiado tarde (Alberti y Sarmiento). Por un afán de industrialización olvidan la necesidad de construir una nación, una unidad nacional y un desarrollo técnico; pero de lo que se hablaba era de un valor absoluto de libertad a la Bentham, y su libertad de comercio. Así las cosas, facilitaron la apertura a la penetración Europea del "librecambismo".

El sexto periodo que indica Dussel inicia en el 1880, marcado por el positivismo a la sombra de un imperialismo que se expande. Periodo que estará preocupado por la articulación de la dependencia del imperialismo expansivo con Inglaterra y Estados Unidos a la cabeza. Bajo la

dependencia real del capitalismo y el triunfo del liberalismo, devino la explotación del subcontinente. La Izquierda latinoamericana surgió por la escisión de los grupos liberales o positivistas. Pero aunque el positivismo apuntó férreas críticas a las oligarquías conservadoras, al mismo tiempo, ésta fue la que articuló el proceso de la organización de dependencia que continúa hasta el presente, con lo que erraron profundamente. Pues fueron los responsables de una ideología neocolonialista que el imperialismo necesitaba para su expansión.

El séptimo periodo inicia en 1910 bajo una ambigüedad populista. En ese año inicia la revolución mexicana, una revuelta campesina pero que preparó la toma de poder de la burguesía nacional en aparente alianza con las clases obreras. El debilitamiento de los países del centro marcadas por las dos grandes guerras (1914 a 1945) permitirá cierto florecimiento de la producción industrial nacional en la periferia. El fortalecimiento de un mercado nacional y una renovada “vuelta a los orígenes” pre-europeos y sajones. En filosofía significó un movimiento de retorno a lo nuestro. Entre algunos filósofos están Alejandro Korn (1849-1945), José Vasconcelos (1882-1959), Farías Brito (1862-1917), José Enrique Rodó (1871-1917). Era una filosofía antimperialista, que impulsó la toma de conciencia de lo latinoamericano. El tema de lo indígena vuelve como una gran novedad, así como la recuperación y rescate de la herencia de lo negro, lo africano en el continente, que preparará el camino para revalorar la América Latina de las plantaciones. Fue una generación de filósofos antipositivistas, muy influenciados por Ortega y Gasset.

El octavo período de la filosofía latinoamericana va de 1945 a 1955. Es la segunda generación de los intelectuales orgánicos de la dependencia. Lo importante en lo cultural, político y económico es lo que se ha denominado como corrientes o escuelas *desarrollistas*. Con la ayuda del capital, la tecnología y las ciencias extranjeras se lograría el “desarrollo” de los países. Junto con ellas llegan las filosofías del mundo anglosajón, por lo que la influencia de Wittgenstein y Frege serán importantes. Lo mismo el estructuralismo y la filosofía del lenguaje tomarán su lugar en el mundo filosófico latinoamericano. En los años sesenta llegan con fuerza las filosofías de corte fenomenológico y existenciales y gana peso la escuela de Frankfurt. Las primeras de estas corrientes poco caso hicieron del pensamiento latinoamericano que había; y las segundas, es decir las fenomenológicas y existenciales, insistieron en cambio en los intentos de descripción de lo latinoamericano. Para los años setenta, irrumpió un grupo con una cierta hegemonía de extrema derecha, que justificaron ideológicamente los golpes de estado y el tema de la “seguridad nacional”, influidos por la escuela de Chicago.

La tercera época se ha iniciado, a decir de Dussel desde 1959, donde se va gestando un pensamiento arraigado en Latinoamérica, que emerge frente al capitalismo central. Es además un tercer momento de la filosofía de la liberación (después de Bartolomé de las Casas y de los rebeldes antihispanos-lusitanos de fines del siglo XVIII). En América Latina se comenzó a privilegiar, contra

el enfoque económico desarrollista, la teoría de la dependencia que señalaba la necesidad más profunda del continente: la liberación. Esto, a decir de Juan Carlos Scannone, fue gracias a la influencia de la teoría de la dependencia, que se propagó en las ciencias sociales en América Latina, y que interpretaba la situación del subcontinente “no como un estadio atrasado del desarrollo capitalista (como había hecho hasta entonces el desarrollismo), sino –por el contrario- como efecto dialéctico del superdesarrollo de los países centrales en un capitalismo periférico y dependiente”²¹.

5.2. LA IRRUPCIÓN DE LAS FILOSOFÍAS DE LA LIBERACIÓN.

Al ser abordado el tema de la dependencia por parte de la teología, la pedagogía, la literatura, el arte y la filosofía, se amplió más allá del rango meramente sociológico y económico, hasta alcanzar una extensión de la *liberación humana integral*, de todo hombre y mujer, especialmente los más pobres, oprimidos y excluidos²². La crítica a la teoría del desarrollo para explicar el subdesarrollo de los países pobres, la planteaba Hinkelammert así en 1970:

“Referirse al subdesarrollo significa, siempre y necesariamente, hablar del desarrollo ... Esta ausencia-presencia del desarrollo dentro del subdesarrollo explica por qué la teoría del subdesarrollo es, necesariamente, una teoría del desarrollo y del condicionamiento que este ejerce en una sociedad subdesarrollada. La consecuencia es clara: no puede concebirse una sociedad subdesarrollada sin concebir una sociedad desarrollada ... La teoría del subdesarrollo es, por lo tanto, una teoría del desarrollo, que trata de explicar las posibles contradicciones internas de la sociedad desarrollada, cuya acción produce subdesarrollos en todas partes. Si bien puede decirse que existen países desarrollados junto a países subdesarrollados, hay que insistir siempre en que estos últimos se subdesarrollan formando parte o apéndices de los primeros”²³.

Ante esta situación, se pregunta más adelante ¿por qué los países subdesarrollados aceptan tal situación de dependencia, y por qué no adoptan en este momento una independencia nacional, aunque sea sobre la base de su permanencia en el sistema capitalista? A lo que responde que esto se da por el hecho de que la dependencia es algo ya establecido, instalada definitivamente por la misma lógica de las normas del sistema capitalista mundial, que invaden las sociedades nacionales de diversas maneras²⁴.

Concretamente, como explica Hugo Assman, la teoría de la dependencia, junto con lo que se ha llamado la “irrupción de los pobres en la historia”, especialmente por los movimientos de liberación popular en los procesos sociopolíticos de liberación en que surgen como actores

²¹ Scannone, Juan Carlos, “Filosofía de la liberación: historia, actualidad y proyecciones de futuro” en Tudela Sancho y Benítez Martínez, Jorge M. (Eds.) *Pensar en Latinoamérica. Primer congreso latinoamericano de filosofía política y crítica de la cultura*. Asunción. Jakembó. 2006, p. 42.

²² Cf. *Idem*.

²³ Hinkelammert, Franz, *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires. Amorrortu. 1970, p. 9.

²⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 128-130,

determinantes y no sólo como simple comparsa, hicieron posible el crecimiento de la filosofía de la liberación en América Latina. Es decir, la toma de conciencia generalizada y progresiva por parte de los pueblos latinoamericanos, de su situación de dependencia económica, política, tecnológica y hasta religiosa; irrumpió como un clamor doliente de liberación. Situación histórica del continente que acabó en un refinamiento de la colonización cultural extrema, difícil de deslindar aun en el terreno específico y propio de la filosofía²⁵.

Nunca como en los últimos cincuenta años la toma de conciencia generalizada por parte de los pueblos latinoamericanos por su situación de dependencia y aislamiento habían surgido con tanta fuerza. Hasta entonces América Latina era el gran ausente, la gran negada en la historia. En los años cincuenta del siglo pasado surge un despertar de América Latina como toma de conciencia de que la situación de postración en que se encuentran no es irreversible. Los pobres comienzan a sentirse protagonistas de su propia historia. Época en que los gobiernos latinoamericanos se proponen sacar a sus países de sus estructuras arcaicas y tradicionales, y llevarlas a un proceso de modernización, siguiendo miméticamente los pasos del modelo aplicado en los países desarrollados.

“Precisamente, los pueblo que forman América Latina toman conciencia de su personalidad, y de las metas que han de ser alcanzadas por ella, en función con la personalidad y desarrollo de los Estados Unidos. El ideal a alcanzar por los países del sur, poco después de su emancipación frente a la Colonia, podría quedar expresado en las frase del argentino Domingo F. Sarmiento “seamos los Estados Unidos de la América del Sur”. La preocupación central de los políticos y educadores latinoamericanos será crear un orden que se asemeje al de los Estados Unidos, con sus leyes e instituciones, y formar hombres que hagan posible tal orden y lo mantengan”²⁶.

Pero dichas políticas desarrollistas terminaron en un tremendo fracaso, más aun consolidaron el sistema económico imperante y lo único que desarrollaron fue una especie de neocolonialismo²⁷. Así que ante el fracaso desarrollista, se vislumbro la teoría de la dependencia. La cual evidencia que la situación de los países pobres es el resultado de un proceso histórico, como un subproducto del desarrollo de los países ricos.

Dentro del ámbito propiamente filosófico, después de la segunda guerra mundial se comenzó a estudiar la historia del continente y a los filósofos latinoamericanos. Los trabajos de Leopoldo Zea en México, de Arturo Ardao en Uruguay, de Francisco Romero en Argentina entre otros, presentaron una visión de conjunto de la filosofía por países, pero llegado el momento se trató de darle una interpretación y encontrarle un sentido. La culminación de ese proceso fue la polémica entre Leopoldo Zea y Augusto Salazar Bondy, en lo referente a la existencia o no de una filosofía

²⁵ Assmann, Hugo, “Supuesto políticos de una filosofía latinoamericana” en Ardiles, Osvaldo, Assman, Hugo, *et al*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum. 1973, p. 27.

²⁶ Zea, Leopoldo, *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*. Ensayos. Caracas. Tiempo nuevo. 1971, p. 13.

²⁷ Cf. Zea, Leopoldo, *Dialéctica de la conciencia americana*. México, Alianza. 1976, pp. 65-67.

latinoamericana original y auténtica. Salazar Bondy preguntaba si realmente existía una filosofía de nuestra América. Dado el contexto sociopolítico de colonización cultural que dominaba al subcontinente, se cuestionó si el pensamiento que se generaba era o no originario, puesto que epistemológicamente también se encontraba dominado y dependiente. Esto impedía aun el surgimiento de un pensamiento auténtico porque la realidad misma pensada no era genuina, en tanto estaba determinada negativamente como dominada. Lo que se daba entonces solo era un comentario a las filosofías provenientes del centro. Así para Salazar Bondy, al no haber independencia filosófica, no habría filosofía auténtica²⁸.

Ante los planteamientos críticos de Salazar Bondy, Leopoldo Zea responde que los filósofos que pensaron en América Latina eran, inevitablemente filósofos auténticos, en tanto que pensaron lo propio, pero lo hacían con el estilo colonial, ya que se inspiraban y usaban a los filósofos del centro para justificar sus conclusiones²⁹. Zea se presenta como un pensador con una autoconciencia de su historia, Bondy en cambio, con la conciencia de negatividad de la filosofía latinoamericana en el horizonte de una cultura dominada. La filosofía de la liberación podía surgir de ambos presupuestos:

“a] asumiendo como propia la historia de la filosofía latinoamericana, b] más allá de la negatividad conocida y c] comenzar a pensar positiva y filosóficamente, no sólo la dominación y sus efectos como punto de partida, sino la realidad del proceso de la liberación que era pensado desde una filosofía que iba descolonizándose incluso en la reflexión crítica misma y desde la periferia poscolonial”³⁰.

Se trata entonces de una *ruptura*, al nivel de las que se dan cuando acaba una civilización, que a decir de Scannone, en el caso de América Latina es, la occidental y cristiana; pero reconoce que dicha ruptura, no excluye la reinterpretación, el retomar esa tradición cultural desde un *nuevo* comienzo³¹.

La filosofía de la liberación latinoamericana surge en una coyuntura histórico-mundial, sus formulaciones paradigmáticas proveyeron una serie de herramientas heurísticas que permitieron develar mecanismos de dominación implícitos en los saberes occidentales sobre el otro. Están los aportes de Leopoldo Zea³² respecto al pasado intelectual latinoamericano. Los desarrollos éticos y

²⁸ Cf. Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XX. 1968.

²⁹ Cf. Zea, Leopoldo, *La filosofía Americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI. 1969.

³⁰ Solis Bello Ortiz, N.L. Zúñiga, J. et al, “La filosofía de la liberación”, en Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Eds.), *op cit.*, p. 401.

³¹ *Ibid.*, p. 408.

³² Cf. Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*. 3 ed. Barcelona, Ariel. La primera edición de esta obra data de 1965, México, Pormasa; “En torno a una filosofía americana”. En *Cuadernos americanos*. 3/1942, pp. 63-78.

antropológicos de Arturo Roig³³, partiendo de la “destrucción de Indias” como intervención colonialista, perfila la modernidad bajo el signo del avasallamiento de la humanidad americana. Enrique Dussel³⁴, que se ocupó de mostrar el carácter fundacional de la conquista y dominación de América para la construcción del mito eurocéntrico de la modernidad, así como la revalorización de la mirada del otro, del oprimido, el olvidado. Esto le permitirá reinterpretar la historia desde el lugar de la alteridad. Con estos aportes, entre muchos otros, se proveyó de un proyecto de reconocimiento de los derechos del otro, entendiendo por tal las formas culturales de los pueblos periféricos o las necesidades de los grupos humanos más vulnerables de América Latina³⁵. Las principales alternativas que plantea la filosofía de la liberación frente a la tradición filosófica se puede decir que giran entorno a los siguientes ejes temáticos:

“Crítica a la racionalidad en sus diversas variantes –instrumental, iluminista, conquistadora, tecnocientífica-; toma de distancia respecto del universalismos como presupuesto metafísico de aquella racionalidad en la cual se afirma una ontología que desconoce, niega y/o suprime la alteridad; revisión de la modernidad como encarnación histórica de ese proyecto ontológico; cuestionamiento de Europa como destino para la humanidad en su conjunto”³⁶.

A partir de estos ejes se plantea la filosofía como liberación de las atadura categoriales, tanto ontológicas como metafísicas, que serán el sustrato más profundo que conlleva a una situación política de dominación. Así, liberarse de esas ataduras, es liberar también las propias posibilidades ontológicas y metafísicas. En este sentido, la filosofía de la liberación se plantea superar el modelo antropológico de la modernidad en que el sujeto se erige en absoluto, en el único punto de referencia. Por ello aunque no es posmoderna, la filosofía de la liberación comparte con esta corriente algunas de sus críticas a la modernidad. Conscientes de que la raíz de la opresión y de la dependencia en que se encuentra el subcontinente tiene sus raíces históricas en la modernidad con su voluntad de poder del “conquistador”, del ego *conquiro* que es la absolutez del *ego* de la modernidad. Pero, a decir de Enrique Dussel, para superar dicho cartesianismo, es necesario asumirlo, de lo contrario no habría referencia alguna, sino cuanto mucho algo “nuevo” pero no “distinto”. De modo que la filosofía de la liberación es analógica en tanto semejante, pero distinta.

³³ Cf. Roig, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. México. Fondo de cultura Económica. 1981. En especial el capítulo “Desde el padre Las Casas hasta la guerra del Paraguay”; Id., “Acerca del comienzo de la filosofía americana” en *Revista de la Universidad de México*. 4 (1971), pp. 11-15.

³⁴ Dussel, Enrique, *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del “mundo” donde se constituyen y evolucionan las “weltanschauungen”*. Chaco, Resistencia. 1966.

³⁵ Cf. Fernández Nadal, Estela, “Sujeto, alteridad, diversidad: nuevos enfoques en al filosofía latinoamericana actual”. *Revista de filosofía* 68 (2011-2), pp. 8-9.

³⁶ Casali, Carlos A., “Filosofía de la liberación” en Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (Eds.), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires, Biblos. 2008 . 231.

Asume la filosofía, la reinterpreta desde la situación de pobreza y marginación en que se vive, pero con voz propia. Es un clamor y un grito por la liberación:

“La filosofía latinoamericana, que tiende a la interpretación de la *voz latinoamericana*, es un momento nuevo y analógico en la historia de la filosofía humana. No es ni un nuevo momento particular del Todo unívoco de la filosofía abstracta universal; no es tampoco un momento equívoco y autoexplicativo de sí misma. Desde su dis-tinción única, cada filósofo y la filosofía latinoamericana, retoma lo "semejante" de la filosofía que la historia de la filosofía le entrega; pero al entrar en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad el nivel de semejanza es analógico. La filosofía de un auténtico filósofo, la filosofía de un pueblo como el latinoamericano, es analógicamente semejante (y por ello es una etapa de la única historia de la filosofía) y dis-tinta (y por ello es única, original e inimitable, Otro que todo otro, porque piensa la voz única de un nuevo Otro: la voz latinoamericana, palabra siempre reveladora y nunca oída ni interpretada)”³⁷.

La filosofía de la liberación, así entendida, es una *pedagógica*, un análisis de la relación entre el maestro y el discípulo. El filósofo "auténtico" para ser maestro debe comenzar por aprender a escuchar al Otro, al pobre. Debe aprender primero del Otro, debe ser su discípulo. Esa pedagógica que parte del Otro es “analéctica”, surge desde "más allá", desde el pobre quien posee una palabra magistral. "El filósofo que se compromete en la liberación concreta del Otro accede al mundo nuevo donde comprende el nuevo momento del ser y desde donde se libera como sofista y nace como filósofo nuevo”³⁸, auténtico. Sólo desde estos pilares puede tener lugar, en opinión de Dussel, una filosofía latinoamericana de la liberación, en la que el hombre concreto latinoamericano sea descubierto como exterioridad meta-física con respecto al hombre del centro que pretende ser la forma de la materia americana. América Latina es el Otro de Europa, algo nuevo, fruto de la fecundidad, pues el latinoamericano como tal es hijo de la madre amerindia y del padre hispánico dominador, aunque haya sido considerado como bárbaro, como "buen salvaje"³⁹.

Como consecuencia de lo anterior, y bajo el influjo de las teorías de la dependencia y en diálogo con la ciencias sociales, se inició el movimiento de la filosofía de la liberación en Argentina que se expandió por el subcontinente con la premisa de que dicho filosofar no parte del “*ego*, del yo conquisto, yo pienso o yo como voluntad de poder [...] Es un pensar que parte del oprimido, del marginado, del pobre, desde los países dependientes de la Tierra presente”⁴⁰. Es una filosofía desde una praxis de liberación que toma en serio los condicionamientos epistemológicos y políticos del pensar mismo. La praxis se entiende como acto primero, punto de partida hermenéutico de una

³⁷ Dussel, Enrique, “El método analéctico y la filosofía latinoamericana” en Ardiles, Osvaldo, Assman, Hugo, *op cit.*, p. 136.

³⁸ *D-MfL.*, p. 194.

³⁹ Cf. *Ibid.*, p. 195.

⁴⁰ “A manera de manifiesto” en Ardiles, Osvaldo, Assman, Hugo, *op cit.* Es parte de una declaración a modo de manifiesto en que participaron entre otros Juan Carlos Scannone, Enrique Dussel, Rodolfo Kusch, Arturo Andrés Roig, Anibal Fornari, Osvaldo Ardiles, Hugo Assmann, Julio De Zan, Horacio Cerutti. Fue el fruto de una serie de encuentros en Argentina celebrados en 1971 con los que se dio inicio formal al movimiento de la filosofía de la liberación.

reflexión humana radical que usa de la mediación analítica las aportaciones de las ciencias del hombre, la sociedad y la cultura. Esta filosofía intenta superar la mera relación sujeto-objeto como la dialéctica opresión-liberación. Esto lo lleva a cabo partiendo de la exterioridad, alteridad y trascendencia ético-histórica del otro, del pobre, apoyándose en Lévinas, aunque reinterpretándolo desde América Latina⁴¹. De este modo:

“La Filosofía de la Liberación se plantea según un círculo hermenéutico cuya primera fase implica una lectura y discernimiento filosóficos (ético-antropológicos) de la realidad histórica, usando la mediación de las ciencias correspondientes; y la segunda, una relectura de *todos* los grandes temas de la filosofía a partir del nuevo horizonte abierto por la opción preferencial por los pobres”⁴².

Desde el inicio, la filosofía de la liberación se abrió a nuevas corrientes de pensamiento que parten de distintos enfoques filosóficos, ideológicos y políticos. Así nos encontramos con las derivadas filosofías de la liberación ontologistas, historicistas, populistas, ético-cultural o de orientación marxista; además de los acentos culturales, de género o raza, etc. Justamente cabe hablar más que de filosofía de la liberación, de filosofías de la liberación⁴³. Hoy en día según comenta Scannone:

“El panorama es el siguiente: casi todos los autores más representativos cuentan con un pensamiento maduro y obras importantes, de entre las cuales sólo citaré una como muestra: la última ética de Dussel, a saber: *Ética de la liberación en la época de la globalización y la exclusión*. Hay representantes de esa filosofía en casi toda América Latina, así como en otros Continentes. Ha entrado en diálogo con los autores y movimientos filosóficos actuales más reconocidos; en ese contexto conviene mencionar el diálogo con la ética del discurso, a través de numerosos encuentros entre Dussel, Apel y otros filósofos de América Latina, Europa y Norteamérica. Se ha abierto a nuevas propuestas, v.g. a la filosofía intercultural (Fornet-Betancourt, Dina Picotti), la filosofía del género, etc.”⁴⁴.

Las filosofías de la liberación han estado muy al pendiente de las dinámicas y movimiento sociales, económicos, políticos, religiosos, ecológicos, culturales y demás que han surgido en las últimas décadas. Como ya se ha mencionado, la Filosofía de la liberación se presenta como una ruptura, lo que significa que asume la continuidad del pensamiento latinoamericano, pero que por otro lado toma del aparato técnico conceptual de la filosofía europea, que incluso Scannone y Dussel reconocen abiertamente, pero a la que no dejan de ejercer su crítica.

⁴¹ Cf. Scannone, Juan Carlos. *op cit.*, p. 43.

⁴² *Ibid.*, p. 44.

⁴³ Cf. Cerutti-Guldberg, Horacio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, FCE, 1983. Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Hachette, 1962; Cullen, Carlos, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. San Antonio de Padua, Castañeda, 1978. Scannone, Juan Carlos, *Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana*. Buenos Aires, Guadalupe, 1990; D-El-I y II.

⁴⁴ Scannone, Juan Carlos, *op cit.* p. 45.

“Apartándose de la corriente mayoritaria, que se inspira en una tradición filosófica grecorromana y moderna, los filósofos de la liberación descubrieron muy pronto la corriente filosófica semita (H. Cohen, Rosenzweig, M. Buber, P. Ricoeur, y en especial E. Levinas), lo que les permitió descubrir categorías y métodos muy diferentes del habitual en las escuelas filosóficas latinoamericanas. Fenomenológicamente podían recuperar los símbolos del “imaginario popular” latinoamericano”⁴⁵.

Precisamente se apoyan en la filosofía europea, pero como instrumento para acceder adecuadamente a la comprensión de la propia realidad latinoamericana. Precisamente ahora ante una nueva situación de globalización de la economía, la cultura y el pensamiento, se alerta contra todo lo que esto conlleva, pues provoca nuevas exclusiones, marginaciones y negaciones de los diversos sujetos. Tal como Dussel señaló con las dos últimas palabras del título de su última ética, se ha abierto una nueva edad en la filosofía y no ya solo latinoamericana, sino de la "globalización y exclusión”⁴⁶.

5.3. LA REALIDAD DE LA PERSONA HUMANA Y LA TAREA DEL PENSAR.

Luego de la caída del muro de Berlín sobreviene una globalización promovida por el "pensamiento único" neoliberal con las consecuencias más funestas de éste para la persona humana, a saber, la exclusión fuera del sistema económico global de millones de personas, de decenas de países y aun de continentes enteros. Exclusión cuya máxima expresión son el desempleo estructural y la precarización del trabajo.

“Globalmente la filosofía de la liberación es el surgimiento en la periferia de un pensamiento crítico que se desarrollará hasta el presente. Se trata de la toma de conciencia de la realidad en el mundo periférico, en el horizonte de los países que fueron colonias de Europa, donde las ciencias en general, y las ciencias sociales y la filosofía en particular, tuvieron igualmente un carácter colonial, de repetición del horizonte categorial y metódico de las ciencias metropolitanas. Se trataba de una ruptura epistemológica [...] esta toma de conciencia se fue dando en toda la periferia: en Asia, en África y en América Latina [en la India un Ranajit Guha; en África un Poulin Hountondji; un árabe-Palestino Edward Said ...] La filosofía de la liberación es entonces el primer movimiento filosófico que comienza la descolonización epistemológica de la filosofía misma, desde la *periferia* mundial, criticando la pretensión de universalidad del pensamiento moderno europeo y norteamericano situado en el *centro* del sistema mundo”⁴⁷.

Consecuentemente, el punto de partida de las filosofías de la liberación está en la realidad de la experiencia humana integral y radical de la misma. De manera específica en la que afecta desde el punto de vista histórico y social a las víctimas de la injusticia y la inhumanidad que se presentan en las periferias del mundo, y en especial de América Latina. Las víctimas interpelan al filósofo de

⁴⁵ Solis Bello Ortiz, N.L. Zúñiga, J. *et al*, “La filosofía de la liberación”, en Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Eds.), *op cit.*, p. 411-412.

⁴⁶ D-ElG.

⁴⁷ Solis Bello Ortiz, N.L. Zúñiga, J. *et al*, *op cit.*, p. 399.

manera radical “no sólo como hombre, sino aun en cuanto filósofo, de modo que éste responde con su praxis ético-histórica de liberación, incluida principalmente su praxis teórica específicamente filosófica”⁴⁸.

No es solo el pobre como oprimido, sino como excluido de la vivencia digna y, en muchos casos, de la vida misma. Por lo que el punto de partida de la filosofía de la liberación es universalmente humano, puesto que es una opción por lo humano y su dignidad en cuanto tal. Este es el lugar hermenéutico de la filosofía de la liberación, es el lugar desde el que se interpretan y disciernen no sólo la actualidad histórica latinoamericana, sino también la realidad sin más. Esta opción hermenéutica abre un horizonte universal de comprensión. Las víctimas no solo interpelan y cuestionan al filósofo, sino que también enseñan con su sabiduría humana, que nace de situaciones límite ante la injusticia sufrida⁴⁹.

A lo largo de los años, la filosofía de la liberación ha ido avanzando tanto por posiciones críticas de adentro o de afuera, como por los nuevos cambios sociales y económicos, tanto a nivel del subcontinente, como a nivel global. Ambas situaciones han hecho que la filosofía de la liberación se sitúe en el ámbito cultural e histórico, teniendo que romper con posiciones que en muchas ocasiones eran meras ideologías, incluso de corte marxista o extremadamente conservadoras, que distorsionan la realidad presente. Entre estas posturas están los que niegan dogmáticamente toda la historia latinoamericana. Puesto que consideran que todo lo sucedido en la época colonial cabe en un ámbito feudal, y que lo que ha sucedido desde el fin del siglo XIX, por otro lado, no ha sido sino apenas, capitalismo marginal. Están también los que se aventuraron a un redescubrimiento del periodo preliberal, que deseaban retomar el valor de lo amerindio y nacional, pero no pudieron articular una conciencia de la realidad de un pueblo distinto a la mera nación, ya homogeneizada por las burguesías locales. De otro lado encontramos los que intentaron una reinterpretación cultural liberal, que en un afán de realzar la cultura ilustrada y positivista de los diversos países, solo lograron focalizar en cada una de estas naciones, como si fuesen naciones aisladas unas de otras. Como consecuencia, al negar el periodo colonial, negaban a España y Portugal, la cristiandad colonial, la cultura del indio y del campesino, así como la gran cultura popular nacida de la confluencia del continuo mestizaje cultural. También están los que, a pulso de una ideología conservadora, absolutizaron la cristiandad colonial e hispanizante. Estos al contrario de los liberales, fijaron nuevos límites mitificados de la hispanidad. Finalmente vemos a los que asumen una visión histórica y cultural del indigenismo latinoamericano, que busca frecuentemente una integración de lo amerindio en una posición populista, o de un capitalismo nacional que niega

⁴⁸ Scannone, Juan Carlos, *op cit.*, p. 50.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, p. 51.

incluso la historia cultural colonial mestiza⁵⁰. En cambio, la filosofía de la liberación apuesta por una nueva síntesis cultural, partiendo de la generación postpopulista y contemporánea a las revoluciones recientes (Cuba, Nicaragua, el Salvador, Guatemala, México). De tal modo que:

“No debe ya ser liberal ante conservadores, ni conservador ante liberales; no debe ser populista-hispanistas contra positivistas, ni lo contrario. Puede ahora articularse a un nuevo sujeto histórico, *el pueblo oprimido* (que son las clases explotadas del capitalismo dependiente y otros grupos marginales, etnias y razas también explotadas) para criticar a liberales y conservadores, hispanistas e izquierdas dogmáticas o abstractas. Contra el dogmatismo abstracto de izquierda -que levanta exclusivamente la cultura proletaria inexistente en muchos países latinoamericanos- se deberá oponer la *cultura popular revolucionaria* (concepto y categoría mucho más concreta y real en América Latina). Al populismo -contra su ambigua cultura *nacional*- se le opondrá la cultura popular, pero pueblo como el “bloque social” de las clases oprimidas en proceso de liberación (potencial o actual), y no simplemente como la cultura hegemonizada por la burguesía interior al país dependiente. Al liberalismo jacobino del siglo XIX (incluyendo el positivismo), se le opondrá no una cultura conservadora, sino la misma cultura popular antiliberal -ya que nunca el pueblo, como clases oprimidas y campesinas, aceptó las propuestas de la minoría liberal con control del Estado-. A los conservadores se les opondrá, no la crítica antirreligiosa de los liberales, sino, igualmente y una vez más, la cultura popular anticonservadora. A los hispanistas se les opondrá, también, la cultura de un pueblo que fue oprimido por la dominación hispano-lusitana y por ello fue antiibérica. A un indigenismo integracionista -dentro de la posición del capitalismo populista- se le opondrá un indigenismo que sepa valorar nuestras culturas amerindias preeuropeas y luchas por el respeto y la supervivencia de las etnias indígenas hoy, sabiendo que son el punto de partida cultural de la *cultura popular latinoamericana*”⁵¹.

En este sentido, la labor de acercamiento a la historia y cultura latinoamericana en la clave de liberación, tendrá que hacer el gran rodeo desde las culturas amerindias, más allá del contexto del descubrimiento de América, y superando también las clásicas exposiciones de las historias universales, asumiendo los diversos niveles de profundidad del desarrollo de las culturas indígenas en sus diversas épocas y contextos. En segundo lugar, habrá que considerar la protohistoria de las culturas indoeuropeas, semitas y las cristiandades que han dejado una huella y siguen teniendo una influencia profunda en América Latina. Finalmente, habrá que considerar en este largo rodeo, la cultura latinoamericana misma, que resultó del caldo de cultivo de la cristiandad colonial, la cultura latinoamericana dependiente y la cultura popular postcapitalista en emergencia, además de la cultura globalizada actual⁵².

Acerca de este último aspecto de la globalización es que la filosofía de la liberación ha reflexionado profundamente, puesto que aunque la geopolítica y las circunstancias han cambiado muchos desde los años 70 del siglo pasado, sin embargo la situación de nuestros pueblos ha empeorado en muchos sentidos. Pues, como menciona Juan Carlos Scannone, las mayorías sufren no solo la opresión, sino también la exclusión. De ahí la necesidad de una filosofía que coadyuve a

⁵⁰ Cf. *D-FcL.*, pp. 253-256.

⁵¹ *Ibid.*, p. 257.

⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 258-268.

superar dichas situaciones. Por lo que la filosofía de la liberación tiene vigencia “si continúa llevando al pensamiento crítico la actualidad histórica, a fin de contribuir a cambiarla en más humana”⁵³. En este sentido la crítica de Ellacuría es importante, pues para él una filosofía latinoamericana más que centrarse primariamente en el problema de la identidad cultural y del sentido de la historia latinoamericana, debe ser pensada desde la realidad y para la realidad histórica latinoamericana y al servicio de las mayorías populares que definen esa realidad tanto cuantitativa como cualitativamente. Es esto justamente lo que, le puede dar a una filosofía latinoamericana originalidad, universalidad y eficacia liberadora⁵⁴.

La realidad corporal e histórica, demanda una nueva filosofía. Hinkelammert ha producido una reflexión que entronca con las preocupaciones de la llamada escuela de Frankfurt en su primera etapa, pero que tiene la originalidad de re-situar su orientación crítica en el marco de un enfoque ético y político de la subjetividad como corporalidad viva, de larga tradición en el pensamiento latinoamericano. El resultado es un cuestionamiento de la concepción moderna tradicional del sujeto (instrumental, individualista y reductivo), y una reformulación del problema en términos de una intersubjetividad socio-natural, cuya preservación y reproducción es entendida como condición de posibilidad de la existencia tanto individual como colectiva⁵⁵. Lo mismo sucede con las críticas a la metafísica de parte de Popper o Wittgenstein que exigen una necesaria precisión del lenguaje y son compatibles con la filosofía de la liberación, pero nuevamente ni sus argumentos, ni su clausura a toda utopía realizable puede ser sostenida por ella.

Ahora bien, la filosofía de la liberación en su origen ha de ubicársela en la tradición fenomenológica, hermenéutica y dialogal. Bajo la influencia de filósofos europeos (Husserl, Heidegger, Gadamer, Ponty, Ricoeur, Marcuse, Bloch, Sarte, Lévinas, etc.) pudo comprender, en medio de una sociedad reprimida que lucha por su liberación, al “Otro” como pobre, como el miserable que sufre en su corporalidad la opresión y la exclusión de la totalidad. El pobre como clase oprimida, como mujer, como juventud. Pero ahora, ante los cambios que se han dado a nivel global, la realidad se ha mostrado más dramática y contradictoria en su injusticia. Ahora el “otro” es la “otra-cara” de la modernidad. Las críticas de los posmodernos a la modernidad, sirven a la filosofía de la liberación, pero no son suficientes. Ayudan como des-constructores, pero son poca ayuda como re-constructores⁵⁶.

⁵³ Scannone, Juan Carlos “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación” en www.afyl.org/_pdf/, p. 6.

⁵⁴ I. Ellacuría, “Función liberadora de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos* (ECA) 435-436 (1985), p. 62.

⁵⁵ Fernández Nadal, Estela, *op cit.*, p. 9.

⁵⁶ Cf. *D-ArR.*, pp. 14-15. “y la liberación es praxis siempre “constructiva” de la novedad (racionalidad prudente, utopía realizable, negatividad esperanzada en la posibilidad de lo “nuevo”: ¿cómo puede el hambriento no esperar comer mañana?” *Idem.*

“Desde la "caída del muro de Berlín" (noviembre de 1989), y gracias al proceso de la "perestroika", las alternativas "democráticas" de un socialismo de liberación en la periferia se manifiestan como una necesidad aún más claramente que antes. Aunque la periferia del capitalismo sufre un embate mucho mayor del imperialismo, más necesaria que antes se dibuja en el horizonte la utopía crítica contra un capitalismo inhumano, injusto, donde el "libre mercado" permite, en la competencia del "homo homini lupus", triunfar sólo al más fuerte, desarrollado, militarizado, violento. La irracionalidad del capitalismo la sufre la periferia capitalista (cuestión que Marcuse no pudo sospechar y que Habermas ignora absolutamente), tema de la filosofía de la liberación”⁵⁷.

En este sentido son válidas las advertencias relativas a los problemas culturales y económicos que Juan Antonio Estrada plantea. Respecto a los primeros, advierte de los peligros de una repotenciación de un imperialismo xenófobo, etnocentrista y sociocentrista, o bien una absolutización de un pluralismo relativista “que llevaría a defender la inconmensurabilidad y heterogeneidad absoluta de las culturas y civilizaciones. En nombre del particularismo grupal, se negaría toda posibilidad de universalización. La defensa de la identidad específica concreta (individual y colectiva) tendría como contrapartida la negación de la común condición humana, transcultural, que es lo que posibilita el encuentro, la comunicación, el reconocimiento del otro”⁵⁸. En cuanto al aspecto económico señala que

“La ideología desarrollista propiciada por el primer mundo, ha arruinado a veces las economías de subsistencia de muchas poblaciones, intentando integrarlas en el mercado internacional y sustituir su autoabastecimiento por productos elaborados industrialmente. Se ha sustituido la subsistencia por la miseria. Se han utilizado las tierras fértiles para productos secundarios exportables, en lugar de emplearlas para nutrir a la población, con lo que ha empeorado la suerte de la mayoría pobres del tercer mundo [...] Las desigualdades económicas crecientes entre el primer y el tercer mundo están en relación con la política comercial proteccionista del primer mundo y sus exigencias con la política comercial del primer mundo y sus exigencias de liberación de mercados en el tercero”⁵⁹.

A la filosofía de la liberación le sirven las críticas posmodernas a la modernidad, pero se cuida de asumir la crítica posmoderna al relato emancipatorio de la modernidad. Ya que termina como un aporte a la reproducción y fortalecimiento de la lógica sistémica globalizada de dominación, tendencialmente inhabilitadora de toda emancipación. Contradictoriamente la crítica posmoderna, en términos de emancipación humana, no hace sino fortalecer las lógicas que paralizan las tendencias emancipadoras. La filosofía de la liberación en cambio, tiene una perspectiva crítica, pero emancipatoria, que fundamenta un sujeto-otro que “da respuesta a la visión

⁵⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁸ Estrada Días, Juan Antonio, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*. México, Universidad Iberoamericana. 1998, p. 45-46.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 48-49.

fundante de la modernidad, la que alcanza también a otras visiones crítico-emancipatorias de la misma modernidad, como a las visiones objetivamente antiemancipatorias de la posmodernidad”⁶⁰.

La filosofía de la liberación se mueve en una dialéctica o pasaje que inicia en un sistema vigente y que se interna en un sistema futuro de liberación. Se trata como una ruptura con el primer momento que es un momento de dominación, exclusión u opresión; a un momento de un nuevo orden vía la praxis de liberación misma. No es pues una reforma de la totalidad vigente, sino su “superación” liberadora en el contexto latinoamericano de miseria, de clases y pueblos explotados. El dominio de la mujer, de la juventud y de las cultura populares, la situación de pobreza y alienación de gran parte de la población del subcontinente son el punto de partida o criterio para constituir el método y las categorías para la reflexión crítica de la totalidad vigente, que serán necesarias para analizar la praxis de liberación de los oprimidos. La filosofía de la liberación se toma en serio la Totalidad, y las instituciones, así como el lugar determinante de la “racionalidad”, por lo que no puede ser posmoderna. Será crítica de la institucionalización dominadora que niega el ser de la persona, y en este sentido la crítica a la totalidad deviene momento esencial de la filosofía de la liberación. Pero será necesario saber desde donde se efectúa dicha crítica: desde “el Otro” respecto a la razón *dominadora*, opresora, totalizada totalitariamente; desde la “Exterioridad” del sistema vigente, desde el “pobre” explotado y excluido de la distribución de la vida. O sea, desde la positividad de la realidad del Otro que para el sistema y la totalidad vigente es el “No ser”, el que se niega. Esta crítica no es solo dialéctica como negación de la negación negativa, sino afirmación de la Exterioridad del Otro. Este movimiento, más allá de la dialéctica negativa es el momento analéctico del movimiento dialéctico⁶¹.

La situación actual de globalización despliega la exclusión social en razón de los automatismos del mercado. Nos encontramos nuevamente ante la negación del sujeto en varios sentidos, tanto en lo cultural, como en lo social y en lo económico. Pero en el sentido más fuerte que traza la línea del pensamiento dominante se encuentra en la postulación del mercado y sus automatismos como macrosujeto no intencional, que pretendidamente desplaza a todos los sujetos intencionales en el gobierno de los procesos de la realidad. Este macrosujeto no intencional sirve como cortina de humo que esconde la acción intencional de los sujetos dominantes en el nuevo escenario mundial. El meta relato del mercado es la contracara de la anunciada crisis de los grandes relatos, como también la anunciada muerte del sujeto. Es el metarelato del mercado que pone fuera de lugar el relato emancipatorio, que en nombre de la libertad del mercado pone límite o simplemente niega la libertad más allá de los límites de su totalización. Se niega así en función de

⁶⁰ Acosta, Yamandú, “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana” en *Dialéctica* 42 (2009-2010), p. 13.

⁶¹ Cf. *D-ArR.*, pp. 17-18.

situaciones estructuralmente diversas a los sujetos empíricos tanto en su *subjetividad* como en su *sujetividad*⁶². En este sentido apuntamos la siguiente cita que resulta muy ilustrativa:

“Si nos ubicamos literalmente en un basurero, en el mundo de los desechos, esto es de los objetos desechados y por lo tanto negados en su valor de uso en términos de utilidad correspondiente a la dignidad humana, así como también de los “sujetos” *desechables* que “viven” *entre, de y como* desechos, radicalmente negados en esa dignidad, alcanzamos seguramente la raíz del dolor social en que el nihilismo de la exclusión, la sacrificialidad y la invisibilización estructurales puede ser discernido en el modo más radical. La condición de *desechable* implica una identidad homogeneizante que desplaza o resignifica las diferencias (género, edad, etnia) en función de la imperiosa sobrepresencia de las necesidades insatisfechas en términos de dignidad humana dada la indignidad estructural de ese modo de sobrevivencia. En este extremo es que eventualmente puede encontrarse en medio de la sobredeterminante indignidad, una fuente de dignidad que ciertamente no proviene de los desechos cuyo consumo provee a esa sobrevivencia, sino del mutuo reconocimiento de los “desechables” al articular un sentido de comunidad que resiste a la definitiva negación de su dignidad humana: en esa situación límite que por ser estructural ha dejado de ser excepcional, podemos confrontarnos con total transparencia con *sujetos que consumen* frente a un *consumo que los niega como sujetos*. En ese límite el acto de consumir es una *afirmación de los sujetos como sujetos*, es un *reconocimiento práctico* por el cual los mismos *se afirman en su dignidad* revelando *la indignidad del consumo opulento* que no solamente los niega a ellos como sujetos convirtiéndolos en excluidos, sino que también *niega como sujetos a los integrados* al convertirlos en *consumidores*”⁶³.

La filosofía de la liberación es pues una filosofía positiva, afirmativa del sujeto excluido. Pero llama la atención no solo a un reconocimiento propio y solidario entre los propios excluidos, pues no alcanza esto para consolidar su vida y dignidad humanas, así como tampoco para su constitución como sujetos, por eso clama desde la exterioridad hacia el centro. Por consiguiente “ella puede constituir un poder solamente en el grado en el cual haya una solidaridad de grupos integrados a la sociedad con aquellos que son excluidos. No se puede limitar a ser solidaridad del grupo que lucha, sino que tiene que ser una solidaridad humana más allá de cualquier grupo, pero que incluya a los excluidos como su condición primera”⁶⁴.

En este sentido también Scannone usó en un primer momento la expresión “interpelación” de los pobres y excluidos en dos sentidos, primero como un cuestionamiento crítico del filosofar en sus eventuales ideologizaciones y como una moción a una conversión intelectual hacia lo pobres y los excluidos, con el fin de no perder universalidad humana. Por otro lado, es como una interpelación a dejarse enseñar por los pobres en su sabiduría humana elemental, fruto en muchas ocasiones de sufrimiento límite y de la creatividad humana para dar respuesta a dichas situaciones. Es un aprender de los pobres pero críticamente. Sin embargo, ante la nueva situación de globalización y exclusión, y

⁶² Cf. Acosta, Yamandú, *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Montevideo, Grupo pensamiento crítico. <http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-otros-autores> . 2011, pp. 36-37.

⁶³ *Ibid.*, p. 41.

⁶⁴ Hinkelammert, Franz, “La crisis del socialismo y el Tercer Mundo” en *Pasos* 30 (1990), p. 4.

“dado el giro desde el *Ego cogito* a los pobres en su alteridad, cambian el punto de partida y el lugar hermenéutico del filosofar. Por ello se puede afirmar que la filosofía de la liberación se mueve dentro de un *nuevo paradigma* que -según mi opinión- asume, radicaliza y sobrepasa el mero *giro hermenéutico-pragmático* que supera la filosofía moderna de la subjetividad. Lo radicaliza *ético-históricamente* (es decir, no sólo ética sino también *históricamente*, no sólo histórica sino también *éticamente*), y lo sobrepasa en la línea de lo contextualizado y situado tanto histórica como *geoculturalmente*”⁶⁵.

En la filosofía de la liberación hay una “vuelta al sujeto” pero mediada por una hermenéutica que se ubica históricamente desde el pobre, desde el excluido. Y como advierte Fernet-Betancourt, haciendo alusión a la problemática económica y cultural que nos plantea la globalización, la filosofía de la liberación asume la crítica posmoderna, como también la de sus precursores, al concepto moderno de “sujeto”. Quiere continuar creativamente en la perspectiva de la tradición del humanismo crítico-ético y buscar en el “principio subjetividad” perfilado por ella, los cimientos que le permitan enjuiciar filosóficamente el fenómeno de la actual globalización neoliberal. En concreto dirá Fernet-Betancourt:

“considerando sobre todo la aportación latinoamericana a la contextualización y renovación de esta tradición de pensamiento y de acción críticos, queremos replantear con Enrique Dussel y Franz Hinkelammert el “regreso” al sujeto viviente, a la subjetividad del ser humano viviente, como horizonte filosófico para una crítica radical a la globalización y también como “principio” de un actuar correctivo del curso de la misma”⁶⁶.

El regreso al sujeto no es un regreso metafísico ni una construcción ideológica, sino recuperación de un principio de vida desde la memoria de liberación de las víctimas. Este regreso no es la reivindicación del derecho del individuo a justificarse a sí mismo, sino que más bien “se le disuelve en el principio práctico relacional de la subjetividad solidaria y comunitaria, donde cada uno se hace sujeto mediante, y sólo mediante, la práctica de la justicia”⁶⁷.

5.4. MÉTODO Y MOMENTO ANALÉCTICO.

Juan Carlos Scannone explica que la filosofía latinoamericana de la liberación ha replanteado, desde una relectura crítica y transformadora de la tradición filosófica clásica, moderna y contemporánea, lo que la filosofía en general abrió primero, y después ha tratado de superar como método filosófico. Es decir, responde tanto a la superación de la filosofía moderna de la subjetividad, a la problemática de la diferencia, a la alteridad ética y la comunidad de comunicación, como a la hermenéutica de las distintas tradiciones culturales. Así fueron surgiendo

⁶⁵ Scannone, Juan Carlos, “Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación” *op cit.*, p. 7.

⁶⁶ Fernet-Betancourt, Raúl, “Para una crítica filosófica de la globalización” en Fernet-Betancourt, Raúl (Ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización, capitalismo y liberación*. Madrid, Trotta. 2003, p. 59.

⁶⁷ *Idem*.

nuevos métodos y categorías formulados en otras situaciones históricas y ámbitos culturales, a partir de las experiencias propias de nuestros pueblos. Entre ellos la recomprender del pobre, la comprensión de la sabiduría popular o la distinción lingüística y filosófica entre “ser” y “estar”⁶⁸.

“Así se fue dando una fecunda interacción entre la que Ricoeur llama “vía corta” de la reflexión fenomenológica y la analítica existencial, y la “vía larga” de la reflexión hermenéutica concreta hecha a partir y acerca de los símbolos y obras de la cultura y los acontecimientos históricos, vía larga que a veces se sirve de la mediación de las ciencias del hombre y la sociedad, y otras veces prefiere la mediación de la interpretación de los símbolos y relatos de la sabiduría popular”⁶⁹.

La dos mediaciones de la “vía larga” pueden y deben entrar en interrelación dialéctica tanto entre sí como con la “vía corta”. Debe darse entre ambas vías un fecundo círculo hermenéutico abierto a la diferencia y la novedad históricas, así como a la alteridad ético-cultural nuestra como pueblo, y a lo irreductiblemente trascendente que se manifiesta en los símbolos de la sabiduría popular. El método propuesto para responder a dicha dialéctica o circularidad hermenéutica será el método analéctico. Método de pensamiento que permite mediar la hermenéutica concreta de lo nuestro con una reflexión crítica radical. Respetando la historia y cultura propia, comprendiéndolo en comunicación con las otras historias y culturas, y en comunión con lo universalmente humano y racional.

“Por consiguiente estamos en búsqueda de un método cuyo *lógos* y *cuya lógica* –sin dejar de serlo– den lugar tanto al *éthos* como al símbolo, es decir, den lugar no sólo a la alteridad ético-cultural y la novedad histórica, propias del *éthos* de un pueblo, sino también a la irreductibilidad y singularidad propias del símbolo en que dice su sabiduría de la vida. En forma resumida podríamos decir que el *lógos* de este método debe ser al mismo tiempo *lógos* de la libertad y del símbolo, a saber, que recoja en concepto, pero que respete, tanto la alteridad y la creatividad de las cuales es fuente la libertad cuanto la sobreabundancia de sentido y misterio que se epifanizan en los símbolos”⁷⁰.

Con esta cita queremos hacer notar desde ahora la cercanía, la influencia y presencia de la hermenéutica de Ricoeur en Scannone y Dussel pues será una constante en la analítica de los símbolos.

El método analéctico parte de una relectura de la analogía hecha desde la situación histórica y cultural latinoamericana, puesta al servicio de la hermenéutica filosófica de la historia y la cultura, así como de la sabiduría popular. Analogía que ayuda a comprender la lógica de la trascendencia y la unidad en la diferencia. Analogía que ayuda a decir conceptualmente la comprensión del símbolo y la narración histórica sin tratar de reducirlos a concepto. Entendida así la analogía ayuda a comprender los símbolos de la sabiduría popular de nuestro pueblo. No son conceptos reductivos,

⁶⁸ Cf. Scannone, Juan Carlos, “La cuestión del Método de una filosofía latinoamericana”, en *Stromata* 46 (1990), p. 76.

⁶⁹ *Idem*.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 78-79

sino recolectivos del sentido propio y que se expresan en los símbolos de nuestra cultura y los hechos de la historia. Son también conceptos universales pero situados, cuya identidad plural respeta las diferencias sin sobreasumirlas, más cuya determinación inteligible esta abierta a la creatividad de la libertad. Precisamente el círculo hermenéutico abierto que se da entre la vía larga y la reflexión filosófica puede ser llamado, más que dialéctico, *analéctico*. Especialmente porque los principios, categorías y estructuras de sentido, que la reflexión primera descubre para interpretar filosóficamente el símbolo, la cultura y la historia, dan cabida a la diferencia, la alteridad y la novedad. Es decir, son analógicos, están al servicio de la “sapiencialidad sobreabundante” de los símbolos, los comprenden sin agotarlos⁷¹. Nótese aquí nuevamente la cercanía conceptual con Ricoeur respecto al símbolo y al excedente de sentido. En segundo lugar se habla de analéctica porque

“el ritmo de *mediación* simbólica, ético-histórica y lógica que le es propio es el ritmo “*afirmación-negación-eminencia*”, característico de la analogía. Notemos que nos estamos refiriendo no sólo al ritmo de la mediación lógica o “sintaxis” del pensamiento analógico, sino también a su entrecruce o circumincesión vivificante con el ritmo propio de la mediación simbólica (cuya semántica la analogía interpreta en concepto) y con el ritmo propio de la mediación ético-histórica (momento pragmático correspondiente a dichas semántica y sintaxis)”⁷².

Así, más que de círculo, se habla de una espiral hermenéutica pues se puede dar una relectura más nueva y creativa de dichos principios y categorías cada vez, desde lo nuevo de nuestra historia y desde la sobreabundancia sapiencial de nuestros símbolos, analógicamente recomprendidos y hasta re-creados; y al mismo tiempo con la ayuda de estos se puede comprender más nuestra sabiduría popular, cultura y nuestra situación histórica.

La analéctica intenta ir más allá de la totalidad realizada por la dialéctica hegeliana, pues para él la dialéctica hegeliana como el desarrollo de la totalidad que excluye. Una totalidad que va desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes⁷³: “El método dialéctico negativo u ontológico llega hasta el horizonte del mundo, la com-prensión del ser, el pensar esencial heideggeriano, o la Identidad del concepto en y para-sí como Idea absoluta en Hegel: “el pensar que piensa el pensamiento”. La ontología de la identidad o de la Totalidad piensa o incluye al Otro (o lo declara intrascendente para el pensar filosófico mismo)”⁷⁴. Es por ello que se propone ir más allá del pensar dialéctico u ontológico y de la Identidad del fin de la historia para mostrar que hay toda vía un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para la filosofía y el pensamiento alterativo:

⁷¹ Cf. *Ibid.*, p. 80.

⁷² *Ibid.*, pp. 80-81.

⁷³ Cf. *D-MfL.*, pp. 175-180.

⁷⁴ Dussel, Enrique, “Alteridad y liberación” en Ortiz Osés, Andrés y Patxi Lanceros (Dir.) *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. 3 ed. Bilbao. Universidad de Deusto. 2001, p. 24.

“Entre pensar la Totalidad, heideggeriana o hegeliana (uno desde la finitud y el otro desde al Absoluto) y la revelación positiva (que sería el ámbito de la palabra teológica) se debe describir el estatuto de la revelación del Otro, antropológica en primer lugar, y las condiciones metódicas que hacen posible su interpretación. La filosofía no sería ya una ontología de la Identidad o la Totalidad, no se negaría como una mera teología kierkegaardiana, sino que sería una analéctica pedagógica de liberación, una ética primeramente antropológica o una metafísica histórica”⁷⁵.

Dussel, siguiendo la crítica de los posthegelianos a la dialéctica hegeliana y asumiendo en buena parte la crítica ontológica heideggeriana de Levinas, propone que más allá del pensar dialéctico ontológico y la identidad divina del fin de la historia y el saber hegeliano, se encuentra un momento antropológico que permite afirmar un nuevo ámbito para el pensar filosófico, meta-físico, ético o alterativo: la revelación del otro. Así, con un matiz diferente a Scannone, explica Dussel la analéctica:

“El método del que queremos hablar, el *ana*-léctico, va más allá, más arriba, viene de un nivel más alto (*aná*-) que el mero método *dia*-léctico. El método *dia*-léctico es el camino que la totalidad realiza en ella misma; desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el otro como libre, como un más allá del sistema de la totalidad; que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del otro y que con-fiando en su palabra obra, trabaja, sirve, crea. El método dialéctico es la expansión dominadora de la totalidad *desde sí*; el pasaje de la potencia al acto de “lo mismo”. El método analéctico es el pasaje al justo crecimiento de la totalidad *desde el otro* y para “servir-le” (al otro) creativamente. El pasaje de la totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre *dia*-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que “la verdadera dialéctica” (hay, entonces, una *falsa*) parte del diá-logo del otro y no del “pensador solitario consigo mismo”. La verdadera dialéctica tiene un punto de apoyo *ana*-léctico (es un movimiento *ana-dia*-léctico); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica es simplemente un movimiento conquistador: *dia*-léctico”⁷⁶.

La analéctica que se propone no solo tomar en cuenta un rostro sensible del otro antropológico, sino que exige poner fácticamente al servicio del otro un trabajo creador, conlleva una económica, una erótica y una política. El rostro del otro es el mestizo oprimido, el indio dominado. El analéctico es un método ético fundamentalmente y no solo teórico, ya que la aceptación del otro como otro es una opción ética, es un saberse situar en el cara-a-cara para dejar al otro ser el otro. Saber oír, es momento constitutivo del método, es el momento discipular del filosofar y condición de posibilidad del saber interpretar para luego saber servir. El movimiento del método analéctico se da de la siguiente manera:

“En primer lugar, el discurso filosófico parte de la cotidianidad óntica y se dirige *dia*-léctica y *ontológicamente* hacia el fundamento. En segundo lugar, de-muestra *científicamente* (epistemática, apodóticamente) los entes como posibilidades existenciales [...] En tercer lugar, entre los entes hay uno que es irreductible a una de-ducción o de-mostración a partir del fundamento: el “rostro” óntico

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *D-MfL.*, pp. 181-182.

del otro que en su visibilidad permanece presente como trans-ontológico, metafísico, ético. El pasaje de la totalidad ontológica al otro como otro es *ana-léctica*, discurso negativo desde la totalidad, porque se piensa la imposibilidad de pensar al otro positivamente desde la misma totalidad; discurso positivo de la totalidad, cuando piensa la posibilidad de interpretar la revelación del otro desde el otro. Esa *revelación del otro*, es ya un cuarto momento, porque la negatividad primera del otro ha cuestionado el nivel ontológico que es ahora creado desde un nuevo ámbito. El discurso se hace ético y el nivel fundamental ontológico se descubre como no originario, como abierto desde lo ético, que se revela después (*ordo cognoscendi a posteriori*) como lo que era antes (el *prius* del *ordo realitatis*). En quinto lugar, el mismo nivel óntico de las posibilidades queda juzgado y relanzado desde un fundamento éticamente establecido, y estas posibilidades como praxis analéctica traspasan el orden ontológico y se avanzan como “servicio” en la justicia”⁷⁷.

Hay un fuerte sentido ético en este método analéctico que asumen varios filósofos de la liberación. Hay una contraposición entre ética ontológica y ética metafísica cuyas características no las podemos exponer en este trabajo ya que revesan el propósito del mismo, sin embargo cabe señalar que la ética ontológica es propiamente dia-léctica, en cambio la ética meta-física es originariamente ana-léctica. El momento de los *éthos*, y de sus éticas existenciales, Dussel les llama la simbólica o hermenéutica a través de los símbolos cotidianos. La ética parte de una simbólica, que la piensa como dialéctica y la pone en cuestión como ana-léctica. Se pasa de una ética existencial a una ética ontológica y se termina en una ética meta-física⁷⁸. Tanto en la ética existencial, como en la ontológica y la metafísica, se encuentra una dimensión simbólica que hay que interpretar. Y para fines de nuestra investigación nos interesa resaltar desde ahora la influencia de Ricoeur nuevamente en la arquitectura de este método y su influencia sobre todo en la hermenéutica simbólica pues a decir del propio Dussel:

“La lengua de esta ética existencial es siempre simbólica. El símbolo y el relato mítico es el modo de hablar de esta sabiduría que por ello se confunde con el arte y a veces con la religión. Este “símbolo da que pensar” nos dice Paul Ricoeur. El ropaje simbólico del habla no debe hacernos olvidar que al fin nos remite a una comprensión de la manifestación histórica y cultural del ser. El mundo mítico de los símbolos (aun en nuestro tiempo científico y civilizado, está presente en todos los niveles cotidianos de la vida y sus obviedades) es el punto de partida de la filosofía. Los símbolos se comprenden desde sí mismos, y esta hermenéutica sería *la simbólica*; tal es el manejo experiencial de la ética existencial cotidiana”⁷⁹.

Queremos resaltar aquí el influjo de Ricoeur en esta filosofía de la liberación, aun en su parte analéctica de la que en general está más influenciada por Levinas, pero en la que la hermenéutica ricoeuriana ha dejado su impronta. Se dirige al símbolo para encontrar incluso proposiciones éticas, tal como el filósofo francés plantea, y que ya hemos expuesto. Esto se hará más explícito en los siguientes capítulos de nuestra investigación.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 183.

⁷⁸ Cf. *D-El-II.*, p. 179.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 181.

Cabe decir que la analéctica pretende mostrar que la alteridad constituye una instancia crítica con respecto de cualquier sistema ontológico, político, erótico, económico, etc. “El carácter ético de la analéctica radica en que siendo básicamente una exigencia de reconocimiento, nos enfrentamos a la palabra del Otro y con ello a la posibilidad de articular positivamente alteridad, ética y sentido existencial”⁸⁰. La relación analógica con el otro cuestiona el sentido de la totalidad ya que va a someter a prueba el fundamento de nuestras propias significaciones desde la representación positiva de la alteridad. Reconocer al Otro implica aceptar el sentido, el ser de la alteridad ante el no-sentido que le deja una perspectiva univocista⁸¹, de tal modo que:

“El momento analéctico es la afirmación de la exterioridad: no es solo negación de la negación del sistema desde la afirmación de la totalidad. Es superación de la totalidad pero no sólo como actualidad de lo que está en potencia en el sistema. Es superación de la totalidad desde la trascendencia interna o la exterioridad, el que nunca ha estado dentro. Afirmar la exterioridad es realizar lo imposible para el sistema (no había potencia para ello); es realizar lo nuevo, lo imprevisible para la totalidad, lo que surge desde la libertad incondicionada, revolucionaria, innovadora”⁸².

Antes de concluir este apartado diremos que el sentido de la analéctica en Dussel se irá enriqueciendo hasta llegar también a una crítica al *ego cogito*, centrado en sí mismo, y aunque no lo cancela, sí que termina con el totalitarismo de la mismidad, así lo deja ver:

En la primera edición de nuestra *Filosofía de la liberación* —Edicol, México, 1977— habíamos hablado todavía, al igual que en la *Ética*, de un "método" analéctico. Se quería subrayar el hecho de que el método comienza por la afirmación de la exterioridad, del más allá del Ser del sistema, del Otro, del pobre, del oprimido [...] El escuchar su voz —"ante la cual hay que *saber guardar silencio*", cuestión que no puede tratar Wittgenstein— era el arranque inicial, *meta-físico* (aquí "metá" en griego, significa *más allá*: más-allá-de-la-ontología o del horizonte ontológico del Ser del sistema vigente).

En la segunda edición (USTA, Bogotá, 1980) cambiamos la palabra "método" analéctico por "momento" analéctico. Ahora, con mayor precisión pero sin variar el fondo, la afirmación de la exterioridad es un *momento*, el primero y originario, de una dialéctica no negativa sólo, sino positiva. El método dialéctico *afirma* primero la exterioridad, *desde ella* niega la negación, y emprende hacia el *pasaje* de la totalidad dada a la totalidad futura. Pero la totalidad futura ahora es *nueva*; era imposible para la antigua totalidad. El Otro, la exterioridad, vino a fecundar analógicamente a la totalidad opresora y constituyó una *nueva* totalidad (utopía imposible para la antigua totalidad) con momentos nunca incluidos en el antiguo sistema (analécticos) y con otros incluidos en él. En algo "semejante" (la continuidad con el pasado) en algo "distinto" (lo nuevo analéctico) el nuevo sistema histórico no es unívoco ni equívoco: *el totalitarismo de la mismidad ha sido superado*⁸³.

⁸⁰ García Ruiz, Pedro Enrique, *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México, Driada. 2003, p. 230.

⁸¹ Cf. *Idem*.

⁸² *D-FdL.*, p. 188.

⁸³ *D-PIL.*, p. 97. El énfasis es mío.

Entonces, el método de la filosofía de la liberación parte de la afirmación del Otro, de saber escuchar su voz interpelante. El saber oír es el momento constitutivo de este método. Sirviendo al Otro en la *praxis* de liberación se apunta a la construcción de una nueva totalidad, además que es desde dicha *praxis* en que se constituye el sujeto. Ante el método dialéctico de la ontología, existe una vía de acceso a la alteridad sin tener que recurrir a la mediación de la teoría y de la reflexión, al modo en que opera en la tradición de la filosofía de la conciencia. El método analéctico no es un monólogo del pensador consigo mismo, sino un diálogo entre el Yo y el Tú⁸⁴. Queremos señalar que aunque aquí el trasfondo es eminentemente levinasiano, no podemos dejar de ver los paralelos con la propuesta ricoeuriana, especialmente al cogito quebrado y el sí mismo como otro; cuestiones que veremos en los siguientes capítulos.

⁸⁴ Cf. García Ruiz, Pedro Enrique, *op cit.*, pp. 226-227.

CAPÍTULO 6. LA SIMBÓLICA LATINOAMERICANA DE LIBERACIÓN.

En este capítulo, nos acercaremos a la simbólica latinoamericana en la línea de análisis de los filósofos de la liberación para mostrar en ellos la impronta de la hermenéutica de los símbolos de Ricoeur. Queremos destacar como dichos filósofos se acercan a los símbolos cósmico, onírico, y poético que al igual que para Ricoeur, son algunas de las vías por las que el discurso filosófico ha de mostrar interés, pues para ellos también, *el símbolo da que pensar*. En esta analítica de la simbólica latinoamericana también la hermenéutica de la sospecha está presente, ya que al analizar el símbolo, desarrollan una crítica a las ideologías de dominación, las cuales encuentran sustento, en muchas ocasiones, en una interpretación de la simbólica que justifica la situación de opresión y dominio. En la relectura que los filósofos de la liberación hacen de los símbolos, se desvelan elementos de liberación con su aporte de sentido desde una reinterpretación crítica (una interpretación de la simbólica analéctica), que en muchas ocasiones tiene un sustento en la hermenéutica ricoeuriana. En esta vertiente de interpretación nos encontramos también con el conflicto de las interpretaciones pues hay una torsión de la interpretación tradicional de lo simbólico, por el cual deviene en filosofía subversiva. Finalmente los filósofos de la liberación reconocen que la simbólica aporta elementos que sustentan la identidad tanto de individuos como de comunidades, en una línea muy cercana al filósofo francés. En nuestro acercamiento a la simbólica latinoamericana, no iremos paso a paso por cada uno de estos puntos, sino que nos adentraremos en ella desde la hermenéutica de la liberación para señalar, ahí donde aparezcan estas características, y su encuentro o distanciamiento con Ricoeur.

6.1. SÍMBOLO Y HERMENÉUTICA ANALÉCTICA.

Ricoeur afronta el problema de las civilizaciones particulares en el creciente mundo de una civilización universal¹. Señala la importancia de entender los elementos que constituyen el núcleo creador de una civilización², a saber, el núcleo ético-mítico de una cultura. No pretende despreciar

¹ *R-HyV.*, pp. 286-300; 251-263. Se trata del ensayo titulado “Civilización universal y culturas nacionales” que redacta durante la guerra de independencia de Argelia en la que Ricoeur es bastante crítico con la acción del Estado Francés. Cf. Dosse, Françoise, *op cit.*, p. 278.

² En el desarrollo de una civilización universal se tendría que tomar en cuenta los *aspectos tecnológicos*, pero en una etapa superior tendría que verse la necesidad de una *política racional*, en el sentido de una racionalización del poder y su administración. En un siguiente paso, se tendría que considerar la existencia de una *economía racional universal*. Ahora bien una civilización universal significaría por un lado la acumulación y la mejoría para que esta fuera realmente un progreso, por otro lado sería necesario que las masas humanas tuvieran acceso a los bienes elementales. Cf. *R-HyV.*, pp. 286-300; 251-263.

la civilización moderna universal y es precavido ante cualquier dejo de folklorismo, aunque sí previene en lo tocante a las consecuencias de una única civilización universal que pretenda la destrucción del núcleo creador de las grandes civilizaciones, el núcleo ético-mítico de la humanidad³. Este se salvaguarda, a decir de Ricoeur, si somos capaces de modernizarnos y volver a las fuentes, a ese núcleo generador de civilización. Esto es posible sólo si se toma en cuenta la viabilidad del encuentro entre diversas culturas a través del lenguaje, ya que no hay un sistema lingüístico que no sea traducible. Y aunque se corre el peligro de la aparición del sincretismo vago, hay que correr el riesgo, ya que al comprender los valores de otro pueblo, algo le pasa a los valores propios. Aun así, vale la pena correr el riesgo, pues si se persevera en sus tradiciones, en el desarrollo de su arte, su literatura filosófica y espiritual, se sostiene lo que hace caminar a la civilización: “la cultura viva”⁴.

Ricoeur propone un acercamiento a los símbolos y mitos desde una vía creativa y crítica. Esta tiene como uno de sus momentos fundantes la sospecha, que él mismo denomina como “ingenuidad segunda” o bien una ingenuidad docta, la cual tiene por objetivo la intelección del sentido. La reflexión se convierte en un proceso hermenéutico, único camino para que la ésta sea concreta y siempre sazónada con la sospecha: una “ingenuidad postcrítica, no precrítica”⁵. Al elegir recorrer la vía larga de los símbolos y los mitos, es consciente del “lugar” en que lo hace, se reconoce como heredero de la tradición judeo-cristiana y pensador occidental de la modernidad. En su apuesta por entender mejor lo humano en los símbolos y en los mitos, se verifica una revolución copernicana: no solo hay que descifrar los símbolos y mitos, sino que éstos son al mismo tiempo “descifradores”⁶. Concretamente, la ingenuidad segunda que lleva a Ricoeur a su revolución copernicana, se describe como “ese ser, que se pone a sí mismo en el *Cogito*, tiene que descubrir aún que el mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad, no deja de compartir el ser que llama desde el fondo de cada símbolo”⁷. Ricoeur encuentra buen eco de esta propuesta en Enrique Dussel, alumno suyo en la Sorbona⁸, quien aporta elementos teóricos a todo un campo de análisis en las filosofías latinoamericanas de la liberación.

En las filosofías de la liberación encontramos una profunda reflexión con respecto a la simbólica latinoamericana, con sus relatos, acontecimientos históricos, símbolos y discursos que han dado forma a la cultura y sociedad latinoamericanas. Los analizan bajo el prisma de la sospecha

³ *Ibid.*, p. 250.

⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 251-263.

⁵ Cf. *R-EsF.*, p. 433.

⁶ Cf. Tilliette, Xavier, *op cit.*, p. 397.

⁷ *R-FyC.*, p. 331; 498.

⁸ Cf. Dussel, Enrique, “Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)”. En *Anthropos, Huellas del conocimiento. Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina* 180 (1998), p. 18.

hermenéutica en un afán de deconstruir los cimientos de una visión presuntamente universal y global, pero que resulta excluyente. Se trata de una deconstrucción de una “Totalidad” simbólica construida desde el centro, pero que se manifiesta provinciana al pretender brindar una visión homogénea de la realidad, negando al diferente, al otro: la exterioridad. Esta visión del centro, en los términos de la filosofía de la liberación, significa la moral colonial vigente de dominio y exclusión, que se ejerce desde la mentalidad norteamericana, europea y rusa, y que constituye el centro de poder y privilegio. Desde ahí se ha escrito la historia oficial y se ha borrado a América Latina, ocultándola de su lugar en la historia. Ante la pregunta por el ser latinoamericano, las filosofías de la liberación retoman como vehículo los relatos, mitos y símbolos de la cultura para vislumbrar, a partir de estos, su ser oculto, velado. Por ello la cuestión simbólica será central en las filosofías de la liberación.

La Totalidad a la que se refiere la filosofía de la liberación es simbólica en su comprensibilidad. Dussel, indica que se comprende mejor desde lo que Aristóteles indica como “la comprensión cotidiana (*dóxas*) sostenida por todos, por la mayoría o por los sabios (*tôn sofôn*)”⁹. Aun más allá de lo simbólico la totalidad “emerge por conversión al pensar la dia-léctica”. El pensar fundamental inicia por ser dialéctica, pues “con respecto al intento filosófico, se debe buscar el des-cubrimiento (la verdad: *alétheian*); en orden a la sola dialéctica [como arte de la discusión] solamente que esté de acuerdo a la comprensión cotidiana (*dóxan*)”¹⁰. Pero a esta comprensión cotidiana hay que aplicar una primera sospecha, pues quien intenta pensar ontológicamente deberá considerar la comprensión cotidiana “solo como apariencia o parecer ser”, como lo obvio, *pero que puede ocultar más que manifestar la mostración misma del ser*, esta es la sospecha primera que refiere Dussel. Y siguiendo aun a Aristóteles dirá que la vía para encontrar “proposiciones éticas” será el símbolo. Y reafirma esta conclusión con una cita de Ricoeur: “La filosofía [la ontología] comienza en sí, ella es comienzo. El discurso de las filosofías es hermenéutica de los enigmas que

⁹ *D-El-II.*, p. 182. Aquí Dussel cita a Aristóteles, *Tópicos* I, 14; 105^a 35-36

¹⁰ *Idem.* La cita de Aristóteles es de *Tópicos* I, 14; 105 b 19-40. Citamos el texto de Aristóteles para la mejor comprensión del argumento de Dussel. “Hay, para decirlo sumariamente tres clases de proposiciones y problemas. En efecto, una son proposiciones éticas, otras físicas y otras lógicas. Éticas, pues, las del tipo de *si hay que obedecer más a los padres o a las leyes, caso de estar en desacuerdo*; lógicas, del tipo de *si el conocimiento de los contrarios es el mismo o no*; y físicas: *si el mundo es eterno o no*. Ahora bien, cómo son cada una de las mencionadas no es fácil explicarlo con una definición sobre ellas; y se ha de intentar conocer cada una de ellas merced a la costumbre adquirida por medio de la comprobación, examinándolas de acuerdo son los ejemplos antedichos. Así, pues, con relación a la filosofía, hay que tratar acerca de estas cosas conforma a la verdad, mientras que, en relación con la opinión, se han de tratar dialécticamente.

Hay que tomar todas las proposiciones lo más universalmente posible, y de una hacer muchas, v.g.: la de que el *conocimiento de los opuestos es el mismo*, y, a continuación, la de que también lo es de los contrarios, así como de lo *respecto a algo*. Del mismo modo hay que dividir nuevamente éstas mientras seas posible hacer divisiones, v.: que (es el mismo conocimiento) de lo bueno y lo malo, el de lo blanco y lo negro y el de los frío y lo caliente. De manera semejante también en los otros casos”.

la preceden, rodean y nutren, y búsqueda del comienzo, intento de orden, apetito de sistema”¹¹. Coincidiendo con Ricoeur, Dussel deja ver que el ropaje simbólico del habla no ha de hacernos olvidar que finalmente nos remite a una comprensión de la manifestación histórica y cultural del ser, concretamente: “El mundo mítico de los símbolos es el punto de partida de la filosofía. Los símbolos se comprenden desde sí mismos, y esta hermenéutica sería la *simbólica*.”¹². Vemos que en el método de la filosofía de la liberación, aunque se encuentra en una línea muy levinasiana, la impronta de Ricoeur se hace presente. Tal método está constituido de tres momentos que Pedro Enrique García sintetiza así:

“i) los *êthos* concretos y sus correspondientes éticas existenciales articuladas en torno a una simbólica o hermenéutica de los símbolos culturales; ii) la ética ontológica expuesta por la dialéctica como análisis del fundamento; iii) la ética “metafísica” o analéctica. La ética parte de una fenomenología hermenéutica (lo simbólico) se piensa dialécticamente (la totalidad) y se cuestiona analécticamente (la alteridad)”¹³.

En este sentido, para Dussel, el que piensa dialéctica y ontológicamente ha de tener en cuenta “no la validez caduca de una manifestación histórico-cultural del ser en un *êthos* dado, [es decir, desde las estructuras de la ética existencial cotidiana y del *êthos* como su mundo] sino el ser que como poder-ser ad-veniente está siempre más allá en su fuyente posición dia-léctica”¹⁴. El ser en su huida solo le deja a la dialéctica indicarlo, señalarlo, pero sin posibilidad de decirlo: lo deja ser, aparecerse en su manifestación, que Dussel llama *parusía del ser*¹⁵. A través de todos los *êthos* y las éticas existenciales cotidianas de todos los pueblos de la historia se descubre una estructura ontológica fundada toda en el ser como *parusía*, pero que es encubierta con diversos lenguajes simbólicos y que expresan al fin “lo Mismo”, da cuenta de lo que el hombre es desde siempre¹⁶.

Ahora bien, “el *êthos* de una época, que es el punto de partida de toda ética ontológica como ética de la Totalidad, puede echar mano de las obras de arte o de las filosofías de esa época para mejor explicar el fenómeno fundamental: la comprensión existencial del ser de una época, ser que es poder-ser, pro-yecto humano en su sentido ontológico”¹⁷. Pero hay un *êthos* de la liberación, que junto con su poética hacen posible el uso de la simbólica de liberación. La cual se encuentra en la *praxis* cotidiana habitual del que está comprometido con la liberación, más allá de la ética

¹¹ *D-El-II.*, p. 182. La cita de Ricoeur es de *R-CdI.*, p. 292; 269.

¹² *D-El-II.*, p. 181.

¹³ Cf. García Ruiz, Pedro E. *op cit.*, p. 230.

¹⁴ *D-El-II.*, p. 182. Dussel emplea el término *fuyente* como arcaísmo de huir.

¹⁵ Cf. *Ibid.*, p. 183.

¹⁶ Cf. *Idem.* Lo “Mismo” no es lo igual, porque en lo Igual toda diferencia es abolida, mientras que en lo Mismo aparecen las Diferencias.

¹⁷ Cf. *Ibid.*, p. 184

ontológica. La poética y la simbólica de los pueblos que luchan por su liberación, de la mujer, del hijo, de la dominación, desvelan una ética de liberación.

“El camino metódico será entonces: de la simbólica a la dialéctica y de ésta a la analéctica, que tiene igualmente su simbólica. Es necesario instalarse en la Totalidad y a través de sus símbolos llegar a su fundamento (simbólica-dialéctica). Después se pone en cuestión la Totalidad por los movimientos de liberación hasta el pro-yecto de liberación abierto desde el Otro (simbólica-analéctica)”¹⁸.

En el análisis del carácter antropológico y cultural de América Latina en las filosofías de la liberación está, como vemos, en primer lugar la cuestión simbólica, interpretada dialécticamente, pero sobre todo analécticamente. Se parte en un primer momento de la noción husserliana del “mundo de la vida”, en la misma línea en que Ricoeur la valoró con su doble aporte a la hermenéutica, que ya analizamos (1.1.1), con la intencionalidad y la “vuelta al mundo de la vida”. La intencionalidad es la nota esencial del hombre, pues la estructura de la conciencia se define como *ego cogito cogitatum*; sin embargo para la filosofía de la liberación, no se trata de sostener una egología, pues toda conciencia se constituye dentro de una comunidad. Así, la intersubjetividad crea las condiciones de posibilidad para el desarrollo del hombre y la cultura en general, pues construye estructuras de validez intersubjetiva que dotan de sentido una cultura. Para esto es indispensable el acercamiento a la simbólica de los pueblos y en especial de los que luchan por su liberación. De ahí que, en un lenguaje muy ricoeuriano (*Verdad e historia*), diga Dussel que

“Toda civilización tiene un *sentido*, aunque dicho sentido esté difuso, inconsciente y sea difícil de ceñir. Todo ese sistema se organiza en torno a un núcleo (*noyau*) ético-mítico que estructura a los contenidos últimos intencionales de un grupo que puede descubrirse por la hermenéutica de los mitos fundamentales de la comunidad”¹⁹.

6.2. LAS SIMBÓLICAS LATINOAMERICANAS.

Para Dussel, la noción de “núcleo ético-mítico” será fundamental para una antropología hermenéutica que permita comprender los cimientos de la cultura latinoamericana. Para lograrlo adopta la aportación de Ricoeur a la hermenéutica de los símbolos y mitos de las culturas, específicamente en cuanto “que la conciencia del yo se forma en su profundidad a base del simbolismo, y que sólo en segunda instancia elabora su lenguaje abstracto mediante la hermenéutica espontánea de los símbolos primarios”²⁰. Ricoeur, como ya hemos expuesto, considera a los símbolos de una cultura como una expresión viva de los contenidos intencionales de

¹⁸ *Ibid.*, p. 187.

¹⁹ Dussel, Enrique, *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona, Estela-IEPAL. 1967, p. 28.

²⁰ *R-FyC.*, p. 16; 173.

la misma. Es a partir de esta noción que Dussel, como él mismo reconoce, se planteó el proyecto de una búsqueda del “ser” latinoamericano:

“la ontología del ser visualizado desde Latinoamérica no es un capítulo de la ontología, sino una aplicación a una intersubjetividad “concreta” de las estructuras fundamentales que tematizan de hecho su intelección -y aún su percepción del ser. Una historia del mundo latinoamericano y la perspectiva radical de dicho mundo es lo que debemos proponernos como objeto de nuestras reflexiones. En nuestra terminología personal llamamos a todo ello: el “núcleo ético-mítico” de la civilización y cultura latinoamericana”²¹.

6.2.1.- La simbólica de los humanismos.

Dussel siguiendo los cursos que tomó con Ricoeur en la Sorbona, escribió su trilogía referente a los humanismos como primer proyecto hermenéutico-cultural. Estando aun en París en 1962, escribe su *Humanismo helénico*²², que es una exposición de la ontología, la antropología y la ética indoeuropea que postula el dualismo cuerpo/alma, la soledad contemplativa del sabio, la ética ascética, el monismo del rey y el eterno retorno de lo mismo, el monismo trascendente y el dualismo antropológico ético. Luego escribirá su *Humanismo semita*²³, obra en que contraponen al pensamiento indoeuropeo la visión de los pueblos semitas, y descubre la unidad antropológica y ética de estos pueblos. Finalmente escribirá su *Humanismo en la cristiandad*²⁴, que presenta la tensión entre la unidad y el dualismo antropológico, situación que hace evidente la diferencia entre los humanismos helénicos y semitas. Este proyecto le ayuda para comprender que dentro del cosmopolitismo alejandrino y del Imperio Bizantino, así como del Sacro Imperio Romano, hay una fuerte influencia del pensamiento semita como fruto de una visión cristiana. Dussel mismo dirá de estas obras lo siguiente:

“El humanismo helénico. Era una antropología, una ontología y una ética indoeuropea, donde se mostraba el dualismo cuerpo-alma, la soledad del contemplativo, la ética de la ascesis (el “mito prometeico” trágico sin historia), el monismo del ser. Era una crítica filosófico-hermenéutica antihelénica. En 1964 escribía mi segunda obra, iniciada en Israel: El humanismo semita, donde en la misma tradición filosófico-hermenéutica, me instalaba en la tradición de Rosenzweig y Buber, siguiendo el análisis de una antropología “carnal” (la “*basar*” hebrea) unitaria, una metafísica creacionista y una ética política de compromiso por la justicia. El “núcleo ético-mítico” semita se constituía así (desde el “mito adámico”, dramático instaurador de la “historia”) en el punto de partida de la “cultura latinoamericana” posterior”²⁵.

²¹ Dussel, Enrique, *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro. 1973, p. 26.

²² Dussel, Enrique, *El humanismo helénico*. Buenos Aires, EUDEBA. 1975.

²³ Dussel, Enrique, *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires, EUDEBA. 1969.

²⁴ Dussel, Enrique, *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires, Guadalupe. 1974.

²⁵ *D-ArR.*, p. 139.

Los aportes de estas obras serán importantes también para la comprensión del ser de América Latina. En ellas podemos vislumbrar que todo latinoamericano ha nacido en un “mundo”, en un sistema intencional simbólico que desde un conjunto de perspectivas constituyentes lo dan por hecho. Aunque estas perspectivas ya no se hacen explícitas y por lo tanto, o no se cuestionan, o por darlas por sabidas al final, nadie las sabe. El mundo latinoamericano en su cotidianidad y su historia contiene elementos intencionales cuyo origen está en proceso de “hibridación” por el choque cultural que significó la conquista de América²⁶. “El *Dualismo en la antropología de la cristiandad*, cuyo subtítulo indicaba: “Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América”, cerraba la trilogía: la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, semitas y cristianos. Esto toma relevancia en tanto que explica el proceso de una cristiandad que pasaba de la reconquista de España a la conquista de América. Se trataba del “choque” de visiones del mundo (de los semitas en el mundo helenístico al comienzo del cristianismo, como propedéutica del “choque” que realizarían las cristiandades europeas en el mundo colonial)”²⁷. Y aún se torna más relevante en cuanto expone que la colonización de América supuso la colonización del mundo amerindio, por medio de un complejo entramado de valores y principios que, en suma, se impusieron como un conjunto de instituciones simbólicas que terminaron por transformar radicalmente el sentido de dicho mundo.

Cabe decir que treinta años más tarde, para cerrar el círculo de las fuentes culturales que constituyen el ser latinoamericano, Dussel escribirá su obra *1492: el encubrimiento del otro*²⁸, saldando su deuda con la cultura indígena. En su conjunto, dichas obras ofrecen una visión hermenéutica de la “protohistoria” de América Latina que define las categorías antropológicas y éticas —griegas, judías, cristianas e indígenas— que sirven como matriz para la comprensión de lo latinoamericano, pues de muchas maneras estas culturas también son su herencia.

En estas obras, Dussel sostiene que la civilización se sustenta en valores que se encuentran ocultos en las distintas manifestaciones de la misma. Para acceder a ellos es necesario investigar las distintas estructuras que en su conjunto constituyen a una comunidad histórica. Aquí se prefigura ya una severa crítica a la cultura griega y al eurocentrismo asociado a ella. Dussel opone a la visión griega del mundo, la judeo-cristiana (semita). La finalidad era cuestionar la visión de la historia universal que interpreta el acontecer histórico desde el concepto de “desarrollo” (*Entwicklung*) que comprende la historia como una sucesión lineal de etapas, pero que en realidad solo son una proyección de la historia interna de Europa al *status* de universalidad concebida desde una filosofía

²⁶ Cf., Dussel, Enrique, *América Latina dependencia y liberación*, *op cit.*, pp. 25-26.

²⁷ *D-ArR.*, p. 140.

²⁸ D-1492.

de la historia en sentido hegeliano. América Latina se encuentra, en este sentido, fuera de la modernidad²⁹.

6.2.2. La recolección del sentido y hermenéutica de la sospecha. Ruptura y continuidad.

En un primer momento Dussel retoma las indicaciones metodológicas de Ricoeur para acceder a las estructuras de sentido de los símbolos. Especialmente cuando el filósofo francés refiere que para comprender una civilización debe irse a lo más profundo de la misma, a aquello que de algún modo se mantiene oculto y hay que desvelar por otras manifestaciones:

“Nos inclinamos demasiado fácilmente a buscar un sentido [de una cultura] en un nivel demasiado racional o demasiado reflejo, por ejemplo a partir de una literatura escrita, de un pensamiento elaborado o, en la tradición europea, de la filosofía. Los valores propios de un pueblo, que lo constituyen como pueblo, deben buscarse más abajo. Cuando un filósofo elabora una moral, se entrega a una tarea de carácter muy reflexivo: no constituye propiamente hablando una moral, sino que refleja la que tiene una existencia espontánea en el pueblo. Los valores que aquí apreciamos residen en las actitudes concretas frente a la vida, en tanto que forman un sistema y no son cuestionados de forma radical por los hombres influyentes y responsables”³⁰.

Así para Ricoeur, las instancias mediadoras de una cultura, ya sean sus instituciones, su lenguaje, etc., tienen su fundamento último en un conjunto de valores que pueden encontrarse en los distintos niveles que constituyen dicha cultura: “Me parece que si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo”³¹. Las imágenes y los símbolos dan forma a lo que llama “el soñar despierto de un grupo histórico”, que en este sentido es núcleo ético-mítico que constituye un pueblo.

El aporte que Ricoeur le brindó a Dussel, y con él a gran parte de los filósofos de la liberación, con su personalismo fenomenológico, y su analítica de los mitos y signos como referentes culturales de primera base, fue determinante. Pero con todo, Dussel refiere que el método hermenéutico de Ricoeur se le presentó como un método estrecho, no suficiente, especialmente cuando se trató de analizar las culturas, no ya en sus orígenes e identidades, sino desde la perspectiva del “choque” de culturas. Dirá así:

“Era justamente este "choque" entre los "mundos" europeo y amerindio (caribe, azteca, chibcha, inca, etc.) lo que me venía preocupando. Era el enfrentamiento entre dos "mundos"; la dominación del uno sobre el otro; la destrucción del mundo amerindiano por la conquista en nombre del cristianismo. Todo esto pondría en crisis el modelo ricoeuriano, apto para la hermenéutica de una cultura, pero no

²⁹ Cf. García Ruiz, Pedro E. “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre”, en Saladino García, Alberto (Coord.) *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*. Versión digital. 2004. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/México/dussel.htm>

³⁰ *R-HyV.*, p. 294; 258.

³¹ Cf. *Ibid.*, p. 295; 259.

tanto para el enfrentamiento asimétrico entre varias culturas (una dominante y las otras dominadas)”³².

Para Dussel, en el llamado “giro lingüístico” de la filosofía, la pregunta por la alteridad le parecía quedar reglada a un cuestionamiento prelingüístico o prehermenéutico. La problemática de la dominación-liberación le llevó abordar el tema de la totalidad y la alteridad bajo dos nuevas perspectivas, por un lado desde Emmanuel Levinas y por otro desde la economía. Así, inició el camino largo (al modo de Ricoeur) de elaborar una económica.

Sin embargo, nos parece que aunque el método hermenéutico de Ricoeur en lo tocante a la constitución del sujeto le fue insuficiente a Dussel para su proyecto filosófico, su aporte crítico, y la vigencia del análisis de los relatos y mitos fundantes de los pueblos, siguió dejando su impronta en tal proyecto. Es decir, que si bien Dussel cuestionaría y se retractaría de su visión culturalista heredada de Ricoeur, aun así el aporte hermenéutico ricoeuriano continuó como un firme soporte del desarrollo de la teoría hermenéutica de Dussel y los filósofos de la liberación en lo referente a la simbólica latinoamericana. Esto se aprecia en las obras posteriores de Dussel, especialmente en los tomos II-V de su *Filosofía ética latinoamericana*. En dichas obras desarrolla los análisis de la erótica, la pedagógica, la política y la económica. Los cuales desarrolla desde la simbólica en que:

“La relación varón-mujer (la pareja o matrimonio) es el momento erótico; mientras que la relación padres-hijos es más bien una relación pedagógica. Pero como en la situación política (de hermano-hermano) hay igualmente una pedagógica (la de las escuelas, universidades, etc.), debemos distinguir la pedagógica (padres-hijos) de la erótica (varón-mujer) y la política (hermano-hermano). Además de la pedagógica debemos todavía incluir un cuarto momento: la relación Totalidad-Infinito o la arqueológica”³³.

Seguiremos brevemente su exposición, con el fin de mostrar que al iniciar con un análisis de la simbólica en dichas obras, Ricoeur se hace imprescindible, sobre todo por su hermenéutica de los símbolos y su hermenéutica de la sospecha. Así lo señala Dussel:

“Cada uno de estos "tratados" comienzan -a la manera ricoeuriana- por una "simbólica": "La erótica simbólica" (parágrafo 42); "La pedagógica simbólica" (parágrafo 48); "La política simbólica" (parágrafo 61); "La arqueológica simbólica" (parágrafo 67). En cada una de ellas iniciábamos con una hermenéutica de los símbolos vigentes en la historia de la cultura latinoamericana (desde las culturas amerindias, hasta la colonial o presente). Usábamos los mitos, los relatos épicos, las tradiciones orales, las novelas contemporáneas, etc. En un segundo momento, era necesario situar la cuestión ontológicamente, para permitir I) la irrupción del Otro en la Totalidad vigente (la mujer oprimida en la erótica machista, el hijo/la hija- juventud-pueblo en la pedagógica de dominación, el pobre en la política-económica de la explotación capitalista en la doble dialéctica capital/trabajo y

³² *D-ArR.*, p. 140.

³³ *D-El-III.*, p. 10. En estos parámetros sigue de cerca de Aristóteles pues él mismo propone esta división: "En efecto, el varón libre gobierna al esclavo [política como dominación], el varón a la mujer [erótica como dominación], y el padre a los hijos [pedagógica como dominación]". Cf. Aristóteles, *Política, op cit.*, I,13; 1260 a 9-10.

Norte/Sur, la fetichización de la Totalidad negada ateístamente en la afirmación del Otro, etc.); 2) la negación de la Totalidad; 3) el proceso de liberación en vista del proyecto de liberación (describiendo los niveles de la *praxis* y del *ethos* liberación)”³⁴.

Antes de continuar, con la exposición de las simbólicas de Dussel, queremos retomar brevemente la torsión de la hermenéutica simbólica de Ricoeur, que va de una hermenéutica amplia (cosmológica, poética, onírica) a una hermenéutica reductora (estructuralismo-psicoanálisis). Para él la restauración del sentido no es ingenua sino que conlleva más bien un trabajo de sospecha y de crítica, como explicamos anteriormente (1.2-1.3). Solo queremos destacar aquí que la hermenéutica reductora de los maestros de la sospecha es una crítica restauradora que pretende eliminar la ilusión de la conciencia falsa, para buscar el sentido hasta convertirse en una hermenéutica crítica. Ricoeur ofrece una teoría que unifica el campo de la hermenéutica reductora, que es el primer paso para la hermenéutica del conflicto. Lo que lo caracteriza, junto con los tres maestros de la sospecha, es la consideración de la conciencia inmediata como una “conciencia falsa”, la sospecha de la “verdad evidente” como mentira. Así, con los maestros de la sospecha nos aporta las herramientas para trabajar en el problema de la falsa conciencia, despejando el horizonte para una palabra más auténtica, para un nuevo reinado de la verdad, no solo por medio de una crítica “destructora”, sino mediante la invención de un arte de *interpretar*. Así, la comprensión es una hermenéutica. La búsqueda del sentido, en lo sucesivo, ya no es deletrear la conciencia del sentido, sino *descifrar* sus *expresiones*. Apreciamos entonces que la analítica de los símbolos llevará a Ricoeur a una noción de verdad que demanda ser escuchada por una hermenéutica de recolección de sentido y filtrada a su vez por una hermenéutica de la sospecha.

Veremos como asume la simbólica latinoamericana de la liberación esta hermenéutica de la sospecha y de qué modo están implícitas las consecuencias señaladas por Ricoeur, incluso la noción de un *cogito* herido.

1. *La erótica*. Dussel, cuando analiza la erótica simbólica latinoamericana, lo hace desde una sospecha muy específica:

“La lectura hermenéutica de las obras simbólicas latinoamericanas estará guiada por la siguiente sospecha. El *sujeto* europeo que comienza por ser un "yo conquisto" y culmina en la "voluntad de poder" es un sujeto *masculino*. El *ego cogito* es el *ego* de un varón. La erótica estará antropológica, meta-física y éticamente destituida por una dominación que atraviesa toda nuestra historia y que es vigente hoy en nuestro mundo dependiente. El cara-a-cara erótico se verá alienado sea por la prepotencia de una varonilidad opresora y hasta sádica, sea por un masoquismo o una pasividad o, en

³⁴ D-ArR., p. 144

el mejor de los casos, un frío resentimiento femenino. La pareja erótica liberada no se ha dado todavía en América Latina como una realidad social”³⁵.

Desde esta sospecha el filósofo de la liberación analiza las teogonías, los relatos míticos del origen de los dioses, del cosmos y los hombres, las cuales aparecen siempre como bisexuales en las culturas amerindias, por su cercanía a la edad arcaica de la agricultura y por la presencia de tradiciones matrilineales. Tanto lo masculino como lo femenino teogónico se hacen presentes en dichos mitos, hasta el surgimiento de mitos que indican una cierta dominación del varón sobre la mujer, especialmente cuando surgen los grandes imperios guerreros dentro de una Totalidad establecida. La situación de la mujer será más alienante a la llegada de los conquistadores, puesto que contra las costumbres hispánicas mismas, los españoles después de matar al varón indio o reducirlos a su servidumbre, la mujer del indio pasa al “servicio personal” de amancebamiento del conquistador. Así que no hay lugar a dudas,

“la madre del latinoamericano, del mestizo, es la india. La india es alienada eróticamente por el varón conquistador y guerrero; dicha erótica se cumple fuera de las costumbres americanas e hispánicas; queda sin ley y bajo la fáctica dominación del más violento [...] Se trata del cumplimiento de la voluptuosidad, la sexualidad puramente masculina, opresora, alienante”³⁶.

Así, a la mujer le queda la posición de dominada y reducida al no-ser en o ante la “totalidad-masculina”. Dussel seguirá adelante con su interpretación de la simbólica de la erótica latinoamericana, pero irá más allá de la interpretación dialéctica que llega hasta el punto mencionado, pues

“la interpretación dialéctico-ontológica es insatisfactoria, lo que nos exigirá ir más allá del "principio de realidad" -que no es sino un ir más allá del fundamento-. Los frutos de estos trabajos no dejan por ello de ser de innegable valor, ya que su crítica es ontológica y la sospecha llega a poner en crisis todo lo dicho hasta ese momento: la destrucción ha sido inmensa pero ha quedado todavía mucho en pie”³⁷.

Con la hermenéutica analéctica llegará a desvelar cómo el *êthos* de la dominación erótica

³⁵ *D-El-III.*, p. 50.

³⁶ *Ibid.*, p. 53. Octavio Paz explica de ahí el origen de la expresión mexicana de “hijo de la Chingada”: “¿Quién es la Chingada? Ante todo, es la Madre. No una Madre de carne y hueso, sino una figura mítica. La Chingada es una de las representaciones mexicanas de la Maternidad, como la Llorona o la "sufrida madre mexicana" que festejamos el diez de mayo. La Chingada es la madre que ha sufrido, metafórica o realmente, la acción corrosiva e infamante implícita en el verbo que le da nombre. Vale la pena detenerse en el significado de esta voz.” Y más adelante dice: ¿qué es la Chingada? La Chingada es la Madre abierta, violada o burlada por la fuerza. El "hijo de la Chingada" es el engendro de la violación, del raptó o de la burla. Si se compara esta expresión con la española, "hijo de puta", se advierte inmediatamente la diferencia. Para el español la deshonra consiste en ser hijo de una mujer que voluntariamente se entrega, una prostituta; para el mexicano, en ser fruto de una violación”. Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de cultura económica. 1969, p. 68 y p. 77, respectivamente.

³⁷ *D-El-III.*, p. 58.

lleva entonces a constituir una relación en la pareja donde las actitudes no pueden ser sino de una agresividad que se dirige a eliminar al Otro como otro o, a autoadherirse para asegurarse del Otro en la Totalidad. Sin embargo Dussel no deja de reconocer lo importante que fue el primer paso de toda este proceso, la interpretación de la simbólica bajo la sospecha hermenéutica realizada al estilo ricoeuriano.

2. *La pedagógica*. Cuando se acerca a la pedagógica simbólica, también inicia la interpretación desde el horizonte ricoeuriano para después, como en el caso anterior continuar con la interpretación desde la analéctica. Nos centraremos en lo que a nuestra investigación se refiere, que es en la hermenéutica y el aporte de Ricoeur. Nuevamente Dussel se acerca a los símbolos y mitos que va a interpretar desde una sospecha inicial que se deriva del conocimiento previo de la realidad latinoamericana:

El padre (la *imago* del padre y la madre, también como maestro, médico, profesional, filósofo, cultura, Estado, etc.) prolonga su falocracia como agresión y dominación del hijo: el filicidio. *La muerte del hijo*, el niño, la juventud, las generaciones recientes por parte de las gerontocracias o burocracias es física (en la primera línea de los ejércitos o los sacrificios humanos), simbólica o ideológica, pero es siempre un tipo de alienación, dominación, aniquilación de Alteridad. La *falocracia* erótica por mediación del filicidio pedagógico culmina en el *fratricidio* político, tres aspectos de la llamada hoy "muerte de Dios"³⁸.

El paso de la erótica a la pedagógica simbólicas es continuo pero en ocasiones pasa desapercibido. Pues el hijo porta en su ser la bipolaridad agónica del padre-madre, violencia-cultura. El latinoamericano, simbólicamente hijo de Malinche³⁹ (la india que traiciona su cultura) y de Cortés (el padre de la conquista y las virtudes del Estado dependiente, porque Cortés no es el Rey), "no quiere ser ni indio, ni español. Tampoco quiere descender de ellos. Los niega. Y no se afirma en tanto que mestizo, sino como abstracción: es un hombre. Se vuelve hijo de la nada. Él empieza en sí mismo"⁴⁰. Desde la simbólica prehispánica hasta la situación histórica de la conquista Dussel interpreta la simbólica desde el siguiente mito:

Se juntan los dioses y forman concilio: -¿Qué pasa que él [Sol] no se mueve?- El Sol era el dios llagado mudado en sol, desde su trono. Va el gabilán y pregunta: -¿Los dioses quieren saber por qué razón no te mueves!- y el Sol le respondió: -¿Sabes por qué? ¡Quiero sangre humana! ¡Quiero que meden sus hijos, quiero que me den su prole! "Es una situación pre-edípica prehispánica, porque Huitzilopochtli, el Sol, fue un pequeño dios [el hijo] inmolado por los demás dioses para darle el

³⁸ *Ibid.*, p. 125.

³⁹ Octavio Paz explica: "De ahí el éxito del adjetivo despectivo "malinchista", recientemente puesto en circulación por los periódicos para denunciar a todos los contagiados por tendencias extranjerizantes. Los malinchistas son los partidarios de que México se abra al exterior: los verdaderos hijos de la Malinche, que es la Chingada en persona". Paz, Octavio, *op cit.*, p. 78.

⁴⁰ *Idem.*

sustento [siendo sol], el que por su parte exige la inmolación de los hijos. El filicidio, porque el hijo se interpone entre el padre y la madre, es lo que generará en el hijo el odio edípico por el padre⁴¹.

Así el niño era educado en una totalidad simbólica como esta en la que cayó la conquista del europeo. El conquistador se convirtió en padre opresor y maestro dominador. La dominación pedagógica propiamente dicha comienza por el adoctrinamiento que antecede o sigue a la conquista. Pero el hijo propiamente dicho es el mestizo latinoamericano que de generación en generación va creando una cultura nueva; cultura, sin embargo, dejada sola ante toda otra cultura; cultura que se ignora a sí misma como dis-tinta, que no ha sido todavía des-cubierta. En este sentido a decir de Leopoldo Zea, parece que el iberoamericano es un ser de extraña configuración, que se niega a ser lo que es porque quiere ser distinto siempre. Un ser que se caracteriza por lo que quiere llegar a ser. Un ser en permanente espera de llegar a ser⁴². Pero Zea se pregunta con Ernesto Mayz “¿O será, al contrario, que ya somos [...] y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado no-ser-siempre-todavía?”. El modo de ser del americano parece ser la espera”⁴³.

Entre muchos de los símbolos de la cultura latinoamericana Dussel se referirá a dos: el de Malinche y el de la Guadalupana. El símbolo de la entrega es doña Malinche⁴⁴, la amante de Cortés que se ha convertido en una figura que representa a las indias, fascinadas, violadas o seducidas por los españoles. De otro lado, culto a la Virgen de Guadalupe que se trata de una Virgen india⁴⁵, que tiene el lugar de su aparición ante el indio Juan Diego, en el mismo lugar que fue antes un santuario dedicado a Tonantzin, madre y diosa de la fertilidad azteca. Este símbolo se antepone al macho conquistador hispánico. Por ello, por contraposición a Guadalupe, que es la Madre virgen, la Chingada es la Madre violada. La virgen es la nueva cultura, madre sin padre, sin violación, pura: América Latina, la nueva, la positiva, la madre del hijo sin pecado, sin dominador, en la esperanza, donde se une el indio antes de ser dominado y el latinoamericano en el tiempo de su liberación⁴⁶. Así, “La Cristiandad de las Indias, con sus catecismos, escuelas y universidades -desde el colegio mayor en Santo Domingo en 1538, hasta las universidades de Lima y México en 1553-, crea una

⁴¹ *D-El-III.*, p. 126.

⁴² Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*, op cit., p. 22.

⁴³ *Ibid.*, p. 23. Cf. Mayz, Villenilla, Ernesto, *El problema de América*. Caracas, Arte. 1959.

⁴⁴ “Malintzin Tenépatl, -de *malinalli*, que traducido es “haz de zacate”- perteneció a una familia noble. Nació en Oluta, Chalchicueyecan, rebautizada por los españoles como Veracruz. Debido a una infinidad de razones, La Malinche fue secuestrada, regalada, intercambiada y vendida a Ollinteutly, Juan de Grijalva, Alonso Hernández Portocarrero, Hernán Cortés y finalmente a Juan Jaramillo. La Malintzin, pronunciado erróneamente por los españoles como La Malinche, fue transterrada de Coatzacoalcos a Tabasco, a Cuba, a Cozumel, hasta llegar a la Ciudad de México. Después de la batalla de Centla en Tabasco. Cortés obtuvo como botín de guerra 20 mujeres incluyendo a La Malinche”. Pérez Álvarez, Eliseo, *Abya Yala: discursos desde la América des-norteadas*. México, El Faro-CUPSA-Centro Basilea de Investigación y apoyo. 2010, p. 65.

⁴⁵ Cf. Nebel, Richard, Santa María Tonantzin/Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México. México, Fondo de Cultura Económica. 1995; León-Portilla, Miguel, *Tonantzin Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*. México, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica. 2000.

⁴⁶ Cf. *D-El-III.*, pp. 127-131.

cultura mestiza con la triple contradicción interna: presencia de la cultura imperial europea o del "centro", de la cultura ilustrada de la oligarquía encomendera, de la cultura popular de los mestizos, negros, indios, zambos, etc."⁴⁷.

Hasta aquí el aporte que la hermenéutica ontológica dará a la simbólica pedagógica latinoamericana. Dussel continuará con sus análisis desde otros aportes hasta llegar a pedagógica de la alteridad, donde se afirma lo dis-tinto. En donde el proyecto de liberación afirma el despliegue de las fuerzas creadoras del niño. "El padre respeta la alteridad del hijo, el Otro. Esa comprensión que arranca no sólo del oprimido como masa, sino del pueblo como exterioridad, es el proyecto de liberación pedagógica de la *cultura popular*"⁴⁸.

3. *La política*. Pasamos ahora a la política simbólica, donde el cara-a-cara adquiere su última significación humana o su más perversa posición. El hijo de la pedagógica ha llegado a ser el hermano, el adulto, el ciudadano, el trabajador, el compañero de la política. Ahora se trata de describir el cara-a-cara político en un mundo periférico, dependiente, latinoamericano⁴⁹. Dussel analizará la política simbólica a partir de una hermenéutica con huella ricoeuriana.

En la política se retrotrae míticamente al origen el deseo de liberación futura. Los relatos del pasado, del origen del hombre, son frecuentemente modelos advinientes retrotraídos. El relato del origen del sistema político es una expresión mítica del fundamento ontológico del mismo sistema. En los mitos prehispánicos Dussel identifica también totalidades políticas que sustentaban los imperios tanto Aztecas como Incas con sus ideólogos, sus dominantes y dominados. Analiza los relatos de los Incas, Olmecas, y del imperio Azteca con su dios Huitzilopochtli que respaldaba la expansión del Imperio como totalidad. En ese mundo un día aparecieron los seres extranjeros, divinos. Era el ego europeo que comenzaba su despliegue dialéctico conquistador-opresor⁵⁰.

La visión de los vencidos es de la más alta significación simbólica. Vendrá a constituir la comprensión histórica de los oprimidos indios primero, mestizos después, empobrecidos e inmigrantes, campesinos y obreros, pueblo latinoamericano por fin. Es la visión de la historia sufrida desde abajo, visión de un pueblo que al fin siempre estuvo de guerra pero para luchar por otros [...] Así se tejió un acontecer simbólico sin ruptura desde el indio, que vio aparecer a dioses blancos y barbudos, hasta que nuevamente aparezcan dioses franceses, ingleses y yankees⁵¹.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁹ *D-El-IV.*, p. 33.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 34-39.

⁵¹ *Ibid.*, p. 40.

A la simbólica de la visión de los vencidos, Dussel contrasta el núcleo simbólico de la protesta de Bartolomé de Las Casas, cuyo eco resonará durante cinco siglos y que hoy es todavía vigente:

“respeto y positivo descubrimiento del Otro; cara-a-cara ante el Otro; violación y alienación del Otro en un sistema donde se lo reduce a ser un objeto "encomendado"; crítica a la totalidad del sistema, en especial al dominador -el Rey, la burocracia, la oligarquía criolla, el europeo en general-; descubrimiento de la praxis dominadora como pecado, falta moral, robo. Bartolomé de las Casas no fue simplemente un humanista que descubrió en el indio un hombre. Fue un profeta que desentrañó el origen mismo del mundo colonial e imperial europeo, y por adelantado americano-ruso. Bartolomé escribió en estilo simbólico apocalíptico y su historia no es un "objetivo" relato de hechos⁵².

Con la protesta lascasiana convertida en sospecha hermenéutica, Dussel continuará con su análisis pasando por tres estructuras simbólicas sobre las que se teje la conciencia mítica cotidiana del latinoamericano: El mundo colonial, que perteneció de manera particular a la vida provinciana de dependencia colonial hispano-lusitana, pero que aun hoy perdura en la contradicción del campesino *versus* oligarca terrateniente. El segundo ciclo simbólico se define como el mundo neocolonial, de dependencia anglo-americana, cuyo lugar privilegiado está en la ciudad, en las capitales y el mundo industrial con su contradicción obrero *versus* oligarca nacional. El tercer ciclo de estructura simbólica es el del la revolución con todos los antecedentes desde las revueltas indígenas de un Túpac Amaru, hasta la revolución mexicana y que encuentra su dialéctica nacional y popular *versus* el imperio. Dirá Dussel que “después de tantos fracasos y frustraciones, es en este tercer ciclo agónico, de luchas y combates donde se abre lentamente el camino de la liberación⁵³.

Como en las otras simbólicas, Dussel continuará con la política simbólica latinoamericana, bajo dos sospechas hermenéuticas: la primera es que en el interior de la Totalidad política misma se niega el ser a un cierto ámbito humano. La segunda sospecha es que la Totalidad política niega el ser a los pueblos exteriores del "centro". Su análisis desembocará en el reconocimiento de que:

La ontología política europeo-burguesa es por último imperial, capitalista, dominadora. La política de la periferia, de las naciones oprimidas, del "pueblo", de las clases trabajadoras, es una política de la liberación; política que parte del ámbito meta-físico, real, de la Alteridad antropológica en el nivel social (no ya el erótico o pedagógico). Se trata de la superación de la Totalidad política desde la exterioridad de donde proviene la protesta, interpelación y rebelión político-social. En resumen, hay dos políticas: la política del sistema capitalista, cuya racionalidad es mantener la dominación; la antipolítica o política escatológica cuya "nueva" racionalidad es el saber formular práctica- mente, realizar el camino y la con-strucción del-orden nuevo en la justicia⁵⁴.

⁵² *Ibid.*, p. 42.

⁵³ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 63.

Al final de estas simbólicas erótica, pedagógica y política, podemos apreciar la impronta de la hermenéutica de los símbolos de Ricoeur, por lo que podemos decir que para Dussel los símbolos dan qué pensar. En el símbolo se representa el ser-sujeto-comunidad y que es necesaria la hermenéutica de la sospecha para llegar a una hermenéutica crítica y de la liberación a partir de la simbólica latinoamericana. Pero la interpretación de estas simbólicas van a conducir a Dussel a preguntarse por el origen, por el “desde-donde” todo procede. A ello le llamaré la Arqueológica, entendida como el origen radical que da cuenta del presente.

4. *La arqueológica*. La arqueológica se trata de un *logos* acerca del origen, tanto como comienzo y como causa: “Será la cuestión metafísica por excelencia “Arqueológica” significa entonces el pensar filosófico que accede no sólo al fundamento de la totalidad sino también al “desde-donde” la totalidad procede”⁵⁵, pero sobre esto no puede haber demostración, sino mostración, la cual se da en los símbolos. Sobresalen especialmente en los símbolos que tratan acerca de la tensión entre la finitud y la infinitud del ser humano. Para Dussel la arqueológica es entonces un pensar que nace de la muerte, no por desprecio a la vida sino por aprecio a ella porque “morimos como vivimos”. La cercanía con Ricoeur es muy estrecha, especialmente con su *finitud y culpabilidad* obra en que, como hemos visto, se remite a los símbolos del origen y del mal para descubrir el *logos* originario. Para Dussel la arqueológica, que se basa en el análisis de la simbólica latinoamericana desde los mitos prehispánicos hasta la Colonia, es un análisis de la finitud y la infinitud: “Si la *pedagógica* descubre al niño y a la juventud, si la *erótica* enfrenta al adulto en el amor procreante, si la *política* se implanta entre los hermanos en la ciudad, la *arqueológica* enfrenta la finitud con el infinito”⁵⁶. Y diré, bajo una fuerte influencia ricoeuriana que el fundamento será el mito pues:

“Nuestra América Latina, tanto en su prehistoria, en su Cristiandad colonial o en su historia neocolonial, está como suspendida sobre el misterio, el mito, todas las historias de todos los pueblos son simbólicas; quiero decir, la historia y sus acontecimientos y protagonistas aluden a otra historia oculta, son la *manifestación visible de una realidad escondida*”⁵⁷.

La analítica arqueológica simbólica, también estará precedida por una sospecha hermenéutica que es la que será el hilo conductor de toda la interpretación. Y esta sospecha es con respecto al símbolo religioso. Pero no es ingenuo dicho acercamiento. Dussel advierte su sospecha hermenéutica así: “La religión, dejando ahora la exposición histórico-simbólica y entrando en una descripción más estructural, cumple a veces una función de encubrimiento, sacralización de la

⁵⁵ *D-El-V.*, p. 19.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 22.

⁵⁷ *Idem*. El subrayado es mío.

injusticia, consagración del orden”⁵⁸. Por lo que le seguirá una segunda sospecha que la enmarca en el contexto contra la ontología:

Tomemos como punto de partida de nuestra reflexión en este párrafo una como sospecha inicial contra toda ontología: "La religión y el fundamento del estado son una y la misma cosa; son idénticas en y para sí [...] Considerar la conexión existente entre el Estado y la religión es tema que trata adecuadamente la filosofía de la historia universal". De esta manera no es difícil concluir que divinizándose el Estado imperial se absolutiza toda injusticia que se cumple dentro del horizonte de la Totalidad política. Es decir, el proceso de liberación por negar la Totalidad vigente fetichizada o sacralizada, será siempre juzgada de atea, profanizante, secularista. Y, por otra parte, los movimientos de justicia y liberación deberán siempre negar la identidad de "religión-estado opresor"⁵⁹.

Todo el análisis que Dussel desarrolla con respecto a la simbólica latinoamericana, está precedido de una sospecha hermenéutica y con Ricoeur, sustenta que: “¡El símbolo da que pensar! El pensar incluye muchas distinciones que nos permiten acceder a la realidad expresada en el doble sentido de los símbolos, más cuando son históricos, concretos, culturales”⁶⁰. Dussel concluye su análisis referido a la religiosidad latinoamericana, y muestra el sentido de la expresión de lo religioso en relación con el sufrimiento del pueblo y las víctimas. En uno de los apéndices de esta misma obra, desplazará el aforismo planteando desde el sufrimiento de las víctimas lo siguiente: “No es el símbolo el que nos da que pensar, como diría Ricoeur repitiendo a Kant; es la praxis de liberación, es la sangre de nuestro pueblo y la nuestra propia la que nos exige la claridad”⁶¹.

En este sentido, como hemos dicho, los filósofos de la liberación retoman las pautas hermenéutica de Ricoeur en muchos aspectos pero el proyecto de liberación les demanda ir más allá de él.

5. *La ética*. En las siguientes obras de Dussel, cuando así le es necesario, retoma la hermenéutica simbólica, pero como ya hemos mencionado, va más allá del proyecto ricoeuriano, aunque no lo deja de usar como referencia para buscar desde los símbolos y los mitos un pensamiento sugerente a la reflexión filosófica, siempre con las sospechas hermenéuticas al modo ricoeuriano. Es decir, bajo

⁵⁸ *Ibid.*, p. 31. “En este caso la religión es la del sistema vigente, la que no acepta la experiencia del pueblo; así como la religión "oficial" no permite la entrada en la iglesia parroquial al Cristo del cerro de Itapé”. *Idem.*

⁵⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁶⁰ *Idem.* A partir de aquí Dussel enuncia su tesis: “el ego europeo, y posteriormente de todo el "centro", constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del "orden" divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rindan un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación”. *Ibid.*, p. 35.

⁶¹ *Ibid.*, p. 115.

la ingenuidad segunda para acercarse al símbolo, que como decía Ricoeur, va acompañada de una astuta sospecha, pues la cultura popular:

"es la que guarda lo mejor de nuestro mundo y de donde surgirán las alternativas nuevas de la cultura mundial futura, que no será una mera repetición de las estructuras de la cultura del centro. La exterioridad de la cultura popular es la mejor garantía y el núcleo más incontaminado del hombre nuevo. Dicha cultura posee los símbolos, los valores, los usos, las tradiciones de sabiduría, la memoria de los compromisos históricos, conoce sus enemigos, sus amigos y aliados. Pero dicha cultura tiene introyectados elementos negativos por parte del sistema o de la cultura de masas, etc. La dependencia marca negativamente y las más de las veces inconscientemente. La cultura popular debe ser liberada de estos elementos que representan la presencia de la opresión"⁶².

En su gran obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y exclusión*, Dussel va a justificar el criterio y el principio material de la ética como matriz para todo el desarrollo de su texto. Aunque más adelante volveremos al tema de la ética en Dussel (7.4 y 8.4), solo queremos indicar ahora que en dicha justificación del criterio y principio material de la ética, la hermenéutica simbólica de Ricoeur tendrá cierta consideración pues, como él mismo afirma:

"la hermenéutica de los símbolos o mitos éticos, tal como la efectuada por Paul Ricoeur en *La simbólica del mal*, es otro camino *material* de la ética, en cuanto descubre la estructura concreta, histórica, narrativa, de la eticidad intersubjetiva de las culturas -por ejemplo, griega o semita-. De alguna manera, siguiendo a Freud, Jung propone igualmente la hermenéutica de los símbolos y mitos históricos de los pueblos como un inconsciente colectivo -es otro aspecto de la ética material"⁶³.

Para Dussel el sujeto se constituye sub-yecto (el "yo" arrojado "debajo", desde la reflexión "sobre" sí mismo), *como humano*, sin negar por ello todos los momentos de la auto-organización vital o autorregulación social. Esta constitución del sujeto al tener que ser responsable de sí, como responsable de la acción y como proyecto ético, implica ser también responsable de los demás; es decir, el reconocerse a sí mismo y el reconocer al otro como *alter ego* viviente⁶⁴. Por ello, en la descripción inicial de lo que Dussel llama *principio material universal de la ética*, el principio de la corporalidad como "sensibilidad" es central y lo simbólico también, pues "contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general"⁶⁵. Vemos como para Dussel la constitución del sujeto pasa por el discernimiento de los símbolos en beneficio de la comunidad de vida buena, cultural e histórica, pero reiteramos, Dussel irá más allá de la propuesta ricoeuriana, aunque la asume.

⁶² Dussel, Introducción a la filosofía de la liberación, *op cit.*, p. 46.

⁶³ *D-ElG.*, p 127.

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, p. 138.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 140.

6.3. LA SIMBÓLICA POPULAR.

Al asumir como punto de partida y lugar hermenéutico privilegiado a los oprimidos y, al buscar una mediación analítica, los filósofos de la liberación se encontraron con que debían trabajar con el discurso de las víctimas presente en sus símbolos, tradiciones y mitos. Esto les llevó que a realizar un análisis de la sabiduría popular. Esta sabiduría se expresa, a decir de Juan Carlos Scannone, desde discursos racionales simbólicos, pues: “Afirmar que el punto de partida del filosofar no es el *Ego cogito* sino que son los pobres, significa dos cosas: 1) que éstos y su praxis liberadora interpelan al pensamiento filosófico y le *dan qué pensar*, y 2) que la praxis y el saber de los pobres le *dan qué pensar y cómo pensar*”⁶⁶.

Desde la exterioridad del Otro, del pobre, se cuestiona ético-históricamente todo pensar a partir de la subjetividad sujeto-objeto y desde la mismidad del yo pues se presenta como pensamiento homogéneo con el sistema de dominación y que tiene como fundamento una voluntad de poder. Esto se debe a que las filosofías de la liberación fueron descubriendo el protagonismo de los pobres en la praxis de liberación, su carácter de sujetos de la historia; pero también, de la cultura, del pensamiento, la sabiduría y la racionalidad. Y todo ello pese a la alienación de la cultura dominante sufrida durante siglos a lo largo de la historia. Las filosofías de la liberación tienen al Otro no solo como fuente de reflexión e interpelación, sino que lo reconocen como su maestro socio-históricamente inculturado, aprendiendo así del contenido (*qué pensar*) y de la forma (*cómo pensar*) de la sabiduría popular latinoamericana. Scannone dirá que el filosofar es un acto segundo y reflexivo que supone como acto primero la praxis liberadora (como el estar ante un texto). Esta praxis tiene su propio *logos* sapiencial que la filosofía puede articular crítica, metódica y conceptualmente. No es sólo una opción liberadora por los pobres, como se puede ver, sino con los pobres y de los pobres mismos, cuyo saber es principalmente sapiencial. Por ello es importante el estar-ahí solidario del filósofo, una inserción cultural en un *nosotros*, sujeto de praxis liberadora y sapiencial que aporta un servicio crítico y teórico intelectual. Así el filosofar se hace desde un carácter histórico e inculturado, pero sin dejar de ser reflexivo ni perder su carácter universal que se expresa en sus discursos racionales simbólicos⁶⁷, y aquí nuevamente el aporte de Ricoeur será determinante, pues

“Claro está que en caso de la sabiduría popular se trata de un saber *no científico* -¡lo que no quiere decir necesariamente ingenuo!-. Su elemento no es el *concepto*, como en la ciencia y la filosofía, sino el *símbolo* (símbolos, mitos, ritos, narraciones...). No procede argumentando –como la filosofía–,

⁶⁶ Scannone, Juan C. “Filosofía de la liberación y sabiduría popular” *op cit.*, p. 80.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, p. 81-82.

sino imaginando, plasmando, narrando historias, viviendo costumbres, obrando ritos... Pero no por ello deja de tener su propia normatividad, aunque no se trata del orden estricto, metódico, autocontrolado, propio de la filosofía. Aún más, no carece de discernimiento crítico; pero es el del “olfato”, la prudencia y experiencia de la vida: en cambio la crítica propia del pensar filosófico será autoconsciente, reflexiva y metódica”⁶⁸.

Hay un nuevo punto de partida de la filosofía y se encuentra en el “nosotros estamos” en el mundo de la sabiduría popular, con una hermenéutica de sus símbolos:

“Scannone nos habla de la sabiduría popular, hermenéutica que parte de la positividad en la experiencia histórico-cultural del pueblo, que se constituye en un paso más allá de la mera negación de la negación. Su crítica a la etapa anterior a la filosofía de la liberación es que ésta reconocía la negación que pesa sobre la víctima y la niega, pero Scannone afirma que el pueblo, antes de ser negado, se inscribe ya en una positividad: la sabiduría popular, que es el poder sapiencial del pueblo (sujeto comunitario de historia común) que se expresa en discursos racionales simbólicos enunciados en los campos religioso, político y poético. Es en esta elaboración y reelaboración de las categorías que han de usarse para interpretar la sabiduría popular latinoamericana cuando su obra encuentra su sentido”⁶⁹.

Se trata de pensar la sabiduría popular y revalorizarla desde sus símbolos como elementos constitutivos que dan qué pensar. Esto trae aparejado una reconsideración de la ya inveterada escisión entre “*doxa*” y “*episteme*”, entre mito y concepto (*lógos*), en suma: entre símbolo y filosofía. Dussel coincide con Scannone en este sentido pues anuncia:

“La cultura popular es la que incluye la cultura de masas, el oprimido como oprimido y que refleja la cultura imperial, y la exterioridad propiamente distinta de los grupos oprimidos. La revolución cultural de liberación debe partir y debe efectuarla el pueblo y desde su cultura popular. Dicha cultura posee los símbolos, los valores, los usos, las tradiciones de sabiduría, la memoria de compromisos históricos; conoce sus enemigos, sus amigos, sus aliados. La cultura popular, lejos de ser una cultura menor, es el núcleo más incontaminado e irradiativo de resistencia del oprimido contra el opresor.”⁷⁰.

1. *Estructuras de la mediación simbólica popular.* Para Scannone, es en la “mediación simbólica” donde se juega lo esencial, el acontecer de la medicación del sentido. La mediación simbólica articula la diversidad en la unidad, porque se da en y por medio del símbolo tomado en su interioridad, es decir, como *symbolon* de lo que se sustrae, lo que se simboliza y lo simbolizante. Pues el *symbolon* (como su mismo nombre griego lo sugiere) es identidad en la diferencia. Aquí vemos la influencia de Ricoeur nuevamente en cuanto a su noción equívoca del símbolo, como lo

⁶⁸ Scannone, Juan C. “Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana”, en *Stromata* 38 (1982), p. 323. Este artículo se recogió luego en su *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, pp. 74-85.

⁶⁹ Picotti, Dina, “Juan Carlos Scannone”, en Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Eds.), *op cit.*, p. 885.

⁷⁰ *D-FdL.*, p. 116.

hemos expuesto tanto en su carácter semántico, sintáctico y ético (1.1-1.3). Podemos resumir con Ricardo Salas que Scannone:

“En el esfuerzo de escudriñar el éthos exigirá establecer una distinción semiótica en tres momentos: semántico, pragmático y sintáctico [...] Scannone destacará la diferencia entre estas dimensiones. La semántica, pragmática y sintáctica, que según él corresponden respectivamente al contenido, al sujeto y a la forma de dicha mediación. La primera refiere a una mediación “semántica”. La segunda es relevante pues instala la dimensión ética y práctica del lenguaje: “se trata de la dimensión propia del sujeto de la creación, uso o apropiación del símbolo: un nosotros o un yo en el seno de un nosotros, especialmente un nosotros-pueblo (participantes de una misma cultura) [...] La mediación que corresponde a la pragmática corresponde a la “unidad en la distinción”, y será entendido como “un movimiento práctico de llamado ético y trascendencia ética, que implica distinción en la unidad o una negación al saber sapiencial”. En la tercera, encontramos la estructura misma que las estructura lógicamente como mediación”⁷¹.

Así, para Scannone, en todo símbolo en cuanto tal, acontece sentido. Y en el acontecer de la mediación que es propio del símbolo, es decir la mediación simbólica, con una fuerte influencia de Ricoeur, distingue tres dimensiones de la misma: *semántico*, *pragmático* y *sintáctico* que corresponden respectivamente al contenido, al sujeto y a la forma de dicha mediación⁷².

La *dimensión semántica* corresponde para Scannone, a la mediación propia del símbolo mismo en cuanto significa un *sentido del sentido*, a la Ricoeur. Es decir, a través de un sentido primero, literal e inmanente, se da un sentido segundo simbólico y trascendente. La transparencia del sentido simbólico en y a través del sentido primero no destruye a éste, sino que más bien, lo presupone en una especie de unidad plural de ambos sentidos. Hay una peculiar relación de transparencia del sentido primero al sentido segundo, que es una relación al mismo tiempo de unidad y distinción entre dos instancias positivas mediadas por una relación original y originaria de alteridad en la unidad.

La *mediación simbólica en su dimensión pragmática o ética*, para Scannone constituye la dimensión propia del sujeto de la creación, en su uso o apropiación del símbolo. Es decir, “un nosotros o un yo en el seno de un nosotros, especialmente un nosotros-pueblo” que participamos de una misma cultura. Pero no para encerrarse en sí misma. Los filósofos de la liberación están muy conscientes de los peligros de una exaltación de los culturas al grado de convertirles en un fetiche. Hay que prevenir lo que señala Pedro Gómez, que las perspectivas de una identidad pueden conservar una matriz racista, e incluso advierte del fraude de las identidades étnicas. Con razón

⁷¹ Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural. (re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago, UCSH, 2003, pp. 121-122.

⁷² Cf. Scannone, Juan Carlos, “Reflexiones acerca de la mediación simbólica” en *Stromata* 42 (1986), p. 387.

señala que en muchas ocasiones estos acercamientos apoyan ideologías arbitrarias que pretenden excluir y evadir el encuentro con el otro cerrando el camino a la sociodiversidad⁷³.

Por ello en su acercamiento al símbolo popular, Scannone advierte que el símbolo acontece pero “solamente en su uso simbólico”⁷⁴, de otra manera símbolo se transforma en ídolo. Su acercamiento a la cultura popular es crítico, toma una actitud abierta pero bajo las sospechas hermenéuticas pertinentes. En este sentido se encuentra cerca de las posturas de Jean-Luc Marion, que expusimos antes (2.2). Por ello si la actitud práctica del sujeto no es de apertura, dicho sujeto no comprenderá la transparencia del sentido de sentido, de modo que al suponer la manifestación como misterio deja de suponer su manifestación como tal. Toda autoabsolutización del sujeto o de su correlato lo transforma a éste de símbolo a ídolo. La mediación semántica será acertada y la mediación pragmática ha de ser recta, con la rectitud ética del movimiento práctico de apertura hacia lo otro que se significa en y a través del símbolo. La forma de la dimensión pragmática es un “acto de acto”, y no el paso de potencia al acto. “Pues también en la mediación pragmática se da la unidad en la distinción de las instancias positivas: el sujeto en acto, por un lado, y, por el otro, el acto de comunión del mismo con la alteridad y trascendencia que se epifaniza en y más allá del símbolo”⁷⁵. También aquí la mediación se da no solo como una mera diferenciación de uno y otro, ni limitado de uno por otro, mucho menos una negación dialéctica de la negación, sino un “movimiento práctico de llamado ético y de trascendencia ética, que implica distinción en la unidad o una negación meramente alterativa (entre uno y otro)”⁷⁶. Se podría hablar de una relación sin relativización.

En el movimiento de mediación semántica que puede darse por el movimiento de mediación pragmática, a decir de Scannone, acontece el saber sapiencial correlativo a la mediación simbólica que, cuando es auténtico, es al mismo tiempo acertado, recto y verdadero. De ahí que la *dimensión sintáctica* pueda explicitarse de la mediación simbólica en su forma lógica. Esta corresponde a la estructura o ritmo que se ha analizado anteriormente en el paso de la mediación semántica del “sentido de sentido”, como en la mediación pragmática de “acto como acto”. “Mejor dicho, esa forma lógica es la estructura misma que las estructura lógicamente a ambas *como mediación*”⁷⁷. Esa forma lógica consiste en una afirmación de afirmación, es decir, en un movimiento lógico de eminencia. Es la mediación de una instancia positiva a otra más positiva, sin pasar por una negación

⁷³ Cf. Gómez García, Pedro, “El fetichismo de la identidad cultural. Por un enfoque más científico y crítico”, en Rubios Ferres, José María, Estrada Díaz, Juan Antonio (Eds.), *Identidad, historia y sociedad*. Granada, Universidad de Granada. 2007, pp. 55-80.

⁷⁴ Scannone, Juan Carlos, *op cit.*, p. 388.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 389

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Idem.*

que implique una separación dualista, sino solo una alteridad o negación alterativa de un solo movimiento lógico.

2. *Símbolo popular y analogía*. Scannone deja en claro que la mediación simbólica no es la *analogía entis*, aunque la llega a denominar la *analogía symboli*. Aunque la analogía del ser no se da en el elemento del símbolo sino en el del logos o concepto, aun así la mediación simbólica puede servirle a esta de raíz y referencia (imaginativa, histórica, cultural) para el movimiento *especulativo* de la *analogía entis* como *forma lógica* de la intelección, en el elemento del concepto, de la trascendencia que se dice en y por el símbolo.

“Si es así, la analogía como modo especulativo de pensamiento sería la “forma” propia de una filosofía que, partiendo del símbolo, no rompe la fecunda tensión con él, sino que asumiendo la estructura de la mediación simbólica (en la triunidad de sus dimensiones semántica, pragmática y sintética), la traspone al ámbito especulativo *del lógos* filosófico.

Estas reflexiones dejan planteada la recompreensión de la analogía entis en su relación (de referencia y diferencia) con el símbolo y con la pragmática ética que posibilita y condiciona su autenticidad semántica. La consideración de la mediación simbólica abre el camino para repensar la mediación analógica”⁷⁸.

Como explica Mauricio Beuchot, a diferencia de Ricoeur, en la hermenéutica simbólica de Scannone subyace un pensamiento analógico. Tras su tesis escrita en alemán acerca del pensamiento de Maurice Blondel y que presentó en Munich, se dedicó a estudiar la aplicación de la analogía en la filosofía y la teología de la liberación. Especialmente aplica la analogía en forma de analéctica con la idea de empotrar la analogía en la dialéctica, en orden tanto hegeliana como marxista. Siguiendo las críticas de Levinas a Hegel, y con la fuerza de la analogía en su movimiento de afirmación, negación y eminencia pretende romper la cerrazón del sistema que en Hegel se encontraba cerrado. Luego, Scannone se dedicó a estudiar la sabiduría popular. Considera que la analogía no debe tomarse de manera tan estática como se ha hecho en la tradición de este concepto, sino que ha de dinamizarse en línea dialéctica, es una especie de ruptura precisamente con esa dialéctica cerrada hegeliana⁷⁹.

Scannone en sus estudios de la sabiduría popular, se ocupa de las analogías de la libertad, de la religión, de la sabiduría popular y de la lo que él llama analogía *symboli*. De hecho propone “*un replanteo del pensamiento analógico desde nuestra sabiduría popular*”⁸⁰. Este replanteo deberá cumplir entre otras características con lo siguiente: a) no deberá ser primariamente analítico,

⁷⁸ *Ibid.*, p. 390.

⁷⁹ Cf. Beuchot, Mauricio, “El pensamiento analógico de Juan Carlos Scannone”, en *Stromata* 63 (2007), pp. 179-182.

⁸⁰ Scannone, Juan C. “Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana”, *op cit.* 323.

abstracto, unívoco, funcionalista; b) ni deberá superar ese tipo de pensamiento por medio de una dialéctica de la negación de la negación que lleva al reduccionismo; c) deberá ser un pensamiento verdaderamente filosófico que proceda del movimiento y ritmo propio del pensar sapiencial simbólico d) que el momento de determinación, negación y mediación lógica, propio del pensamiento como tal, no sea entendido solamente desde la oposición analítica y abstracta de afirmación y negación, oposición que separa pero que no reúne. Y que tampoco sea desde una identificación dialéctica del ser y de la nada, sino desde otra manera de entender la negación, determinación y mediación, basada en la relación de comunión real entre personas en libertad, justicia y alteridad⁸¹.

Scannone retoma la analogía tomista, pero con desarrollos posteriores como los que se han hecho en línea de la dialéctica. Retoma, por ejemplo, los trabajos de Lakebrink y otros, que han conectado la analogía tomista con la dialéctica hegeliana, pero superando a esta última en forma de analéctica. De esta manera la dialéctica encuentra el vínculo de la analogía con el símbolo⁸². La de Scannone es una analogía de una universalidad situada y analógica, contextualizada e inculturada, y donde se asocia a la analogía, la fantasía y el sentimiento. Para él, la analogía ayuda a superar la fenomenología⁸³.

Al llegar a la relación de la simbólica y la analogía, Scannone dirá que la ésta analogía realiza lo que Ladrière llama una transgresión semántica, que es también una transgresión pragmática o hermenéutica. El símbolo dice lo que no puede decir el lenguaje humano, pero lo hace inadecuadamente aunque lo suficientemente comprensible para poder vivir. Para Scannone el símbolo, al igual que para Ricoeur, da que pensar pero más aun: da qué vivir. No se cierra en la totalidad dialéctica que criticó Levinas, sino que se abre, por la eminencia, a la trascendencia, pasa a ella rompiendo la totalidad sistemática. Pero para esto el lenguaje debe mortificarse y la analogía la mortifica en el sentido de darle muerte para resucitarlo⁸⁴.

“Por ello el lenguaje analógico tiene que pasar por una doble muerte: en primer lugar, la de la representación de un dios-objeto o ilusión trascendental, muerte que se da por la negación de nuestro *modus significandi*, en una especie de “noche de la voluntad”, pasando también por la muerte o renuncia a la voluntad de autoabsolutización del sujeto (Heidegger hablaría de la “voluntad de poder y querer”), “dejando ser” y acogiendo –con pensamiento y corazón- la donación gratuita del Misterio Santo. Si no pasa por ambas noches, el discurso analógico deja de serlo y la teología, en vez de operar como símbolo especulativo de la fe religiosa, se objetiva en ídolo teórico-representativo, se

⁸¹ Cf. *Ibid.*, pp. 323-324.

⁸² Cf. Scannone, Juan C. “Del símbolo a la práctica de la analogía”, en *Stromata* 55 (1999), pp. 29-33.

⁸³ Cf. Beuchot, Mauricio, *op cit.*, pp. 182-183.

⁸⁴ Cf. Scannone, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona, Anthropos. 2005, p. 71-72.

hace ontoteológica (en el sentido peyorativo de Heidegger) y, por lo mismo, con facilidad puede ser usada ideológicamente”⁸⁵.

En este sentido Scannone sustenta que el símbolo construye no solo una metafísica analógica y una pragmática analógica, sino que tiene también una dimensión ética, práctica. Mueve a la responsabilidad por otros, esto en un sentido muy cercano a Ricoeur; aunque Scannone enfatiza la responsabilidad por la víctima y por el pobre como los lugares hermenéuticos.

“Entonces, ¿qué relación se da -finalmente- entre fenomenología (filosófica) de la religión y filosofía especulativa de la religión? En cierto sentido se puede decir que la hermenéutica analógica del Misterio [...] está en continuidad con su manifestación hierofánica en fenómenos saturados, y se continúa en una analogía hermenéutica aunque en ambos casos se dé también una discontinuidad metodológica”⁸⁶. Scannone sigue así la analogía no solo de Tomás de Aquino, sino su desarrollo post-kantiano, post-hegeliano, y también a Heidegger, el segundo Wittgenstein, Levinas y en Ricoeur⁸⁷.

Como podemos observar, en el lenguaje y en las aspiraciones por la hermenéutica analógica y del símbolo de Scannone, hay influencias de Ricoeur. Si bien el filósofo francés critica la *analogía entis*, por creer que lleva a la ontoteología; sin embargo, a Scannone le parece que cabe en su síntesis, ya que “la verdad analógica a través del uso analógico del concepto, da base a un lenguaje propio (aunque no unívoco) y determinado acerca de Dios (aun en su exceso de significación). Por eso ella posibilita asimismo tanto una hermenéutica analógica de los textos y símbolo religiosos, como también la argumentación de la teología especulativa entendida analógicamente como ciencia”⁸⁸.

Scannone señala que “Así como se puede afirmar con Ricoeur que la metáfora lleva a la palabra el momento lingüístico del símbolo, también puede decirse con Marie-Dominique Chenu que la analogía se entiende en el horizonte de la metáfora”⁸⁹. Incluso dirá que el discurso analógico tomado en su conjunto, opera como símbolo, pues conserva su misterio, no es unívoco pero no se queda en la equivocidad aunque esta predomine. Distinguirá entre una pragmática del iluminismo social de izquierda, de otra que es mediadora y auténtica, la cual se refiere a un nuevo orden en que

⁸⁵ *Ibid.*, p. 73.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 76.

⁸⁷ Cf. Beuchot, M, *op cit.*, p. 184.

⁸⁸ A decir de Scannone, aquí no hay ontoteología pues para Tomás de Aquino, los nombres de Dios son analógicos, así pues, donde parece acercarse más a la ontoteología, por una aparente identificación de ambos predicados, el *ipsum esse* y *subsistens/ens*, la supera, ya que tanto uno como el otro, así como la unión entre ambos deben pasar por la negación crítica antes de ser atribuidos a Dios. De modo que preservan tanto el misterio como la diferencia entre el ser y el ente y ambos con aquel que llamamos Dios. Cf. Scannone, Juan Carlos *Religión y nuevo pensamiento*, *op cit.*, p. 194-196. La ontoteología se da más en Duns Scoto, que mantiene el concepto unívoco de ser y abre espacio a la filosofía moderna, mientras que Aquino distingue siempre entre ser común y ser divino, aunque no resuelve el problema de cómo puede hablar del segundo sin caer en el primero. Agradezco estas observaciones de J.A. Estrada.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 200.

los valores y el orden social contengan una síntesis nueva. Esto implica tanto una semántica como una sintaxis también nuevas, que sean estructurante del mundo de valores y de su encarnación en materialidad social. Cada nueva síntesis vital lograda es un nuevo paso cualitativo en la vida histórica del *éthos* cultural del nosotros ético-histórico. Aquí es importante señalar la influencia de Ricoeur con su hermenéutica de los símbolos, como un elemento fundamental en su análisis partir del juego semántico entre dos significaciones, ya que, desde ahí, busca comprender la sabiduría popular que se expresa en un nosotros que se encuentra en la rica narrativa de los sujetos populares⁹⁰.

3. *La simbólica religiosa popular*. En un artículo que titula “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur”⁹¹, Scannone expone los principios por los cuales el filósofo francés interpreta los símbolos como lógos, como lenguaje que tienen un dinamismo intrínseco y que piden una interpretación. Reconoce así la importancia y la influencia del pensador francés en su metodología de la interpretación de los símbolos. Scannone reconoce cómo la interpretación hermenéutica de los símbolos de Ricoeur, le permite moverse en el nivel del concepto que posteriormente se abre a otro espacio distinto: el de la reflexión propiamente filosófica. Que a su vez, plantea desde sí el problema propiamente especulativo. Por otro lado y retomando el tema de la *metáfora viva*, Scannone observa la novedad de su significación con que Ricoeur la caracteriza. Aunque todavía no es un saber por el concepto, es ya una “demanda de concepto”, que por la vehemencia ontológica propia de la intención semántica de la metáfora se presenta como un esbozo todavía no conceptualmente determinado y articulado, tal como hemos expuesto antes (2.2). Es un esbozo de pensamiento conceptual tanto en el sentido como en la referencia a la realidad, “es ya aurora de reflexión” que para la analítica de los símbolos de Scannone será central⁹².

Scannone avanza en la exposición de las tres etapas que según Ricoeur transcurren del símbolo al concepto, las cuales hemos desarrollado nosotros (2.1 -2.4) y que ahora solo bosquejamos con la exposición de Scannone 1) El *sentido de la fenomenología* descriptiva y comparatista, y su comparativa con otros símbolos, mitos y ritos (al estilo de Eliade), y su inserción en el mundo. 2) *Su sentido hermenéutico*, como recolectora de sentido del símbolo pero post-crítica entendida en su pre-comprender para interpretar e interpretar para comprender. 3) El *sentido propiamente de la hermenéutica filosófica* que sigue en la búsqueda de la comprensión del hombre y del ser que se mueve en el espacio especulativo propio de la filosofía. De otro lado, también

⁹⁰ Cf. Salas Astrain, Ricardo, *op cit.*, p. 123.

⁹¹ Scannone, Juan C., “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur” Prólogo a *R-HyA.*, pp. 9-19.

⁹² Cf. *Ibid.*, pp. 10-11.

expone el camino inverso que va de la reflexión al símbolo. Scannone reconoce la importancia de la hermenéutica simbólica y el aporte del análisis de la metáfora de Ricoeur. Deja claro que la reflexión, para no ser abstracta, y vacía, sino concreta y para que tenga verdad, necesita de la hermenéutica de los símbolos. La reconoce como una hermenéutica postcrítica que pasa por el conflicto de las interpretaciones, que sin superarlo, lo trasciende al ubicarlo con respecto a la reflexión. Es por tanto, el pensamiento reflexivo el que pide y justifica una lógica de doble sentido. La reflexión concreta es para Ricoeur nuestro propio esfuerzo de existir y nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de dicho esfuerzo y deseo. La reflexión concreta supone un Cogito descentrado de su pretensión de autofundamentación, tanto arqueológicamente, como resultado de la hermenéutica de la sospecha (Freud, Nietzsche y Marx) y teleológicamente en su forma antitética por una hermenéutica teleológica de las figuras del espíritu (Hegel) y de la cultura, todo esto lo sigue Scannone muy de cerca. Scannone valora positivamente este aporte de Ricoeur para sus estudios de la filosofía popular⁹³.

A Scannone le interesa especialmente el aspecto conflictivo de la interpretación del símbolo religioso como campo privilegiado del conflicto de ambas tendencias hermenéuticas antitéticas (la sospecha y la teleológica), ya que pertenecen al campo de la cultura y están por tanto en la cultura popular, así lo explica:

“Ricoeur acepta y reinterpreta la crítica a la ilusión y alienación religiosa aportada por los maestros de la sospecha, pero la dialéctiza con el movimiento inverso, teleológico, de esos mismos símbolos considerados como figuras del espíritu en su camino hacia el *télos* y movidos desde él. Pero ese *télos* (así como también el *arché*) no ha sido puesto por la conciencia, sino que la mueve hacia delante, en un movimiento que la descentra como fuente de sentido”⁹⁴.

Así, la hermenéutica arqueológica se conserva, niega y supera en su dialéctica con la hermenéutica teleológica. Por consiguiente el símbolo se presenta como el mixto concreto en que surge el conflicto de las interpretaciones, pero que además se ubica y justifica reflexivamente, ya que los símbolos no son sólo figuras de la cultura sino (hablando del signo religioso) son signos de lo sagrado. Ahora bien, Scannone señala algo muy importante de esta hermenéutica del símbolo para nuestra investigación ya que hace suyo este aporte ricoeuriano:

“Hasta aquí, la reflexión, aunque concreta, podía ensancharse hasta ubicar reflexivamente la arqueología y la teleología del sujeto, porque son precisamente eso, arqueología y teleología del sujeto, aunque se trate de un Cogito descentrado y fracturado (*crisé*), incapaz de recuperar reflexivamente la fuente de sentido. Pero la cuestión del simbolismo religioso en cuando tal supera ese método de pensamiento, pues “con respecto a *esa* arqueología de mí mismo y a *esa* teleología de mí mismo, la génesis y la escatología son Totalmente-Otro”. Testimonio de ello son para Ricoeur los

⁹³ Cf. *Ibid.*, pp. 11-12.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 12.

símbolos del mal en cuanto símbolos de lo Sagrado. Son el lugar del fracaso, no solo de la reflexión, sino también de la especulación”⁹⁵.

Para Ricoeur hay sutura y también ruptura en el símbolo religioso considerado como obra de cultura y como signo de lo Sagrado. Esto hace que a nivel de la reflexión, no pueda abarcar ni el orden radical de ese simbolismo y el mal que él confiesa, ni la promesa escatológica de reconciliación que él anuncia; sino que, la reflexión solo podrá tener de tal principio y fin una visión fronteriza.

“Creación y *escatología* se anuncian como horizonte de mi arqueología y como *horizonte* de mi teleología [...] Y aquí es donde una fenomenología de lo sagrado, en el sentido de Van der Leeuw y de Eliade, junto con una exégesis kerigmática, en el sentido de Karl Barth y de Bultmann (no pienso ahora en contraponerlas aquí), puede relevar a la reflexión y ofrecer a un pensamiento mediante nuevas expresiones simbólicas, situadas en el punto de ruptura y sutura entre lo Totalmente-Otro y nuestro discurso”⁹⁶.

De ahí que, a nivel del pensamiento especulativo este no pueda sobre-elevar la representación religiosa a concepto y agotarla en un saber absoluto. Scannone señala entonces que si el pensamiento reflexionante no recupera ni arqueológica ni teleológicamente su origen y fin, “tampoco el discurso especulativo podrá desplegar una lógica absoluta del ser en el sistema absoluto, solo le queda una posible “inteligencia del umbral”, de articulación frágil, situada en vilo en línea fronteriza entre la reflexión dentro de los límites de la mera razón. Y la profecía desde fuera de ella la aborda, la llama y la atrae”⁹⁷. Los símbolos del mal se resisten a toda reducción, a un conocimiento racional, por lo que entre la filosofía reflexiva y los símbolos de lo sagrado se da una ruptura cuya razón es el mal. Aunque por otro lado se da una sutura, en cuanto ellos pertenecen al campo de la cultura y del lenguaje humano, hay también una frágil articulación.

Como ya expusimos (1.2 y 1.3) para Ricoeur la simbólica del mal entra en la deducción trascendental de los símbolos. Solo queremos resaltar aquí que 1) los símbolos del mal en cuanto tales hacen posible la constitución del un dominio especial de subjetividad y abren a la intelección un carácter especial de objetividad que abren, a su vez, a la intelección una región característica de la experiencia humana que Ricoeur ha llamado “región de la confesión”. Son por tanto detectores de experiencia y realidad. 2) Los símbolos de reconciliación y del fin del mal son los que dan toda su dimensión hierofánica a los símbolos del mal y de su origen. Pero por anunciar precisamente una totalidad inteligible, es que el pensamiento especulativo es invitado por los símbolos de la reconciliación a pasar del reconocimiento de la contingencia del mal, a plantear una cierta

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 12-13.

⁹⁶ *R-EsF.*, 505; 460.

⁹⁷ Scannone, Juan C., “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur”, *op cit.*, p. 13.

necesidad del mal y una gratuidad de la salvación. 3) El pensamiento especulativo enseñado negativamente por los símbolos del mal y positivamente por los símbolos de salvación es, para Ricoeur, una inteligencia de esperanza que tiene un exceso de sentido pero que puede articularse⁹⁸. 4) El pensamiento según los símbolos, moviéndose en ese espacio abierto por la distanciamiento, preserva en sí, a través de la escucha de los símbolos, esa pertenencia que le es anterior y a la que puede abarcar al distanciarle. Estos aspectos para Scannone serán muy importantes en el ámbito de la hermenéutica del pensamiento popular que tiene su expresión de manera simbólica y religiosa, y concuerda con Ricoeur en:

“La falsa alternativa entre una interpretación puramente práctica del simbolismo y su interpretación especulativa, pues, por su intención significativa, el simbolismo prefigura la unidad de ambas. Ni hay tampoco lugar para elegir entre representación y concepto, pues por su intención significativa, el símbolo apunta (*vise*) a la totalidad de sentido que Hegel ha llamado precisamente “concepto”, al mismo tiempo que le ofrece a éste la ayuda del esquematismo que Kant había llamado “arte escondido en la profundidades de la naturaleza”⁹⁹.

Precisamente, la criteriología y potencia del símbolo en la hermenéutica de Ricoeur vendrán a ser elementos centrales en el método hermenéutico de Scannone. Un método que da razón del círculo hermenéutico abierto que se da entre “la vía corta” de la reflexión fenomenológica y la “vía larga” de la reflexión hermenéutica concreta; y que responde a un pensamiento que sea al mismo tiempo un pensar filosófico, y sin embargo inculturado en América Latina. Un método que no es reductivo sino abierto. Los planteamientos hechos por Ricoeur relativos a la simbólica del mal, la sospecha hermenéutica y la crítica al *cogito*, serán centrales para la arquitectónica del método de Scannone, ya que al hacer el análisis del pensamiento popular, que se expresa especialmente en símbolos (y especialmente en los símbolos religiosos), las raíces para el desarrollo de una filosofía a partir de dichos símbolos son fundamentales¹⁰⁰.

6.4. SÍMBOLO RELIGIOSO Y LIBERACIÓN.

Los cambios culturales y los nuevos planteamientos filosóficos han puesto en cuestión elementos que anteriormente se daban por seguros. Se ha pasado de la muerte de Dios a la crisis del sujeto, y con ello a cuestionar elementos que habían servido hasta ahora como orientadores de la cultura occidental, con todo:

“El problema es que el hombre sigue haciéndose preguntas metafísicas, es decir, que desbordan lo positivo, lo fáctico, lo dado, y que necesita de cosmovisiones dadoras de identidad. No es posible

⁹⁸ Cf. *R-EsF.*, 507-508; 461-462.

⁹⁹ Scannone, Juan Carlos., “Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur” *op cit.*, p. 19.

¹⁰⁰ Cf. Scannone, Juan Carlos., “La cuestión del método de una filosofía latinoamericana” *op cit.*, pp. 76-78.

dejar vacía la cultura de valores, ideales, creencias e ideas que canalizan la conducta, determinan las reglas de juego sociales y ofrece modelos de identidad. Por eso, la supuesta superación de la metafísica en la sociedad posmoderna encubre el triunfo de una ideología global, la del fin de las ideologías, que consagra el triunfo del liberalismo y la razón funcional, las más determinante hoy. No hay sociedades postmetafísicas, porque no podemos prescindir de una visión del mundo y del hombre”¹⁰¹.

Entre los saberes que orientan la visión del mundo y del ser humano se encuentra el religioso. Para los filósofos de la liberación latinoamericana el tema de la religión es un tema central, y Scannone fue el primero que desde esta óptica planteó la cuestión del “Dios de la historia y la praxis de liberación”, con un lenguaje posmoderno y latinoamericanamente situado de la trascendencia con respecto a un acceso filosófico a Dios aceptable para el hombre actual en perspectiva latinoamericana. En este sentido cabe señalar a la teología de la liberación como otro de los importantes antecedentes de la filosofía de la liberación latinoamericanas.

6.4.1. El antecedente de la teología de la liberación.

Un grupo de teólogos y pastoralistas en América Latina tomaron conciencia de la situación histórica y estructural que mantenían a los pobres en su situación de sufrimientos, de carencias e injusticias. Ante tal situación coincidieron en el compromiso que la iglesia debía tomar con los pobres, y no solo de palabra, sino de manera eficaz, práctica para buscar los cambios profundos en medio de tales las estructuras de opresión. Precisamente para la teología de la liberación:

“El no hacer ni decir nada ante dicha situación de pecado, apareció como una connivencia intolerable. Los aspectos proféticos de la denuncia, de lo contestatario, se fueron aclarando como parte de la misión de la Iglesia. Una vida cristiana intimista, encerrada en lo individual y familiar chocaba con las necesidades ingentes de nuestras sociedades. La moral y ética cristianas aparecían con fuertes deficiencias, debido a sus lagunas y silencios, por estar esculpidas para otras culturas y épocas”¹⁰².

La teología de la liberación entendió entonces que la comunión con el prójimo pasa necesariamente por la opción por los pobres. De modo que amar al prójimo se hace realidad cuando se ama a los empobrecidos de la tierra. Pero no se trata de un puro sentimiento, sino de hacerse eficazmente hermano con el pobre y vivir con él la fraternidad de manera comprometida con su liberación. La escandalosa brecha entre ricos y pobres, llevó a descubrir el rostro sufriente de Cristo en los pobres, situando correctamente la perspectiva teológica. Por ello para la teología de la liberación, la teología no es la palabra primera, sino es un acto segundo. Dicha palabra está en la

¹⁰¹ Estrada, Juan Antonio, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid, Trotta. 2001, pp. 21-22.

¹⁰² Oliveros Maqueo, Roberto, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. México. Centro de Reflexión Teológica. 1977, p. 44.

vida del pueblo¹⁰³. La teología no puede estar desligada del pueblo, y menos aun de su praxis. La teología tendrá que reflexionar críticamente acerca de la sociedad y la iglesia, ligada a la praxis y cumpliendo una vocación profética desde la lectura de los acontecimientos históricos para desvelar su sentido profundo. Todo esto con el propósito de que el compromiso liberador de los cristianos sea más lúcido, de manera que la verdadera interpretación del sentido desvelado por la teología se ubique en la praxis histórica. Como indica Gustavo Gutiérrez: “La teología como reflexión crítica de la praxis histórica a la luz de la palabra, no sólo no reemplaza las otras funciones de la teología como sabiduría y como ser racional, sino que las supone y necesita”¹⁰⁴. Todo ello implica:

“una *nueva manera* de hacer teología. La teología como reflexión crítica de la praxis histórica es así una teología liberadora, una teología de la transformación liberadora de la historia de la humanidad [...] una teología que nos se limita a pensar el mundo, sino que busca situarse como un momento del proceso a través del cual el mundo es transformado: abriéndose –en la protesta ante la dignidad humana pisoteada, en la lucha contra el despojo de la inmensa mayoría de los hombres, en el amor que libera, en la construcción de una nueva sociedad, justa y fraternal- al don del Reino de Dios”¹⁰⁵.

La teología de la liberación presupone una opción política, ética y evangélica previa que se instaura en la opción por los pobres. En su compromiso por la liberación de estos ha de evaluar la realidad social a partir de y con ellos, reflexionando teológicamente partiendo de la causa de los pobres y actuando a favor de su liberación. Estas son opciones políticas, ya que sitúan al teólogo en un determinado lugar social, al lado de los oprimidos; es una opción ética porque nace de la indignación; y es una opción evangélica al encontrar su motivación más profunda en el evangelio. La teología de la liberación se valdrá de mediaciones socioanalíticas y hermenéuticas para la interpretación de la realidad del pueblo¹⁰⁶.

En cuanto a las mediaciones psicoanalíticas la teología de la liberación se ha valido de los aportes de las ciencias humanas críticas en economía, política, sociología e historia. Pero también tiene sus mediaciones hermenéuticas las cuales son indispensables para entender críticamente lo dado en la Escritura como respuesta a una determinada situación. No se toma el decir escriturístico como algo determinado y conclusivo, sino como respuesta a una situación, desde la cual se entiende y se alcanza la clave para referir lo ya dicho, a lo por decir en nuestra situación distinta¹⁰⁷. Así, ante los textos es necesario considerar que:

¹⁰³ Cf. Oliveros, Roberto, “Historia de la teología de la liberación” en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (Eds.) *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. T. I. Madrid, Trotta. 1994, pp. 21-25.

¹⁰⁴ Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, Sígueme. 1990., p. 70.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 72.

¹⁰⁶ Cf. Gibellini, Rosino, *op cit.*, pp. 378-379.

¹⁰⁷ Cf. Ellacuría, Ignacio, “Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología de latinoamericana” en Varios, *Teología y mundo contemporánea. Homenaje a Karl Rahner*. Madrid, Cristiandad. 1975, pp. 345-346.

“No deberíamos pasar por alto que los textos no se abren a esta lectura presente a pesar de su historicidad concreta, local y fechada sino en y por ella [...] El uso crítico de los instrumentos que nos ayudan a alcanzar una mejor comprensión de esta historicidad, por más ambiguos e imperfectos que sean, resultan indispensables para la reflexión sobre nuestra obediencia actual. Alcanzamos por medio de ellos lo que el profesor Casalis ha llamado “una circulación hermenéutica” (en contraste con el famoso “círculo hermenéutico” de Bultmann) entre texto en su historicidad y nuestra propia lectura del texto en su búsqueda de una praxis histórica fiel”¹⁰⁸.

Cabe señalar aquí que entre los instrumentos hermenéutico-críticos que están en el fondo de la teología de la liberación se encuentra la crítica textual y el aporte de la hermenéutica de H.G. Gadamer (“círculo hermenéutico”) y P. Ricoeur (“sentido y excedente de sentido del texto”, “mundo de texto”, “sospecha hermenéutica”, etc.)¹⁰⁹. Con la hermenéutica crítica de los textos vino también la crítica de la religión. Pero de otro modo a como se hace en Europa, pues el contexto es diferente. Mientras en Europa el contexto en que se da la crítica de la religión es el del ateísmo, en Latinoamérica es la idolatría¹¹⁰. Así, la crítica de la religión se volcó contra las sectas, las religiones en general y aun contra la institucionalización de la iglesia y en especial, contra las estructuras socioeconómicas que se detentan como ídolos de la muerte¹¹¹. La crítica de la religión en la línea de Rubem Alves¹¹², por ejemplo sirve

“como punto de partida para revisar profundamente la tarea teológica y algunos de sus presupuestos”. Así se rescata, por un lado, su valor como vehículo de una protesta sostenida contra la imposición dogmática de la realidad por parte de los poderes dominantes y, por el otro, al confrontarla con la ciencia, su función subversiva, al oponerse terminantemente a los dictados de la realidad “objetiva” presentada por aquélla como único ideal que puede aspirar la humanidad. La práctica religiosa, además, es mostrada como un sustrato humano, que al ser manipulado por las instituciones que la administran, puede ser reconstruida como un mecanismo liberador que siempre se ha expresado, marginalmente, como una posibilidad utópica de buscar caminos para transformar el mundo”¹¹³.

Otro elemento que será fundamental en la teología de la liberación y que de alguna manera influirá en las filosofías de la liberación es el papel central de la teología popular, que se muestra viva con sus tradiciones y sus desafíos en las comunidades eclesiales de base¹¹⁴. En dichas

¹⁰⁸ Míguez Bonino, José, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de la liberación*. Salamanca, Sígueme. 1977, p. 128

¹⁰⁹ Cf. Croatto, Severino, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires, CEP. 1978. Mesters, Carlos, *Por detrás de las palabras*. México, Palabra. 1990; Segundo, Juan Luis, *Liberación de la teología*. Buenos Aires, Carlos Lohlé. 1975.

¹¹⁰ Entiéndase aquí la idolatría como la creación de absolutos por el sujeto y el sacrificio humano a esos absolutos (patria, mercado, raza, religión, etc.).

¹¹¹ Cf. Richard, Pablo, *et al*, *La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. Costa Rica, DEI. 1989.

¹¹² Cf. Alves, Rubem, *Cristianismo ¿opio o liberación?* Salamanca, Sígueme. 1973. Y *What is religion?* Maryknoll. Orbis. 1984.

¹¹³ Cervantes-Ortiz, Leopoldo, *Series de sueños. La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. México, Centro Basilea de investigación y apoyo. 2003, p. 148.

¹¹⁴ Cf. Castillo, José M. *Teología popular I-III*, Bilbao, Desclée. 2012-2013.

comunidades se recoge el sentir y las preocupaciones fundamentales de la vida del pueblo. Su experiencia espiritual que se manifiesta en sus tradiciones populares y que articulan una praxis y un discurso propio por la liberación. Es ahí donde se vive también la fuerza espiritual de los pobres con su creatividad teológica enraizada en el tercer mundo, pero con toda su riqueza humana, cultural y espiritual¹¹⁵. Señalamos así solamente algunos puntos de influencia (aunque hay mas) de la Teología de la liberación sobre la filosofía de la liberación, aunque con el paso de los años las influencias serán mutuas: la primacía de la praxis, el recursos a las mediaciones sociológicas, las mediaciones hermenéuticas, la crítica de la religión y la teología popular¹¹⁶.

6.4.2. Lenguaje y símbolo religioso.

Todo este movimiento teológico de la liberación, y la preocupación por las teología populares van a influir también en los filósofos de la liberación. Como Scannone mismo expone, su fenomenología de la religión parte en primer lugar de su crítica de la experiencia y lenguaje religioso desde una nueva experiencia religiosa enseñado por el rostro de los pobres, además de la experiencia histórica de la liberación que responde responsablemente *de y con* los pobres. Luego, como ya hemos expuesto, enfatizará la sabiduría de los pobres y la necesidad de aprender de ellos, llevando a concepto la epifanía del infinito en el exceso de sentido, no sólo de sus rostros, sino de sus símbolos, ritos, etc., en paralelo a su creatividad con la praxis histórica, social y cultural. Por la vía corta de la fenomenología levinasiana como por la vía larga de la hermenéutica ricoeuriana, planteará la cuestión de Dios y la religión, en relación con la historia y la praxis. Así Scannone media la fenomenología del rostro de los pobres vía la hermenéutica¹¹⁷.

En un segundo momento, Scannone concretiza y enraíza más su filosofía de la liberación en su fenomenología de la religión. La concretiza desde una filosofía inculturada en América Latina. De ahí que a la sabiduría popular la entienda como mediación entre la religión y el lenguaje tanto religioso como analógico, pues para él, en la sabiduría de los pobres aparece más al desnudo lo humano en cuanto tal, sin los privilegios del tener, del poder y del saber. Así para Scannone, en el

¹¹⁵ Cf. Boff, Leonardo, ... *Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis": la iglesia que nace de la fe del pueblo.* Santander, Sal Terrae. 1986; *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de ecclesiología militante.* Santander. Sal Terrae. 1982; Richard, Pablo, *La fuerza espiritual de la iglesia de lo pobres.* Costa Rica, DEI. 1988.

¹¹⁶ Para un análisis más detallado Cf. Fornet-Betancourt, Raúl "Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana", en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades.* 78 (2000), pp. 679-702; Gonzáles, Antonio, "El significado filosófico de la teología de la liberación" en Comblin, José; González Faus, José y Sobrino, Jon (Eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina.* Madrid, Trotta. 1993. 366 pp.

¹¹⁷ Cf. Scannone, Juan Carlos, "Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina" en *Stromata* 65 (2009), pp. 34.

símbolo se da un primer paso de la hermenéutica de la experiencia de lo religioso, que luego puede ser pensado y “dicho” analógicamente pero sin poder ser agotado nunca en concepto o palabra¹¹⁸.

“De ahí que, junto a la cuestión de un lenguaje filosófico arraigado en el símbolo –según lo sugiere el planteo actual postcrítico (Ricoeur) como, sobre todo, la idiosincrasia cultural latinoamericana-, se exija asimismo su vinculación con la pasión y la acción ético-históricas, a fin de que dicho lenguaje no sea ideológico, sino que sea practicante (Maurice Blondel)”¹¹⁹.

De ahí que la reflexión acerca de el símbolo religioso además de hacerse por vía hermenéutica y analógica, conlleva la correspondiente práctica de la analogía, praxis de justicia en la misericordia, como respuesta responsable ante la interpelación de las víctimas¹²⁰. En cuanto al tema del lenguaje religioso, lo que también Scannone ve como ventajoso en la filosofía de Ricoeur es que éste lo considera bajo su propia especificidad, y explica que el filósofo francés:

“se refiere ante todo a modelos poéticos según distintos géneros literarios (v.g. narraciones, proverbios, oráculos, himnos, textos legislativos, aun en “símbolo practicado” de los ritos...), a los que corresponden también “calificadores” por ej. narrativos [...] Dichos modelos simbólicos operan como metáforas, a través de una transgresión e innovación semánticas desde lo conocido a lo desconocido, e implican no sólo sentido sino referencia: *la verdad metafórica*, que se refiere a un mundo existencial de posibilidades realizables y ontológico de realidades transobjetivas. El “es” metafórico es siempre al mismo tiempo un “no es”, en la línea del “es como”. Pero el lenguaje poético se transforma en religioso gracias a los modificadores. Estos llevan lógicamente al infinito los modelos, tensionándolos hasta casi romperlos, ya que “cada semejanza implica siempre una *mayor* desemejanza”. Pues, por dicha tensión semántica, la flecha de sentido, lanzada al infinito, aunque apunta en una determinada dirección, nunca llega a “fijarse” en un objeto absoluto, pues así caería en la “ilusión trascendental” (Kant) y en la ontoteología (Heidegger)”¹²¹.

Para Ricoeur no se trata de una teología negativa, porque aunque los calificadores desorientan un uso unívoco de los modelos, con todo, lo hacen para reorientar la dirección hacia la que se dirigen sin detenerse, sin cerrarse dialécticamente. Se trata de expresiones límite que expresan experiencias límite, usando conceptos límite. Para Scannone este aporte de Ricoeur es central en su propio desarrollo de la analítica de la sabiduría popular expresada en símbolos religiosos, pues también el lenguaje teológico opera por una transgresión semántica, no metafórica, sino analógica, en la cual el uso límite del concepto lo hace operar como concepto-símbolo, así como el conjunto opera como símbolo y es pragmáticamente autoimplicativo, en actitud de entrega definitiva y radical¹²².

¹¹⁸ Cf. Scannone, Juan Carlos, *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*, op cit., pp. 190-199.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 188.

¹²⁰ Cf. *Ibid.*, p 189.

¹²¹ Scannone, Juan Carlos, “Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina” *op cit.*, pp. 38-39.

¹²² Cf. *Ibid.*, p. 39.

Para las filosofías de la liberación, el tema del lenguaje y símbolos religioso es muy importante, pero su acercamiento no es para desarrollar un discurso teológico, sino para encontrar en él las estructuras de una cosmovisión y de la cultura de los pueblos latinoamericanos. Esto no es fortuito pues entienden la importancia del simbolismo religioso para la filosofía, pues, como explica Estrada:

“Ante el fenómeno religioso nadie es neutral, ya que estamos condicionados por nuestra biografía personal y colectiva. En realidad, siempre estamos remitidos a un imaginario de sentido con raíces míticas, simbólicas y afectivas, que no sólo subyacen a las religiones sino también a las cosmovisiones filosóficas e incluso científicas. Podemos basar nuestro comportamiento en una comprensión no religiosa del hombre, en un humanismo de cuño científico y filosófico, pero esta cosmovisión humanista es tan mítica, infundamentable y en última instancia subjetiva como la religiosa. Podríamos afirmar que el ser humano siempre vive del mito, de comprensiones racionales, afectivas y simbólicas que ofrecen sentido, orientación y pautas de conducta”¹²³.

En consecuencia, los filósofos de la liberación, conociendo bien el contexto religioso del América Latina realizan un análisis al modo en que se vive el cristianismo y la cultura popular en este contexto, aunque siempre desde una hermenéutica de la sospecha, pues son consientes que “todos los lenguajes sobre Dios son construcciones humanas, y, en última instancia, hay que cuestionar su verdad y pertinencia”¹²⁴. El análisis de los relatos religiosos, aun de los relatos bíblicos y la tradición teológica que se vive en Latinoamérica, es esencial para los filósofos de la liberación pues todo lo que implica lo religioso, se ha usado en muchas ocasiones como discursos de dominación que hay que desenmascarar. O bien, por otro lado son signos de liberación que el pueblo ha usado para manifestar ahí su sentido, dolores y esperanzas que les descubren como nuevos sujetos en la historia. Así, bajo una hermenéutica de la sospecha, Franz Hinkelammert nos aclara que se analiza la realidad social no como una realidad “a secas”, sino una realidad percibida bajo un determinado punto de vista. Solo se puede percibir esa realidad que se nos aparece mediante las categorías teóricas usadas y dentro de ese marco es que llegan a tener sentido los fenómenos, y solo se la puede percibir a aquellos a los cuales podemos dar sentido. Así que el marco categorial dentro del cual interpretamos el mundo está presente en los fenómenos sociales mismos y puede ser derivado de ellos, tanto en los sistemas de propiedad, en los mecanismos ideológicos y en los religiosos. De esta forma es necesario mostrar la estrecha relación que existe entre el sistema de propiedad afirmado, el marco categorial usado y la configuración de imágenes y misterios religiosos en el seno de una sociedad concreta, que se pretende transformar¹²⁵.

¹²³ Estrada, Juan Antonio, *Imágenes de Dios. La filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid, Trotta. 1003, p. 44.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 45.

¹²⁵ Cf. Hinkelammert, Franz, *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca, Sígueme. 1978, pp. 9-11.

6.4.3. Crítica de la razón mítica y religiosa.

Los filósofos de la liberación no se limitan a los mitos religiosos latinoamericanos. Como ya se dijo, toman en cuenta los relatos bíblicos y los mitos griegos y otros relatos religiosos que han venido a ser parte de la tradición occidental, y que son parte también de la cultura y se manifiestan en los movimientos sociales, políticos y religiosos de Latinoamérica. Es necesario realizar entonces una crítica de la razón mítica, como lo hace Hinkelammert. Para él, los mitos se encuentran en la línea de los acontecimientos límite: vida-muerte. En este sentido, aunque no vemos una influencia de Ricoeur en Hinkelammert, sí podemos señalar este paralelo, pues Ricoeur, como hemos visto, también se acerca al mito desde una noción límite: el de la finitud e infinitud, el bien y el mal. Nociones muy cercanas también a Hinkelammert, pues dirá que los mitos “elaboran marcos categoriales de un pensamiento frente a la contingencia del mundo, es decir, frente a los juicios vida/muerte. No son categorías de la racionalidad instrumental, cuyo centro es el principio de causalidad y de los juicios medio/fin”¹²⁶. El origen de los mitos los enmarca Hinkelammert en un contexto de crisis cuando lo racional, entendido como razón instrumental, se presenta como irracional pues sus consecuencias son un peligro para la vida:

“Los mitos aparecen más allá de la razón instrumental, en cuanto la irracionalidad de la razón instrumental se hace notar o es notada. Esta irracionalidad de lo racionalizado aparece como amenaza a la vida y la respuesta elabora los mitos como marcos categoriales para el enfrentamiento con estas amenazas para la vida. Aparecen también mitos que niegan estas amenazas para la vida y que tienen el carácter de mitos sacrificiales, que celebran la muerte para la vida”¹²⁷.

Hinkelammert realiza una crítica de la razón mítica desde este juicio de valor vida/muerte y se acerca también al tema religioso donde el análisis de las divinizaciones parte de la vida real que permite distinguir los dioses a partir de la crítica religiosa de Carlos Marx¹²⁸. El desarrollo de la crítica religiosa de Marx que se presenta en tres momentos: una distinción de los dioses falsos y los verdaderos. El segundo momento es en el que Marx afirma que la crítica de la religión desemboca en la doctrina en que el hombre es la esencia suprema para el hombre, es el imperativo categórico de echar por tierra todas las relaciones en que el hombre sea un ser humillado, sojuzgado, abandonado y despreciable. El tercer momento es en el que Marx transforma su crítica a la religión en un método de análisis del núcleo terrenal de las imágenes nebulosas de la religión, partiendo de

¹²⁶ Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, Materiales para la discusión*. Costa Rica, Arlekin. 2007, p. 40.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ Cf. Hinkelammert, Franz, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. Costa Rica, DEI. 1998.

las condiciones de la vida real en cada época para remontarse a sus formas divinizadas¹²⁹. Los filósofos de la liberación, retoman las críticas a la teología y a la religión de la tradición filosófica de corte hegeliano y posthegelianos, así como de la escuela de Frankfurt. Pero es sobre todo la crítica antiidolátrica de los profetas bíblicos y el carácter antifetichista de la crítica de Marx contra el mercado que los filósofos de la liberación retoman. Estos lo hacen aplicando la sospecha hermenéutica, en este caso de Marx. Como antecedente de este tipo de hermenéutica bíblica se tiene el texto de José Porfirio Miranda, *Marx y la biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*¹³⁰. En este texto, desde una hermenéutica crítica el autor explica que

“no se trata de hallar paralelismos entre la biblia y Marx, sino simplemente de entender la Biblia. El método es el de la exégesis más rigurosa y científica. Si surgen algunas coincidencias con Marx, habrá ocasión de notarlo al pasar, pero no es el número de intersecciones lo que importa, sino el entronque de fondo que pone en cuestión a toda esta realidad que ha dado en llamarse a sí misma civilización cristiana”¹³¹.

Entre los puntos a destacar de este texto de Miranda, es que Yahvé es distinto a todos los ídolos y se le conoce por la práctica de la justicia entre los seres humanos. Otra tesis importante en el texto es que los profetas rechazan el culto en el templo, y hacen énfasis en que lo único que pide Dios es la justicia, contra una tradición que se refiere solo al aspecto cultico. Así están enfrentados los sacerdotes (cultos) y los profetas (práctica de la justicia), por lo que parecen tener dioses diferentes. Otro punto es que para Porfirio Miranda, la Biblia presenta un dejo de esperanza pues enseña que “el mundo tiene remedio y ese remedio pasa por la fe entendida como servicio en justicia al otro.. De tal manera que la gloria de Dios pasa por la justicia. Finalmente, Miranda dirá que la justicia que surge del Antiguo Testamento se opone a la abstracción universalista de la filosofía occidental (aquí sigue a Lévinas), de modo que hay una oposición entre la búsqueda de la justicia con el prójimo y la filosofía de la opresión occidental¹³².

En una interpretación cercana, Dussel dirá que “para los profetas de Israel las “naciones” (*goîm*) habían caído en un triple pecado: la idolatría, el homicidio y la bestialidad. De las tres faltas la más grave era la primera que fundaba a las restantes”¹³³, de ahí que lanzaban sus violentas interpelaciones al pueblo de Israel y sus vecinos. Los profetas se presentaban como un resto escatológico de exterioridad que siempre se permite criticar al sistema, se acusa a la totalidad, al rey

¹²⁹ Cf. Hinkelammert, Franz, *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, Materiales para la discusión, op cit.*, pp. 10-12.

¹³⁰ Miranda, José Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. Salamanca, Sígueme, 1972.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 16-17.

¹³² Cf. *Ibid.*, pp. 131-192; Cf. Macko, D. Alberto, “Marx y la Biblia (1971), de José Porfirio Miranda” en *El títere y el enano. Revista de teología crítica* Vol. I (2010), pp. 377-380.

¹³³ *D-MjL.*, p. 246.

y al sistema, ya sea de Israel mismo o de los imperios (Egipto, Babilonia, etc.), y la acusación versaba sobre el pecado bipolar: la idolatría y la injusticia, la negación de la alteridad y la afirmación de la totalidad como única teología, político-económicamente hablando¹³⁴. El interés de las filosofías de la liberación en este sentido es mostrar cómo

“una vez que el “sistema” se ha divinizado es posible en nombre del derecho divino oprimir al débil, a la mujer, al niño, al anciano. Es por ello que la “lógica de la alteridad”, el método de las “escuelas proféticas”, queda bien expresada en el siguiente discurso o curso racional: “no tendrás otros dioses delante de mí... No matarás No robarás [...] No divinizar la totalidad, no matar, no robar no son propuestas negativas, sino negación de negación: no al no Dios alterativo; no al no a la vida; no al no a la posibilidad del otro. *No-matar es no-al-no-a-la-vida del otro*”¹³⁵.

Hay en los profetas pues, un ateísmo a la idolatría, es el momento negativo de la dialéctica profética que tiende como segundo momento, un momento afirmativo: es la proclamación de un Dios que se revela por el pobre, la viuda y el huérfano, los excluidos del sistema o de la totalidad y que es acogido y servido por el que tiene el oído atento y el corazón presto a la justicia, al otro¹³⁶. Respecto a la crítica de Marx, Dussel señala que repite el primer momento o el momento negativo de la dialéctica profética, es decir, la negación de la divinidad del ídolo, pero no llega al momento afirmativo o positivo sino sólo como antropología. Identifica en su crítica al cristianismo, al “dios” hegeliano, que era la sacralización del “yo” europeo, imperial y recientemente capitalista con todo “dios” posible. Y negó así la posibilidad de un segundo momento positivo, alterativo, que en Latinoamérica dará pie a la negación de la creatividad simbólica de los pueblos, que será despreciada por la razón europeizante marxista entre las élites intelectuales incapaces de conectar con el pueblo.

Dussel ha escrito varios textos relativos a la obra de Marx. En 1993 publicó su *Las metáforas teológicas de Marx*, en él hará una lectura latinoamericana y podemos decir ricoeuriana del autor de *El Capital*¹³⁷. Como el título lo indica, revalora lo que él llama las “metáforas teológicas” de Marx. En su análisis, Dussel después de realizar un recuento de la formación religiosa de Marx (de su familia judía y su formación luterana), examina las expresiones de orden bíblico-teológico que Marx menciona en sus escritos, tales como “dios soberano”, “ídolo”, “Mammon”, “Baal”, “Bestia del *Apocalipsis*”, “tomó la figura de siervo”, “Cristo”, “Anti-Cristo”, “trinidad”, “figura divina”, etc. Dussel descubre que dichas expresiones en los textos de Marx no

¹³⁴ Cf. *Ibid.*, p. 248-249.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 249.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, p. 251

¹³⁷ Cf. Dussel, Enrique, *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella. Verbo divino. 1993.

son caóticas, sino tienen una lógica y conllevan un horizonte teológico. Dussel dirá que esas expresiones son *verdaderas* metáforas en el sentido en que habla Ricoeur¹³⁸.

“Muchos han advertido que el estilo de la lengua que Marx usa tiene caracteres de gran personalidad. Su lengua “económica” contiene continuas interferencias “poéticas” –podríamos llamarlas así a todas ellas en general–. Lo que deseamos probar es que las “metáforas” poéticas de su discurso económico político no sólo “abren un mundo” –y esto tiene gran relevancia, como lo muestra Paul Ricoeur–, sino que, además, “construye”, paralelamente al discurso científico, otro discurso, un “discurso *teológico*”, que tomaremos en consideración seriamente, y del cual describiremos su lógica, su contenido, su actualidad en América Latina y en el mundo capitalista”¹³⁹.

En este estudio de la obra de Marx, Dussel se vale de todo el marco teórico que le ofrece Ricoeur en la *Metáfora viva*. Según Dussel, la metáfora atraviesa todo el discurso de Marx, ya sea en un sentido teológico o poético. Para su interpretación Dussel recuerda que:

“Paul Ricoeur indica que en la metáfora “el discurso despliega su denotación como una denotación de segundo rango, en favor de la suspensión de la denotación de primer rango. Se suspende entonces el discurso “económico político” y se despliega otro discurso (el teológico), de segundo rango, superpuesto al primero. El sentido literal económico no oculta el “enunciado metafórico” que denota “otro *mundo*”. Se trata de un mensaje con “doble sentido”- desdoblado, lo llamaría Román Kakobson-; “Doble referencia”¹⁴⁰.

Y continúa explicando el lenguaje puramente económico es denotativo en cambio el metafórico es connotativo de una nueva denotación, por lo que no se puede descubrir el sentido de la connotación metafórica de manera literal o con el sentido denotativo económico. No es una visión directa, sino un “ver como si”, en donde la metáfora transfiere el sentido literal de la referencia de un mundo (el económico por ejemplo), al sentido metafórico de otro mundo (al teológico). Y con Ricoeur explica que:

“La metáfora desarrolla su poder de reorganizar la visión de las cosas cuando pasa de un *reino* a otro: por ejemplo, del sonido [ahora el económico] al visual [ahora el teológico], como cuando se habla de la sonoridad de la pintura [o de la mercancía endemoniada] [...]. Lo importante es que la organización efectuada en el reino extranjero [teológico para nosotros] se encuentra *guiada* por el empleo de toda la red referencial del reino de origen [económico]”¹⁴¹.

Dussel continúa la exposición de los elementos que va a retomar del marco teórico de la *Metáfora viva*, los cuales ya hemos expuesto nosotros ampliamente (2.1.-2.4), por lo que solo nos limitaremos a indicar dichos elementos. Es importante para Dussel reconocer que la metáfora no

¹³⁸ *Ibid.*, p. 18.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 152.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 154-155.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 155. Los corchetes son originales de Dussel.

tiene una función de prueba científica, sino de la “lógica del descubrimiento”, pues se descubre lo que ya de alguna manera está presentado y actual en el mundo originario de la transferencia de un mundo referencial a otro. En este caso, del mundo económico al teológico. Supone que este mundo referencial ya ha estado presente “de modo inarticulado, y que ejerce una atracción sobre el sentido ya constituido para arrancarlo de su primera posición”. Retoma el tema de las dos energías contrapuestas en la metáfora, el efecto “el efecto gravitacional ejercido por el segundo mundo de referencia [el teológico] sobre la significación de origen [el económico en nuestro caso]”. Recurre luego al sentido semántico que anima el enunciado metafórico, que pone en acción las dos energías mencionadas. “Con el propósito de inscribir en el movimiento del segundo mundo de referencia [el teológico] al que se articula un potencial semántico en vías de desarrollo, del primer mundo [el económico]”. Recuerda finalmente que la metáfora niega el mundo cotidiano pero afirma al mismo tiempo un mundo nuevo¹⁴². De manera que hay un enunciado inédito que “cocha” con el sentido cotidiano, pero que abre un nuevo campo semántico. Ese discurso “metafórico” que abría el camino a una teología especulativa futura, que se originaba en la economía política crítica, se inspiraba en según Dussel, las “máximas del evangelio”, finalmente establece su hipótesis así:

“Nuestra hipótesis es que la teología metafórica de Marx abrió el horizonte de la Teología de la Liberación que hoy se practica en América Latina, de manera que la crítica fácil contra la Teología de la Liberación, a causa de que es marxista, queda ahora enfrentada a su inversión: ¿Fue la teología metafórica de Marx coherente con la más antigua y auténtica tradición hebreo-cristiana en los puntos que desarrolló y según la lógica de su estrategia argumentativa?”¹⁴³.

Concluirá de su estudio que: “en Marx se puede encontrar una “teología negativa” o una “teología metafórica” en su sentido fuerte, como diría Ricoeur”¹⁴⁴. Aquí lo que es importante para nuestra investigación hacer notar que la hermenéutica simbólica y de la metáfora de Ricoeur juegan un papel importante en este estudio de Dussel.

Así, el acercamiento a lo religioso en las filosofías de la liberación no es un acercamiento ingenuo. Apreciamos en todo ello, no solo la aplicación de la hermenéutica de la sospecha, sino el surgimiento del conflicto de las interpretaciones. Sus análisis se encaminan al menos, a dos fines. El primero de ellos es una búsqueda de la expresión de dolor y esperanza del pueblo, en el sentido en que la religión puede entonces ser la expresión de la “protesta contra la miseria real”. Pero como mera protesta supraestructural no sería todavía religión en su sentido real. “Sólo cuando además de protesta es praxis, es efectivo servicio al hermano oprimido, cuando es nueva política y nueva

¹⁴² Cf. *Ibid.*, p. 156-157.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 158.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 269.

economía (y por ello nueva ideología y simbología), sólo entonces es autentica religión, responsabilidad, culto al Infinito¹⁴⁵.

Pero por otro lado, el análisis crítico de lo religioso señala una vía para desenmascarar los sistemas que justifican la totalización de los sistemas cerrados: “Lo cierto es que todo sistema (desde las formaciones sociales primitivas, hasta las naciones o imperios actuales) llega un momento en que se totaliza, se estructura autosuficientemente. La religión, como conjunto de mediaciones simbólicas y gestos rituales, como doctrina explicativa del mundo y en referencia al absoluto (sea cual fuere), viene a ser un momento esencial de este "cierre" del sistema sobre sí mismo”¹⁴⁶

La totalización del sistema, es un proceso de divinización. Y la divinización o absolutización del sistema europeo y después norteamericano en la Edad Moderna, significa un deshistorificar la totalidad social, la formación social concreta. Significa des-dialectizar un proceso que tiene origen, crecimiento, plenitud y fin histórico. El imperio no resiste a reconocerse como un hecho histórico, finito, modificable, que tendrá fin. Posibilidad y contingencia carcomen las pretensiones absolutas del sistema. El fetichismo indica, exactamente, la constitución a-histórica, con pretensión de eternidad (por su origen y término), de la totalidad social vigente. La fetichización consiste en identificar la estructura actual del sistema con la naturaleza (como en el caso de los estoicos con su "cosmopolitismo"), con lo que el hombre es por su esencia, con lo que la divinidad ha decidido¹⁴⁷.

En este sentido se puede entender la influencia y cercanía de las teologías de la liberación con las filosofías de la liberación¹⁴⁸. Pero incluso el acercamiento a los textos religiosos, ya sea de las tradiciones de los pueblos prehispánicos, u orientales, como la egipcia y aun las bíblicas; los filósofos de la liberación se acercan a ellas en clave filosófica pues asumen una sospecha hermenéutica ricoeuriana en este sentido.

6.4.4. Hermenéutica filosófica de la liberación de los textos religiosos.

En un ensayo en que Dussel despliega una lectura levinasiana de “aquel judío, enteramente judío Jeshúa de Nazareth”, previene a sus lectores dando su clave hermenéutica:

“Desde ya querría aclarar que las *narrativas simbólicas* y culturales (tenidas por teológicas) deseo interpretarlas (será una práctica hermenéutica originada de los estudios de F. Schleiermacher, G.

¹⁴⁵ Dussel, Enrique, *Religión*, México, EDICOL. 1977., p. 58.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 27.

¹⁴⁸ Comenta Hinkelammert “Tomé la parte central y sustituí la palabra autoconciencia por dignidad humana. Resultó la frase siguiente:

...sentencia en contra de todos los dioses del cielo y de la tierra, que no reconocen la dignidad humana como la divinidad suprema. Al lado de ella no habrá otro Dios...

Sin mencionar al autor, lo presenté ante grupos muy cercanos a la teología de la liberación y les pregunté, cual podría ser el sentido de la frase. Muchas veces concluyeron, que se trataba de un texto de la teología de liberación. Yo esperaba esta respuesta y efectivamente se dio. Claro está que quedaron sorprendidos cuando les revelé el autor: Marx”. Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*, op cit., p 13

Gadamer o Paul Ricoeur) de un *modo filosófico*. Muchos textos “religiosos”, como la *Odisea* de Homero, el *Libro de los muertos* de Egipto, el mito de Prometeo o el mito adámico (véase Ricoeur, 1963), la Biblia hebrea o el Nuevo Testamento cristiano, pueden ser leídos como “textos” sobre los que puede ejercerse un “trabajo filosófico”¹⁴⁹.

Incluso en uno de sus recientes ensayos referido al pensamiento de Pablo de Tarso, acercándose desde Walter Benjamín, y recordando a varios filósofos de la tradición que se han acercado también filosóficamente a sus textos (especialmente a la *Carta a los Romanos* de Pablo, como Heidegger, Hegel, y últimamente Zizek, Badiou, Abamben y Hinkelammert). Dussel reclama el acercamiento a dichos textos desde la filosofía y en calve de liberación. Entre los principios que da para el acercamiento a estos textos religiosos está en primer lugar el aporte de Ricoeur: “que los considera como pertenecientes a la lengua cotidiana histórica, esos textos simbólicos, religiosos, y hasta místicos en algunos casos, deben ser definidos como: “narrativas racionales *en base a símbolos*”, en el sentido que constituyen *mitos*, tal como los ha definido Paul Ricoeur”¹⁵⁰.

Pero nuevamente, el acercamiento a los textos religiosos, no es ingenua para los filósofos de la liberación, lo hacen siempre desde las sospechas hermenéuticas que caracterizan sus pensamientos. Franz Hinkelammert plantea que la civilización moderno-occidental recibe como legado del mundo premoderno elementos míticos y los incorpora en su propio imaginario, con una apariencia completamente transformada. Esa transformación es llamada habitualmente “secularización”, aunque sospecha que detrás de este término se conservan intactos los contenidos míticos primordiales en la conciencia “secular” tardo-moderna¹⁵¹.

“¿Por qué “el sueño de la razón produce monstruos”? ¿Por qué los productos abstractos de la actividad humana se independizan de sus creadores, los dominan, aplastan y matan? La explicación que propone Hinkelammert apunta a la base profundamente irracional sobre la que se levanta la razón moderna, constituida por la primacía de la orientación instrumental que le es característica [...] El resultado de este modo de operar de la racionalidad instrumental moderna es el direccionamiento de toda la actividad humana -particularmente el descubrimiento científico, la aplicación tecnológica y el intercambio mercantil- hacia el logro de metas imposibles para seres mortales, esto es, ubicadas más allá de los límites que impone la condición humana”¹⁵².

De ahí que la analítica de los mitos y los relatos tengan esa bipolaridad en los filósofos de la liberación, por un lado encontrar en la razón mítica esos principios de sentido y coherencia que el

¹⁴⁹ Dussel, Enrique, *Materiales para una política de la liberación*. México. Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés. 2007, p. 260. Nota 28.

¹⁵⁰ Dussel, Enrique, “Pablo de Tarso en la filosofía política actual”, en *El títere y el enano. Revista de teología crítica* Vol. I (2010), p. 10.

¹⁵¹ Cf. *Ibid.* Cf. Hinkelammert, Franz, *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Costa Rica, UENA. 2003.

¹⁵² Fernández Nadal, Estela, “Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la Crítica de la razón mítica, de Franz Hinkelammert”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 121 (2009), pp. 513-514.

lenguaje mítico conlleva; por otro, algo qué decir a la filosofía en clave de liberación como denuncia y crítica del sistema vigente. Franz Hinkelammert manifiesta que:

“Un texto como el evangelio de Juan no puede ser tratado según el criterio burocrático de nuestras facultades de hoy. No cabe en ninguna, y tiene que ver con todas. Sin embargo, textos como el evangelio de Juan han sido inmunizados al declararlos textos teológicos. Al declararlos como tales, se entregó la discusión de ellos a las facultades de teología y al interior de las iglesias, bajo el supuesto de que para la alta ciencia —ciencia de la historia, de la filosofía, de las ciencias sociales, etc.— no tienen ninguna relevancia. No obstante este texto ha hecho historia”¹⁵³.

En la interpretación de Hinkelammert nos encontramos con una lectura “secular” —ni “secularizante” ni “secularizada”— de los mitos, es decir, entendiéndolos como *narraciones con pretensiones de trascendencia*. Ahora bien, se trata de narraciones, de historias (*stories*), y éstas son leídas por nuestro autor de tal manera que la pertenencia a un determinado “corpus doctrinario” no resulte determinante. Los mitos presentes en el *Apocalipsis* o el *Génesis* no son interpretados como artículo de fe ni como “historia” (*history*) que hay que buscar en las crónicas. No obstante, como ya se ha dicho, la lectura es *secular*, en tanto que la finalidad primordial no es la de apuntalar un discurso teológico. El objetivo que el análisis de los mitos persigue, es el de la constitución de los elementos para una ética autónoma, en el sentido de que no se trata de una ética cristiana o de una antropología teológica. Además, hay que decir que se trata de una lectura que no es ni *exclusiva* ni *excluyente*, pues asimismo se incluyen otros mitos de la antigüedad clásica (Ifigenia, Prometeo, Los Nibelungos...), en los cuales se aplican similares metodologías de interpretación¹⁵⁴.

Otro factor importante a tomar en cuenta con respecto a este asunto es el del juicio a cerca de la modernidad desde su relación con los mitos. En efecto, Hinkelammert aplica una sospecha hermenéutica que consiste en que la secularización no sustituye a los mitos anteriores, sino que los re-crea en una forma secularizada. Entonces, la necesidad de analizar los mitos cristianos o los que provienen de otras tradiciones religiosas no es un asunto arbitrario, sino que se trata de algo fundamental dentro de toda crítica seria de la modernidad, la cual ha construido sus idearios y nuevas “mitologías” sobre la base de los mitos considerados “arcaicos”. Hinkelammert aplica esta sospecha a su interpretación de los mitos y narraciones antiguas o religiosas, además de los fundacionales de la tradición judía y del cristianismo, que van desde los primeros capítulos del *Génesis* hasta el *Apocalipsis*, pasando por el *Evangelio de Juan* y las cartas de Pablo. Asimismo, una parte de su reflexión asume la lectura crítica de textos del Magisterio Eclesiástico, de los grupos

¹⁵³ Hinkelammert, Franz, *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. op cit., pp. 15-16. Cf. Id, *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, Costa Rica, DEI.

¹⁵⁴ Cf. Molina Velásquez, Carlos Ernesto, *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*. Inédito. Tesis de doctoral de filosofías. San Salvador. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. 2006, p. 33.

cristianos de base, etc. Para él las proyecciones teológicas construyen las nociones de *vida humana* y *vida verdadera*, comenzando por su crítica a la absolutización de los valores, pues en la modernidad: “la absolutización de los valores es el método de su inversión, a través del cual los valores son dirigidos en contra de la vida humana”¹⁵⁵.

El cristianismo, despliegue ideológico que configurará Occidente en sus creencias y valores, habría utilizado éstos para configurar los mecanismos de opresión del sujeto humano en su corporalidad y en su humanidad. No sólo es que se los absolutice, sino que esta absolutización implica la *inversión* de la realidad, en tanto son dirigidos, como “valores de una realidad verdadera”, en contra, *precisamente*, de la vida humana concreta —material, históricamente configurada—, la cual es declarada como “realidad simbólica”, y por lo tanto, realidad falsa, maléfica inclusive. ¿Cómo desenmascararla? “el discernimiento de los dioses no se dirige por criterios religiosos, sino por criterios de una ética autónoma”¹⁵⁶. Los valores son convertidos en fetiches y de lo que se trata es de desenmascarar esos fetiches quitándoles su carácter de absoluto introduciéndolos en las mismas relaciones concretas de los seres humanos, las cuales son materiales —porque competen a la reproducción de su propia vida— e históricas¹⁵⁷.

“Dios se hizo un ser humano; el ser humano se hace Dios. De hecho lo que irrumpe es toda una tradición judía anterior, que es condensado en el cristianismo de una manera específica y que canaliza ahora toda la cultura greco-romana en una dirección nueva. Es como una revolución copernicana, mucho antes de Copérnico. El mundo de los dioses baja a la tierra y los seres humanos asumen la vida de los dioses. Dios llega a ser la otra cara de la humanidad”¹⁵⁸.

Por consiguiente, para la filosofía de la liberación el símbolo y el mito dan qué pensar, tal como lo expresa Ricoeur. Cabe observar que la filosofía latinoamericana no establece el dualismo absoluto entre filosofía y teología, sino que interacciona entre ambos, pues tiene raíces en una comprensión de la religión como subsistema cultural, lo que en parte se ha eliminado en Europa como consecuencia de la secularización y la crítica ilustrada. Ricoeur por su parte es un gran lector de teología y no la aparta de su horizonte filosófico del todo. Aunque mantiene separados los horizontes, incursionó en temas teológicos y entabló diálogos profundos con teólogos tanto católicos como protestantes. En este sentido, como menciona Dosse sobre Ricoeur, “entre lo filosófico y lo religioso: ni confusión... ni separación”¹⁵⁹. Así, en cuanto al lenguaje religioso,

¹⁵⁵ Hinkelammert, Franz. *Las armas ideológicas de la muerte*, *op cit.*, p. 311.

¹⁵⁶ Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón mítica*, *op cit.*, p. 36. Cf. *Id.*, *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítica en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica, Arlekin. (2010).

¹⁵⁷ Cf. Molina Velásquez, Carlos Ernesto, *op cit.*, pp., 33-34.

¹⁵⁸ Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón mítica*, *op cit.*, p. 14.

¹⁵⁹ Cf., Dosse, F., *op cit.*, pp. 547-581. “Entre el mandato filosófico y el mandato religioso, en efecto, no hay separación hermenéutica. Todo el enraizamiento calvinista de Ricoeur lo pone, por el contrario, a hacer resonar los dos mundo en

encontramos acercamientos muy estrechos de la filosofía de la liberación con el filósofo francés, para quien en el marco de la investigación filosófica es posible identificar la fe religiosa entendiéndola como una *modalidad particular de discurso*. No se trata sobre el concepto de la experiencia religiosa, sino que cuales quiera que sean las características de una eventual experiencia, esta última se articula en un lenguaje, y la manera más apropiada de interpretar dicho lenguaje, consiste en un análisis de sus modos de expresión¹⁶⁰. Aunque esto sea un lenguaje que se encuentra en los símbolos, pues de no hacerlo, como bien reconoce José Antonio Pérez Tapias:

“... uno de tantos pasajes importantes cuya fuerza simbólica, sin duda, nos *da que pensar*. Seríamos culpables de incompetencia si, ante los textos de la tradición bíblica como ese [se refiere al comentario que hará de Jn. 18] y desde un punto de vista laico, no fuéramos capaces desde una hermenéutica realizada desde la filosofía que ensanchara su horizonte y radicalizara la misma perspectiva crítica desde la que se hace”¹⁶¹.

Además hay otros presupuestos de análisis religioso desde la filosofía que Ricoeur sustenta, como la consideración de que el discurso religioso no carece de sentido. En él se dice lo que en otras modalidades del discurso no se dicen; pues, el lenguaje religioso es sensato, posee un sentido, al menos para la comunidad de fe, cuando lo usa para comprenderse a sí misma o para hacerse comprender por un auditorio extraño. El otro presupuesto que indica Ricoeur es que la filosofía se encuentra implicada en esa búsqueda de sentido y sensatez del lenguaje religioso, pues se la confronta con un discurso que no solo pretende ser sensato sino también verdadero. La filosofía se ve confrontada con un discurso que tiene la pretensión de poder develar nuevas dimensiones de la realidad y la verdad. Para elucidar todo ello, propone la hermenéutica filosófica que se esfuerza por dirigirse a las modalidades más originarias del lenguaje de una comunidad de fe, a las expresiones por las cuales los miembros de dicha comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para sí mismos y para los demás¹⁶². Pero incluso entre la hermenéutica filosófica y hermenéutica bíblica dirá Ricoeur hay un juego de relaciones inversas, una relación compleja de inclusión mutua:

“El primer movimiento va del polo filosófico al polo bíblico. Son las mismas categorías de obra, de escritura, de mundo del texto, de distanciamiento y de apropiación las que regulan la interpretación en ambos casos. En este sentido, la hermenéutica bíblica adquiere un carácter *regional* en relación con la hermenéutica filosófica, constituida como hermenéutica *general*. [...] Pero precisamente al tratar la hermenéutica teológica como una hermenéutica aplicada a una clase de textos –los textos

una armonía más justa. Si sitúa estrictamente los límites de dos caminos paralelos, contribuye también a donar más permeabilidad a la frontera que los separa”. *Ibid.*, p. 566.

¹⁶⁰ Ricoeur, Paul, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos aires, Prometeo. 2008, p. 51.

¹⁶¹ Pérez Tapias, José Antonio, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid, Trotta. 2007, p. 54.

¹⁶² Cf. *Ibid.*, pp. 51-53.

bíblicos- aparece una relación inversa entre la dos. La hermenéutica teológica presenta características tan originales que la relación se invierte progresivamente: la hermenéutica teológica subordina finalmente a la hermenéutica filosófica en su propio *órganon*¹⁶³.

Pero esto se puede aplicar no solo a la hermenéutica bíblica sino al lenguaje religioso en general y sus símbolos, pues la hermenéutica filosófica se esfuerza por dirigirse a las modalidades más originarias de lenguaje de una comunidad lingüística, a las expresiones por las que los miembros de dicha comunidad interpretan, de modo originario, su propia experiencia para si mismos y para los otros a partir de sus testimonios.

Tales testimonios de fe no suponen en primera instancia enunciados teológicos, en el sentido de una teología metafísica-especulativa, sino expresiones que muestran formas de discurso tan diversas como las narraciones, las profecías, textos legislativos, proverbios, himnos, plegarias, fórmulas litúrgicas, referentes sapienciales, etc. Esas formas de discurso, tomadas en conjunto, constituyen las expresiones originarias de la fe religiosa. La primera tarea de la hermenéutica debe ser, en consecuencia, identificar y describir esas formas de discurso por las cuales, de entrada, la fe de una comunidad es conducida al lenguaje¹⁶⁴.

Con ese fin, la hermenéutica filosófica practicará una metodología particular, para clarificar el concepto de forma de discurso. Se pondrá atención especial entre el acto del discurso y su contenido, en cuanto dicha relación contiene la dialéctica más simple de exteriorización y de objetivación del discurso. Pues cualquier cosa que se diga, se sustenta ya en cierta distancia respecto al acto de discurso o de advenimiento de la palabra. Comparable a la distancia entre el discurso y el locutor, entre estructura interna y la referencia extra-lingüística. La interpretación “no se limita a los textos escritos, sino que comienza con la sutil dialéctica ya presente en el lenguaje oral en virtud de lo cual dicho lenguaje se exterioriza, se articula y se fija en diferentes formas de discurso”¹⁶⁵. Estrada hace un buen resumen del acercamiento de Ricoeur al lenguaje religioso y su relevancia para la filosofía:

“El problema de la interpretación de los símbolos por la reflexión crítica, propia de la filosofía, está en el centro de la obra de Ricoeur. La hermenéutica simbólica se desarrolla tanto desde un enfoque fenomenológico que permite comprender objetual e intencionalmente la plenitud de los símbolos, como desde la crítica funcional y económica, propia de la psicología freudiana. Si el enfoque fenomenológico permite descubrir la verdad de los símbolos y su significación cultural, el psicoanalítico conecta con las crítica filosófica, sobre todo nietzscheana, alertando respecto a las ilusiones de los símbolos, especialmente lo mítico y religiosos, cuestionándolos desde sus orígenes. Este doble marco fenomenológico y simbólico permite tomar distancia del texto y, al mismo tiempo, escucharlo, apropiárselo y criticarlo, dejarse iluminar por él y reinterpretarlo. Este enfoque determina la reflexión filosófica de Ricoeur y su interpretación de los símbolos míticos, así como es el punto de partida para su ulterior hermenéutica del lenguaje religioso.

¹⁶³ *R-DtA.*, p. 119; 111.

¹⁶⁴ Ricoeur, P., *Fe y filosofía*, *op cit.*, p. 53.

¹⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 54

Ricoeur destaca el carácter metafórico (poético) del lenguaje mitológico y religioso, así como sus expresiones límite (lenguaje extravagante), que expresan la irrupción de lo sagrado en el mundo de lo cotidiano. El lenguaje mitológico desvela la alteridad arquetípica de lo sagrado y de los suprahistórico. De ahí su significado fundante. Se trata de tradiciones testimoniales que remiten a experiencias y acontecimientos significativos que han dado lugar a narraciones y ritos. Lo narrativo y lo kerigmático están íntimamente conectados, así como la literalidad del texto y su intencionalidad simbólica son inseparables, aunque haya que diferenciarlas para llegar a acontecimientos y experiencias que se proclaman testimonialmente. En este sentido los mitos y el lenguaje simbólico no son reductibles a las cosmovisiones filosóficas y protocientíficas en las que se expresan o a las creencias religiosas que generan”¹⁶⁶.

Todo este aparato hermenéutico ha sido aplicado en las filosofías de la liberación, junto con una hermenéutica de la sospecha y de la metáfora viva como pudimos apreciar en Dussel, Scannone y en alguna mediada en Hinkelammert.

Con todo y que a Dussel, como ya mencionamos, le resultó insuficiente en un algún momento la hermenéutica de Ricoeur, dado sus análisis del enfrentamiento asimétrico entre culturas, nuestra tesis es que ni Dussel, y menos Scannone y gran parte de los filósofos de la liberación latinoamericana han desechado el rico aporte ricoeuriano de la hermenéutica simbólica en sus diferentes niveles. El aporte de Ricoeur a la simbólica se hace necesario y es pertinente incluso para el nuevo movimiento filosófico que está surgiendo (diálogo sur-sur en el contexto de la globalización) y que Dussel llama la “nueva edad en la historia de la filosofía”. Para dicho movimiento entre otras tesis sostiene que:

“1) Es necesario afirmar que la humanidad ha expresado desde siempre ciertos núcleos problemáticos universales que se observan en todas las culturas. 2) La existencia de las respuestas racionales a esos núcleos se expresan en forma de narraciones míticas. 3) La formulación de discursos categoriales filosóficos es un desarrollo de la racionalidad humana, que no invalida todas las narrativas míticas. Estos discursos se han dado en las grandes culturas urbanas neolíticas (aunque en un nivel muy inicial)”¹⁶⁷.

Para esta “nueva edad de la filosofía”, Dussel remite al análisis de los mitos, las narrativas y enunciados simbólicos, como enunciados de *doble sentido*, y que para su comprensión exige un acercamiento hermenéutico desde la propuesta de Paul Ricoeur¹⁶⁸. Esta relectura es la que vamos a hacer en el capítulo siguiente.

¹⁶⁶ Estrada, Juan Antonio, *La imposible teodiceia*, op cit., pp. 46-47.

¹⁶⁷ Dussel, E. “El siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas”, en *Signos filosóficos* 23 (2010), pp. 119.

¹⁶⁸ Cf. *Ibid.*, p. 122.

CAPÍTULO 7. LA NUEVA NARRATIVA LATINOAMERICANA: RE-LECTURAS, TEXTO, DISCURSO Y ACCIÓN HISTÓRICAS.

Los filósofos de la liberación entendieron muy pronto que no podían desarrollar su proyecto bajo la sombra de las cosmovisiones sustentadas en las narrativas tradicionales con su interpretación tradicional y unívoca, ya que éstas ocultan el ser latinoamericano que pretenden descubrir o más bien des-velar. Era necesaria una nueva narrativa en el arte, la historia y la filosofía que posibilitara una lectura alternativa a la gesta cultural del continente, privilegiando el conflicto entre culturas, pero también poniendo de relieve la situación de exclusión y negación de las víctimas; o bien, el encubrimiento de los pueblos latinoamericanos. La vía alternativa sería posible únicamente por una relectura del acontecer histórico bajo una hermenéutica de la sospecha que permitiera acercarse críticamente a las narrativas oficiales, dando lugar a una nueva narrativa crítica latinoamericana de liberación.

7.1. EL MURALISMO Y LITERATURA COMO ANTECEDENTE.

Como antecedente de esta toma de conciencia histórica y cultural que se expresará en una nueva narrativa, se encuentran entre otros el arte mural y la literatura latinoamericana de la segunda parte del siglo XX. Con respecto al primero, se puede considerar “especialmente el arte mural mexicano, con autores de fama mundial como Rivera, Orozco, Siqueiros y otros ilustres muralistas y pintores que pusieron de moda lo que podríamos llamar la estética indigenista, mostrando que no sólo se puede producir belleza desde los cánones primermundistas”¹. Esta pintura mural, como observa Octavio Paz, es hija de la Revolución mexicana, movimiento inmerso en su ser: “Al hacer saltar las formas que lo oprimían y desnaturalizaban, meras superposiciones históricas, el país se encuentra a solas consigo mismo. México se descubre pero al mismo tiempo descubre que su tradición – catolicismo colonial y liberalismo republicano- no podrá resolver sus conflictos. Así, la Revolución es un regreso a los orígenes tanto como una búsqueda de una tradición universal”².

¹ Beorlegui, Carlos, *op cit.*, p. 685.

² Paz, Octavio, *Los privilegios de la vista II. Arte mexicano. Obras completas. T. VII.* México, Fondo de Cultura Económica. 1994, p. 183.

Este arte mural que retoma lo indígena y sus luchas históricas, así como una visión utópica futura desde la vertiente revolucionaria, ha sido parte de un caldo de cultivo para otros movimientos liberacionistas incluidos los filosóficos. Por ello diría Carlos Fuentes que: “Las respuestas estéticas de los muralistas mexicanos sirven para ilustrar la composición mental y política de Hispanoamérica durante este siglo”³. Diego Rivera reflejó la nostalgia teocrática tanto indígena como hispánico a fin de obtener orden y simetría, con una promesa de futuro en que todo saldrá bien. Por el contrario José Clemente Orozco, escéptico y sardónico, nos presenta una serie de gestos contra los funcionarios corruptos y ladrones, junto a una justicia falsamente ciega, de tal manera que el artista advierte que las cosas volverán a salir mal si no se abren los ojos y se critica la realidad tal como es. David Alfaro Siqueiros celebra la abundancia de la energía de la realidad, la libertad rompe las cadenas alegre y dolorosa como una experiencia de parto. Desde México hasta Chile Siqueiros celebró esta tautología genética y generadora: la nación está naciendo⁴. Finalmente diremos con Paz: “El muralismo es una pintura de un pueblo que acaba de descubrirse así mismo y que, no contento con reconocerse en su pasado, busca un proyecto histórico que lo inserte en la civilización contemporánea”⁵. Este retomar la visión de lo nacional para preguntarse por la identidad e impulsar un proyecto histórico, serán elementos que encontramos en las filosofías de la liberación.

En cuanto a la literatura latinoamericana de mediados del siglo XX en adelante, hay que considerar también la necesidad que había de articular una narrativa que diera cuenta de una madurez cultural independiente, como reflejo de naciones maduras que alcanzaron su independencia a principios del siglo XIX, y que para inicios del XX luchaban por ser ellas mismas, después de un tormentoso pasado. Este reto lo asumió la primera generación de novelistas latinoamericanos⁶, pues

“la llegada de la adolescencia fue el principio de nuestra madurez como naciones al preguntarnos quiénes éramos y como realizaríamos eso que éramos: el mestizaje afro/cubano, era ya diferente de España, como el mestizaje de las culturas indígenas con el mestizaje español en México, daban por resultado un rico multiculturalismo. Ésta es la riqueza y la esperanza que Iberoamérica viene ofreciendo al mundo desde hace ya un siglo: su diversidad cultural, su mestizaje no sólo de razas, sino también de culturas y de tradiciones. Y esto lo entendieron muy bien los de esa primera generación a la que pertenece Alejo Carpentier”⁷.

³ Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*. México. Fondo de Cultura Económica. 1992, p. 349.

⁴ Cf. *Idem*.

⁵ Paz, Octavio, *op cit.*, p. 184.

⁶ Cf. Ocampo, Aurora M. “Alejo Carpentier y su generación: la primera generación de narradores iberoamericanos contemporáneos” en *La experiencia literaria* 14-15 (2009), p. 171. Entre los que sobresalen “el chileno Manuel Rojas (1896), el guatemalteco Miguel Ángel Asturias (1899), los argentinos: Jorge Luis Borges (1899), Roberto Arlt (1900), Leopoldo Marechal (1900), Felisberto Hernández (1902) y Eduardo Mallea (1903); el mexicano Agustín Yáñez (1904), el colombiano Jorge Zalamea (1905), el brasileño João Guimarães Rosa (1908), el ecuatoriano Demetrio Aguilera Malta (1909), el uruguayo Juan Carlos Onetti (1909) y el argentino Ernesto Sábato (1911)”. *Idem*.

⁷ *Ibid.*, p. 172.

Entre los autores que incursionaron en temas más específicamente latinoamericanos, y su problemática de pobreza y marginación con una preocupación por los pueblos indígenas, y que ejerció una gran influencia tanto en teólogos como en filósofos de la liberación es el peruano Juan Carlos Mariátegui, pues como bien expresa Samuel Sosa Fuentes:

“Mariátegui es el predecesor latinoamericano que reflexiona sobre el problema del indigenismo y la tenencia de la tierra, razón que lo lleva al análisis de la cuestión de la raza, etnia y nación en América Latina, y como contribuyente a la cultura universal, Mariátegui es el precursor en vincular el análisis de la identidad y la cultura Latinoamérica con un proyecto político nacional”⁸.

Pero son las narrativas de la segunda parte del siglo XX en que se da el fenómeno que se conoce como el “Boom” de la literatura latinoamericana. Los autores que lo integran⁹ se distinguirán por tener una serie de innovaciones técnicas en la narrativa, como el realismo mágico, que significó una renovación en la forma de concebir y hacer literatura. Los escritores tratan de responder además a la situación histórica en que se hizo presente de manera abrupta las dictaduras represivas y brutales en una buena parte de los países latinoamericanos. La producción literaria se presenta con una nueva madurez histórica, a decir de Julio Cortázar pues:

“en esas décadas se ha producido la gran eclosión de una literatura resueltamente orientada hacia una búsqueda de nuestras raíces auténticas y de nuestra verdadera identidad en todos los planos, desde el económico hasta el político y el cultural [...] En vez de imitar modelo extranjero, en vez de basarse en estéticas o en “ismos” importados, los mejores de entre ellos han ido despertando poco a poco a la conciencia de que la realidad que les rodeaba era su realidad, y que esa realidad seguía estando en gran parte virgen de toda indagación, de toda exploración por las vías creadoras de la lengua y la escritura, de la poesía y la invención ficcional. Sin aislarse, abiertos a la cultura del mundo, empezaron a mirar en torno y comprendieron con pavor y maravilla que mucho de lo nuestro no era todavía nuestro porque no había sido realmente asumido, recreado o explicado por las vías de la palabra escrita”¹⁰.

Así algunos autores comenzaron a responder que nuestra identidad está en lo heterogéneo, en lo múltiple, de modo que nuestra identidad pone en crisis el término “mismo”, comprendido como homogeneidad y semejanza¹¹. Lo que pretende la literatura del Boom es totalizar la realidad y la historia latinoamericana en la palabra, en el texto. La nueva historia, los nuevos espacios creados son puramente escriturales, pero son reconocidos por el lector como construcciones verdaderas. El

⁸ Sosa Fuentes, Samuel, “La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina” en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales*. 199 (2007), p. 110.

⁹ Entre una gran cantidad de autores se puede resaltar a Juan Rulfo, Alejo Carpentier, Carlos Fuentes, Octavio Paz, Jorge Luis Borges, Pablo Neruda, Elena Poniatowska, José María Arguedas, Gabriel Mistral, Mario Benedetti, Rosario Ferré, Carlos Monsiváis, Gabriel García Márquez, Eduardo Galeano, Rosario Castellanos, Mario Vargas Llosa, Julio Cortázar.

¹⁰ Cortázar, Julio, *Argentina: años de alambradas culturales*. Barcelona, Muchnik. 1984, p. 112.

¹¹ Bensa, Tatiana, “Identidad Latinoamericana en la literatura del boom” en *Visages d'Amérique Latine. Revista de estudios iberoamericanos* 2 (2005), p. 87.

enorme éxito latinoamericano de *Cien años de soledad* puede entonces explicarse por un reflejo de reconocimiento del lector, por el gozoso descubrimientos de una identidad. Porque en dicha obra de García Márquez, la literatura indica un espacio imaginario como cifra total de América Latina el cual es Macondo¹².

Son muchos los autores latinoamericanos que, como indica Luis Rivera Pagan, “iluminan de manera ejemplar los dilemas y enigmas, penas e ilusiones de hombres y mujeres que pugnan por labrarse un destino histórico entre sus mitos sagrados y sus utopías escatológicas”¹³. Y todos ellos vienen a configurar la nueva narrativa latinoamericana, que como en el caso de García Márquez:

“Su compromiso, muy de nuestros días, le permite dejar atrás la literatura militante, las más de las veces ayuna de eficacia y pletórica de buena fe, y sentar las bases, junto con otros novelistas de su edad y mérito, de la nueva novela del continente americano, que ya no se propone ser ejemplar en ningún sentido: político, económico, moral, y sí ha dado muestras admirables de la actitud que ponen en práctica autores como él (Fuentes, Vargas Llosa), actitud que parte del compromiso con el lenguaje, pasa por el análisis profundo de la realidad personal, se interna en el estudio de los mitos y profecías del mundo en que vivimos y llega a englobar la vida toda del continente, desde el nivel ecológico representado por los políticos corruptos y toda clase de alimañas que le son adyacentes hasta el nivel en que la ciencia y la tecnología han ayudado y perjudicado a los hombres de esta región subdesarrollada del mundo.

Lejos del comentario y la propaganda, estos novelistas, y sus hermanos mayores: Carpentier, Cortázar, Marechal y Rulfo, han dicho basta a la incompetencia y la demagogia y han echado a andar una novelística entendida como creación, como revelación y como lucha a todas horas y en todos los frentes contra las servidumbres y enajenaciones que vuelven intolerable la vida en este continente”¹⁴.

Esto dejó su huella en el ámbito de las filosofías de la liberación, pues dicha narrativa es un llamado de atención para discernir filosóficamente el proceso socio-cultural latinoamericano. Se trata de un discernimiento filosófico del *aquí* y del *ahora*. De *aquí* en el sentido de la situación histórica latinoamericana, su situación fáctica, pero con pretensión filosófica universal. Una universalidad situada y aplicable analógicamente a otras situaciones. Del *ahora* de la etapa histórica con una visión filosófica mundial, de modo que reivindica un planteo universal, que considera particularmente la experiencia de las víctimas de la historia, tanto de su acción como de su pasión. Todo ello sin dejar de reconocer la heterogeneidad del latinoamericano y su pluralidad a veces oculta.

7.2. LAS RELECTURAS DESDE LAS VÍCTIMAS.

En las relecturas de los textos y la historia que realizan las filosofías de la liberación, el aporte Ricoeur resulta esencial. Especialmente son centrales lo que respecta a la hermenéutica de la

¹² Cf. *Ibid.*, p. 91.

¹³ Rivera Pagán, Luis N. *Mito, exilio y demonios. Literatura y teología en América Latina*. Colombia, Publicaciones puertorriqueñas. 1996, p. 22.

¹⁴ Carballo, Emmanuel, “Cien años de soledad ayer y hoy”, en *Revista de la universidad de México* 123 (2014), p. 7.

sospecha, y todos los aportes que vienen de la hermenéutica de los textos, el discurso y de la acción, los cuales solo indicaremos aquí, pues ya los hemos desarrollado en los capítulos precedentes.

La hermenéutica de la sospecha de Ricoeur, como ya indicamos (1.3.2), está enmarcada por la restauración del sentido, que no es ingenua sino que es un trabajo a la vez de sospecha y de crítica. Al retomar la hermenéutica reductora de los “maestros de la sospecha”, crece la búsqueda de sentido, hasta convertirse en una hermenéutica crítica, que es restauradora y elimina la ilusión de la conciencia falsa. Podemos ahora esbozar con Javier Recas¹⁵, los requerimientos Ricoeur para una hermenéutica crítica a partir de la sospecha y de la crítica de las ideologías. Esto son cuatro¹⁶. En primer lugar, el reconocimiento de una instancia crítica en el corazón de la interpretación, más allá de Gadamer, como hemos expuesto. En segundo lugar, la hermenéutica debe preservar el antagonismo entre explicar y comprender, pero en el entendido de que estas no se oponen como métodos diferentes, sino que la explicación es metódica y la comprensión es el momento no metódico que precede, acompaña y clausura la explicación. Por su parte la explicación desarrolla analíticamente a la comprensión¹⁷.

En tercer lugar, que el germen de la crítica de la ideología está en la misma hermenéutica, pero tiene que desarrollarse. El “poder del texto de abrir una dimensión de la realidad incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda la realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real”¹⁸. La cuarta se centra en el estatuto de la subjetividad en la interpretación, pues “el distanciamiento respecto de uno mismo no es un defecto a combatir, sino la condición de posibilidad de la comprensión de sí mismo delante del texto (...) La crítica de la falsa conciencia puede así convertirse en parte integrante de la hermenéutica”¹⁹. Estos cuatro puntos ya los hemos expuesto a lo largo de los capítulos precedentes, solo queremos hacer notar que “La crítica de las ideologías en tanto denuncia y desenmascaramiento de las distorsiones patológicas es ya, de hecho, una hermenéutica, de signos latentes y huellas, eso sí, una metahermenéutica o hermenéutica profunda, como diría Habermas. Esta tesis es fundamental en el proyecto de Ricoeur a quien debemos, precisamente, la comprensión de lo que por él denominamos hermenéutica de la sospecha”²⁰. Esta hermenéutica implica la crítica de las ideologías y la razón práctica que tanto preocupan a las filosofías de la liberación, pues para Ricoeur:

“La función crítica de la razón práctica consiste aquí en desenmascarar los mecanismos disimulados de distorsión por los cuales las legítimas objetivaciones del vínculo comunitario se vuelven en

¹⁵ Cf. Recas Bayón, Javier., *op cit.*, pp. 332-333.

¹⁶ Cf. Cf. *R-DtA.*, pp. 362-370; 333-341.

¹⁷ Cf. *R-DtA.*, p. 368; 339.

¹⁸ *Ibid.*, p 368; 340.

¹⁹ *Ibid.*, p. 370; 341.

²⁰ Recas Bayón, Javier., *op cit.*, p. 334.

alienaciones intolerables. Llamo aquí legítimas objetivaciones al conjunto de las normas, las reglas, las mediaciones simbólicas que fundan la identidad de una comunidad humana. Llamo enajenación a las distorsiones sistemáticas que impiden al individuo conciliar la autonomía de su voluntad con las exigencias surgidas de esas mediaciones simbólicas. A mi juicio, lo que se denomina crítica de las ideologías se incorpora aquí a la razón práctica como su momento crítico”²¹.

En lo que respecta a la hermenéutica del discurso, podemos recordar que para Ricoeur consiste en una dialéctica de acontecimiento y sentido, de proposiciones y de referente. Este último es el soporte ontológico para poner en común el mundo de la vida. Supera la concepción hermenéutica romántica de Schleiermacher y Dilthey quien plantea el axioma: “comprender al autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo”. En contra de ello, para el filósofo francés el considerar que ya se entendió totalmente un texto es no haberlo entendido, es ser injusto con él. Por lo que manifiesta que la hermenéutica de la sospecha debe llevarse al extremo para estar consciente de que no existe un sólo y único sentido en el texto. La hermenéutica señala a una ontología, a un sentido del ser. Apela a la intencionalidad del sujeto hablante y al sentido de la oración, teniendo como basamento el retorno del sentido al sujeto. Esto es, un sujeto (intérprete), al situarse frente a un texto, no sólo reconstituye la subjetividad depositada por el autor, sino que también se comprende y se proyecta en el análisis interpretativo para colocarse como sujeto intérprete. De este modo, el sujeto se constituye como entidad autónoma que no sólo se comprende a sí mismo, sino que también explica el mundo del texto de acuerdo a su estar en el mundo. Pro consiguiente, el intérprete no es un mero reflejo de la subjetividad creadora o un garante de conocimiento.

Resaltamos también cómo en *Tiempo y narración*, Ricoeur afirma que la hermenéutica de un texto implica la pre-comprensión de un mundo común, que el texto es suspendido temporalmente de su referente y del mundo de éste. Y finalmente, que la suspensión es necesaria para que la obra no se cierre sobre sí misma, sino que se abra a otra posibilidad, hacia un segundo referente, el cual sería el intérprete. Así ya no es el lenguaje el que tiene prioridad sobre el habla, sino que el lenguaje da paso al sentido. La actualización del discurso supone una síntesis, pues el predicado se identifica con el sujeto y ambos son abstraídos en el sentido o significado, de modo que lo que esta en juego en el discurso como acontecimiento transitorio es la comprensión del sentido. Pero no solo dirá Ricoeur que es posible sino incluso necesario el contar la historia, especialmente las de las víctimas, pues:

“Contamos historias porque, al fin y al cabo, las vidas humanas necesitan y merecen contarse. Esta observación adquiere toda su fuerza cuando evocamos la necesidad de salvar la historia de los vencidos y de los perdedores. Toda la historia del sufrimiento clama venganza y pide narración”²².

²¹ R-*DtA.*, p. 258; 238.

²² R-*TrI.*, p. 115; 145.

En concreto, es posible realizar las relecturas bajo una “extrema” hermenéutica de la sospecha. La hermenéutica del texto de Ricoeur permite la “apropiación” del texto y la configuración del mundo de la obra, cuyo marco teórico es esencial para las nuevas re-lecturas y narrativas que se hacen de los textos, la historia y los discursos en América Latina. Aquí es importante mencionar también las dimensiones de la configuración, las cuales nos permite ejercer la innovación y la mediación de los paradigmas que esquematizan la construcción de la trama, tal como ya hemos expuesto (3.2.3). Igualmente es oportuno señalar la narratividad y la referencia, donde la entrada de la obra en el campo de la comunicación proyecta su horizonte y el lector recibe según su capacidad de acogida, abierta a su vez, por el horizonte de su mundo. Bajo estos criterios Ricoeur retoma dos elementos de la hermenéutica de la *Metáfora viva* para la comprensión del texto, que son la relación entre sentido y referencia, y en que puntualiza que la frase “dice algo sobre algo”. Esto implica a su vez, como ya expusimos, la atestación ontológica que exige la noción previa y originaria de la experiencia de estar en el mundo y en el tiempo. El segundo elemento que retoma es el de que los textos aportan al lenguaje una experiencia nueva y ven la luz como cualquier discurso.

Scannone retoma tres características de la teoría del texto de Ricoeur que también indicaremos solamente pues ya las hemos expuesto ampliamente y que son elementos que se recuperan para las relecturas desde diversos contextos o situaciones vitales que devienen hermenéuticas de la liberación. La primera característica es que el texto escrito “fija” el contenido o nóema del decir, y enfatiza Scannone la significación de lo que se dice, aunque haya ya pasado el acontecer del decir en cuanto tal. Abarca el significado tanto el acontecer locucionario de lo dicho como la fuerza ilocucionaria, la cual es distinta en los diferentes actos de habla; aún más, sus significado se extiende a su eventual eficacia perlocucionaria, pues es posible “hacer cosas con palabras”. Scannone recuerda que la fuerza y eficacia performativa forma parte del contenido escrito únicamente “en cuanto están significadas en el mismo mediante distintos *signos, procedimientos y paradigmas gramaticales*”²³.

La segunda característica que Scannone retoma de la teoría del texto de Ricoeur es una noción que será muy importante en las filosofías de la liberación, pues consiste en el carácter imaginario que produce la lectura del texto y provoca nuevas posibilidades de mundo tornándose, por tanto, subversivos. Nos referimos a que el texto se autonomiza de su autor y su intención, de tal modo que su significado no está atado al que le dio su creador ni al que percibieron sus primeros destinatarios. Esto permitirá en las hermenéuticas latinoamericanas el poder apropiarse, releer y

²³ *S-DfA.*, p. 6.

aplicar las sospechas hermenéuticas a los textos y acciones del pasado desde sus horizontes particulares de liberación. Los textos que pertenecían y se leían desde una tradición muchas veces conservadora u opresiva para justificar el *statu quo*, pueden ser leídos de manera creativa, renovada y subversiva. Como declara Scannone, al independizarse del mundo circundante en que fue creado, el texto puede ser *releído y apropiado* por cualquiera que sepa leer, lo mismo a través de las generaciones o las distintas culturas. Su referencia no es sólo ostensiva sino que el escrito se refiere a un *mundo*, como ya expusimos largamente. Esta peculiaridad creativa de la hermenéutica de Ricoeur es aprovechada por las hermenéuticas de la liberación, como señala Scannone:

“Pues el mundo del texto es para Ricoeur el conjunto de modos posibles de ser y de actuar, es decir, de proyectos de vida y convivencia que el texto ofrece al lector para que pueda apropiárselos. Así es como, por ejemplo, la Biblia –pero también la *Ilíada*, el *Martín Fierro* o un texto de historia argentina o española- nos abren una serie de posibilidades y proyectos de existencia, de humanidad y de acción, sin negar por ello sus eventuales referentes históricos”²⁴.

La tercera característica que Scannone retoma de la hermenéutica de Ricoeur es precisamente el que recuerda el itinerario ricoeuriano referente al método de interpretación de un texto, el cual inicia con una comprensión inmediata para ir luego a una comprensión más profunda pasando por la mediación de la explicación, tal como ya hemos expuesto. La primera comprensión del texto es para Ricoeur del orden conjetural en cuanto se da más importancia a un determinado tópico. Scannone explicará que:

“Para Ricoeur la historia y la acción socio-histórica operan como un texto, pues configuran sentido, se “inscriben” en el curso de los acontecimientos y van dejando huellas no sólo en la memoria y la reputación de personas y pueblos, sino también en documentos y monumentos, imprimiendo así su “sello” y produciendo efectos en la realidad, etc. Por ello dicho autor considera que a su interpretación se le puede aplicar la metodología de la hermenéutica de los textos”²⁵.

Pero Scannone recuerda que en la propuesta de Ricoeur si bien no hay reglas para hacer buenas conjeturas, sí que hay métodos para validarlas, y en eso consiste el papel de la crítica, en donde la explicación juega su papel preponderante. Las explicaciones pueden ser causales, pero especialmente estructurales o motivacionales. Finalmente, tanto la explicación crítica y la semántica profunda a la que ella arriba, posibilitan una renovada comprensión del sentido y de la referencia enriquecidas por la explicación. Scannone insistirá en que, la explicación pone en juego no tanto la lógica de la evidencia sino la de la probabilidad. Así en el conflicto de las interpretaciones habrá las que son válidas, y otras que serán más probables y dentro de ellas algunas más posibles que otras,

²⁴ *Ibid.*, p 20.

²⁵ Scannone, Juan Carlos. “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”. En *Revista teológica* 95 (2008), p. 40.

comparándolo con una especie de falsación hasta llegar a cierto grado de certeza. Pero dada la plurivocidad de los textos, varias interpretaciones pueden ser válidas cuando no se excluyen mutuamente, complementándose e iluminándose mutuamente²⁶, así

“Para su hermenéutica Ricoeur recurre –como en los textos escritos– a la dialéctica entre la *comprensión* y la *explicación*. Pues la primera comprensión del “texto” de la acción e interacción históricas es más bien conjetural. Ahora bien, aunque no hay métodos para hacer buenas y acertadas conjeturas, sí lo hay para *validarlas* o no, mediante explicaciones de distinto tipo –aun proporcionadas por las ciencias humanas y sociales–, explicaciones más o menos probables, por ejemplo, a través de indicios y contraindicios, como se opera en cuestiones jurídicas o policiales. Así se hace posible llegar a un grado sólido de certeza que, sin embargo, sigue abierta al “conflicto de las interpretaciones”²⁷.

En los procesos de relectura o reinterpretación de la tradición en el contexto latinoamericano de la liberación se han tomado estos elementos de la hermenéutica de Ricoeur. De modo que, desde la hermenéutica de la sospecha, se ha ido gestando el conflicto de las interpretaciones. Por cada “nuevo” sujeto histórico emergente, las filosofías de la liberación profundizan en la presencia, la ausencia u ocultación de dichos sujetos tanto en las narrativas como en la historia o en los discursos de la acción que las lecturas tradicionales realizan. Asumen además las características que hemos mencionado que Scannone retoma de Ricoeur. Además de la apreciación del excedente de sentido que las nuevas lecturas hacen evidente más allá de las lecturas tradicionales, imaginando, posibilitando e invitando a realizar nuevos mundos en que no se oculte, niegue o excluya a los sujetos o las víctimas. Queremos solo indicar algunas de estas corrientes de interpretación pues desarrollarlas del todo va más allá de las pretensiones de esta investigación. Algunos denominan a éstas como hermenéuticas del genitivo, en las cuales el marco teórico de Ricoeur es de gran apoyo. Lo que tienen en común es la sospecha de que las interpretaciones clásica y dominantes no han hecho justicia a los textos (al modo ricoeuriano de: “sospechar radicalmente”), no han considerado todas las preguntas, ni las nuevas situaciones de los lectores y lectoras emergentes, que pueden ser situaciones marcadas por el color de la piel, el género, la condición social, política, económica, etc. Lo que determina el horizonte y el mundo desde el que se adentra a la interpretación y que según vimos en *mimesis tres*, estos lectores son nuevos co-narradores de los textos²⁸.

En primer lugar están las relecturas o las hermenéuticas que se preguntan por el lugar del pobre. En su compromiso con y desde los pobres, las filosofías de la liberación se preguntan por el lugar del éstos en las lecturas tradicionales de la historia y los textos. Al hacerlo tendrán que re-

²⁶ Cf. *S-DfA.*, p. 21.

²⁷ Scannone, Juan Carlos. “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *op cit.*, p. 42.

²⁸ Cf. De Wit, Hans, *op cit.*, p. 269.

leerlo, esto plantea una ruptura hermenéutica con la tradición, pues en la raíz del proceso hermenéutico latinoamericano está el pobre, como nuevo sujeto histórico:

“El pobre en un sentido amplio: el obrero, el campesino, el indígena, el negro, la mujer, los jóvenes, todos los marginados y oprimidos del campo y la ciudad. El pobre también en un sentido dinámico : el movimiento popular, organizado y consiente. Este nuevo sujeto está emergiendo lentamente, en un proceso largo, doloroso, persistente que desafía al conjunto de la sociedad. Este nuevo sujeto histórico entra en contradicción creciente con el sujeto histórico dominante y opresor. Hay una clara ruptura política, en el terreno económico, político, social, cultural e ideológico, con el sistema dominante. Surge también una nueva conciencia”²⁹.

Así se da un conflicto de interpretaciones las cuales conllevan a la ruptura hermenéutica de la que hablábamos. Pero ésta deja ver nuevos horizontes de sentido y de mundos. Así los pobres emergen como sujetos contrapuestos a los opresores. Aparecen como un grupo dinámico que hace historia, y aparecen como posibles portadores de un proyecto histórico con sus propios medios. Todo esto es un campo de reflexión y análisis para las filosofías de la liberación.

Otra línea por la que se realizarán las relecturas en las filosofías de la liberación es la hermenéutica feminista latinoamericana³⁰. En estas relecturas se aplican los criterios indicados para la hermenéutica de los pobres, pero se descubre un sujeto doblemente oprimido (pobre y mujer). Se trata de las filosofías feministas de la liberación que reclaman una lectura en que el cuerpo humano y especialmente el femenino, se asuma como una categoría hermenéutica fundamental. Entre las varias hermenéuticas feministas de la liberación latinoamericana³¹, está la propuesta del ecofeminismo de la brasileña Ivone Gebara, que enfoca el problema del sometimiento de las mujeres y el de la naturaleza al dominio del imperio masculino. El cual, afirma, consiste en una particular visión de la matriz moderna como generadora de un modelo *andro*, *antropo* y *etnocéntrico* en las relaciones de conocimiento y de poder, y que son criticadas y leídas en clave latinoamericana de marginación y explotación. Se trata, en definitiva, de sacar a la luz los vínculos existentes entre todas las formas de opresión y de violencia, desde las que se producen en el seno de la vida familiar hasta aquellas que se ejercen a nivel del planeta. Pero desde el horizonte de un

²⁹ Richard, Pablo, “Hermenéutica de la liberación” en *Ribla* 1 (1988), p. 30.

³⁰ Vale pena señalar que todo un número de la revista de estudios ricoeurianos estuvo dedicado al tema del feminismo desde la hermenéutica de Ricoeur, pero no desde las perspectivas latinoamericanas. Cf. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 1 (2013). <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/issue/view/8>

³¹ Algunos textos de hermenéuticas feministas de la liberación latinoamericanas que podemos mencionar son Gargallo Celentani, Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá. Desde abajo. 2012; Arroyo Vargas, Roxana y Rojas Marielos, E. *Una aproximación a la realidad de la mujer nicaragüense desde los derechos humanos*. Managua, UPOLI. 2004; Cardoso Pereira, Nancy, “Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación” en *Ribla* 25 (1996), pp. 5-10; Facia, Alda, *Cuando el género suena cambios trae. Metodología para el análisis de género del fenómeno legal*. San José, ILANUD. 1999; Lagarde, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres*. México, UNAM. 2005; Taméz, Elsa y Pilar Aquino, Pilar, *Teología feminista latinoamericana*. Quito, Abya-Yala. 1998.

contexto particularmente adverso a la conquista de derechos y de dignidad para las mujeres y la naturaleza³². Este feminismo latinoamericano de la liberación sospecha que:

“Si bien la subordinación de las mujeres (patriarcado) es más antigua, Gebara sitúa en la génesis de la Modernidad la asimilación de las mujeres a la naturaleza como portadoras de una esencia común (obviamente de carácter negativo, deficitario, incluso maligno) y como objeto de dominio. Asociadas ambas a fuerzas oscuras, irracionales; consideradas como igualmente peligrosas, revoltosas, poseedoras de poderes capaces de provocar tempestades y enfermedades, las mujeres y la naturaleza resultaron conjuntamente subordinadas y sometidas al control de la razón. La alianza entre ambas formas de dominación se habría expresado paradigmáticamente en la tortura y quema de las brujas, prácticas desarrolladas en forma paralela al establecimiento del método científico”³³.

En oposición al paradigma jerárquico moderno-occidental de conocimiento, cuyos supuestos sexistas, racistas y androcentristas que Gebara confronta; la perspectiva ecofeminista de la liberación postula una concepción holística de la realidad, en la que el ser humano y la naturaleza forman un todo orgánico y están mutuamente implicados: “ya no se puede pensar más en el ser humano como el rey de la naturaleza, superior a todas las criaturas. Somos parte de ese cuerpo único que vive desde lo individual y lo colectivo en una creativa y vital interdependencia de vida, muerte, resurrección, renovación”³⁴.

En tercer lugar queremos mencionar las hermenéuticas latinoamericanas de la liberación indígenas y negras. La filósofa argentina Dinna Picotti muestra como ante el panorama afroamericano de marginación y deculturación históricas, los negros en América Latina sostuvieron sus rasgos singulares a golpe de resistencia y creatividad. Sin embargo, Picotti asevera que, el negro se convierte en un “desaparecido” en cuanto no se le reconoce ni su presencia demográfica, ni su identidad y mucho menos sus orígenes. Todo esto debido a los modelos eurocéntricos que se asumieron como normativos negándoseles su americanidad. Y aunque persiste una refinada discriminación, la cultura afroamericana ha resistido y, organizándose en la manera que le fue posible, ha dejado su impronta en el lenguaje, la literatura, la música, las artes plásticas, la religión y en general en un modo de vida que nos caracteriza³⁵. En cuanto al mundo indígena, además de las

³² Cf. Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, Trotta. 2000, p. 32.

³³ Fernández Nadal, Estela, “Sujeto, alteridad, diversidad: nuevos enfoques en la filosofía latinoamericana actual” en *Revista de filosofía* 68 (2011-2) p. 17. Además para Gebara “De este modo, la racionalidad moderna produjo simultáneamente la transformación de las mujeres en fuerza de reproducción de mano de obra y la conversión de la naturaleza en objeto de dominación para el crecimiento del capital. En torno a la oposición cultura/naturaleza, verdadera clave interpretativa de la civilización occidental, el papel de la mujer fue redefinido como ama de casa, subordinado a las relaciones matrimoniales y a la familia. A su vez, la naturaleza, despojada de su halo de misterio, pasó a ser sometida por el espíritu científico masculino”, *idem*.

³⁴ Gevara, Ivonne, *op cit.*, p. 40.

³⁵ Cf. Picotti C., Dina, *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, del Sol. 1998. P. 60. Además hay una vertiente afrofeminista que se está organizando a nivel latinoamericano y rescatan sus historias para denunciar sus múltiples formas de discriminación “por ser negras y pobres”, situación que se agrava dentro de los conflictos armados

relecturas que subrayan el brutal aniquilamiento cultural, o que redescubren los aportes y la presencia continua de lo indígena en el Continente, así como su histórica lucha de sobrevivencia; uno de los que más ha insistido en retomar el imaginario indígena en la filosofía latinoamericana e incluso como una crítica a las filosofías de la liberación iniciales ha sido Raúl Fornet-Betancourt. El considera que la exclusión del imaginario indígena no es un problema de sus tradiciones, sino del punto de partida de la filosofía que hemos heredado, y que continúa con los métodos monoculturales de pensamiento. Además de una obcecada insistencia de la filosofía que se orienta al llamado “mestizaje cultural” cuando pretende acercarse al mundo indígena; por otro lado, una perspectiva de inculturación de la filosofía (de herencia Occidental) que implica una cierta trampa por cuanto que ella se supone la “evidencia” de la existencia de un núcleo duro que habría que inculturar en las otras culturas. Es decir un colonialismo sutil que olvida que el proceso de inculturación no es una vía de sentido único sino de doble sentido y que puede ser más bien el imaginario indígena el que dé el mensaje a inculturar³⁶.

Como podemos apreciar, hay un gran abanico de hermenéuticas del genitivo que se han realizado desde las filosofías de la liberación. A ellas hay que sumar otras más como las ecológicas, la poscolonial, las latinas de los Estados Unidos, etc. Ante tal pluralidad se ha optado también por el término de hermenéuticas contextuales de la liberación, que bajo sus respectivas sospechas hermenéuticas y horizontes de comprensión realizan sus relecturas para apropiarse de la historia, de la cultura, de sus textos y orientar así su acción para la praxis de liberación, afirmándose como sujetos emergentes en la historia. En ellos podemos ver la impronta ricoeuriana de la relectura, la apropiación del mundo del texto y la apertura de mundo e imaginación que hemos expuesto al inicio de este apartado.

7.3. HACIA LA COMPRENSIÓN DEL ACONTECER HISTÓRICO.

Scannone habla de “filosofía de la acción y pasión históricas”, y no de la “historia del sujeto histórico”, previniendo la carga negativa que después de Heidegger tiene la palabra sujeto. Declara: “Pienso que desde América Latina debemos estar atentos no sólo a la praxis sino también a la pasión como lugares de la emergencia de novedad histórica. Los pobres son uno de esos espacios, no solo por su acción creadora sino también porque ésta brota gratuitamente de su pasión”³⁷.

y la violencia generalizada., Cf. *Informe de la primera cumbre de lideresas afrodescendientes de las américas*. Managua. Nicaragua. Junio de 2015. <http://www.mujeresafro.org>; Asociación red de mujeres afrolatinoamericanas, afrocaibeñas y de la diáspora, *Plataforma política de lideresas afrodescendientes ante el Decenio Internacional de los Afrodescendientes*. Managua, Red afro, 2015.

³⁶ Cf. Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, IKO-DEI. 2000, pp. 54-55.

³⁷ *S-DfA.*, p. 6.

Además señala cómo Ricoeur “pasó de una filosofía de la voluntad”, a una “filosofía de la acción” y finalmente terminó hablando del hombre no sólo en cuanto agente, sino también como *paciente y padeciente*”³⁸. El discernimiento filosófico del proceso socio-cultural pasará por una comprensión del acontecer histórico. Aunque será necesario también una relectura de los textos, de la historia y de acción. Para esta tarea será nuevamente Paul Ricoeur, con su teoría del texto, un soporte fundamental para la nueva narrativa que se gesta en dichas hermenéuticas. De esta narrativa surgirá además un sujeto histórico que no será solo un sujeto narrado, sino un sujeto en acción; es decir, un sujeto que emerge no solo de una reconstrucción de lo que le sucedió, sino de lo que ha hecho y lo que hace como sujeto de su historia, como observa Scannone, *de su acción y pasión histórica*.

Para interpretar el sentido del acontecer histórico y la acción humana, Scannone se vale de la teoría ricoeuriana de la acción como paradigma del texto. Como ya vimos en su momento (2.6) a Ricoeur le interesa la filosofía de la acción desde las ciencias del hombre, la sociedad y la historia, pero Scannone lo hará extensiva a una filosofía de la acción histórica. A Scannone le interesa destacar la acción como referente privilegiado de los textos narrativos, los cuales sirven de paradigma para interpretar los acontecimientos humanos y la acción social histórica. Recuerda Scannone que para Ricoeur tanto la acción como los textos ofrecen configuraciones de sentido, que se autonomizan de sus autores tanto como de sus primeros destinatarios y del mundo a que se circunscriben. Por lo que las configuraciones y las estructuras de la acción pueden ser interpretadas por sí mismas en cuanto a su significación y a su referente, libres de las ataduras intencionales iniciales de sus autores³⁹. Ahora bien, desde las tres características que Scannone retoma de la teoría del texto de Ricoeur y que recién indicamos arriba (1. El texto escrito fija el contenido o noema del decir; 2. El carácter imaginario que produce la teoría del texto; 3. El itinerario de la lectura del texto que inicia como una comprensión inmediata para luego profundizarla por la explicación) puntualiza que la acción se inscribe como texto, no sólo en el papel, sino en el curso de los acontecimientos, en la memoria de los hombres y los pueblos, todo ello tanto en el tiempo como en el espacio.

Los acontecimientos se pueden asentar en documentos escritos o no. Pero algunos de ellos, marcan su época, dejan su huella en la historia y se convierten en signos de los tiempos, dejando tras de sí efectos perdurables. Dichos acontecimientos que plasman la acción humana, le dan una configuración propia, con sentido interpretable según sus conexiones internas, pues se presentan como figuras y modelos de vida, o instituciones o estructuras nuevas o bien, consolidando las anteriores. La acción humana es un texto que tiene un significado intrínseco y puede ser comprendido e interpretado. El contenido noemático de tales configuraciones o instituciones no se

³⁸ *Idem.*

³⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 18-19.

limita a lo que se puede explicitar en proposiciones, sino que abarca su fuerza ilocucionaria propia y eventualmente a una mayor o menor eficacia perlocucionaria⁴⁰. Notamos que Scannone se une a la interpretación de la acción que se inscribe en el curso de la historia, al modo que lo hace Ricoeur, tal como hemos expuesto anteriormente.

Para Ricoeur el acontecimiento no adquiere sentido si no está ubicado en el relato. Si el acontecimiento se basa en lo heterogéneo, se despliega en la configuración de una intriga, en el sentido del *mythos* aristotélico. Mientras que, por ejemplo, en el estructuralismo prima la sincronía sobre la diacronía considerando al acontecimiento como un simple cambio de estado de un sistema. Scannone sigue a Ricoeur también cuando opone el modelo hermenéutico del kerygma-judeo-cristiano al modelo estructural-totémico de Levy Strauss, en el cual la sincronía opera sobre la diacronía. En el modelo kerigmático, se encadenan tres historicidades donde el acontecimiento se entrelaza con interpretaciones bajo forma de relatos: el de los acontecimientos fundadores o *tiempo oculto*, el de la interpretación viva por los escritores sagrados que constituye *la tradición* y el de la historicidad de la comprensión que es *la historicidad de la hermenéutica*⁴¹.

Scannone también reconoce la autonomía de las configuraciones de la acción. Pues ésta en cuanto fenómeno histórico social se autonomiza también de sus autores y sus respectivas intenciones. Tal independencia se da como sucede en los textos con respecto a las referencias inmediatas, en los acontecimientos, los cuales van a adquirir un potencial de significación actualizable en otras situaciones y contextos. Y aquí nuevamente, las filosofías de la liberación encuentran una beta a explotar en la búsqueda del sentido de los acontecimientos, pues estos, al igual que los textos, abren un mundo de posibilidades de existencia y de acción tanto al imaginario personal como al colectivo. Es decir, los acontecimientos descubren un sentido y una referencia a un mundo que tampoco se agotan en el mero hecho de lo acontecido en el pasado. “Así como el texto se destina a todo aquel se sepa leer, tales acciones significativas se ofrecen a todo aquel que sepa “leerlas” o “releerlas”, es decir, interpretarlas desde nuevos contextos y así pueda apropiarse su sentido e intentar verificarlo en el mundo”⁴².

Ahora bien, Scannone resalta la dialéctica entre comprender y explicar la acción como texto, en donde al igual que en el conflicto de las interpretaciones de los textos, en la interpretación de la acción social y acontecimientos históricos se dan dichos conflictos de interpretación, pero que se pueden validar o re-validar como en el caso de los textos, de modo que se llega a una comprensión crítica de su semántica profunda. Destaca que el carácter semántico de la acción deviene función

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, p. 22.

⁴¹ Michel, Johann, *op cit.*, Cap. III, posición 2092 [Versión para Kindle].

⁴² *S-DfA.*, p. 23

simbólica, y es por su carácter intrínsecamente simbólico que se puede rescatar las configuraciones sociales de sentido, de las instituciones, de la estructura de la vida y convivencia. Se simboliza precisamente las grandes aporías de la vida social, sus cuestiones límite de índole antropológica y ética. Esto será muy importante para la hermenéutica de la liberación pues, como declara Scannone:

“se significa y expresa cómo en esa sociedad se viven de hecho la vida y la muerte, lo humano y lo antihumano, la libertad y la opresión, el poder y la impotencia la dignidad y el oprobio, la justicia y la injusticia. Ahí es donde se da la semántica más profunda, que ya no es objeto solamente de las ciencias humanas, sino de la filosofía [...] Así es como filosóficamente, se puede y debe hablar de instituciones justas o injustas (como lo hace el mismo Ricoeur), de estructuras de solidaridad o de violencia institucionalizada”⁴³.

Así, para una hermenéutica filosófica de la actualidad histórica, Scannone se apoya en Ricoeur y en el aporte de la medicación de las ciencias sociales para no perder la concreción histórica, buscando siempre una visión más plena y abierta del ser humano en su dignidad. En Ricoeur tenemos un buen apoyo para la interpretación de la actualidad histórica, pues ésta puede ser interpretada como un texto. Como ya hemos expuesto, el texto implica la configuración de sentido que se puede explicitar en sus contenidos proposicionales (locucionario) como en su fuerza ilocucionaria que abre a la lectura un mundo de posibilidades reales a los que se apropien del mundo del texto. De ahí que a la acción y actualidad históricas se les puede aplicar un método semejante al aplicado a la hermenéutica de los textos. De nuevo, ese método parte de una comprensión inmediata y conjetural, luego pasa por la explicación, y finalmente llega a una segunda comprensión más profunda. Scannone explica estos tres pasos en la hermenéutica de Ricoeur. Señala que en primer lugar no hay un método para hacer conjetura acertadas, pero sí para validarla, por medio de la convergencia de índices y signos. En segundo lugar, se emplea la medicación de las distintas ciencias humanas con sus diferentes factores; y finalmente, se vuelve a la comprensión, pero ahora mediada críticamente por la explicación⁴⁴.

“La reflexión filosófica puede comprender entonces cómo, en la vida de una determinada sociedad, se da respuesta a cuestiones antropológicas y éticas límite, a saber, acerca de la vida y la muerte, lo humano y lo antihumano, el poder y la impotencia, la libertad y la opresión, la dignidad y el oprobio, la justicia y la injusticia. Es lo que Ricoeur denomina la semántica profunda de una situación histórica, en la que entran en juego no sólo la ética de los actos personales y las actitudes culturales, sino también la de las instituciones que reglan la interacción humana”⁴⁵.

⁴³ *Ibid.*, pp. 23-24

⁴⁴ Cf. Scannone, Juan Carlos, “Pensar la actualidad: una responsabilidad ética de la filosofía”, en *Revista cultural económica* 71 (2008), p. 56.

⁴⁵ *Idem.*

Scannone sugiere que esta hermenéutica de Ricoeur no sólo contribuye a la lectura de la realidad sino a su discernimiento ético-histórico. Lo explica señalando que cuando el filósofo francés habla de las pasiones del tener, del poder y el valer, las cuales se corresponden a la vida económica, cultural y política, introduce la “imaginación de inocencia”. Señala así a la utopía de un mundo plenamente humano, para discernir en aquellas lo éticamente recto, lo neutro y lo desordenado, donde tal utopía corresponde al deseo infinito de perfección propio del ser humano. Dicha imaginación de perfección sirve como telón de fondo para resaltar contrafácticamente lo que se le opone:

“tanto la pasión de las víctimas históricas del tener, del poder y del valer desenfrenados, como lo injusto de las estructuras que los encarnan, causando víctimas. Y, por otro lado, sirve también para descubrir en la actualidad histórica gérmenes, preanuncios y signos ya emergentes –aunque todavía no desarrollados– de mayor humanidad. Pues lo son si están en línea recta con la imaginación de inocencia, no la contradicen y, por el contrario, promueven un mundo que le corresponda. Ese discernimiento, tanto en su momento crítico como, sobre todo, en su descubrimiento de posibilidades reales positivas, supone en su sujeto (personal o colectivo), como condicionamiento pragmático, la actitud existencial que Aristóteles, al tratar de la prudencia en la *Ética* a Nicómaco, llama “apetito recto”, a fin de que la razón práctica no se obnuble con intereses espúreos. Pues un discernimiento ético-histórico acertado supone no sólo la crítica objetiva de la situación, sino también la autocrítica del sujeto autoimplicado en las decisiones a tomar”⁴⁶.

Las consecuencias para las filosofías de la liberación de estos criterios de interpretación de los textos, de la acción y de las instituciones serán paradigmáticas. Desde luego que los filósofos de la liberación complementan estas líneas hermenéuticas de Ricoeur con otros autores, como en este caso de Scannone, quien con la teoría del método de Lonergan⁴⁷, observa que se da un importante aporte a Ricoeur⁴⁸. Esto permite, desde el contexto en que se ubican las filosofías de la liberación, dar un fuerte carácter de crítica, pero a la vez de apropiación tanto de los textos como de la historia que deviene entonces en una nueva narrativa latinoamericana, pues permite ser comprendida y explicada de otro modo, dando lugar a un análisis crítico y liberador pues, como concluye Scannone:

“La acción e interacción humana, los acontecimientos históricos y los fenómenos sociales pueden ser considerados como un texto (Ricoeur), cuyo sentido y referencia a la realidad es dado interpretar (comprender y explicar). Tal hermenéutica es posible según los objetos formales y los métodos tanto de la ciencias sociales y la realidad históricas. O mejor aún, en *forma inter y transdisciplinar*, modo actual de buscar la unidad del saber de lo social, a fin de realizar una praxis histórica *humanamente* eficaz, es decir, al servicio de *todo* el hombre y de todo hombre y mujer”⁴⁹.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 56-57.

⁴⁷ Cf. Lonergan, Bernard, *Método en teología*. Salamanca, Sígueme. 2006.

⁴⁸ Pues las opciones hermenéuticas pueden ser discernidas críticamente en cuanto opciones, si se han dado o no las conversiones éticas y afectiva. Lonergan habla en principio de las conversiones intelectual, ética y religiosa. Cf. *S-DfA.*, p. 25. Nota 15.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 27

Ahora bien, iniciando el camino con Ricoeur pero más allá de él, en la constitución de la nueva narrativa de liberación, se hace hincapié en los protagonistas de lo que Scannone llama la acción y pasión histórica: las víctimas. La pasión de las víctimas históricas contribuye al discernimiento tanto de las acciones de los protagonistas y antagonistas como de las configuraciones históricas que nacen de su interacción. También las instituciones son las que se han de considerar, puesto que estas conforman estructuras sociales, que en muchas ocasiones por su ordenamiento social y jurídico producen el desorden a nivel ético. Con lo que la hermenéutica de la nueva narrativa considera la acción histórica y pasión de las víctimas dentro de una violencia estructural e institucional. Pero donde el análisis de la acción de Ricoeur será un marco teórico fundamental para vislumbrar un futuro alternativo que traiga esperanza en la praxis de liberación. Apunta Scannone que

“Para Ricoeur la operación de “puesta en intriga” reúne y configura en unidad de sentido (narrativo) lo disperso y fortuito del tiempo cronológico, humanizándolo. Así da la base imaginativa (esquematismo) para interpretar conceptualmente la historia, en una especie de esquematismo narrativo o “*conversio ad phantasmata*” narrativo –al que acompaña pragmáticamente el “esquematismo afectivo” correspondiente–. Cuando la “puesta en intriga” se refiere al pasado o al presente, los configura según una determinada comprensión abierta de la historia o, respectivamente, de la actualidad histórica. Si se refiere al futuro –o al presente, en cuanto permanece esencialmente abierto al porvenir–, la narración de futuro se transforma entonces en proyecto, existencial o histórico. Con todo, si esa interpretación se absolutiza y exclusiviza, se hace ilusoria e ideológica”⁵⁰.

Y continúa Scannone indicando que la metáfora es fruto de una transgresión semántica de un primer sentido literal en otro metafórico. Que sólo en, a través y más allá del primero dice su sentido inédito y su verdad transcendente. Lo mismo sucede con la puesta en intriga de una narración futura posible, como debe usar los materiales positivos de lo ya acaecido, -aunque los puede negar o trascenderlos-, aun así dirá lo inédito, lo imprevisible y lo nuevo en un sentido simbólico. De manera que solo en, a través y más allá de aquellos materiales (sentido literal) refiriéndose a una realidad posible futura, se tiene una especie de verdad metafórica. No se trata de dar un sentido unívoco, sino de un sentido abierto a un abanico de diversas interpretaciones, plurales pero no contradictorias pues pretenden una realización efectiva de una mayor humanización y justicia⁵¹. Scannone termina poniendo de manifiesto que

Además, en el presente contexto se trata también de que “mueran los ídolos” –ideologías y utopías fechitizadas–, a fin de que “vivan los símbolos” (Ricoeur), es decir, para que vivan “puestas en

⁵⁰ Scannone, Juan Carlos. “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *op cit.*, p. 49.

⁵¹ Cf. *Ibid.*, pp. 49-50.

intriga” narrativamente configurativas de un futuro alternativo más humano, abierto a siempre nuevas posibilidades de mayor justicia y solidaridad, y mueran los proyectos históricos –sociales, económicos, políticos, culturales...– opresores del hombre. Tales “puestas en intriga” operarán entonces como “esquematismos” imaginativo-afectivos de una liberación realmente posible⁵².

Los filósofos de la liberación van desarrollando una hermenéutica de la sospecha que se aplica a los textos y los acontecimientos históricos tomados como textos, tal como lo sugiere Ricoeur, pero con un fermento crítico que hace posible una nueva narración de la historia, una narración desde las víctimas. Esta recurre a las hermenéuticas narrativa y simbólica de Ricoeur como hemos visto con Scannone, y explicita la violencia de la institución o los sistemas que tienden a cerrarse en sí mismos, a absolutizarse, desvelando la manera en que los poderosos suelen usarlos como instrumentos de su hegemonía. Por ello Dussel dirá, bajo influencia de Levinas también que:

Nuestra tesis es entonces, la siguiente: el ego europeo, y posteriormente de todo el "centro", constituye una Totalidad divinizada, fetichizada, la cual divinidad exige a los oprimidos de la periferia (y a los que se encuentran dentro del "orden" divinizado: al niño, a la mujer y al trabajador), que le rindan un culto obligatorio. Ser ateos de una tal divinidad es la condición de posibilidad de rendir culto al Otro absolutamente absoluto, de cumplir una praxis de liberación⁵³.

Precisamente, ante tales sistemas que se absolutizan o fetichizan, se producen víctimas excluidas del sistema. El discernimiento histórico, que se configura en una nueva narrativa, al optar preferencialmente por las víctimas del sistema, puede conocer, digamos de manera negativa, contrafácticamente la justicia. No por mera oposición sino como presupuesto (más originario) de dichas percepción e indignación. Digamos, que se detecta lo injusto porque choca con una cierta connaturalidad de lo justo. Hay una interpelación ética de los otros como víctimas. Ahora de manera positiva, dicha opción por las víctimas, y movidos por la interpelación, nos hace capaces de imaginar creativamente un mundo de justicia por la refiguración narrativa. Justamente, a la luz de las víctimas se puede detectar no solo la injusticia, sino también los gérmenes de justicia que ya se estén dando en la historia. Esta imaginación de justicia abre posibilidades reales alternativas de existencia, se presenta como mundos posibles como los que indica Ricoeur en su teoría de la triple mimesis. De ahí la importancia de la nueva narrativa, pues imagina, luego descubre e inventa positivamente lo realmente posible en lo fácticamente real, tanto en hechos como en actitudes existenciales ante ellos⁵⁴.

Pues la imaginación de inocencia en los órdenes del poder (política), tener (economía) y valer (cultura) –de la que nos habla Ricoeur– no sólo sirve para descubrir lo esencial (éticamente neutro) de

⁵² *Ibid.*, p. 50

⁵³ *Ibid.*, p. 35.

⁵⁴ Cf. *S-DfA.*, pp. 28-29.

las pasiones humanas correspondientes, diferente de su vivencia desordenada, ni solo a ésta en cuanto tal – como bien lo afirma el mismo autor-, sino también su posible vivencia recta, tanto subjetiva (en los corazones) como objetivamente en sus expresiones estructurales históricas. Esta posibilidad real se hace efectiva, si se dan las correspondientes opciones políticas y sus necesarias mediaciones⁵⁵.

Podemos ver cómo en esta argumentación está de fondo la hermenéutica de Ricoeur y las tensiones éticas que el análisis del relato desata en las pasiones de los oyentes-lectoras, tal como lo expusimos anteriormente: el relato no nos deja ser neutros éticamente. Pues para él esto resulta evidente cuando se trata de víctimas bajo regímenes que están lo bastante cerca de nosotros como para despertar nuestro horror, de este modo afirma con relación a los acontecimientos de Auschwitz: “la neutralización ética no es posible, ni deseable [...] las víctimas del holocausto son, por excelencia, los delegados ante nuestra memoria de todas las víctimas de la historia”⁵⁶. Los filósofos de la liberación han tomado su opción, la cual ha sido también la de sus propias víctimas.

Vemos lo central que es para las hermenéuticas de la liberación la articulación de la historia como pertenecientes al género del relato (o “la puesta en intriga” con las tres mimesis) según la propuesta de Ricoeur, que, como expusimos reúne y configura en unidad de sentido (narrativo) lo disperso y fortuito del tiempo cronológico, humanizándolos. Señalamos nuevamente que gracias a “la puesta en intriga”, el relato histórico reúne los objetivos, las causas y las causalidades bajo la unidad temporal de una acción total y completa. Para Ricoeur la “comprensión” histórica no es ni más ni menos que la operación que unifica esos diversos elementos en el seno de una trama coherente y significativa, tal como ya expusimos (3.1). Scannone retoma este punto para enfatizar su raíz imaginativa para interpretar conceptualmente la historia, en una especie de esquematismo narrativo, nueva narrativa,

“Como en el caso del símbolo, la “puesta en intriga” se refiere a la realidad, en cuanto que al mismo tiempo la descubre y la “inventa” (*invenire!*), interpretando su sentido y refiriéndolo a la efectividad histórica. Pero su validez interpretativa y la verdad de su interpretación no son positivamente unívocas, sino simbólicas y analógicas, dando cabida a otras interpretaciones que no le sean contradictorias”⁵⁷.

Como vemos, no es mimética la asunción de la hermenéutica de Ricoeur por parte de Scannone, sino que retoma nociones y elementos importante de éste, pero las transforma desde su perspectiva filosófica en clave liberadora. Esto se nota en la torsión que Scannone realiza entre metáfora y puesta en intriga, como comentábamos arriba, y que se puede apreciar en la siguiente cita:

⁵⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁵⁶ *R-Tr3*; 273; 910-911.

⁵⁷ *S-DfA.*, p. 31.

Pues bien, así como la metáfora es fruto –para Ricoeur- de una transgresión semántica de un primer sentido literal en otro metafórico, el cual sólo *en, a través y más allá* del primero dice su sentido inédito y su verdad trascendente, [aquí retoma la teoría de la metáfora viva que hemos expuesto] del mismo modo la “puesta en intriga” de una narración de futuro posible (y aun más las de un futuro utópico), como no puede usar sino los materiales positivos de lo ya acaecido, aunque quizás negándolos y siempre trascendiéndolos, dirá lo inédito, imprevisible y nuevo (sentido simbólico) sólo *en, a través y más allá* de aquéllos (sentido literal), refiriéndose a una realidad posible futura, en una especie de realidad metafórica. Por ello no se trata de un sentido unívoco que hay que tratar de efectivizar tal cual [...] sino de un sentido abierto a una pluralidad de interpretaciones que todas, se refieren a la realización efectiva de una mayor humanización y justicia, pero ahora imprevisible en sus determinaciones concretas⁵⁸.

La propuesta del filósofo francés se abre a nuevas perspectivas creativas desde las filosofías de la liberación, sin deformarlo pero yendo más allá de él. Scannone concluye que por la *imaginación de inocencia y sobreabundancia* se discierne desde las víctimas contrafácticamente los elementos negativos de la injusticia en la historia y sociedad tomadas como un texto; y por otro lado, discierne también los elementos positivos de la justicia ya emergentes o posibles, pero sin descuidar la mediación de las ciencias del hombre, la cultura y la sociedad⁵⁹.

7.4. EL RELATO DE LAS VÍCTIMAS.

En su gran obra *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*, Enrique Dussel llega a un punto en que al analizar el relato de una víctima, el de Rigoberta Menchú Tum, y al hacerlo, opera una hermenéutica de la identidad narrativa y avanza más allá de una ontología. Hay un primer momento de autorreconocimiento de la víctima, pero luego se asume una identidad comunitaria con su situación histórica, para dar paso a una praxis liberadora. Dussel afirma los testimonios de las víctimas podrían parecer ejemplos insignificantes, excepcionales, mínimos, en relación con la inmensa sociedad mundial, globalizada, urbanizada, modernizada; pero no es así, ya que lo que viven a nivel cotidiano son testimonio de lo que sucede en el entorno de los excluidos y que en ocasiones pasa desapercibido, pero son muestra de las grandes tragedias y luchas de las víctimas⁶⁰.

Dussel pone como ejemplo a Rigoberta Menchú Tum. Indígena maya-quiché, guatemalteca, activista y defensora de los derechos humanos. Nació en Uspantán el 9 de enero de 1959. Varios miembros de su familia, incluida su madre, fueron torturados y asesinados por los militares o por la policía paralela de los “escuadrones de la muerte”. Su padre murió con un grupo de campesinos que

⁵⁸ *Ibid.*, p. 32.

⁵⁹ Cf. *Ibid.*, p. 33.

⁶⁰ Cf. Dussel, Enrique, “El retorno de lo excluido. La vida humana cotidiana como el lugar privilegiado de la experiencia religiosa”, en Fornet-Betancourt, Raúl, *Resistencia y solidaridad. Globalización, capitalismo y liberación*. Madrid, Trotta. 2003, pp. 163-169.

se encerraron en la embajada de España en un acto de protesta, la cual la policía incendió quemando vivos a los que estaban dentro (1980). Rigoberta dedicó su vida como activista de la lucha y defensa a los derechos humanos de los indígenas y fue reconocida con el Nobel de la Paz (1992) y el Premio Príncipe de Asturias de Cooperación Internacional (1998). Y es embajadora de buena voluntad de la UNESCO (1992).

El testimonio de esta nobel de la paz, se plasma en la obra narrativa *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*⁶¹, desde la que Dussel resalta el análisis ontológico,

Yo no soy dueña de mi vida, he decidido ofrecerla a una causa. Me pueden matar en cualquier momento pero que sea en una tarea donde yo se que mi sangre no será algo vano sino que será un ejemplo mas para los compañeros. El mundo en que vivo es tan criminal, tan sanguinario, que de un momento al otro me la quita. Por eso, como única alternativa, que me queda es la lucha. Y yo sé y tengo confianza que el pueblo es el único capaz, las masas son las únicas capaces de transformar la sociedad. Y *no es una teoría nada mas*⁶².

De este testimonio, Dussel resalta los elementos que van constituyendo una conciencia histórica y autoconciencia del sujeto y del pueblo. Señala entre otros elementos: la “pulsión de alteridad” pues no duda en afrontar el dolor y poner en cuestión la propia felicidad y la autoconservación reproductiva. También destaca el nivel pedagógico-intersubjetivo y ético de la vida para salvar la vida del Otro. Y finalmente, señala lo que nos interesa aquí: el surgimiento de un “sujeto socio-histórico”. En su análisis del testimonio de Rigoberta Menchú, Dussel va aplicando los diversos momentos de su ética, además de una hermenéutica narrativa muy al estilo de Ricoeur. Va comparando su ética de la liberación con la ética del discurso, con los planteamientos teóricos de Lévinas, y llega el momento en que dialoga con Scannone incluso. Aquí vale notar que hay una diferencia en el énfasis del uso de la hermenéutica de Ricoeur, en los dos filósofos latinoamericanos.

Para Scannone la filosofía de la liberación debería iniciar un nuevo punto de partida, antes de la pregunta por el ser: ha de darse el cuestionamiento ético-histórico del preguntar mismo. Y para no caer en el riesgo de quedarse solo en ese planteo, provocando su dialectización, propone un doble movimiento. Primero desde la comunidad de comunicación (Apel) criticada en su trascendentalidad desde un comunidad ético-histórica, se accede al “nosotros” de un pueblo latinoamericano como sujeto. Segundo, ese acceso al nosotros es como un “estar” (diferenciando

⁶¹ Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, Siglo XXI. 1985. Otros textos que rescata la historia de mujeres indígenas son Laguna Morales, Marcela, *10 historias de mujeres líderes en Chiapas*. Granada, Universidad de Granada-GEMMA-UNICACH. 2009; Arizpe, Lourdes, *Indígenas mexicanas en la ciudad de México. El caso de las marías*. México, Sepsetentas. 1975.

⁶² Burgos, Elizabeth, *op cit.*, p. 207.

entre ser/estar del castellano “estar” resistiendo y “ser” del mundo), o un “nosotros estamos”. Para Scannone este nuevo punto de partida de la filosofía iría más allá de los primeros principios de filosofía de la liberación, puesto que el enfoque centrado en la oposición de dependencia-liberación, corre el peligro de no considerar suficientemente lo positivo propio de América Latina, lo cual no es reducible a la negación determinada de la negación como la dependencia u opresión. Eso positivo y novedad de América Latina se da mediante una hermenéutica de la historia y cultura latinoamericanas. Así la hermenéutica de los símbolos al estilo de Ricoeur, como ya vimos, sería un marco teórico esencial del nuevo punto de partida de la filosofía⁶³.

Dussel lanza una crítica a Scannone, pues para él, con este argumento se recae en la ontología que la filosofía de la liberación quiere superar hasta un proyecto de liberación y no solo de comprensión. En este sentido la recepción de Ricoeur en Dussel será diferente, no lo rechaza pero va más allá de él de sus planteamientos, como veremos ahora⁶⁴.

Siguiendo con el análisis del testimonio de Rigoberta Menchú, Dussel indica los momentos del surgimiento de la conciencia de la relación Rigoberta-su pueblo, su cultura, el origen de su ética-crítica contra el sistema vigente por la conciencia de opresión-exclusión que vive su pueblo, y la afirmación de su propio ser-valioso, desde la que comienza una lucha de liberación con conciencia ética de ser víctima⁶⁵. En todo ello Dussel aplica, con Scannone la hermenéutica de Ricoeur, pero Dussel va más allá de esa hermenéutica pre-liberadora, como él le llama, para lanzarse a un proyecto de liberación. Ante la narración impresionante de Rigoberta que en un momento recoge Dussel:

“yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión: yo no tuve niñez, no tuve infancia, no tuve escuela, no tuve suficiente comida para crecer, no tuve nada. Yo decía ¿como es posible? *Relacionaba* la vida de los hijos de los ricos donde yo he pasado. Como comían. Los perros. Hasta educaban a los perros para que conozcan sus meros dueños y que rechacen hasta a las sirvientas. Todo eso a mí se me juntaba, y no sabía como compartir mis ideas. Así es como yo empecé a tener amigos de otra comunidad [...] Yo hablaba: ¿ustedes qué comen?, ¿como hacen el desayuno?, ¿qué comen en el almuerzo? [...] Yo puedo decir que no tuve un colegio para mi formación política, sino que *mi misma experiencia trate de convertirla en una situación general de todo el pueblo*. Me daba alegría cuando me di cuenta exactamente de que el problema no era solo mi problema [...] Que había ricos y había pobres. Que los ricos explotaban a los pobres; nuestro sudor, nuestro trabajo. Por eso eran cada vez mas ricos. Luego, el hecho de que no nos escucharan era un despacho⁶⁶, que teníamos que hincarnos ante las autoridades, era parte de toda la discriminación que vivíamos los indios”⁶⁷.

⁶³ Cf. Scannone, Juan Carlos, “Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana”, *op cit.*, p. 17.

⁶⁴ Cf. *D-ELG.*, p. 415.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p. 417.

⁶⁶ Desprecio.

⁶⁷ Burgos, Elizabeth, *op cit.*, p. 144. Citado por Dussel. *D-ELG.*, p. 419.

Dussel se pregunta “¿qué tipo de racionalidad nos abre al Otro *como otro* aun en su Exterioridad, antes, en y después de los momentos funcionales de los sistemas; sistemas proposicionales (analíticos), argumentativos o pragmáticos (Apel o Habermas), textuales (Ricoeur), instrumentales (Weber o Popper), políticos (Rawls), económicos (criticados por Marx), etc.?”⁶⁸. Para responder, formula lo que va a llamar la “razón práctico-material” que es la que discierne las mediaciones para el desarrollo y reproducción de la vida del sujeto humano. Pero habla de una razón ético-preoriginaria a una racionalidad específica que re-conoce a la víctima excluida. Este tipo de razón es el momento primero racional, anterior a todo otro ejercicio de la razón por la que se tiene la experiencia como re-sponsabilidad-por-el-Otro antes de toda decisión, compromiso, expresión lingüística o comunicación a su respecto. La razón ético-preoriginaria nos permite ser impactados por una responsabilidad por el Otro, “*a priori* y como presupuesto ya siempre dado en toda expresión lingüística, proposicional o argumentativa, en toda comunicación, en todo consenso o acuerdo, en toda praxis”⁶⁹. Esta le permitirá definir claramente la posición de “exterioridad” en cuanto pobres y en referencia a la totalidad hegemónica⁷⁰:

“La “razón ético-preoriginaria” esta en el principio de la liberación de la víctima, del pobre, de todo excluido, porque des-cubre el rostro en-cubierto de la “parte funcional” en el sistema autorreferente o en el “excluido”, y lo re-conoce como sujeto ético digno, no solo como igual, sino como el Otro que la comunidad hegemónica, como *Sujeto* posible del proceso de “liberación” para llegar a ser pleno participante de la *nueva* comunidad real, posible, futura”⁷¹.

En este proceso Dussel reconoce la importancia de la hermenéutica de Ricoeur, pero ¿hasta dónde llegan los análisis de la hermenéutica ricoeuriana para el proyecto de liberación según la propuesta de Dussel? Él mismo lo expresa: hasta que “La víctima, al des-cubrirse en-cubierta,

⁶⁸ *D-ElG.*, p. 419. Esta ha sido una discriminación que responde a un “proyecto histórico” y que Dussel ha analizado en otras de sus obras, se trata de la opresión de los indios para llenarse de riqueza a costa de sus sufrimientos. Es proyecto histórico se trata de una totalidad hispanoamericana puesta al servicio del dominador. Dussel lo describe así: “Leamos un pequeño texto para pensar cuál fue ese proyecto histórico. Dice Bartolomé de las Casas en la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* que un grupo de indios comentó lo siguiente: “*No lo hacen sólo por eso, sino porque tienen un dios al que ellos adoran y quieren mucho, y por haberlo de nosotros para lo adorar nos trabajan, desojuzgan y nos matan.* Tenía cabe de sí unas cestillas llenas de oro en joyas y dijo [el indio]: *Véis aquí el dios de los cristianos, [mostrando el oro], hagámosle si os parece Areitos* (que son bailes y danzas) *y quizás le agrademos, y les mandará que no nos hagan mal.* Dijeron todos a voces: *Bien es, bien es.* Bailaron delante hasta que todos se cansaron; y después dijo el señor Hatuey: *Mira, como quiera que sea, si lo guardamos, para sacárnoslo al fin nos han de matar, echémoslo al río.* Todos votaron que así se hiciese, y así lo echaron a un río grande que allí estaba”. El nuevo dios era el oro. Era el “proyecto” de *estar-en-la-riqueza*. ¿Para qué se encomendaba el indio? Pues, en el fondo, para enriquecer al español y para extraer el oro y la plata que después era enviado a España. De allí pasaba con el tiempo a los bancos de Londres y por Venecia y Génova llegó hasta el Imperio Chino. “Enriquecerse” era el nuevo proyecto del hombre burgués europeo que inmolaba al Otro, al indio, para tener el poder”. *D-El-III.*, p. 201.

⁶⁹ Cf. *D-ElG.*, p. 420.

⁷⁰ Cf. Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural. (re) lecturas del pensamiento latinoamericano, op cit.*, p. 170.

⁷¹ *D-ElG.*, p. 421.

ignorada, afectada-negada, comienza a tomar-conciencia del sí mismo positivo”⁷², esta es la importancia y el límite del aporte o la aplicación de la hermenéutica del sujeto de Ricoeur para Dussel. Rigoberta toma conciencia de sí al recapitular o narrar su vida (narrar la historia de su vida a sí misma) “yo empecé a analizar mi niñez y llegaba a una conclusión” (a la Ricoeur), pero:

Después de la toma de conciencia de la víctima, hay otros momentos necesarios, posteriores, diacrónicos, en los que los oprimidos-excluidos, *por la toma de conciencia*, luchan por la “participación” plena en la “futura” comunidad de comunicación anticipada en la comunidad de las mismas víctimas y sus aliados. La Ética de la Liberación insistió durante años en la “interpelación” del Otro ante un oído que sepa oír (que hemos llamado “conciencia ética” en el sistema), como origen del proceso de liberación. Hoy debemos proponer un nuevo desarrollo, ya que hay todo un proceso *anterior*, desde la toma-de-conciencia del Otro (oprimido-excluido), que inicia el proceso de re-conocimiento y *solidaridad primera* (entre los Otros mismos como víctimas, entre los oprimidos, en el pueblo excluido entre ellos mismos) desde su propia *re-sponsabilidad originaria* de ellos mismos como *sujetos de nueva historia*⁷³.

Como hemos venido sustentando, en las filosofías de la liberación, la hermenéutica de Ricoeur ha sido fundamental, para la constitución del sujeto incluso en la toma de conciencia como oprimido, pero los filósofos de la liberación han ido más allá, pues su punto de partida es el Otro (con Levinas, pero también más allá de Levinas) y su meta es el proyecto de liberación. El Otro, oprimido y excluido no es una realidad formal vacía, sino un mundo pleno de sentido, una memoria, una cultura, una comunidad. Es el nosotros-estamos-siendo como realidad re-sistente. Es la posibilidad de descubrirse a sí mismos (nos-otros) pero encubiertos. Tomar-conciencia de sí mismo positivo pero desde una dialéctica co-determinada por la conciencia de la relación negativa con el sistema: descubrirse a sí mismos pero como explotados, encubiertos, excluidos, una relación negativa con el sistema⁷⁴. Dussel constata que ha de descubrirse una razón diferente, la “razón ética originaria”, pues sin ella no es posible una manera racional de relacionarse con el otro y no meramente una diferencia-en-la-identidad. Este es el valor del testimonio histórico y cultural de las víctimas en su proceso de liberación, como el de Rigoberta Menchú Tum y los emergentes movimientos de liberación, como el “movimiento zapatista de liberación nacional” que irrumpió en 1992 en la selva Lacandona en México⁷⁵.

El proceso hermenéutico de identidad narrativa no se refiere solo a la identidad del sujeto, como hemos expuesto, para Ricoeur la identidad narrativa también se refiere a los pueblos, a las comunidades; y las filosofías de la liberación han recurrido a la identidad narrativa de su historia para encontrarse y descubrirse como sujetos negados, encubiertos. En este sentido siguiendo con

⁷² Cf. *Idem*.

⁷³ Cf. *Ibid.*, p. 421.

⁷⁴ Cf. *Ibid.*, p. 422.

⁷⁵ Cf. Salas Astrain, Ricardo, *op cit.*, p. 169.

Dussel podemos ver en sus últimas grandes publicaciones ese intento de narrar, de reconstruir críticamente la historia tanto de la política como de la ética para encontrar en ella el lugar de Latinoamérica, y descubrirse encubierta. Por ello redescubre la historia mundial (solo indicativamente) para encontrar el lugar de América Latina en la historia, un nuevo relato o como él le llama un “contra-relato”. Pero no ya sólo de Latinoamérica sino de los condenados de la tierra. En el primer volumen de su *Política de la liberación* lo plantea de la siguiente manera:

“Desearíamos que no se leyera esta historia simplemente como un relato más, informativo de muchas posiciones teóricas innovadoramente interpretadas. Sería necesario leerla más bien como un contra-relato, como un relato de una tradición anti-tradicional. Como un buscar lo no dicho, ya que “lo dicho, dicho está” y no es saludable repetirlo “el decir” –con E. Lévinas- de la corporalidad sufriente de nuestro pueblo es el punto de partida”⁷⁶.

En dicha obra Dussel emprende una relectura, de la historia mundial de la política, para darle un giro-descolonizador localizado geopolítica e históricamente desde el dolor de las oprimidas y oprimidos, de las excluidas y excluidos, de las condenadas y los *condenados de la tierra y de la historia*. La localización indica la acción hermenéutica por la cual el observador se “sitúa” comprometidamente. Y lo hace como un sujeto de enunciación de un discurso, en un lugar socio-histórico. Desde un principio hermenéutico muy ricoeuriano Dussel asume conscientemente “el “desde donde” se hacen las preguntas problemáticas (de las que se tiene autoconciencia o no) que constituyen los supuestos de una *episteme* epocal”⁷⁷. Más allá de una de-construcción, hace esta macro historia de la política a partir de las víctimas excluidas del proceso de globalización, lo cual exige no quedarse solo en los aspectos negativos del discurso que hoy se presenta como la ideología triunfante, sino que abandonando la fragmentación local del relato, se encamina a producir un macro-relato crítico. Desde esta nueva narrativa se origina la nueva identidad de liberación, pues las víctimas piden un *macro-relato positivo* para tenerlo como referencia frente al relato fundamentalista del mercado, helenocéntrico, eurocéntrico y hoy norte-americano-céntrico⁷⁸.

En su horizonte hermenéutico, Dussel construye su macro-relato tomando como punto de referencia 1492. Así dispone los primeros capítulos para localizar el lugar crítico-político en los sistemas regionales anteriores a 1492: Mesopotamia, Egipto, Mesoamérica y el imperio Inca, pasando por los grandes imperios del caballo y el hierro, hasta la localización del lugar crítico en la modernidad temprana (1492) poniendo a España como el primer gran Imperio realmente global de la historia en donde se encuentra América Latina como Colonia. Luego los siguientes capítulos los

⁷⁶ Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta. 2007, p. 13.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 16.

dedica al análisis del discurso político en la modernidad madura de Reino Unido, Francia y en la ilustración alemana. Centrándose en América Latina pasa luego a desarrollar cinco períodos de la política del subcontinente a lo largo de su historia, hasta llegar a la irrupción de las soberanías populares desde 1910 hasta 1959. Ahí presenta sus hipótesis para analizar el “texto” del discurso político, el “contexto” económico político y la relación ideológica del “texto” en su “contexto”; así como su sincronía, diacronía y liberación. Luego continúa con el análisis de los movimientos de liberación y el giro descolonizador desde el pueblo, que él denomina la “segunda emancipación”: las revoluciones cubana, sandinista y zapatista pasando por el movimiento de “Unidad Popular” en Chile.

En lo que respecta a sus hipótesis para analizar el “texto” del discurso político, Dussel ilustra con tres autores las posibilidad de analizar el discurso como un texto muy a la Ricoeur. Pone como ejemplo a Vladimir Propp, a Algirdas Greimas (autores con los que Ricoeur discute en varias de sus obras); y a Gilberto Giménez, que se preocupó por la interpretación de la realidad de los campesinos del valle de Toluca (México) eligiendo de los dos anteriores autores el modelo más adecuado⁷⁹. Recordemos el análisis que hace Ricoeur de los dos primeros autores en los que Dussel también se basa para la hermenéutica del discurso e identidad narrativa.

Se entiende por identidad (en *tiempo y narración*) en el plano de la construcción de la trama, lo que se caracteriza por términos dinámicos exigencia de concordancia (disposición de los hechos) y la admisión de discordancias (los trastocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada) hasta que se cierra el relato. Esta es pues la *configuración*, entendida como el arte de la composición. En la configuración es donde encontramos la esencia del modelo narrativo (ya que está articulada por lo inesperado, por el acontecimiento, fuente de la discordancia y la concordancia, característica de la trama)⁸⁰.

La trama invierte el efecto de contingencia, de donde surge lo inesperado, y que se entiende como la necesidad narrativa. El paso decisivo hacia una concepción narrativa de la identidad personal se realiza cuando pasamos de la acción al personaje. Es personaje el que hace la acción del relato, por lo que el personaje es una categoría narrativa y está íntimamente vinculado a la trama. La identidad del personaje se comprende trasladando sobre él la operación de construcción de la trama aplicada primero a la acción narrada. En concreto: El personaje es la trama⁸¹.

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, pp. 437-445.

⁸⁰ Cf. *R-ScO.*, 169;140.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 170-171; 141-142. Con el modelo actancial de Greimas, la correlación entre trama y personajes llega a su nivel más elevado de radicalidad, así no hay personaje sino actante, y la radicalización prosigue en dos direcciones, una del lado del actante y otra del lado del recorrido narrativo. En la primera la lista empírica de los personajes del cuento según Propp es sustituida por un modelo establecido sobre la base de tres categorías: el deseo, de comunicación y de acción. En la segunda dirección, la de los recorridos narrativos solo señalaremos que la acción es interacción y esta a su

Para conocer al personaje (carácter) hay que narrar más. Precisamente, la pre-comprensión que tenemos de un relato es a propósito de agentes (el que hace) y pacientes (el que padece la acción). La estructura narrativa une los dos polos de construcción de la trama, el de la acción y el del personaje. Así, pues, desde el punto de vista pragmático, las repuestas a las preguntas *¿quién? ¿qué? ¿cómo?*, etc. forman una cadena que no es otra que el encadenamiento del relato. Narrar es decir quién ha hecho qué, por qué y cómo⁸².

Al poner de ejemplo a Greimas y Propp, Dussel construirá su hipótesis acerca de la posibilidad de analizar el discurso político populista como una dramatización simbólica. Pues el acto político del discurso, presencia mutuamente actuante del héroe-pueblo, es vivido por todos como una verdadera dramatización simbólica. Es decir, se da una sospecha, en las que la situación del populismo de transición de una sociedad liberal-tradicional a otra de desarrollo de una nueva situación histórica:

“Exige una nueva función simbólica que permita transitar de un mundo mítico campesino o marginal a la racionalidad de la sociedad moderna (sea capitalista o socialista). Sospechamos que el “líder” populista, con su particular capacidad de creatividad simbólica, asume una función ya conocida por la conciencia mítica, de ahí la familiaridad y comprensibilidad con la que puede relacionarse con las masas campesinas o marginales”⁸³.

La dramatización del discurso del líder populista es comprendida como una lucha del actuante héroe-pueblo y por la dramatización simbólica, la negatividad cotidiana es sublimada en la “sacralidad” de la plenitud de la fiesta. Pero el análisis del discurso como texto, requiere así mismo del análisis del contexto, pues poco se ganaría si no se confronta el discurso con dicho contexto social, económico, político, etc., a fin de descubrir su sentido real, histórico, ideológico. Es decir, al análisis de la estructura del texto, le sigue el análisis contextual para buscar su referencia del texto con su función práctica, política, o de encubrimiento de la realidad dada. “En último término el análisis ideológico define el sentido real del texto”⁸⁴. Como podemos apreciar, en estas claves de análisis de Dussel aparecen paralelos con las claves del sentido y referencia a que Ricoeur apunta en su estudio del discurso de la acción y que hemos revisado anteriormente. También nos parece importante señalar esta precaución del análisis del discurso que toma Dussel con respecto al contexto del actante del discurso y, que en palabras de Ricoeur, podemos señalar también así, tal como lo estudiamos en (2.6): “*concebir entonces al agente de la acción como un sujeto expuesto*

vez competición entre proyectos alternativos rivales y convergentes. Así se encuentra una semiótica del actante y otra de los recorridos narrativos hasta el punto en que estos aparecen como recorridos del personaje. Cf. *Ibid.*, pp. 144-145.

⁸² Cf. *Ibid.*, pp. 173-176;143-146.

⁸³ Dussel, Enrique. *Política de la liberación. Historia mundial y crítica. op cit.*, p. 439

⁸⁴ Cf. *Ibid.*, p. 455.

tanto a los efectos de la historia, como a la violencia y la humillación que surge de una interacción distorsionada con los demás”⁸⁵.

Al hilo de la reflexión anterior queremos hacer referencia de manera breve al diálogo entre la ética de la liberación y la ética del discurso, pues uno de los temas centrales en el debate está el lugar y posibilidad del discurso de las víctimas, en la comunidad de comunicación. Este es un aporte de Dussel a Apel, pero que a su vez la ética de la liberación se ve enriquecido por tal encuentro al recibir de Apel un principio universal formal. Además que, abordar las condiciones de la posibilidad del entendimiento hermenéutico es crucial para el desarrollo de la ética, pues a decir de Apel, tanto él como Dussel arribaron a la problemática de la ética desde la hermenéutica⁸⁶. En el diálogo surgido entre la ética del discurso sostenida por Apel y la ética de la liberación planteada por Dussel⁸⁷ hay elementos que vale la pena plantearse aquí, pues dan luz sobre la manera de abordar a una ética universal de la responsabilidad y solidaridad, aunque con sus respectivas soluciones diferentes.

Dussel gracias a los encuentros sostenidos con Apel además de los principios universal material y de facticidad de la liberación, incluyó en su arquitectónica de la ética de la liberación, un principio universal formal en la línea de la ética del discurso de Apel⁸⁸.

“Apel plantea la necesidad de esta nueva fundamentación de la ética sobre las bases de una filosofía trascendental transformada, efectuando de este modo el paso del sujeto monológico kantiano al “nosotros” de la comunidad de comunicación. Dicho paso permite superar el solipsismo metodológico moderno en nombre del a priori de la comunidad de comunicación”⁸⁹.

Para Dussel, el punto de partida de la ética no puede ser “la comunidad de comunicación” pues hay cerca del 75% de la población que está excluida. Esto lo admite Apel, pues este es uno de los principales límites en la aplicación de la ética del discurso y no se puede dar por supuesto que ya están dadas las condiciones para la aplicación de la ética de la comunicación. Incluso esto lo ve Apel como uno de los principales desafíos a la ética del discurso⁹⁰. Por su parte Dussel tampoco niega el nivel trascendental (nivel A) de la propuesta de Apel, pero establece la necesidad de ir a un nivel más concreto, planteando la cuestión material de la comunidad comunicativa. Pues esta

⁸⁵ Cf. *R-DtA.*, pp. 199-211; 184-195.

⁸⁶ Cf. Dussel, E., *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*. Toluca, UAEM. 1998, p. 204.

⁸⁷ Cf. Apel, K.O., Dussel, E., *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid, Trotta, 2004; Dussel, E., *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel. op cit.; D-ArR.*

⁸⁸ Cf. Hurtado López, Fátima, “Pensar filosóficamente desde un horizonte mundial: el diálogo entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)” en *Pensamiento*, 257 (2012), p. 480.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 481.

⁹⁰ Cf. *D-ArR.*, p. 99.

comunidad puede aparecer como una comunidad hegemónica controlando los aparatos de dominación.

“Desde el comienzo del descubrimiento de la ética como presupuesto trascendental Apel vio la necesidad de una mediación entre la norma básica de la Ética del discurso (la “parte A”) y el “mundo de la vida (Lebenswelt)” (la “parte B”). Es todo el “problema de la aplicación (Anwendungsproblem)” en “el tiempo, intermedio (Zwischenzeit) en el que las condiciones de la aplicación todavía no se han realizado” para lo que echará mano de una Ética de la responsabilidad, a fin de poder ser responsables a posteriori de las consecuencias en los “afectados” de los “acuerdos” a los que discursivamente se llega”⁹¹.

Dussel nota que es en el nivel de la aplicación en que se encuentra el problema y este se vuelve central y encontrar la mediación entre el principio formal de universalización y la fundamentación de normas materiales situacionales se hace cada vez más difícil pues desde el inicio se cortó el acceso originario a lo material. Dussel no negará el nivel A (trascendental) de Apel pero se sitúa en un nivel más concreto y al plantear la cuestión material de la comunidad de comunicación, y descubrir que puede aparecer como comunidad hegemónica, postula que lo esencial para la filosofía de la liberación no es un “nosotros” sino el “Otro”.

“En efecto, antes de poder emprender el proceso reflexivo que partiendo de la facticidad alcanza el nivel pragmático-trascendental de la Parte A, y, por supuesto, antes, de poder “aplicar” los principios éticos en el nivel empírico-histórico de la Parte B de la fundamentación, el sujeto reflexivo debe ya presuponer siempre a priori -a priori con respecto al proceso de trascendentalización, y a posteriori de la facticidad misma del estar-ya-en-un-mundo donde se argumenta (o se trabaja, se ama, etc.)- que el Otro ha sido “reconocido” como persona”⁹².

Pero, explica Dussel que el problema se sitúa fácticamente en que “re-conocer” a alguien en la asimetría como persona y como Otro es ya la “experiencia ética” que lo descubre como excluido desde su previo conocimiento como persona: “la norma ética básica (el argumentar presupone el participar en una comunidad *de personas* tenidas por iguales) se desarrolla desde el *a priori* del reconocimiento del Otro”⁹³. Dicho re-conocimiento es pre-científico y pre-reflexivo. El momento ético por excelencia consiste entonces en el “conocer práctico” que perfora la mera funcionalidad instrumental y constituye al Otro como persona, como Otro que el sistema como totalidad. Esta es anterior a toda argumentación, es la racionalidad ético-originaria, y por tanto anterior al proceso de trascendentalización y de fundamentación apeliana. Y solo hasta que se cuestiona las causas que está a la base de la negación de ética del Otro es cuando se recurre a la mediación interpretativa

⁹¹ *D-ElG.*, p. 184.

⁹² *Ibid.*, p. 218.

⁹³ Cf. *Ibid.*, p. 219.

científica, la cual no es ni neutral ni inocente. A decir de Dussel, aquí la ética de la liberación se presenta con su criterio para cuestionar el “mundo presupuesto” como dado. La ética de la liberación puede emprender, desde el "re-conocimiento" del Otro, y desde el imperativo o norma ética básica, el proceso de la validación intersubjetiva del *factum*⁹⁴.

Por parte, Apel reconoce el punto de partida de la ética de la liberación como ventajoso ante la ética del discurso, pues su experiencia con la miseria y exclusión de los pobres de este mundo aporta experiencia desde el “principio compasión” y del “cara-a-cara” con el otro⁹⁵: “está claro que la exigencia básica de respetar incondicionalmente la "interpelación del otro" -por ejemplo del pobre del Tercer Mundo- es igualmente válida para la ética del discurso; esto quiere decir, tomarla por principio como aportación innovadora de la argumentación al discurso ilimitado de la comunidad ideal de comunicación postulada”⁹⁶.

Pero Apel también previene acerca del riesgo de caer en un posible dogmatismo, e “inclusive de una posible perversión en el sentido de un terrorismo que pueda recaer en los pobres de manera muy sensible”⁹⁷, pues él ve una analogía de este énfasis de la ética de la liberación con respecto al pobre como una idealización y absolutización del sujeto excluido y marginado, que impide una autocrítica y una crítica a la falta de reciprocidad entre el excluyente y el excluido. Para Apel Dussel podría caer en una idealización paralela a la marxista del proletariado como sujeto de la historia:

“En la Filosofía de la Liberación de Enrique Dussel me parece encontrar una clara analogía con la concepción de la historia de Hegel y Marx. También él comprende la "moral" (mejor dicho las "morales"), como pertenecientes y relativas a "totalidades" del ser que se efectúan históricamente. Según Dussel, a esto corresponde la visión existencial-ontológica-hermenéutica de Heidegger de la relatividad de nuestra entera comprensión del mundo en el sentido del "Ser" condicionado históricamente, o "mundos de la vida”⁹⁸.

Por otro lado, señala que Dussel rechaza el giro hacia el historicismo ético o futurismo e introduce la concepción de la “exterioridad del otro como origen “transontológico”, extrahistórico de la reivindicación incondicional de la ética, lo que le permite disolver todas las “totalidades” del mundo de la vida y su moral relativa a la cultura. Reconoce también que Dussel retoma del pensamiento semítico encubierto pseudocientíficamente en el *Capital*, la toma de partido por el

⁹⁴ Cf. *Ibid.*, pp. 220-221.

⁹⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 195-196.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 203.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 196.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 202.

proletariado de parte de Marx⁹⁹. A pesar de todo, estamos de acuerdo en el balance de las posturas que Beorlegui hace de Dussel, Apel e incluso Lévinas,

“Las tres propuestas tienen en común el intento de sacar de su aislamiento egocéntrico al sujeto ético de la racionalidad y de la moral autónoma ilustrada. Para los tres autores, está claro que el principio ético vertebral y básico no está constituido por el imperativo de la propia realización personal, sino por la acogida del otro y responsabilidad hacia él, aunque en cada una de las tres propuestas esta salida hacia el otro y la responsabilidad consecuente sean entendidas de modo diferente. A pesar de ello, el modelo de ser humano que postulan no es egocéntrico y autosuficiente sino ex-céntrico, nacido en el diálogo y el encuentro con el otro, aunque se trata en cada una de las tres propuestas de modelos antropológicos un tanto dispares. En los tres se ha pasado de considerar el centro de la moral en la autoafirmación y autorrealización del yo para situarlo en la acogida y la responsabilidad solidaria hacia el otro, hacia cualquier otro”¹⁰⁰.

7.5. EL CONTRA-RELATO DE LA MODERNIDAD

Dentro la de nueva narrativa latinoamericana de la liberación, nos encontramos con la crítica del relato de los orígenes de la modernidad y sus aspectos históricos que en las narrativas oficiales sólo encubren a sus víctimas. Se hace necesario que la nueva narrativa de la liberación desvele por tanto, y de su lugar a América Latina, cosa que los filósofos de la liberación han hecho en varios momentos. Aquí nos ocuparemos brevemente de uno de los últimos contra-relatos más representativos e influyentes en la filosofía latinoamericana de la liberación y que apunta a una filosofía global en tiempos de la exclusión. Se trata del relato referente al “mito de la modernidad”. Tomamos este ejemplo de los nuevos relatos sobre todo por las claves hermenéuticas que presentan especialmente en sus dos vertientes, por una lado la vertiente histórica (Dussel) y la vertiente desmitológica (Hinkelammert) de la modernidad, pero además son dos líneas de investigación que en ocasiones se cruzan y que han influido de manera más definitiva en la narrativa de las filosofías de la liberación, además que en ellas se desvela una identidad oculta del ser latinoamericano.

7.5.1. Hacia la desmitologización de la modernidad.

Para Hinkelammert el conflicto del sujeto se representa específicamente en relación a la ley, ya que el ser humano se encuentra constantemente enfrentado a instituciones, objetivaciones y leyes que una vez establecidas devienen poder que le someten, por lo que éstas son resistidas pues el ser humano aspira a la libertad. El sujeto se revela contra los aspectos del orden que son arbitrarios, los

⁹⁹ Cf. *Idem*.

¹⁰⁰ Beorlegui, Carlos, “Dialogo de éticas: entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)” en *Estudios de Deusto*, 1 (1997), p. 69.

cuales pueden llegar a amenazar la vida, controlarla, o reprimirla cuando dichas leyes están liberadas a su propia lógica¹⁰¹.

Consiguientemente, el sujeto emerge en la historia cuando reivindica la capacidad de discernimiento del ser humano en relación a todas las formas del orden social, pero sostiene la acción como paradigmática la rebelión contra las leyes e instituciones que operan bajo la lógica del despotismo. El peligro está en que aun cuando las leyes son legales, éstas devienen ilegítimas pues no promueven ni la vida ni la libertad del ser humano. Este conflicto Hinkelammert lo afronta en varias de sus obras, pero en su *Crítica de la razón mítica*, construye una narrativa y realiza un análisis de los mitos de la modernidad que precisamente pretenden dar sustento a las lógicas bajo las cuales las leyes e instituciones operan para controlar despóticamente al ser humano. El conflicto del sujeto con las leyes e instituciones han atravesado toda la historia humana, pero en la modernidad dicho conflicto se evidencia vía los mitos que la modernidad misma ha retomado de la antigüedad. Para Hinkelammert, el conflicto se expresa también en el orden simbólico y narrativo a través de los mitos fundamentales y como ya comentamos en el capítulo anterior, para él tales mitos pueden ser presentados con otro ropaje en la modernidad. Es decir, la civilización occidental ha recibido del mundo premoderno el legado de los elementos míticos que se hacen presentes en la tensión sujeto-ley, y los ha incorporado a su propio imaginario pero con un nuevo envoltorio que no es religioso como antes, sino profano, presentándose con una apariencia transformada bajo el manto de la secularización¹⁰².

En un lento y complejo proceso muestra Hinkelammert como se va realizando esta transformación. Su significación, no obstante se muestra en algunos momentos en los que la pregnancia del cambio formal opaca la continuidad profunda a nivel del sustrato mítico persistente. Hinkelammert se da a la tarea de analizar dichos momentos en el horizonte de los mitos que estos sustentan. Así la ilustración y las revoluciones burguesas van a ser dos grandes momentos, pues las condiciones históricas que se han instaurado a partir de ellas muestran el polo institucional del conflicto entre sujeto y ley, negando de una manera específica al sujeto: la propia del individualismo liberal y su sacralización de la ley del valor y del mercado. Es partir de aquí cuando se da el total predominio de la dimensión instrumental de la razón moderna, con su tendencia a la abstracción como manifestación fundamental, además de la creación de dispositivos abstractos (relación mercantil, contrato, lenguaje, ciencia, instituciones, leyes), que se enfrentan al hombre concreto, al sujeto vivo, corporal y necesitado¹⁰³.

¹⁰¹ Cf. Hinkelammert, Franz, *El grito del sujeto*, *op cit.*, pp. 16-18.

¹⁰² Cf. Hinkelammert, Franz, *Crítica de la razón mítica*, *op cit.*

¹⁰³ Cf. Fernández Nadal, Estela, "Humanismo, sujeto, modernidad" *op cit.*, p. 512.

Hinkelammert no deja de señalar el cimiento irracional sobre la que se levanta la razón moderna, y que se construye por la primacía de la orientación instrumental que le es característica. Es una lógica que se mueve en la relación medio-fin y los cálculos son solo en torno al costo-beneficio, ignorando así la complejidad de la totalidad ser humano-naturaleza, en el que se configura toda acción directa. Produce una realidad reducida a la dimensión del calculo medio-fin en que toda la dimensión concreta de la vida es ignorada. Un mundo en que la muerte ha sido abstraída, un mundo pequeño, simple, cualificable y previsible, en definitiva un mundo pequeño de realidades fragmentadas. Una ilusión de infinitud y el poder absoluto que embarga al ser humano moderno mientras dura su sueño, o las consecuencias no son aun evidentes como para despertarle. Es una racionalidad instrumental dirigida al logro de metas imposibles, pues este mundo “perfecto” tiende a estrellarse con la realidad de finitud e imperfección además de la contingencia radical de la vida. Expresión de la vida-muerte que la razón instrumental ha querido abstraer y desconocer. Todo esto esta expresado principalmente en el pensamiento del economista liberal Friedrich Hayek (Nobel de economía de 1974 junto con Gunnar Mydal), a quién Hinkelammert lanzará sus criticas de manera radical¹⁰⁴.

Así, ante la vida calculada, medida y estrecha, el ser humano ha creado mitos, los cuales expone Hinkelammert y que son evidencia de que estos sirven para orientar a la gente que se siente amenazada por esa mentalidad calculadora. Sin embargo tales mitos tienen un reverso, que pueden ser usados (y los han sido) por la razón instrumental para justificar imágenes de perfección idealizadas que aparecen como contrapartida del predominio creciente de tal razón instrumental. Hinkelammert revisa los grandes mitos y su evolución a lo largo de la historia, como el mito de Prometeo en sus diversas modalidades, la narrativa apocalíptica de Juan, los dioses y mitos griegos, etc. Todo esto, como hemos señalado en el capítulo anterior, lo hace bajo la sospecha hermenéutica del discernimiento de los dioses, que tiene como hilo de Ariadne el Dios que se hizo hombre¹⁰⁵, con lo que el cristianismo derrumba todo el mundo mítico de Occidente y pierde “su sustancialidad y se transforma en un tesoro de sapiencia. Los dioses ahora son dioses alegóricos. El mismo Dios Yahvé cambia. En el cristianismo es ahora un Dios, del cual Irineo de Lyon declara: *gloria dei, vivens homo*. La gloria de Dios es el ser humano vivo. El mismo centro de Dios ahora es el ser humano y no al revés”¹⁰⁶. Hinkelammert articula a partir de estos relatos una noción del sujeto viviente,

¹⁰⁴ Cf. Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica, op cit.*, pp. 24-27; *id*, *Crítica de la razón utópica*. Costa Rica, DEI. 1990; *id*, *Cultura de esperanza y sociedad sin exclusión*. Costa Rica, DEI. 1995; *id*, Mora Jiménez, Henry, *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. Costa Rica, DEI, 2005. En dichas obras Hinkelammert critica la lógica del mercado capitalista mundial que se presenta como la “única alternativa” pero que conlleva a la exclusión sistemática de una gran parte de la humanidad.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p. 5.

¹⁰⁶ *Idem*.

corpóreo y libre que distingue a *la ética del sujeto* de la otra ética que viene de la modernidad capitalista, la *ética del individuo*, así:

“La ética del sujeto tiene aquí un significado específico. La hoy dominante ética del individuo tiene como su principio axial aquello de yo vivo, si te derroto a ti. Es la ética de la competencia. Se presenta igualmente como ética de la eficiencia. Tiene los valores de la ética formal o puede tenerlos, pero no admite valores que limiten la competencia o la eficiencia. La libertad es la libertad de derrotar al otro y nadie tiene derecho de limitarla. La ética el sujeto rompe este ensimismamiento del individuo y su ética. Parte de: yo vivo, su tú vives. Por eso su concepto de libertad es una libertad que nace del respeto hacia esta relación”¹⁰⁷.

En efecto, como ser corporal, que tiene necesidades, el hombre está compelido a integrarse con su entorno natural y social para preservar su existencia. El circuito natural de la vida humana supone, como elemento suyo, la división social del trabajo y la interdependencia de los productores, entre ellos y con la naturaleza. La noción de sujeto tiene carácter intersubjetivo.

“En cuanto que el ser humano se hace presente como ser corporal que piensa en su corporeidad y, a partir de su corporeidad, se hace presente como sujeto viviente frente a otros, que también se hacen presentes como sujeto viviente que piensan esta su vivencia y que enfrentan a todo el mundo como ser viviente. Esta relación es de cuerpo con cuerpo. No surge la pregunta de si existo, como pregunta clave, sino la pregunta de si puedo seguir existiendo. No es la pregunta de si la vida es un sueño, sino la pregunta por las condiciones de posibilidad de seguir viviendo”¹⁰⁸.

Esta dimensión del ser humano como sujeto vivo, unidad intersubjetiva hombre-naturaleza, se expresa como un grito, como resistencia ante la amenaza de ser aplastado por el sistema. Representa el momento en que aparece una reacción que quiebra la lógica perversa del cálculo de utilidades. En tal sentido, es una respuesta ante la “irracionalidad de lo racionalizado”, que resulta del predominio de la acción directa medio-fin, propia de la Modernidad. El “sujeto es corporal y necesitado y necesariamente tiene esta dimensión, mientras para la ética del individuo lo corporal no es más que un accidente que no va más allá de simples preferencias psicológicas. Por eso este sujeto no se debe confundir con el sujeto cartesiano, del cual se difiere radicalmente”¹⁰⁹.

De esta manera la ley se presenta como cárcel del cuerpo, la cual Hinkelammert va discerniendo a lo largo del análisis de los mitos, como ya mencionamos en el capítulo anterior, bajo la clave del discernimiento los dioses de Marx. En las cuales se presenta la lucha de los hombres por no dejarse vencer ante las leyes que se presentan como leyes de muerte, es decir, el ser humano renuncia al suicidio y “al renunciar al suicidio, todas nuestras acciones hay que canalizarlas en función de nuestra vida, la mía y la de los otros. Eso permite el discernimiento de los dioses y de los

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 27-28.

¹⁰⁸ Hinkelammert, Franz J. *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia. 2002, p. 343

¹⁰⁹ Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica, op cit.*, p. 28.

ateísmos. Por eso, esta sentencia corresponde al carácter autónomo de la ética del sujeto. En última instancia los dioses falsos son aquellos, que permiten el suicidio o empujan hacia él”¹¹⁰.

Para Hinkelammert la modernidad crea sus propios mitos, pues el ser humano los necesita, él esta en el centro de los mitos enfrentándose a la muerte para afirmarse en la vida, pero en la modernidad, especialmente cuando prevalece la razón instrumental, se crean nuevos mitos para contrarrestar los mitos tradicionales de liberad en que el sujeto aparece afirmándose en la vida. Es decir la modernidad intenta una desmitologización pero trae sus propios mitos, sustituye los mitos e imaginaciones anteriores, ante la contingencia del mundo aparece la causalidad.

“La modernidad intenta definirse en contra del mito. El mito parece el pasado atávico de la humanidad, la razón moderna como la razón que sustituye los mitos. El mito parece ser lo primitivo, la razón ilumina y deja atrás el mito. La modernidad parece desmitización y desmagización. Las ciencias empíricas y las tecnologías resultantes de su aplicación parecen efectuar a través del desarrollo de los mercados esta superación de los mitos y de las magias. Hay la apariencias de una nueva transparencia de la realidad más allá de los mitos y la magia. [...] Sin embargo, la modernidad piensa en mitos tanto como cualquier sociedad anterior. Pero produce mitos nuevos y transforma muchos de los mitos que vienen de las sociedades anteriores. Igualmente produce una nueva magización del mundo. Por eso, la pregunta no es por una sociedad moderna sin mitos frente a otras sociedades que piensan en términos míticos. Es más bien: ¿Cómo transforma la modernidad el mundo de los mitos y de la magia?”¹¹¹.

Lo característico de los mitos de la modernidad, donde reina la ciencia instrumental, es que hace abstracción de la muerte, como hemos explicado antes, aunque no abandona del todo el espacio mítico (que se relega generalmente a la filosofía, la teología, la poesía y las artes), pues la modernidad se yergue precisamente sobre el mito del progreso y la nueva magia del fetichismo mercantil haciendo abstracción de la muerte y por lo tanto negando la condición humana, corporal-finita. Y al abstraerse de la muerte, toda la acción de la modernidad es ciega en relación a los problemas de la muerte, aunque tenga otra apariencia. De ahí que muchas de las instituciones y leyes se presentan en la modernidad como administradoras de la muerte, y se dice que sin ellas la vida no sería posible. Este es el otro gran mito, el mito del poder, teniendo como resultado último el mito de la modernidad que se presenta como el que prevalecerá en el siglo XXI, que es asesinar para no ser asesino, seguir sacrificando para comprobar la eficacia sacrificial del sacrificio humano.

Este mito es más evidente por la estrategia del mercado global, estrategia que ha borrado los derechos fundamentales, como los derechos humanos a una vida digna, al trabajo digno, educación, salud, subsistencia digna, etc.¹¹², pues como señala Estrada:

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 41.

¹¹² Cf. *Ibid.*, p. 44-49.

“En un mundo interaccionado, la riqueza de unos condiciona la pobreza de otros. Por eso es necesario un nuevo orden económico internacional, que plantee el crecimiento económico y la redistribución de la riqueza.

La principal limitación del modelo de capitalismo consumista que se ha desarrollado en el siglo XX es que no es universal y, por ello, política y éticamente inaceptable. El modelo vigente de sociedad de consumo es ineficiente, despilfarrado y estructuralmente generador de injusticias”¹¹³.

Hay derechos humanos eliminados sistemáticamente por la estrategia de globalización del mercado.: “La estrategia de globalización totaliza los mercados y al hacerlo arroja con los derechos humanos de la vida humana (las garantías de la posibilidad de vivir). El estado de derecho asume esta posición subvirtiendo los derechos fundamentales correspondientes. Va desde el *Laissez-faire, laissez-passer* al *Laissez-faire, laissez-mourir*”¹¹⁴.

De esta manera, el mito de la modernidad se presenta como el que anula al ser humano y su corporalidad, pues no sale de la relación sujeto-objeto. Antes sostiene un sujeto apodíctico que en la nueva narrativa latinoamericana de la liberación se critica radicalmente, pues entiende que éste sujeto del pensamiento es a la vez el individuo poseedor. La relación sujeto-objeto es la relación en la cual el individuo se dirige al mundo para dominar y poseer. El sujeto de la relación sujeto-objeto es el individuo poseedor en relación al mundo corporal pensado como objeto.

La referencia al “sujeto viviente” como fundamento categorial, conceptual y real de la afirmación del ser humano como sujeto, señala a los movimientos sociales diversos, en términos de los reclamos por la posibilidad de vivir dignamente, expresa con nitidez la fuerte ruptura con el paradigma fundante de la modernidad y con las visiones críticas dentro del mismo horizonte, así como con la fragmentación posmoderna. “La afirmación del ser humano como “sujeto vivo”, en el sentido indicado, quiebra con el fetichismo del “*ego cogito*”, del “sujeto trascendental”, del “espíritu absoluto”, del “sujeto revolucionario” y del “mercado”¹¹⁵. Precisamente Hinkelammert nos habla del “retorno de un sujeto reprimido”, en referencia al sujeto de la racionalidad por la vida que se enfrenta a la irracionalidad de la racionalización (cultura de muerte de la modernidad sustentada por sus mitos), que en esta perspectiva la liberación llega a ser la recuperación del ser humano como sujeto. Y lo hace al enfrentar la acción que se basa en los intereses calculados, contra el hecho que hay un conjunto en el cual esa acción parcial tiene que ser integrada constantemente. La acción parcial y calculadora del individuo (o ética del individuo) prescinde inevitablemente del sistema y de sus subsistemas, pero el sujeto (o ética del sujeto) las recupera en su conjunto y considera las consecuencias autodestructivas, pues juzga acerca de la acción parcial calculadora a partir de los efectos sobre el conjunto, que incluye al ser humano como sujeto y naturaleza en

¹¹³ Estrada Díaz, Juan Antonio, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*, op cit., p. 49.

¹¹⁴ Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*, op cit., p. 49

¹¹⁵ Acosta, Yamandú, “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana”, op cit., p. 17.

cuanto estos se hacen visibles. De tal modo que el ser humano como sujeto enfrenta los intereses materiales calculados pero actúa en nombre de un interés material y no solo de una idea o idealización. Actúa pues, por el interés de que cada conjunto sea respetado para enfrentar las tendencias autodestructivas que derivan del calculo totalizado por los intereses parciales, “por eso el ser humano como sujeto no es una instancia individual. La intersubjetividad es condición para que el ser humano llegue a ser sujeto. Se sabe en una red, que incluye la misma naturaleza externa al ser humano: que viva el otro, es condición de la propia vida”¹¹⁶.

En esta narrativa que parte de la crítica al mito de modernidad, vemos como surge un sujeto, un sujeto corporal, colectivo, ético que está marcado por la subjetividad. Aunque en Hinkelammert no vemos referencias directas a la hermenéutica de Ricoeur, sí podemos señalar un punto de coincidencia que nos parece central tanto para la narrativa latinoamericana como para la noción de identidad narrativa ricoeuriana. Y lo haremos solo recordando lo que ya vimos en lo referente al análisis del mito y la identidad narrativa de Ricoeur (1.3, 1.4 y 3.3). El problema de la identidad narrativa que se plantea en Ricoeur a propósito de la identidad en el caso de la tradición hermenéutica es el de cómo plantear la identidad del sujeto sin caer en el substancialismo, evitando reducir la identidad a una ilusión al modo de la tradición empirista y la radicalización de esta línea en el caso de la filosofía de Nietzsche. Ricoeur lo soluciona, como hemos visto a través de la identidad narrativa. Lo que significa poner en juego la teoría del personaje, que funciona como figura histórica, como sujeto agente, como sujeto hablante y como sujeto ético. Recordamos que la antinomia entre sustancialismo e idealismo en la identidad narrativa Ricoeur la resuelve por medio de la noción de relato, que concede al personaje la iniciativa de la acción. Así la correlación entre acción y personaje pone en juego una dialéctica interna al personaje de acuerdo con la cual este adquiere su singularidad a partir de la “unidad de la vida” considerada como unidad temporal que le da una singularidad determinada y la distingue de cualquier otro. Además la persona entendida como personaje del relato, no es algo distinto de sus experiencias, sino más bien la síntesis de las mismas. Así que la identidad no es estática, sino más bien dinámica y propia de la historia. La identidad de la historia es la que produce la identidad del personaje. Ahora bien, vemos que la identidad es posible gracias al mantenimiento del sí mismo (atestación) a lo largo del desarrollo de la extensión de vida, una atestación que es fundamentalmente, atestación de sí y que puede ser definida como la “seguridad de ser sí mismo actuante y sufriente”. Esta es la identidad que fundamenta luego la posibilidad de nombrar, de atribuir un nombre propio al personaje¹¹⁷.

¹¹⁶ Hinkelammert, *Crítica de la razón mítica*, op cit., p., 178.

¹¹⁷ Cf. Flórez Miguel, Cirilo, “La última filosofía de Ricoeur”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 34 (2007), p. 281.

Pues bien, esto nos lleva al punto de encuentro que queremos destacar de esta identidad narrativa de Ricoeur y Hinkelammert, pues esta identidad como ipseidad esta proyectada en la mismidad en el carácter corporal del personaje, que vive su corporalidad como mediación existencial entre sí mismo y el mundo, tal como lo vimos en Ricoeur y que ahora hemos señalado en Hinkelammert. Pero además en ambos la corporalidad no queda reducida a la del individuo, sino que se extiende también a la corporalidad del mundo, entendido como anclaje del cuerpo. Esta condición corporal y mundana, subyacente a la noción del hacer, es fundamental e indispensable para la hermenéutica de la existencia que pretende Ricoeur, y es la que da pie para encajar la cuestión ética en el tema de la identidad, pero que lo es también, como acabamos de ver para Hinkelammert y en general para las filosofías de la liberación.

7.5.2. Hacia la crítica histórica de la modernidad: la trans-modernidad.

Lo mismo que para Hinkelammert, para Dussel el “mito de la modernidad” tiene un concepto emancipador racional, pero al mismo tiempo desarrolla un mito irracional que justifica una violencia que hay que superar. La razón moderna debe ser criticada en tanto encubre un mito irracional, hay que superar la Modernidad, y Dussel propone lo que llama “trans-modernidad” como proyecto a desarrollar. La modernidad para él tendría una fecha de nacimiento:

“1492, según nuestra tesis central, es la fecha del "nacimiento" de la Modernidad; aunque su gestación -como el feto- lleve un tiempo de crecimiento intrauterino. La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero "nació" cuando Europa pudo confrontarse con "el Otro" y controlarlo, vencerlo, violentarlo; cuando pudo definirse como un "ego" descubridor, conquistador, colonizador de la Alteridad constitutiva de la misma Modernidad. De todas maneras, ese Otro no fue "des-cubierto" como Otro, sino que fue "en-cubierto" como "lo Mismo" que Europa ya era desde siempre. De manera que 1492 será el momento del "nacimiento" de la Modernidad como concepto, el momento concreto del "origen" de un "mito" de violencia sacrificial muy particular y, al mismo tiempo, un proceso de "en-cubrimiento" de lo no-europeo”¹¹⁸.

De esta manera Dussel nos ofrece un relato que desvela lo que ha permanecido oculto acerca de la modernidad: el aspecto de la violencia, los sacrificios, la esclavitud, la opresión y la alienación. Elementos que denotan la carga irracional del propio ideal de la Modernidad. Precisamente por ello, para Dussel es fundamental situar el debate de la modernidad en el siglo XVI (el siglo español dirá) y no en el XVIII. El año de 1492, más allá de ser el momento del "descubrimiento", la "invención", la "conquista" o el "encuentro", es el instante constitutivo tanto como el momento originario de la modernidad. España y Portugal fueron las primeras regiones de Europa que tienen la originaria "experiencia" de constituir al Otro como dominado bajo el control

¹¹⁸ D-1492., p. 7-8.

del conquistador, del dominio del centro sobre una periferia. Europa se constituye como el "Centro" del mundo (en su sentido planetario). Es el nacimiento de la Modernidad y el origen de su "Mito".

A Dussel le interesa incluir a España en el proceso originario de la Modernidad, puesto que al final del siglo XV era la única potencia europea con capacidad de "conquista" territorial externa, y la había probado en la "reconquista" de Granada. Pero sobre todo, porque de esta manera América Latina redescubre también su "lugar" en la historia de la Modernidad¹¹⁹. Pues

“esa España, que después Europa Occidental olvidará y despreciará, -y que Hegel ya no considera Europa-, es la que comienza la Modernidad. La conquista de México, por su parte, será la primera experiencia "fuerte" del ego europeo de control a otro imperio, al Otro como siervo, como colonizado, como dominado, como explotado y humillado”¹²⁰.

Según Dussel la modernidad se gesta en 1492¹²¹, y que a diferencia de otros autores como Hegel y Habermas, al filósofo de la liberación le interesa situar a España en la modernidad, pues si España está fuera de la Modernidad mucho más lo está América Latina pues: “En el decir de Cornelius de Pauw: “en los Pirineos empieza el África”, y las Américas Ibéricas, como es evidente, las situaba como colonias de las ya semi-periféricas España y Portugal. Con ello, simplemente Latinoamérica “desapareció del mapa y de la historia” hasta hoy, comienzo del siglo XXI”¹²².

De modo que Dussel dirá: “Nuestra hipótesis, por el contrario, es que América Latina, desde 1492 es un momento constitutivo de la Modernidad, y España y Portugal como su momento constitutivo. Es la "otra-cara" (*te-ixtli* en azteca), la Alteridad esencial de la Modernidad”¹²³. Pero lo será como la periferia de Europa:

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 11-12.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 101.

¹²¹ Cf. Dussel, E., “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad” en *Tabula Rasa* No. 9 (2008), pp. 153-197. Aunque en varios textos Dussel ya ha sustentado esta tesis, en este ensayo desarrolla la crítica a la postura de que a Descartes se le siga considerando ser el primer filósofo moderno. Dice que si se interpreta la Modernidad tal como lo hace el pensamiento decolonial o la filosofía de la liberación, habría que resituarse el siglo XVI, y los filósofos de ese siglo, como el origen de la filosofía moderna y no a Descartes. En este ensayo destaca que Descartes fue alumno de los filósofos hispanos del siglo XVI contra los que se opina (p.e. destaca Dussel que Descartes estudió con los jesuitas, y con ellos a Suarez, y que aprendió lógica con el texto del filósofo mexicano Antonio Rubio, se trata de la *Logica mexicana Sive Commentarii in universam Aristotelis Logicam*, texto usado por todos los colegios de la Compañía desde Italia, España, Holanda, Alemania y Francia). Pero especialmente pone de relieve el surgimiento del discurso moderno-colonia con un Ginés de Sepúlveda y el antidiscurso de la Modernidad que no surge en la Ilustración, sino al inicio del proceso de la Conquista de América con un Bartolomé de Las Casas, y con la conciencia doliente del indígena Guamán Poma de Ayala. Con lo que hay que replantear completamente la historia filosófica de la Modernidad.

¹²² *Ibid.*, p. 155. En su ensayo Dussel no cita la fuente en que encuentra esta aseveración de parte de Pauw. Por ello cito el texto mismo de Dussel. Por otro lado cabe decir que Cornelius de Pauw guardaba una opinión aun más despectiva sobre los habitantes de América. Para seguir la discusión al respecto con sus oponentes (entre ellos el jesuita J. Clavijero y Fray Servando Teresa de Mier) Cf. Gerbi, Antonello, *op cit.*, pp. 49 ss. Por otro lado, Dussel tampoco cita de donde saca tal atribución de Hegel.

¹²³ *D-1492.*, p. 21.

“Así, a los habitantes del nuevo Continente se les asigna no sólo un destino, en el que han de esforzarse por igualar y asemejar lo europeo, también se les "desaparece" como *otro*, se les asigna una figura idónea para ser aceptados y se crean (los de fuera de ese centro) una imagen adecuada a este mecanismo de relevancia de una expresión cultural”¹²⁴.

Para Dussel esta otra interpretación es tan real y debe ser estudiada, al igual que lo que significó 1492 para Europa, especialmente para España y Portugal que tendrán como “experiencia” originaria el constituir al Otro como dominado bajo el mando del conquistador, y como el centro sobre una periferia en donde Europa se constituye “centro” del mundo. Justamente el nuevo relato se va desarrollando como la aventura de la civilización sobre los pueblos “barbaros”. A estos pueblos se les asumen entonces como el Mismo, pero no como iguales. Pasaron por las experiencias de exterminio, y como ya vimos en el capítulo anterior, la violencia tuvo su expresión no solo en el ámbito de la guerra, sino en los diversos campos de la vida como lo erótico, lo pedagógico, lo cultural, lo político y lo económico, etc.:

“El ego moderno ha aparecido en su confrontación con el no-ego; los habitantes de las nuevas tierras descubiertas no aparecen como Otros, sino como lo Mismo a ser conquistado, colonizado, modernizado, civilizado, como "materia" del ego moderno. Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron, como citábamos más arriba, en "los misioneros de la civilización en todo el mundo", en especial con "los pueblos bárbaros"¹²⁵.

La modernidad se entiende entonces de otra manera: es el desarrollo del *ego* de la subjetividad europea inmadura y periférica del mundo musulmán, que se alzaría con Hernán Cortés y la conquista de México como en Señor-del-mundo: el “yo conquisto”. Las consecuencias de entender así la modernidad hace comprender y descubrir entonces a América Latina en el marco de la modernidad pero no dentro de ella sino como transmodernidad, así lo explica Dussel:

“Esto permitirá una nueva definición, una nueva visión mundial de la Modernidad, lo que nos descubrirá no sólo su "concepto" emancipador (que hay que subsumir), sino igualmente el "mito" victimario y destructor, de un europeísmo que se funda en una "falacia eurocéntrica" y "desarrollista". El "mito de la Modernidad" tiene ahora un sentido distinto al que tenía para Horkheimer o Adorno, o que tenía para los Postmodernos -como Lyotard, Rorty o Vattimo-. Contra los Postmodernos no criticaremos la razón en cuanto tal; pero admitiremos su crítica contra la razón dominadora, victimaria, violenta. Contra el racionalismo universalista no negaremos su núcleo racional, sino su momento irracional del mito sacrificial. No negamos entonces la razón, sino la irracionalidad de la violencia del mito moderno; no negamos la razón, sino la irracionalidad postmoderna; afirmamos la "razón del Otro" hacia una mundialidad Trans-moderna”¹²⁶.

¹²⁴ Contreras, Gabriela “Reseña de *Hacia el origen del mito de la modernidad*, de Enrique Dussel”, en *Política y cultura*. 4 (1995), p. 218.

¹²⁵ *D-1492.*, p. 36.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 22.

Y es así como los europeos (o los ingleses en particular) se transformaron, como citábamos más arriba, en "los misioneros de la civilización en todo el mundo", en especial con "los pueblos bárbaros".

“Europa ha constituido a las otras culturas, mundos, personas como ob-jeto: como lo "arrojado" (-*jacere*) "ante" (*ob-*) sus ojos. El "cubierto" ha sido "des-cubierto": *ego cogito cogitatum*, europeizado, pero inmediatamente "en-cubierto" como Otro. El Otro constituido como lo Mismo. El ego moderno "nace" en esta autoconstitución ante las otras regiones dominadas”¹²⁷.

Así la “colonización” de la vida cotidiana del indio, y del esclavo africano poco después, fue el primer proceso “europeo” de "modernización", de civilización que “subsume” (o aliena), al Otro como "lo Mismo". Por eso Dussel concluirá que

“El "yo colonizo" al Otro, a la mujer, al varón vencido, en una erótica alienante, en una económica capitalista mercantil, sigue el rumbo del "yo conquisto" hacia el "ego cogito" moderno. La "civilización", la "modernización" inicia su curso ambiguo: racionalidad contra las explicaciones míticas "primitivas", pero mito al final que encubre la violencia sacrificadora del Otro. La expresión de Descartes del *ego cogito*, en 1636 será el resultado ontológico del proceso que estamos describiendo: el *ego*, origen absoluto de un discurso solipsista”¹²⁸.

Desde estos parámetros entonces, la dominación que se ejerce sobre el Otro, será leída como “útil”, de hecho será algo para el “bien” del bárbaro que se civiliza. En esto consiste el mito de la modernidad. Es un victimar al inocente, al Otro declarándolo causa culpable de su propio victimación y atribuyéndose el sujeto moderno inocencia plena con respecto al acto victimatorio, en que incluso el sufrimiento del conquistado, colonizado, subdesarrollado, será interpretado como el sacrificio o costo necesario de la modernización¹²⁹. A continuación Dussel hará la lectura desde el otro punto de vista, lo que se ha llamado la visión de los vencidos, realiza una inversión en la lectura de la historia,

“ahora desde el indio, del africano esclavo, del mestizo humillado, del campesino empobrecido, del obrero explotado, del marginal apiñado por millones miserables de las ciudades latinoamericanas contemporáneas. [Toma como propios los ojos del pueblo oprimido] "desde los de abajo" -como expresaba Azuela en su conocida novela-. No es el *ego cogito* sino el *cogitatum* (pero un "pensado" que también "pensaba"... aunque Descartes o Husserl lo ignoraran): era un *cogitatum*, pero antes aún era el Otro como subjetividad "distinta" (no meramente "diferente" como para los Post-modernos)”¹³⁰.

¹²⁷ *Ibid.*, pp. 36-37.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹²⁹ Cf. *Ibid.*, p. 69. Dussel señala que “Históricamente, hubieron al menos tres posiciones teórico argumentativas ante el hecho de cómo debe "incluirse" al Otro en la "comunidad de comunicación", en la civilización, es decir toda la cuestión de la justificación o no de la violencia, la conquista civilizadora en el siglo XVI: 1. La "Modernidad como emancipación" (Ginés de Sepúlveda); 2. La "Modernización como utopía" (Gerónimo de Mendieta); y 3. La "crítica del mito de la Modernidad", todavía desde Europa (Bartolomé de las Casas)”. *Ibid.*, p. 70.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 85.

Para ubicar históricamente al indígena, Dussel no parte de la lectura oficial y tradicional que es el “descubrimiento de América” sino que hace una reconstrucción de la historia mundial para localizar la población de *Abia Yala*¹³¹ como el extremo oriente del Asia. Pero además con una gran influencia de las culturas del pacífico sur de Asia. Dussel comenta una serie de puntos de convergencia cultural y mítico entre los pueblos de la amerindia y los de los habitantes del Océano Pacífico. Finalmente apunta la visión de los indígenas acerca del encanto con los conquistadores, que partiendo de su cosmovisión, leyeron la aparición de estos hombres como la “parusía” de los dioses y el inicio del “sexto sol”, por lo que:

"1492" deviene un acontecer mítico, metafórico, el de la "Parusía" de dioses desconocidos [...], que descubiertos después como humanos se transforman en bestiales "invasores" [figura con la que] se suplanta el mito sacrificial azteca, por ejemplo, por el mito sacrificial de la Modernidad. Desde el "mundo" indígena se comprenderá que se ha consumado el "fin del mundo" [...]. Todo el "sentido" de "1492" desde el mundo indígena (que será diacrónico, porque comenzando en 1492 en las islas caribeñas del Atlántico no se ha cumplido aún en algunas tribus y clanes del Amazonas en 1992; por lo tanto, éstos están hoy antes del 1492 mítico) tiene, es evidente, un "sentido humano", que puede ser descrito racional y hermenéuticamente. Esa "otra" interpretación es real y debe ser objeto de estudio. Que no sea el "descubrimiento" de un continente, globalmente, como para la mirada moderno-europea: ¡es evidente! Pero que sea una interpretación humana y de extrema importancia hasta nuestros días, porque nos revela la vigencia sacrificial del "mito de la Modernidad" en la periferia, es lo que se les ha escapado a muchos, desde un eurocentrismo dominante -en Europa, en Estados Unidos, en América Latina y otras partes del Mundo Periférico"¹³².

Por consiguiente, dirá Dussel que 1492 deja de ser una simple fecha, o un momento histórico, sino que deviene acontecimiento mítico-racional, profundamente revestido del doble sentido del símbolo y la metáfora en alusión a la *Metáfora viva* de Ricoeur: “1492” deviene comienzo de un “discurso”, aun de un texto y hay que descubrir su sentido¹³³. En la misma línea con la que Scannone relaciona metáfora y acontecimiento histórico, podemos decir que el desarrollo de una nueva narrativa de liberación latinoamericana he creado metáforas vivas y nuevos relatos. Como hemos expuesto anteriormente (2.1 y 2.2), para Ricoeur la metáfora no existe por sí misma sino en una interpretación, vimos que la metáfora viva no está en el diccionario, sino que es una innovación semántica que implica un uso tensivo del lenguaje. Y subrayamos la relación que Ricoeur establece entre la metáfora con la poética y la retórica; así como el papel de la trama en

¹³¹ “Abya Yala, o la “Tierra llena de vida”, es el nombre con el que la cultura kuna de la Gran Colombia bautizó a este Continente. Sin embargo, por más de 500 años, los imperios nor-atlánticos han querido sepultar la “Tierra Fértil” bajo un rosario de nombres: América, América Latina, América Sajona, Iberoamérica, Euroamérica... Así mismo han impuesto un discurso hegemónico que le roba el *logos* o la palabra a nuestras culturas originarias”. Pérez Álvarez, Eliseo, *op cit.*, p. 1.

¹³² D-1492., p. 108.

¹³³ Cf. *Ibid.*, p. 107.

cuanto imitación de la acción humana. Pues bien, la nueva narrativa latinoamericana de liberación ha forjado sus nuevos relatos, sus metáforas vivas y en ocasiones muy de cerca de Ricoeur, como hemos visto que lo hacen Scannone y Dussel.

En esta línea de hacer de un acontecimiento una nueva narrativa como símbolo y metáfora viva, Dussel analiza “1492” desde la perspectiva del Otro, siguiendo a Levinas, pero sin dejar de lado las pautas hermenéuticas de Ricoeur. Dussel en la conferencia que dicta en Frankfurt, llamada “De la invasión al “des-cubrimiento” del Otro”, explica su método hermenéutico:

“tomamos decidida y metódicamente, la "otra" perspectiva en la "interpretación" -es decir, es una hermenéutica desde "el Otro"- de 1492. Dicha fecha deja de ser ahora un momento histórico y deviene un acontecer "mítico", por ello profundamente racional pero revestido del doble sentido del símbolo, de la metáfora. “1492” deviene el comienzo de un "discurso", aun de un "texto" (en el caso de los mayas o aztecas), que queremos describir en su "sentido"¹³⁴.

En esta parte Dussel refiere a nota de pié a la *metáfora viva* de Ricoeur, para resaltar la riqueza del carácter simbólico de la metáfora. Así “1492” será una nueva narrativa, no ya la oficial que oculta, sino la narrativa desde el Otro que emerge en esta metáfora y deviene fuerza de sentido. En “1492” entran en conflicto al menos dos interpretaciones, y esto según expusimos con Ricoeur, es lo que sucia la metáfora y que Dussel desarrolla en este texto. Así, en primera instancia, 1492 se convierte en origen de la modernidad dominadora, con su contra parte, la transmodernidad dominada. Pero por otro lado “1492”, como ya señalamos deviene discurso, puesta en intriga también desde la visión del Otro. Desde esta perspectiva Dussel junto con Ricoeur y Scannone afirma, la *imaginación de inocencia* que en los órdenes del poder (política), tener (economía) y valer (cultura) descubren tanto la vivencias desordenada, como la posible vivencia recta (en su aspecto subjetivo y objetivo) de sus expresiones estructurales históricas.

Podemos notar que este gran relato, pone en práctica la prefiguración y configuración de la historia con elementos que hemos expuesto en la identidad narrativa que Ricoeur plantea (3.3.). Hay un punto de inflexión entre el tiempo cosmológico, tiempo histórico e incluso tiempo derivado de la ficción literaria, que deviene en lo que en *Tiempo y narración* se plantea como un diálogo triangular entre historiografía, crítica literaria y fenomenología del tiempo por medio del discurso de la narración. En este caso se da la emergencia de un sujeto que es y al mismo tiempo del que se habla, dando paso a la función simbólica y a su raíz pensional y existencial, como vimos anteriormente. Emerge una *ipseidad* que es instruida por las obras de su cultura y se da tanto en lo individual como en lo comunitario, en este caso, tanto los que están en el marco de la modernidad como los del mundo indígena. Pero no agota tampoco la ipseidad de los sujetos, pues la práctica de la narración,

¹³⁴ *Ibid.*, p. 107

en este caso el gran relato que nos presenta Dussel, conlleva a la experiencia del pensamiento por el que nos ejercitamos y se nos desafía a entrar a mundos extraños al nuestro.

Al partir desde el “reverso de la historia”, Raúl Fonet-Betancourt, nos explica que la filosofía de la liberación latinoamericana asume una contextualidad: el mundo de los excluidos, de las víctimas y es ahí donde en sentido de la historia debe decidirse, su racionalidad o su irracionalidad. Por ello el análisis de la historia o bien, como hemos estado señalando, la nueva narrativa latinoamericana, debe responder hoy a una ética que sea la articulación de una ética orgánica del proyecto de liberación de los excluidos. Esta tarea cobra vigencia hoy en día cuando parece que se da por supuesto el cierre categorial e histórico que el neoliberalismo ha producido. El discurso neoliberal nos confronta en el fondo de la filosofía que “anclada en el hoy día de las grandes teorías, nos quiere imponer la creencia o la ideología de que no hay alternativa a lo que hay”¹³⁵.

Consideramos que la nueva narrativa latinoamericana de la liberación elabora enfoques, discursos y relatos nuevos, que desde la puesta en intriga, se pueden ir generando nuevas perspectivas y alternativas de liberación, pues en sus respectivos procesos hacen uso de la imaginación y plantean nuevas posibilidades de mundo con sus excedentes de sentido y sus innovaciones semánticas. Así como concluimos con el estudio acerca de la metáfora y el texto (2.3), en esta nueva narrativa se posibilitan nuevos mundos por sus referencias no ostensivas, motiva la imaginación de otras posibilidades de ser y estimulan la imaginación crítica como nueva lente para ver el mundo en disyuntiva.

Lo anterior se hace más urgente en cuanto que la aplicación del proyecto neoliberal globalizado produce una exclusión masiva de grandes mayorías. Puesto que la globalización neoliberal se concretiza en la expansión de la política cultural, la cual refiere a una implementación de un proyecto con ciertos patrones de consumo, las filosofías de la liberación pretenden acentuar un análisis crítico al neoliberalismo. Destacando la irracionalidad de la lógica calculadora que hay en tal proyecto, oponen una ética a la filosofía de la historia subyacente a la globalización económica. Ante la pretensión de racionalizar lo irracionalizable del proyecto globalizador del neoliberalismo, las filosofías de la liberación enfrentan el cierre categorial e histórico con un imperativo ético de salvar la vida de los pobres y excluidos, incluyendo la vida de la naturaleza¹³⁶. Estas nuevas narrativas guardan así su momento de envío, de tal modo que se convierte en provocación para *ser de otro modo*, tal como Ricoeur planteaba en *Tiempo y narración*. Llevan a

¹³⁵ Fonet-Betancourt, Raúl, *Transformación cultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao, Desclée de Brouwer. 2001, p. 303.

¹³⁶ Cf. *Ibid.*, pp. 304-307.

una decisión ética como factor supremo que conmina a decir el ¡Aquí estoy!, pues estos relatos no son éticamente neutros como Ricoeur señala. Finalmente al igual que Ricoeur aplica la identidad narrativa para el pueblo de Israel en sus acontecimientos fundantes, y demuestra contra el estructuralismo que la historia tiene significado más allá de la diacronía; también en estos relatos se denota una identidad de la víctima y su comunidad, gracias a la nueva narrativa que rehace, recrea y reinterpreta su propia historia. Estas son algunas de las valencias de la nueva narrativa latinoamericana y su hermenéutica correspondiente en las que la impronta ricoeuriana se hace presente.

Nos parece importante poner de relieve la relación que Ricoeur establece entre memoria y justicia, en uno de sus últimos textos publicados. Sólo indicamos que para él hay una “memoria obligada” que afecta “hasta el corazón de la hermenéutica de la condición histórica” en el nivel ético-político¹³⁷. Lo cual está en consonancia con lo expuesto en este capítulo, pues al trabajo de memoria (recordar), del duelo de la memoria (las víctimas) y del deber de la memoria (¡te acordarás!, es decir, no olvidar), le ha de acompañar un elemento imperativo que se encuentra en la justicia¹³⁸. En este sentido examina la relación del deber de la memoria con la idea de justicia bajo tres elementos de respuesta:

“Primer elemento de respuesta: en primer lugar, es preciso recordar que, entre todas las virtudes, la de la justicia es la que, por excelencia y por constitución, *se dirige hacia el otro*. Se puede decir incluso que la justicia constituye el componente de alteridad de todas las virtudes que ella sustrae al cortocircuito entre sí mismo y sí mismo. El deber de la memoria es el deber de hacer justicia, mediante el recuerdo, a otro distinto de sí.

Segundo elemento de respuesta: ha llegado el momento de hacer intervenir un concepto nuevo, el de la deuda, que es importante remplazar por el de culpabilidad. *La idea de deuda es inseparable de la herencia. Debemos a los que nos precedieron una parte de lo que somos*. El deber de memoria no se limita a guardar la huella material, escrituraria u otra, de los hechos pasados, sino que cultiva el sentimiento de estar obligados respecto a estos otros de los que afirmaremos más tarde que ya no están pero que estuvieron. Pagar la deuda, pero también someter la herencia a inventario.

Tercer elemento de respuesta: entre estos otros con los que estamos endeudados, *una prioridad moral corresponde a las víctimas*. Todorov ponía en guardia anteriormente contra la propensión a proclamarse víctima y reclamar reparación indefinidamente. Tenía razón. *La víctima de la que se habla aquí es la víctima que no es nosotros, es el otro distinto de nosotros*”¹³⁹.

¹³⁷ Cf. Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta. 2010, p. 118-119.

¹³⁸ Cf. *Ibid.*, p. 120.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 121.

CAPÍTULO 8. SÍ MISMO COMO, CON Y PARA EL OTRO. SOBRE ÉTICA, ALTERIDAD Y LIBERACIÓN.

En las filosofías de la liberación latinoamericanas el tema de la alteridad y la ética ocupan un lugar central pues hay una lucha por el reconocimiento del otro y por la vida. Es por ello que Ricoeur y Lévinas han dejado su impronta en dichas filosofías pues en estos filósofos se haya una rica reflexión sobre la ética, la identidad y la alteridad. Valga decir que el diálogo entre Ricoeur y Lévinas se dio de manera intensa y se comenta en algunas de sus obras, especialmente después de la publicación de la obra de Ricoeur *Sí mismo como otro*. Esto se debe a que, especialmente en el décimo capítulo de dicha obra, Ricoeur marca sus cercanías y sus límites con las del filósofo lituano-judío. En este capítulo expondremos en primer lugar el contexto de este encuentro en el itinerario de Ricoeur en el tema que nos ocupa que es el de la hermenéutica del sujeto. Luego expondremos brevemente los elementos de la alteridad de Lévinas para finalmente exponer la influencia de ambos filósofos en los de la liberación latinoamericana, aunque de manera especial la de Ricoeur, pues este es el enfoque de nuestra investigación.

8.1. LA COMPRESIÓN DE SÍ Y LA NARRACIÓN.

Una noción central en la identidad narrativa de Ricoeur es el estatuto de la alteridad del otro en su relación con la constitución de la identidad del yo. Recordemos que la identidad narrativa se presenta como un quiasmo entre historia y ficción, la cual muestra cómo la identidad no es reductible a criterios puramente causales, sino que se configura por medio de la trama. En Ricoeur la búsqueda de la comprensión de sí resulta de una interpretación articulada desde el horizonte de la historia donde la palabra “yo” designa a un agente al que se atribuye una acción o intención pero además, la capacidad de ser imputable. Así con el pronombre personal se indican dos cosas: que la existencia es insustituible y que es un acontecimiento individualizado por la historia. Como hemos expuesto antes (4.4.1), la dialéctica de la ipseidad y la mismidad en la narración, no se queda atrapada por las aporías de Derek Parfit. Además señalamos ya que a la narrativa le es inherente un componente ético, pues en la búsqueda de la identidad caben las evaluaciones que implican la vida articulada, aceptable y valiosa. Destacamos que la acción no puede ser éticamente neutra, sino que precisamente, la dimensión ética es parte de la acción. La ética narrativa que se desvela en Ricoeur designa la capacidad del relato para reconfigurar al sí mismo en el horizonte de una vida examinada, pues

“ni la definición de persona en la perspectiva de la referencia identificante, ni la del agente en el ámbito de la semántica de la acción, que, presuntamente, enriquece la primera aproximación, han tenido en cuenta que la persona de la que se habla, que el agente del cual depende la acción, tiene una historia, son su propia historia”¹.

Y como vimos también (3.3), desde *Tiempo y narración* Ricoeur sustenta que la narración no está desprovista de la carga ética pues conlleva la dimensión normativa, valorativa y prescriptiva. Puntualizamos que para Ricoeur el relato tiene implicaciones éticas que señalan a un ámbito distinto al que desarrolla la teoría de la acción en la filosofía analítica, y que al confrontarla con la hermenéutica le llevará a recuperar la noción aristotélica de acción y la fenomenología del cuerpo propio, ubicando la praxis en el centro de la identidad narrativa, de modo que:

“Desde una concepción de la identidad personal como la defendida por Parfit no es posible responder a las preguntas que Ricoeur establece como guía de la hermenéutica del sí: ¿quién habla? ¿Quién actúa?, ¿Quién es moralmente responsable? La constitución de una trama de sentido desde la cual cobra inteligibilidad la vida humana es posibilitada por la relación entre relato e historia. La condición corporal del ser humano es la base ontológica desde la cual se constituye la identidad; gracias a ella la existencia se expresa a sí mismo en acciones articuladas por normas, reglas y símbolos [...] La identidad narrativa es así comprendida como una categoría práctica, esto es, como una dimensión de la vida humana que se construye a través de una praxis”².

Decir la identidad de un individuo o una comunidad, es responder a la pregunta *¿quién* ha hecho esta acción? ¿quién es su agente, su autor? Hemos señalado ya que Ricoeur recurre a la expresión de Hanna Arendt: responder a la pregunta “¿quién?” es contar la historia de una vida³. El conocimiento de sí, es fruto de una vida examinada.

El arte de narrar es la capacidad de intercambiar experiencias, entendidas como ejercicio popular de la sabiduría práctica, y no bajo la observación científica, con sus categorías teleológicas y deontológicas. Incluso en el relato de ficción, no queda excluido el juicio moral, al contrario, este es una especie de laboratorio donde no dejamos de evaluar las acciones y personajes propios de la ficción⁴. La identidad-ipseidad sigue siendo la constante que cubre las significaciones desde el inicio hasta el final del relato. El carácter y el mantenimiento de sí es por lo que se puede contar con un persona, la credibilidad a su “heme aquí”. La identidad narrativa hace mantener juntos los dos extremos de la cadena: la permanencia en el tiempo del carácter y la del mantenimiento de sí, dando coherencia a la identidad moral, Ricoeur lo expone así:

¹ *R-ScO.*, p. 137; 106.

² García Ruiz, Pedro Enrique, “Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur”, en *Franciscanum* 159 (2013), pp. 109-110. La centralidad de la praxis la desarrolla Ricoeur en el capítulo cinco de su *Discurso de la acción*.

³ Cf. *R-Tr3* p. 355; 997.

⁴ Cf. *R-ScO.*, pp. 193-194; 166-167.

“los relatos que narran la disolución del sí pueden considerarse como relatos interpretativos respecto a lo que podríamos llamar una aprehensión apofántica del sí. La apófansis del sí consiste en que el paso del *¿“Quién” soy?* al *¿“Qué” soy?* ha perdido toda pertinencia. Ahora bien, el “qué” del “quién” —lo hemos dicho anteriormente— es el carácter, es decir, el conjunto de las disposiciones adquiridas y de las identificaciones-con sedimentadas. La imposibilidad absoluta de reconocer a alguien en su manera duradera de pensar, de sentir, de obrar, quizá no es practicable; al menos, es pensable en último término. Sólo es, sin duda, practicable el hacer fracasar una serie indefinida de intentos de identificación, que son la materia de estos relatos de valor interpretativo respecto a la retirada del sí.

¿Cómo, pues, mantener, en el plano ético, un sí que, en el plano narrativo, parece eclipsarse? ¿Cómo decir a la vez: “¿Quién soy?” y “¿Heme aquí!”? ¿No es posible, en último término, hacer trabajar la separación entre identidad narrativa e identidad moral en favor de la dialéctica viva entre una y otra? He aquí cómo veo a la oposición transformarse en tensión fructuosa”⁵.

La narratividad es una forma de “producción de sentido” que permite organizar la experiencia en una unidad significativa que posibilita una interpretación de sí mismo y de sus actos. El mundo es una totalidad de significados que se estructuran narrativamente. Justamente, con lo expuesto en los capítulos anteriores, podemos resumir que la fenomenología hermenéutica de la persona se estructura en Ricoeur en cuatro estratos: el lenguaje, la acción, la narración y la vida ética. Estas cuatro tienen en común la analogía del actuar humano expresado en la dialéctica entre describir, narrar y prescribir. Así, la narratividad es una forma constitutiva de hacer filosofía que se contrapone al discurso sistemático racional. Esta una forma de hacer filosofía propia en América Latina en contra de la racionalidad cartesiano-hegeliana que se ha impuesto en Occidente. La narratividad abre espacios a la inteligencia emocional, ignorada o desplazada por la racionalidad de dominio⁶.

Por otro lado, a la luz de la identidad narrativa, es pertinente destacar las observaciones críticas de Luis Sáez. Para él, identidad y autonomía van de la mano (como identidad y liberación) puesto que implica un proceso cognitivo por un lado de la “racionalización de la experiencia” y por otro un proceso prereflexivo como “anhelo de ser”. Sáez plantea que “no podemos comprender lo que hemos caracterizado como “propiedad” del “sí mismo”, como “calidad de mí” de la ipseidad, sin incorporar el momento más próximo de la autorreferencialidad, es decir, la autoafectación desde el cuerpo propio”⁷. Establece dos dimensiones de la ipseidad una “excéntrica” o “identidad discursiva” (como remitirse a sí desde la perspectiva de un posible espectador) y “céntrica” o identidad narrativa”, poder prereflexivo para habitar el mundo de la vida “en situación” para acceder a una esfera de comprensión de nexos de sentidos. Y parece que tiene razón cuando señala

⁵ *Ibid.*, p. 197; 170-171.

⁶ Cf. López, Oscar R. *La narrativa latinoamericana: entre bordes seculares*. Medellín, Fondo editorial universidad EAFIT. 2001. Sobre la racionalidad cartesiano-hegeliana, Cf. Adorno, T. *Dialéctica negativa*. Madrid. Akal. 2005.; *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Taurus. 1998.

⁷ Cf. Sáez, Rueda Luis, “Dimensiones de la “ipseidad” –Fenomenología y teoría de la acción–“ en *Revista de filosofía* 16 (1998), pp. 86-90.

que no es suficiente la unidad narrativa para la constitución de la ipseidad. Aunque la identidad narrativa del sí mismo se hace accesible en cuanto trama que es reconstruible en el relato de la historia de una vida; dicha trama es comprensible desde sí pues es la que articula episodios heterogéneos y tiende un puente entre momentos irrepitibles, lo cual no sucede en una lógica explicable desde afuera.

Saez enmarca su crítica al considerar la tensión de la ipseidad, entre “identidad discursiva” e “Identidad narrativa”. De este modo la identidad narrativa es comprensible desde “dentro” en su condición “céntrica”, pues implica el poder pre-reflexivo para habitar el mundo de la vida “en situación” y de este modo acceder a una esfera propia de comprensión en nexos de sentido y no en articulación de argumentos racionales. Esto permite entender el proyecto de “sí mismo” como proceso de autocomprensión sensible y viviente, como “anhelo de ser”. Pero, a decir de Saez, Ricoeur no ha prestado atención suficiente a la mediación excéntrico-discursiva de la “identidad discursiva” que se desprende de un autoextrañamiento proveniente de la contemplación de sí desde la perspectiva del otro, sin la que el sujeto puede llegar a comprender la propia medida que cada uno tiene en sí de modo original (Herder), ni escuchar la irrepitible voz interior (*le sentiment de l'existence* de Rousseau). La vida narrable sin la mediación excéntrico-discursiva, no es aun una vida propia, aunque ciertamente sea comprensible “desde dentro”. Será comprensible inmanentemente como gesta de una identidad específica, puesto que es la génesis historizada de un sujeto que se reconoce a través de la conexión de episodios que constituyen la trama. No obstante, sin la posibilidad de autoextrañamiento, del esfuerzo de salir de sí, y de ese contemplarse “desde afuera”, desde el espectador, no puede el yo re-conocerse, cerciorarse del valor de la “diferencia” que lo constituye⁸.

“Y en este autoextrañamiento ha entrado ya el sujeto en el circuito de las exigencias discursivas. Ciertos actos que son “comprensibles desde dentro” tendrían entonces que jugar el papel de acciones a las que se les “piden cuentas” “desde fuera”, el de actos justificables excéntricamente, en el marco del discurso. Si, además de comprenderse narrativamente, el sujeto no puede hacer frente a esta demanda ¿cómo podría decirse de él que da cuenta de sí, que es “él mismo”?”⁹.

En cuanto a la autonomía del sí mismo, éste se encuentra como quiasmo entre el horizonte de la “autodeterminación racional” y el “mantenimiento de sí”, pues el sujeto no puede “mantenerse en sí” ocupando causas propios de autoexperiencia, pero inversamente, el “dejarse-ser” implica el “mantenimiento de sí”. De modo que estando interpenetradas las dos condiciones del logro de un “sí mismo” autónomo que poseen condiciones opuestas y apelan a competencias heterogéneas (una

⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 90-95.

⁹ *Ibid.*, p. 95.

situada céntricamente en el mundo de la vida y otra situada excéntricamente, como actitud distanciada y reflexiva respecto a la inmediatez de la experiencia), concluye Sáez que “ningún plexo de justificaciones racionales podría garantizarle al sujeto individual o colectivo, ni la voluntad de la escucha que implica el “mantenimiento de sí”, ni el mantenerse fiel al “anhelo de ser”. Lejos de ser una postura fatalista, observa Sáez, con Unamuno, que la oposición sin remedio más que obstáculo ha de ser motor de la acción. El sí mismo, más que condenado a la frustración, está siempre en ciernes, en estado de forjarse continuamente “*in statu nascendi*”¹⁰. Valgan estas observaciones como un acercamiento crítico a una visión cerrada de la identidad narrativa, que resalta la necesidad de pensar la autonomía y que pone en juego un diálogo más extenso con Habermas y Apel en cuanto a la identidad discursiva, cuestión que sale de los límites de nuestra investigación.

8.2. LA IPSEIDAD Y ALTERIDAD

Ricoeur articula una concepción de la ética que opone a una moral. Una concepción ética en el sentido de *éthos* aristotélico que opone la moral entendida como la normatividad de carácter universal propia de las éticas deontológicas de Kant. Y pregunta si inquirir acerca de la intencionalidad ética sin considerar el momento deontológico implica renunciar a cualquier discurso sensato además de dejar libre el campo a la efusión de los “buenos” sentimientos. A lo cual él afirma de manera rotunda que en absoluto es así. Inspirándose en la “vida buena” de Aristóteles, propone un *éthos* que articula así: “Llamemos “intencionalidad ética” a la intencionalidad de la “vida buena” con y para otros en instituciones justas”¹¹.

La intencionalidad ética expresada en el concepto de *éthos* articula la identidad narrativa y la problemática de la alteridad: la relación con los otros, mediada a través de diversas instancias intersubjetivas, que Ricoeur denomina formas de solicitud. La alteridad, es un aspecto fundamental de la identidad de sí mismo, pues lo otro no se opone a la identidad sino a una de las maneras fundamentales por las que se alcanza la comprensión de uno mismo¹². La tesis de la filosofía reflexiva en torno a la raíz de la ética se sitúa en un momento anterior a la exigencia de universalidad de la ley moral de corte kantiano. El deseo de realizar una vida plena es anterior a la obligatoriedad que impone la ley moral. Para Ricoeur, como ya vimos (4.3) hay un sujeto responsable en la medida en que puede estimarse a sí mismo, y por ello obrar intencionalmente¹³.

¹⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 99-100.

¹¹ *R-ScO.*, p. 202; 176.

¹² Cf. García Ruiz, Pedro Enrique, *op cit.*, p. 111-112.

¹³ Ricoeur, Paul, “Aproximaciones a la persona”, *op. cit.*, p. 107.

En el décimo estudio de *Si mismo como otro*, Ricoeur pregunta “¿hacia qué ontología?”¹⁴ y desarrolla su respuesta a partir del sujeto narrado que se distingue por su ipseidad. Después de preguntar ¿qué modo de ser es el sí? ¿qué tipo de ente o entidad es? Señala:

“La primera cuestión planteada concierne al compromiso ontológico general de todos nuestros estudios, y puede formularse a partir de la noción de *atestación* con la que hemos concluido nuestro prólogo. La segunda cuestión concierne al alcance ontológico de la distinción entre ipseidad y mismidad; procede de la anterior, en cuanto que la atestación puede identificarse con la seguridad que cada uno tiene de existir como un mismo en el sentido de la ipseidad. La tercera, con mucho la más compleja y la más englobadora, puesto que compromete al título mismo de esta obra, concierne a la específica estructura dialéctica de la relación entre ipseidad y alteridad”¹⁵.

Cabe señalar que la hermenéutica del sí busca situarse en una vía distinta a la alternativa que plantea la fenomenología y la hermenéutica. Es ir más allá de Levinas, pues si bien Ricoeur escapará a la ontología de Heidegger que Levinas rechaza, lo cierto es que tanto Heidegger como Lévinas plantean una disyuntiva entre ética y ontología que Ricoeur no comparte. Él mantiene, ante tal disyuntiva, la estima de sí: “En el plano ético, la interpretación de sí se convierte en estima de sí. Como ésta, la estima da lugar a la controversia, a la contestación, a la rivalidad, en una palabra, al conflicto de la interpretaciones, en el ejercicio del juicio práctico”¹⁶. Son los proyectos de la vida buena lo que tiene de trasfondo este conflicto y como modelo de juicio práctico la *phrónesis* aristotélica. ¿Qué ontología puede dar cabida tanto a la identidad como a la diferencia, a la afirmación del sí mismo como al reconocimiento del otro? Solo una ontología que logre plantear una dialéctica positiva entre lo Mismo y lo Otro¹⁷. Así Ricoeur afirma que:

“A la reducción, característica de la filosofía de M. Heidegger, del ser deudor al extrañamiento vinculado a la facticidad del ser en el mundo, E. Lévinas opone una reducción simétrica de la alteridad de la conciencia a la exterioridad del otro manifestada en su rostro. En este sentido, no hay en E. Lévinas una modalidad distinta de *esta* exterioridad. El modelo de toda alteridad es el otro. A la alternativa: sea el extrañamiento según Heidegger, sea la exterioridad según E. Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original y originario de lo que me parece constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*”¹⁸.

La hermenéutica de sí señala la manera en que la subjetividad puede plantearse aun después de la aceptación de las críticas al *cogito*, pues para Ricoeur la existencia humana se encuentra enraizada en una ontología que no cae en la crítica de Levinas. Considera que su concepción de la alteridad no permite establecer ninguna dialéctica entre el sí mismo y lo otro de sí. La alteridad no

¹⁴ *R-ScO.*, p. 345, p. 328.

¹⁵ *Ibid.*, 346; 329.

¹⁶ *R-ScO.*, p. 211; 185.

¹⁷ Cf. García Ruiz, Pedro Enrique, *op. cit.*, p. 114.

¹⁸ *R-ScO.*, pp. 408-409; 396.

se agrega externamente a la ipseidad sino que conforma parte de su estructura ontológica: “la alteridad no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad: este rasgo distingue claramente a esta tercera dialéctica de la ipseidad y la mismidad, cuyo carácter disyuntivo seguía siendo dominante”¹⁹. De esta manera la alteridad no debe reducirse a la figura del otro, pues su carácter es polisémico y es lo que permite plantear un sí mismo como otro, esta es la respuesta de Ricoeur a Levinas en lo tocante a la posibilidad del desarrollo de una ética al margen de toda ontología, concepción que Ricoeur no comparte:

“el carácter *polisémico* de la alteridad, el cual —decíamos— implica que el Otro no se reduzca, como se afirma fácilmente, a la alteridad de Otro. Este segundo punto merece explicación. Resulta de la ligera modificación de la conocida dialéctica de lo Mismo y de lo Otro al contacto de la hermenéutica del sí. En realidad, es el polo de lo Mismo el primero que ha perdido su univocidad, rompiéndose al mismo tiempo que lo idéntico era atravesado por la línea de división que separa el *ipse* del *idem*. Merece recordarse una última vez el criterio temporal de esta división: la doble valencia de la permanencia en el tiempo, según que designe la inmutabilidad del *idem* o la conservación de sí del *ipse*. La polisemia de la *ipseidad*, la primera señalada, sirve, en cierto modo, de revelador respecto a la polisemia de lo Otro, que se enfrenta a lo Mismo, en el sentido de sí mismo”²⁰.

8.3. PASIVIDAD Y ALTERIDAD

Ricoeur profundiza en la noción de alteridad en su polisemia y la investiga desde lo que él llama el “*trípode de la pasividad y, por lo tanto de la alteridad*”²¹, para indicar que la alteridad no se reduce a la presencia del otro, sino que también la designa. En primer lugar la experiencia de la pasividad resumida en el propio cuerpo. En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con lo extraño, donde entra en diálogo con Lévinas. Y finalmente, la pasividad de la relación consigo mismo²².

8.3.1. Alteridad del propio cuerpo.

En la relación pasividad-alteridad, la fenomenología del cuerpo nos envía directamente a la ontología en el cuerpo.

¹⁹ *Ibid.*, p. 367; 352.

²⁰ *Ibid.*; 368; 352 Además de que el otro es analógico: “Del mismo modo, el significado de ego no es unívoco, a falta de un género *ego*, no equívoco, puesto que yo puedo decir *alter ego*. Es *análogo*. El término *ego*, constituido en su significación primitiva gracias a la hipótesis hiperbólica del solipsismo, es transferido analógicamente de *yo* a *tú*, de manera que la segunda persona significa otra primera persona”. *DtA*. P. 294; 271.

²¹ *R-ScO.*, p. 368; 353.

²² Cf. *Ibid.*, 369;353.

“El cuerpo se nos presenta, a la vez, como anclaje y como intermediario entre nuestro obrar y el mundo. El que pueda ser asociado a una forma de alteridad estriba en las dimensiones de pasividad y de facticidad que incorpora. En cuanto a la primera, baste aludir a los numerosos tratados filosóficos sobre las pasiones y, en cuanto a la segunda, asociarlo con la condición de seres-arrojados-ahí, esto es: en-carnados. La facticidad evoca, además, el sentir la finitud humana como algo que suscita extrañamiento”²³.

El carácter enigmático del fenómeno del cuerpo ya lo hemos analizado (4.1-4.4): con Strawson respecto a los particulares de base, con Davidson respecto al cuerpo y sus acciones, y con Parfit sobre el problema en la relación entre el cuerpo y los problemas psíquicos de la identidad. Pero más allá de estos tres, la fenomenología de la pasividad ha de considerar el *padecimiento* que se revela en el sufrir y considerar las formas más disimuladas del sufrir: “la incapacidad de narrar, la negativa a contar, la insistencia de lo inenarrable, fenómenos que van mucho más allá de la peripecia, siempre recuperable en favor del sentido mediante la estrategia de la construcción de la trama”²⁴. Pero más allá aun de esto *está la violencia ejercida del hombre sobre el hombre*, el desprecio de sí y la *detestación del otro*, más allá del dolor físico. La disminución del poder *obrar* sentida como disminución del esfuerzo por *existir*, así comienza el reino del sufrimiento.

“Aquí, la pasividad que resulta de la metacategoría del cuerpo propio coincide con la pasividad que proviene de la del otro: la pasividad del sufrir uno mismo se hace inseparable de la pasividad del ser-víctima del otro distinto de sí. La victimización aparece entonces como el reverso de pasividad que enluta la “gloria” de la acción”²⁵.

Por otro lado, para completar la modalidad de la alteridad que corresponde a la pasividad, a la metacategoría de cuerpo propio hay que otorgarle una amplitud comparable a la que el sufrir da al padecer. La dialéctica *praxis-pathos* en que el cuerpo propio se convierte en la razón emblemática de la investigación que va más allá de la simple “calidad de mío” del cuerpo propio, es la que designa la esfera de pasividad íntima, y por tanto de alteridad. Ricoeur recuerda a Main de Biran quien disociando la noción de existencia de sustancia y vinculándola con el acto, ha dado una dimensión realmente ontológica al cuerpo, introduce el cuerpo propio en la región de la certeza no representativa. El cuerpo propio aparece como mediador entre la intimidad del yo y la exterioridad del mundo. De otro lado, señala Ricoeur, está Husserl quien formuló una ontología de la carne. En Husserl el concepto de carne como aquello que me es más originariamente mío, de lo que tengo vivencia inmediata, es lo que distingue mi cuerpo de los otros:

²³ Delgado Morales, Leticia, “La relación entre ontología y ética en Paul Ricoeur o un *Sí mismo* atravesado de alteridad” en *Laguna* 27 (2010), p. 51.

²⁴ *R-ScO.*, 370; 355.

²⁵ *Ibid.*, 371; 355.

“Sólo cuando la ontología de la carne se libera, cuanto es posible, de la problemática de la constitución que, paradójicamente, la ha exigido, podemos enfrentarnos a la paradoja inversa de la planteada por la teoría strawsoniana de los particulares de base, a saber, no lo que significa que un cuerpo sea un cuerpo, es decir, carne, sino que la carne sea también un cuerpo entre los cuerpos. Ahí encuentra su límite la fenomenología”²⁶.

Pero Ricoeur matiza que la carne no es como en Husserl, instrumento de poder, más bien enfatiza su carácter primordial, anterior a la distinción entre voluntario e involuntario. Husserl sólo ha pensado al otro distinto de mí como otro yo, y nunca al sí como otro. Ricoeur no acepta la disociación cartesiana entre mente y cuerpo, y el problema del puente que conlleva, y se plantea una concepción de inspiración judeo cristiana, según la cual no tenemos un cuerpo, sino que somos cuerpo espiritualizado y espíritu corporeizado. Desde ahí el rostro cobra más significado que el yo y tiene una referencia en la fenomenología francesa, comenzando por la de Merleau Ponty²⁷. Pero falta distinguir entre el otro como alter ego y la singularidad constitutiva de la alteridad, en una ontología de la diferencia. El nominalismo imperante en la filosofía abstracta de la modernidad incapacita para la revelación de la alteridad diferente del otro.

De otro lado, la facticidad se refiere a la finitud humana como algo que suscita extrañamiento, tiene relación estrecha con la condición de *estar-yecto* de Heidegger, es decir, encarnado. Así es alteridad primera:

“En efecto, la noción de un proyecto-arrojado, incluso caído, lleva en el concepto el extrañamiento de la finitud humana, en cuanto que es sellada por la encarnación, por tanto lo que llamamos aquí la alteridad primera, para distinguirla de la alteridad de lo extraño. Incluso se podría decir que la junción, en el mismo existenciarío del afecto, del carácter de carga de la existencia y de la tarea de tener que ser, expresa, de modo más próximo, la paradoja de una alteridad constitutiva del sí, y da así por primera vez toda su fuerza a la expresión: “sí mismo como otro”²⁸.

Aunque Ricoeur se refiere a Heidegger, no obstante subraya que el autor de *Ser y tiempo*, pese a la inclusión de un aparato nocional que parece apropiado para la elaboración de una ontología de la carne, no elaboró la noción de carne como existenciarío distinto. Y esto se debe a que ve al sujeto desde la perspectiva de la revelación del ser y no desde la intersubjetividad existencial. La presencia del otro es coextensiva a mi propia encarnación. El cuerpo adquiere su estatuto ontológico en medida en que su sentido se forja en las redes intersubjetivas de significación, en las que no soy solo un yo, sino otro para otro. Y esto se debe a que ve al sujeto desde la perspectiva de la revelación del ser y no desde la intersubjetividad existencial. La propuesta de Ricoeur se define conceptualmente por tres momentos que se refieren al uso

²⁶ *Ibid.*, 376; 361.

²⁷ Cf. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta-De Agostini. 1993.

²⁸ R-ScO., 378; 363.

gramatical del pronombre personal y sus implicaciones de frente a una dialéctica entre identidad y alteridad, pues dirá: “El uso del se y del sí en casos oblicuos, el desdoblamiento del mismo según el régimen del *idem* y del *ipse*, la correlación entre sí y el otro distinto de sí”²⁹. Tomado como guía la propuesta de J. María Rubio³⁰, podríamos sintetizarlo de la siguiente manera:

A las delineaciones gramaticales:	Le corresponden las delineaciones hermenéuticas
1) Análisis de los usos del “se” y del “sí”,	1) Rodeo reflexión / análisis,
2) desdoblamiento del <i>idem</i> / <i>ipse</i> ,	2) Dialéctica “mismidad” / “ipseidad”,
3) Correlación “sí mismo” / “otro”,	3) Dialéctica “ipseidad” / “alteridad”.

Es aquí precisamente donde puede centrarse el diálogo de Ricoeur con Lévinas. En este segundo punto de la alteridad del otro, tanto Ricoeur como Lévinas buscan definir las determinaciones de la subjetividad. El primero sostiene un acceso mediatizado, una hermenéutica a dicha alteridad. El segundo las busca en una radicalización de la fenomenología hacia el ámbito de la alteridad del otro.

8.3.2. La alteridad del otro. Diálogo con Emmanuel Lévinas.

Para Ricoeur la alteridad del otro está unida a las modalidades de pasividad que la hermenéutica fenomenológica del sí que ha propuesto a lo largo de su *Sí mismo como otro*. Se atestigua una nueva dialéctica de lo Mismo y de lo Otro en su hermenéutica que conlleva a que lo Otro no es sólo la contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido.

“En efecto, en el plano propiamente fenomenológico, las múltiples maneras con que lo otro distinto de sí *afecta* a la comprensión de sí por sí señalan precisamente la diferencia entre el *ego* que se pone y el *sí* que sólo se reconoce *a través de* estas mismas *afecciones*.

No existe ningún análisis nuestro en el que no se anuncie esta pasividad específica del sí afectado por lo otro distinto de sí”³¹.

Ricoeur acentúa cómo en su hermenéutica prevalece la pasividad del sí, que es afectado por el otro distinto de sí. Ya desde el prólogo a su *Sí mismo como otro* Ricoeur indica que “la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en un grado tan íntimo que no se puede pensar en una sin la otra, que una pasa más bien a la otra”³². En efecto, como ya hemos expuesto, en el plano lingüístico, en términos husserleanos la designación de sí del locutor aparece entrelazada con la interlocución en

²⁹ *Ibid.*, p. 28; XXIX.

³⁰ Rubio Ferreres, José María, “Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur”, en Gómez García, Pedro (Coord.), *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid. 2000, p. 283.

³¹ *R-ScO.*, p. 380; 365.

³² *Ibid.*, p. 14; XIV.

virtud del cual cada locutor es afectado por la palabra que se le dirige. En el plano del agente de la acción, la autodesignación de este aparece como inseparable de la adscripción por otro, que me designa, en acusativo como el autor de mis acciones. En el plano narrativo el intercambio entre el sí afectado y lo otro que afecta se da en función de la asunción por el lector del relato, de funciones desempeñadas por personajes contruidos en tercera persona, en medida en que son puestos en forma de trama al mismo tiempo que la acción narrada. Finalmente desde el plano ético, la afección del sí por lo otro reviste los rasgos específicos que conciernen tanto al plano ético como al plano moral marcado por la obligación. Su propuesta ética: “vivir bien con y para otro en instituciones justas”, no se concibe sin la afección del proyecto de vivir-bien mediante la solicitud ejercida y recibida al mismo tiempo: la dialéctica de la estima de sí y la amistad³³. Vemos que en Ricoeur, entre el yo y el otro, no hay una relación de superioridad, sino codeterminación, pues la reflexión toma su causa sólo desde lo otro de sí. Por consiguiente, también la comprensión se tornaría inviable desde la perspectiva de una identidad fuerte al modo de Levinas. Por ello Ricoeur plantea así su desafío:

“Quisiera mostrar esencialmente que es imposible construir de modo unilateral esta dialéctica, ya se intente, con Husserl, derivar el *alter ego* del *ego*, ya, con E. Lévinas, se reserve al Otro la iniciativa exclusiva de la asignación del sí a la responsabilidad. Queda por ver aquí una concepción cruzada de la alteridad, que haga justicia alternativamente a la primacía de la estima de sí y a la de la convocación por el otro a la justicia [...] la apuesta es una formulación de la alteridad que sea homogénea de la distinción fundamental entre dos ideas del Mismo, el Mismo como *idem*, y el Mismo como *ipse*, distinción sobre la que se funda toda nuestra filosofía de la ipseidad.”³⁴.

La disimetría que se introduce con la analogía (si mismo *como* otro) implica una proximidad con los demás. Si bien con Husserl Ricoeur puede concluir que “ semejanza y disimetría descansan en el sentido *ego* y en el sentido *alter ego*”³⁵, y que se muestra todo su potencia cuando se inscribe el movimiento que va del otro hacia mí. No obstante, desde la ética, el movimiento del otro hacia mí mantiene la prioridad. Desde la perspectiva gnoseológica es el *ego* del *alter ego* la que prevalece. En esta dimensión, la traslación analógica de Husserl se presenta productiva en tanto que quebranta el programa mismo de la fenomenología al transgredir la experiencia de la carne propia. “Si no crea la alteridad, siempre presupuesta, le confiere una significación específica, a saber, admitir que el otro no está condenado a ser un extraño, sino que puede convertirse en mi semejante, a saber, alguien que, como yo, dice “yo”³⁶.

³³ Cf. *Ibid.*, pp. 380-382;365-367.

³⁴ *Ibid.*, p. 382; 367.

³⁵ *Ibid.*, p. 386; 372.

³⁶ *Ibid.*, p., 387; 372.

El sentido *ego*, del *alter ego* es el que Ricoeur ha sustentado en todos sus estudios referidos a la autodesignación de cualquier persona distinta que yo, así en el lenguaje, en la acción, el relato y la imputación moral. Esta traslación de sentido puede revestir la forma de una cita, “en virtud de la cual “él piensa”, “ella piensa” significa: “él/ella dice en su interior: yo pienso”. Ésta es la maravilla de la traslación analógica”³⁷. Pero es aquí en que la traslación analógica de mí al otro se cruza de nuevo con el movimiento inverso del otro hacia mí. Movimiento que Lévinas describe constantemente y que Ricoeur retoma:

“En el origen de este movimiento, existe una ruptura. Y esta ruptura sobreviene en el punto de articulación de la fenomenología y de la ontología de los “grandes géneros”, lo Mismo y lo Otro. Por eso, hemos reservado para este estudio el encuentro con la obra de Emmanuel Lévinas. En efecto, desde su ángulo crítico, esta obra está dirigida contra una concepción de la identidad de lo Mismo, a la que se opone polarmente la alteridad de lo Otro, pero en un plano de radicalidad en el que no puede tenerse en cuenta la distinción que yo propongo entre dos clases de identidad, la del *ipse* y la del *idem*: no por un efecto de negligencia fenomenológica o hermenéutica, sino porque, en E. Lévinas, la identidad del Mismo tiene un proyecto común con una ontología de la totalidad que mi propia investigación jamás ha asumido, ni siquiera encontrado”³⁸.

8.3.3. La exterioridad radical.

Para Ricoeur, Levinas entiende un sí equiparable al yo, que no se entiende como un sí sujeto de discurso, de acción, de relato, de compromiso ético. Y esto en Lévinas sustenta la pretensión de una voluntad de cierre, un estado de separación que hace que la alteridad sea equiparable a la *exterioridad* radical. En la medida en que se acepta el análisis intencional, el recurso a la representación, la concepción del otro estará siempre sometida a una neutralización que es propio del saber. Ricoeur aprecia cómo esta crítica es especialmente un desafío para Husserl pues la intencionalidad deriva de una filosofía de la representación. Y representarse algo es asimilarlo a sí, incluirlo en sí, de modo que niega su alteridad, y la traslación analógica de la quinta meditación cartesiana de Husserl no escapa al reino de la representación, por lo que se le presenta para Lévinas como una filosofía solipsista e idealista. Especialmente porque el otro no se revela en el ámbito gnoseológico sino ético. La influencia de la obra de Lévinas en la filosofías de la liberación tal como lo hemos ido señalando desde el capítulo cinco de este trabajo es central, por ello expondremos brevemente su aporte, pues aquí también confluyen estas filosofías con la obra de Ricoeur.

Lévinas rompe con la representación, así como Kant sustrae la razón práctica del reino de la razón teórica. Sustrayéndose a toda relación, la alteridad en Lévinas mantiene un efecto de ruptura

³⁷ *Idem*.

³⁸ *Ibid.*, p. 387; 373.

que impide al yo vincularse con el otro³⁹. La relación con el otro es deseo metafísico, que es deseo de lo absolutamente Otro. ¿Cómo se da esta relación entre el Mismo y el Otro? Es una alteridad. El Otro metafísico es una alteridad que no es formal. Entre el Mismo y el Otro no se pierde la distancia, sino que se mantiene, ya que la relación funciona como discurso, en el que el Mismo, resumido en su *ipseidad* de “yo”-de ente particular único y autóctono- sale de sí. Por el discurso se impide que en la relación entre el Mismo y el Otro se dé la Totalidad. El Otro no quiere “transformarse” en el Mismo, no es negatividad del ser, sino que es otro modo, pero no otro modo de ser del mismo⁴⁰. Como ya mencionamos, Ricoeur señala que en el origen del movimiento del otro hacia mí es donde, en la obra de Lévinas, se da la ruptura que sobreviene en el punto de articulación de la fenomenología y de la ontología.

Para Lévinas la metafísica precede la ontología. En la alteridad del Otro al Mismo, se da el cuestionamiento de la espontaneidad del Mismo, como ética. Es un cuestionamiento del Otro hacia el mismo, es crítica del saber. Lévinas se plantea la consideración del Otro como filosofía primera, relación ética como comunidad anónima, la sociedad del Yo con el Otro, lenguaje y bondad. El yo, provocado por el deseo metafísico es empujado a salir de sí, se trasciende por el otro, la trascendencia es el único *ideatum* del cual no puede haber más que una idea en nosotros pero que está infinitamente alejado de su idea, es exterior, porque es infinito. Es pues recibir del Otro más allá de la capacidad del Yo, tener la idea de lo infinito. Por otro lado el modo por el cual se presenta el Otro, que supera la idea de lo Otro en mí, lo llama, en efecto, rostro⁴¹.

La idea de lo infinito supone la separación radical entre el Mismo y el Otro. La separación del Mismo es también una resistencia a la totalidad, ya que la separación del Mismo que se produce como un psiquismo, es un acontecimiento en el ser que se opone a la totalización de su ser, es una separación radical. Pero gracias a esa interioridad y esa conciencia del yo es que se puede dar la relación con el “otro”. La interioridad que piensa, que toma conciencia de su historia, de su tiempo, irrumpe también en la historia a partir de intenciones interiores⁴².

La separación atea que es exigida por la idea de lo infinito, se vuelca por el deseo hacia el otro, la búsqueda de esa reunión, es la verdad. La verdad no se da porque falte algo, sino por ese deseo metafísico. La idea de exterioridad que guía la búsqueda de la verdad, solo es posible como idea de lo Infinito. La verdad surge precisamente cuando un ser separado del otro le habla. Así en Lévinas, separación, e interioridad, verdad y lenguaje, constituyen las categorías de la idea de lo infinito o de la metafísica. El *rostro* que se presenta ya es discurso, ya que el rostro del otro

³⁹ Cf. Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme. 1997.

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, pp. 62-63.

⁴¹ Cf. *Ibid.*, pp. 71-74

⁴² *Ibid.*, pp. 76-82

“significa”, tiene sentido. La relación del discurso en el cara-a-cara, se torna en la verdad que conecta con la relación social que es justicia, la verdad consiste en reconocer en el otro a mi maestro⁴³.

La trascendencia del otro es su ausencia de éste mundo al que entra, pero se hace presente como indigente, como el que padece frío, como extranjero, despojado y desnudo. La mirada del otro que no tiene nada y con dicho mirar suplica y exige todo porque tiene derecho a todo, es epifanía del rostro como rostro, su desnudez es indigencia, reconocer al Otro es dar, pero dar al maestro, “al señor que se le aborda como Usted en una dimensión de grandeza”⁴⁴. El hablar es parte de ese dar y ahí el lenguaje no es la universalidad de una serie de conceptos, sino la base de una posesión común, hablar es volver el mundo común. Lévinas expresará así la relación del cara-a- cara:

“El Mismo y el Otro no podrían entrar en un conocimiento que los abarcara. Las relaciones que sostienen el ser separado con el que lo trasciende no se producen sobre el fondo de la totalidad, ni se cristalizan en el sistema. ¿Pero no lo designamos en conjunto? La síntesis formal de la palabra que los designa juntos es ya parte de un discurso, es decir, de conjunción de trascendencia, que rompe la totalidad. La conjunción entre el Mismo y el Otro en la que se sostiene, su vecindad verbal, es el recibimiento de frente y de cara del Otro por mí. Conjunción irreducible a la totalidad, porque la posición del “frente a frente” no es una modificación del “junto a..”⁴⁵.

Vemos que es una separación radical en que la inconmensurabilidad se plantea como una exigencia, más que como un obstáculo. Ricoeur encuentra una hipérbole en la argumentación de Lévinas, entendida ésta como un exceso de argumentación filosófica. Sostiene que la “hipérbole aparece, en este sentido, como la estrategia apropiada del efecto de ruptura vinculada a la idea de exterioridad en el sentido de alteridad absoluta”⁴⁶. Ricoeur apunta que la hipérbole alcanza en Lévinas los dos polos del Mismo y del Otro. Pero además que dicha hipérbole de la separación, del lado del mismo responde a la hipérbole de la epifanía del lado del Otro. “La hipérbole de totalidad e infinito, culmina en la afirmación de que la instrucción por el rostro no restaura ninguna primacía de la relación sobre los términos. Ninguna separación viene a atenuar la total disimetría entre el Mismo y el Otro”⁴⁷.

Sin embargo es importante reconocer que desde un punto en que la fenomenología se renueva éticamente a partir de la experiencia humana del profetismo, Lévinas articula al sí mismo como sujeto en tanto responsable por el otro. Subjetivación del sujeto por pura hetero-afección.

⁴³ Cf. *Ibid.*, pp. 85-96.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 99.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 103-104.

⁴⁶ R-ScO., p. 389; 374-375.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 389; 375-376.

Especialmente en *De otro modo que ser*⁴⁸, vemos un desplazamiento en Lévinas en donde concibe al yo como otro de sí. Dirá “yo es otro”. Dicha obra de Lévinas, densa y compleja tanto en su estructura como en su argumento y desarrollo, es sin embargo una obra que atrae. Como Paul Ricoeur⁴⁹ menciona, no es una obra que se presta a introducciones, sino que uno se encuentra de lleno en el mundo de la filosofía, y tampoco es una obra que presenta un argumento con progresión visible. Lévinas plantea la facticidad de pensar “lo otro que el ser, de otro modo que ser” y aclara que no se trata del ser ni del no ser, sino de *otro modo que ser*⁵⁰.

“De otro modo que ser: se trata de enunciar el relampagueo de un destino que reina en la esencia y cuyos fragmentos y modalidades, a pesar de su diversidad, pertenecen unos a otros”⁵¹, no escapan al Orden. Encontrar ese relampagueo implica la tarea de pensar en un “desgarrón de la esencia” que nos lleva a un no-lugar. Por otro lado, explica, la ex-cepción de “lo otro que el ser” es la subjetividad, la humanidad, el sí-mismo que no tolera las anexiones a la esencia: el hombre. Lo de otro modo que ser, no se sitúa en un orden sustraído al tiempo, pero en el tiempo debe darse también esa quiebra para que aflore la subjetividad. Es decir, el tiempo “debe mostrar la ambigüedad del *ser* y de lo de otro modo que ser”, es por ello que se debe pensar en su temporalización no como esencia, sino como Decir. Pero éste escapa al *epos* de la esencia que “lo engloba y lo significa más allá”. La vía que propone Lévinas para el “nudo y desanudamiento de la esencia y lo otro que la esencia” es la “subjetividad”, y ésta es el no-lugar ante la responsabilidad para con el otro. La responsabilidad para con el otro es el tiempo de lo dicho y de la esencia en donde se deja de escuchar el decir pre-original⁵².

La responsabilidad para con el Otro, me impele al otro y me acerca a él, me lo hace próximo. Lévinas dirá que “la subjetividad, obligada a la vista del prójimo, es el punto de ruptura de la esencia excedida por el Infinito”⁵³. Continúa señalando que es “punto de ruptura pero también de sutura”, ya que la subjetividad en su ser, si bien deshace la esencia, por otro lado se substituye por el otro y en tanto que uno-para-el-otro, “se reabsorbe en significación, en decir, o verbo del infinito”⁵⁴. La significación, por otro lado, precede a la esencia. La substitución-significación es substitución de la subjetividad del sujeto. Ya no es un Yo generalizado, no un sujeto en general, pasa del Yo al mí, de tal manera que no puede escapar de su responsabilidad de hacerse cargo del otro.

⁴⁸ Cf. Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme. 1999.

⁴⁹ Cf. Ricoeur, Paul. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas*. Barcelona, Anthropos. 1999, 33 pp.

⁵⁰ Cf. Lévinas, *op cit.*, p. 45.

⁵¹ *Ibid.*, p. 51

⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 52-53.

⁵³ *Ibid.*, p. 56.

⁵⁴ Cf. *Ibid.*, 58.

La humanidad y la subjetividad significan uno-en-lugar-del-otro, esto es signo antes de la esencia, gratuidad, por lo que dirá Lévinas: “la ruptura de la esencia es ética”. Esa ruptura es la subjetividad del sujeto, su sensibilidad, deserción o derrota de la identidad del Yo, expiación. La responsabilidad para con el Otro es alteridad, exposición, Decir. Esta expresión es responsabilidad más allá del ser, el cual se altera en la sinceridad del Decir “a través del descubrimiento del sufrimiento”. Al ser asumida por el Bien, deja de ser una alteridad violenta. Ya para concluir este argumento, Lévinas destaca que este estudio piensa la proximidad pero no en función del ser, lo *de otro modo que ser* difiere de la esencia. Pero aclara que no se trata aquí de desconocer al ser, sino antes bien, mostrar su justo sentido a partir de la proximidad⁵⁵.

En lo Dicho y el Decir Lévinas después de cuestionar que el poder de decir está al servicio del ser, menciona que la significación del Decir va más allá de lo dicho y no es la ontología quién suscita al sujeto parlante, “por el contrario, es la significación del Decir que va más allá de la esencia en lo Dicho, la que podrá justificar la exposición del ser o la ontología”⁵⁶. En lo Dicho se encuentra el lugar de nacimiento de la ontología y es en la anfibiología del ser y del ente en donde se enuncia. El que la anfibiología del ser y del ente sea una anfibiología del logos significa medir el peso pre-ontológico del lenguaje. No dar prioridad a lo Dicho sobre el Decir, y esto tiene consecuencias éticas ya que

“La responsabilidad para con el otro es precisamente un Decir antes de todo Dicho. El sorprendente decir de la responsabilidad para con el otro es contra “viento y mareas” del ser, es una interrupción de la esencia, un desinterés impuesto por una violencia buena [...] Esta es una empresa que la propia Ética exige en su Decir de responsabilidad. Pero también es necesario que el Decir apela a la filosofía para que la luz que se encendió no fije en esencia lo más allá de la *esencia* y que la hipóstasis de un *eon* no se instala al modo de un ídolo”⁵⁷.

Lévinas trata acerca del decir y la subjetividad bajo la pregunta: “¿Qué significa Decir antes de significar algo Dicho?”, y más adelante responde: “Decir significa otra cosa que un ujier que presenta esencia y entes”, el Decir no se agota en lo Dicho. Por otro lado el Decir es responsabilidad para con otro, con el prójimo ya que decir significa responder del otro. Esta exposición al Otro por el Decir es “acreditarle significación”, y no depende de lo Dicho ya que no se reduce a una intensión de “dirigirme” un mensaje⁵⁸.

“En el Decir el sujeto se aproxima al prójimo expresándose en el sentido literal del término; esto es, expulsándose de todo lugar, no *morando* ya más, sin pisar ningún suelo. El Decir descubre, más allá

⁵⁵ Cf. *Ibid.*, pp. 59-60.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 95.

⁵⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 97-100.

de toda desnudez, lo que puede haber de disimulo en la exposición de una piel puesta como desnuda. Es la misma *respiración* de esa piel antes de cualquier respiración”⁵⁹.

La subjetividad del sujeto es precisamente la vulnerabilidad, la exposición “más pasiva que cualquier pasividad”, exposición a expresar, por lo tanto, lo mismo a Decir y a Dar, así el compromiso para con el otro supone el Decir. La pasividad a la que el yo se remite de modo opuesto al imperialismo de la conciencia abierta sobre el mundo, no es tragedia sino sinceridad, veracidad que supone el cambio de informaciones, “la interpretación y la descodificación de los signos”: El rostro del prójimo “Me mira”, nada me es indiferente, en el acercamiento del rostro “la carne se hace verbo”⁶⁰. La subjetividad no se reduce a la conciencia y a la tematización. Entiende la sensibilidad como proximidad. Esta proximidad aparece como la relación con el Otro, relación no tematizada en algún signo, sino que en el uno-para-el-otro como exceso de responsabilidad y no como simple significación. Así la proximidad es an-árquica, sin medición de ningún principio, es una responsabilidad frente a los hombres que ni siquiera conocemos. Ahora bien la ascendencia del Otro se ejerce sobre el Mismo hasta la “an-arquía” que es persecución, aquí hay una inversión de la conciencia que es pasividad. La estructura “meta-ontológica y meta-lógica” de esta an-arquía, se muestra en la responsabilidad que no se justifica por ningún compromiso previo⁶¹.

Lévinas se pregunta por el sí mismo, y se cuestiona si el repliegue pasivo sobre sí no coincide en la pasividad an-árquica de la obsesión. En la obsesión la acusación se mueve en un acusativo absoluto en donde el yo de la conciencia libre es tomado.

“Ella despoja al Yo de su soberbia y su imperialismo dominador de mí. El sujeto está en acusativo (“me”) sin encontrar recurso en el ser, expulsado del ser, fuera del ser como el *uno* en la primera hipótesis del *Parménides*, sin fundamento; precisamente como algo “reducido a sí mismo” y, de este modo, sin condición”⁶².

Si la expulsión “de sí fuera de sí”, es sustitución por el otro, significaría que el Sí mismo se vacía de sí, por lo que “sufrir por el Otro no es paciencia absoluta a no ser que éste “por otro” sea ya “para el otro”⁶³. De aquí sigue Lévinas que la subjetividad misma es esta transferencia, “de otro modo que la esencia”, que es la puesta en entre dicho de toda afirmación para sí, de todo egoísmo. A manera de síntesis declara: “En suma, la tesis de la presente obra es que el énfasis de la abertura sea la responsabilidad respecto al otro hasta llegar a la sustitución, el para el otro de la responsabilidad. La abertura de la comunicación no es un simple cambio de sitio para situar la

⁵⁹ *Ibid.*, p. 101.

⁶⁰ Cf. *Ibid.*, p. 156.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, pp. 165-167.

⁶² *Ibid.*, p. 178.

⁶³ *Ibid.*, p. 179.

verdad al margen, en lugar de guardarla en sí; lo asombroso es la idea o la locura de situarla al margen”⁶⁴. Finalmente, podemos decir con Pérez Tapias que:

La propuesta filosófica de Lévinas es la de una metafísica (*a-tea*) de la alteridad trascendente y, por eso mismo, frente a las filosofías del ser, incluyendo las versiones, todas en el fondo ontoteológicas, de la modernidad metafísica de la subjetividad, es todo lo contrario de cualquier “filosofía de lo neutro” –ser o no ser (¿y qué?)-, que siempre acaba en “filosofía de la injusticia” –la ontoteología lo más que puede hacer es levantar acta de lo que hay y es vana la pretensión de derivar de ella una ética-. La metafísica de la alteridad –después de todo filosofía de la subjetividad curada de espanto de la arrogancia del *cogito*- es *filosofía de la justicia*: la justicia es la condición de todo *sentido* –“la verdad supone justicia”-. El *sentido de la justicia* es inseparable de ella y con ella coincidente, que “*justi-fica*” nuestra humanidad sin teodicea alguna, es el que se nos revela más allá del conocimiento teórico que administramos con nuestros conceptos. A él señalamos filosóficamente ya con la Idea del Bien, “más allá de la esencia”, ya con la Idea de Infinito, con la que por cierto, tan malamente hemos tratado de pensar lo que sobrepasa nuestro pensamiento: el *sentido* y su *verdad* –la “verdad del sentido”, más allá, como horizonte que abre el “espacio de la verdad”, de los “sentidos de la verdad”⁶⁵.

Para Ricoeur el tema de la sustitución es la que culmina la fuerza de la hipérbole levinasiana. Especialmente en la filosofía de la alteridad en que la asignación a la responsabilidad que surge de la interpelación por el Otro y que se interpreta en los términos de la pasividad más total, “se invierte en un impulso de abnegación en el que el sí se revela por el movimiento mismo en el que abdica. ¿Quién, en efecto, es atormentado por el Otro? ¿Quién es el rehén del Otro sino un Mismo que ya no es definido por la separación, sino por su contrario, la Sustitución?”⁶⁶. Ricoeur aún la categoría de testimonio: “Vemos perfectamente a qué se rinde homenaje: al absoluto, ciertamente; por tanto, a la Altura, llamada “gloria del infinito”, y a la Exterioridad, cuyo rostro es como la huella. En este sentido, dirá con Lévinas “no hay testimonio más que del infinito...”. *Y luego pregunta ¿Pero quién testimonia sino el Sí, ya distinguido del yo, en virtud de la idea de asignación a responsabilidad? Responde nuevamente con la palabras de Lévinas: “El Sí es el hecho mismo de exponerse, bajo el acusativo no asumible en el que el Yo soporta a los Otros, a la inversa de la certeza del Yo que se encuentra a sí mismo en la libertad”*⁶⁷. Para Ricoeur pues, el testimonio es el modo de verdad de esta autoexposición del Sí, inversa a la certeza del Yo. Finalmente Ricoeur pregunta si no es esta categoría de testimonio lo que él ha llamado atestación. Y concluye Ricoeur:

“De esta confrontación entre E. Husserl y E. Lévinas procede la idea de que no hay ninguna contradicción en considerar como dialécticamente complementarios el movimiento del Mismo hacia el Otro y el del Otro hacia el Mismo. Los dos movimientos no se anulan en cuanto que uno se

⁶⁴ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁵ Pérez Tapias, José Antonio, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*, op cit., p. 233.

⁶⁶ *R-ScO.*, p. 392; 378.

⁶⁷ *Idem*; 378-379.

despliega en la dimensión gnoseológica del sentido, y el otro en la dimensión ética de la conminación. La asignación a responsabilidad, según la segunda dimensión, remite al poder de autodesignación, transferido, según la primera dimensión, a toda tercera persona supuestamente capaz de decir “yo”. ¿No había sido anticipada, en el análisis de la promesa, esta dialéctica *cruzada* del sí mismo y del otro distinto de sí? Si otro no contase conmigo, ¿sería yo capaz de mantener mi palabra, de sostenerme?”⁶⁸.

Ricoeur considera que al rechazar el carácter dialógico de la subjetividad levinasiana, se pretende una heterología pura. Sostiene un dialogismo análogo frente a Lévinas con su sujeto que es pura pasividad sin nada de iniciativa. Puede ser que esta concepción de la ética y del sujeto sea producida por la negativa de Lévinas de instalar el sentido y la significación dentro del marco de la ontología. Pues hacer del otro mi prójimo, implica mostrar que no es sólo otro, sino que es un sí mismo como yo. Ambos podemos ser iguales, pero sin ser idénticos, somos análogos mi prójimo y yo. Es un movimiento que va del yo al otro y del otro al yo, no hay identidad ni alteridad sin mediaciones. Por ello es que para Ricoeur entre Lévinas y Husserl no hay contradicción. Desde la hermenéutica, como hemos expuesto, no se puede sostener ni una identidad ni las diferencias puras. Es en ese espacio entre lo unívoco y lo equívoco que se sitúa la ética. En este sentido, tiene razón Marie-France Begué, cuando afirma que en Ricoeur:

“Este otro es el que poco a poco tomará más protagonismo, a medida que se resquebraja nuestra pretensión de omnipotencia y percibimos nuestra fragilidad, mientras descubrimos también en él su necesidad y su búsqueda de aprobación. La solicitud rompe el peligro de que la estima de sí se retrotraiga en una auto-contemplación narcisista. Entonces puede surgir la generosa alegría de confirmar al otro en su ser; en el ,tú’ que también puede decir ,yo’ como yo mismo y llamarme ,tú’ a mí. El verdadero camino no pasa por el desprecio a nosotros mismos sino por la irrupción del otro que al interpelarnos nos reconoce como su semejante y fractura la clausura de nuestra mismidad. Solo así las capacidades e incapacidades de nuestro *ipse* pueden actualizarse en la tarea de construir una mutua humanidad compartida”⁶⁹.

8.3.4. La conciencia.

Ricoeur pretende despojar de la noción de conciencia las connotaciones moralizadoras simplistas, como la reducción de ésta a “buena” o “mala” conciencia. Siguiendo a Hegel y Nietzsche, Heidegger lleva esa desmoralización al extremo, según Ricoeur. La llamada a la autenticidad es ajena a cualquier requerimiento por parte del otro, a cualquier orientación concreta a la acción, porque Heidegger considera los asuntos éticos pertenecientes al ámbito del “uno” y entregarse a ellos significa retornar a la inautenticidad. La ética, por tanto, es relegada a un segundo plano, al

⁶⁸ *Ibid.*, 393; 379.

⁶⁹ Begué, Marie-France, “De la pulsión a la solicitud por el otro. Bases antropológicas para la “pequeña ética” de Ricoeur” en *Études Ricoeuriennes/Ricoeur studies*. 2 (2011), p. 26.
<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/87>

menos en *Ser y tiempo*, mientras la ontología es elevada al rango de la “primera y verdadera cuestión”. Ricoeur rechaza esta postura, pues implica un planteamiento de la ipseidad que excluye a la ética. Es el sistema del ser en Heidegger el que impide la ética, ante la llamada del ser no hay intersubjetividad ni relación con el otro que se pueda contraponer, precisamente porque se olvida de la singularidad del sujeto hay en Heidegger un déficit ético. Como bien señala Estrada “la alteridad del otro no forma parte de la constitución de la identidad (*Dasein*) propia, sino que ésta se establece desde la relación entre el ser impersonal de cada hombre”⁷⁰ y continúa diciendo:

“P. Ricoeur, ha mostrado el solipsismo inherente al *Dasein* heideggeriano, a pesar de su relación de exterioridad con el otro (*Mitsein*). La distinción de Husserl entre *Leib* y *Körper*, es decir, entre cuerpo propio que determina mi mismidad y el cuerpo como una cosa más en el mundo de los entes posibilitaría un planteamiento de alteridad como constitutivo de mi mismidad (“ipseidad”), permitiría pasar de la egología a la reflexividad del sí mismo que se sabe constituido por la relación con el otro sujeto. Al subordinarse la relación con el otro a la del ser, y al no establecer una mediación entre el ser y los entes no hay una jerarquía de los entes y el hombre pierde su valor singular. El otro no es reconocido en su alteridad y heterogeneidad radical, sino que se reduce a la mismidad simétrica, manteniéndose el paradigma de la identidad denunciado”⁷¹.

La llamada de Heidegger, aunque excluye a los otros que están conmigo en el mundo, se presenta con una verticalidad capaz de suscitar el extrañamiento del *Dasein* con respecto a su propia existencia. Es este extrañamiento el que Ricoeur desea explorar como un resquicio abierto a la alteridad, el cual vincula a la conminación venida del otro. En definitiva, viene a afirmar que escuchar la voz de la conciencia significa ser-conminado por el otro, pero hay que considerar que: “La conminación no debe ser entendida en exclusiva como el momento normativo, el del imperativo kantiano, sino que debe convertirse en convicción, en juicio moral en situación, al contrastarse, a través de la sabiduría práctica, con la complejidad de la vida (“lo trágico de la acción”) y las disposiciones teleológicas”⁷². Ricoeur plantea, pues, como propia aportación a una ontología de la alteridad el carácter irreductible de la conciencia.

“Si esto es cierto, la pasividad del ser-conminado consiste en la situación de escucha en la que el sujeto ético se halla colocado respecto a la voz que le es dirigida en segunda persona. Hallarse interpelado en segunda persona, en el centro mismo del optativo del bien-vivir, después de la prohibición de matar, y después de la búsqueda de la elección apropiada a la situación, es reconocerse conminado a *vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo*. La alteridad del Otro es entonces la contrapartida, en el plano de la dialéctica de los “grandes géneros”, de esta pasividad específica del ser-conminado”⁷³.

⁷⁰ Estrada, Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*. Madrid, Trotta. 1994, p. 164. Cf. id., “Crítica a la ontoteología y criptoteología de Heidegger” en Peñalver, Patricio y Villicañas, José Luis (Eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*. Madrid, Biblioteca nueva. 2010. Pp. 173-166.

⁷¹ *Idem*.

⁷² Delgado Morales, Leticia, *op cit.*, p. 54.

⁷³ *R-ScO.*, p. 406; 393.

Finalmente dirá Ricoeur: “A la alternativa: sea el extrañamiento según Heidegger, sea la exterioridad según E. Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original y originario de lo que me parece constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*”⁷⁴. En este último momento, Ricoeur comparte con Lévinas la convicción de que otro es el camino obligado de la conminación, pero oscila entre una visión radical de la asimetría en bien del otro, y la reciprocidad hegeliana. Finalmente, referente al estatuto del otro en el fenómeno de la conciencia, resumiremos con Jesús Conill, que

“A esta cuestión responde Ricoeur detectando una cierta equivocidad en el plano filosófico. A pesar de que Lévinas haya defendido que el rostro es la huella del Otro, Ricoeur no sabe si este Otro, fuente de la conminación, es otro al que se puede contemplar, o si son los antepasado, o dios, o un lugar vacío. La cuestión del estatuto del Otro parece conducir a una aporía en el discurso filosófico”⁷⁵.

Sin embargo, la propuesta de Lévinas sigue siendo imprescindible, como bien menciona Pérez Tapias, pues su metafísica de la alteridad se presenta como una necesaria y urgente filosofía de la justicia, coincidimos con él cuando declara de Lévinas que

“-a mi juicio, la expresión más fuerte de Levinas y, por tanto, la más difícil de digerir para nuestros estómagos tan modernos, a pesar de los alardes posmodernistas-, es como la *experiencia radical* de nuestra *humanidad* nos “revela” su *sentido*: es la “revelación” que acontece en la “epifanía” del *rostro* del otro, absolutamente otro en su Infinitud, alteridad trascendente. En la respuesta al otro que se *expresa* es como cada uno, en cuanto sí mismo, se hace *humano*, en la inminencia desbordada de la “relación social que es justicia” y en la que entramos “ad-solviéndonos” de ella, es decir, no “disolviendo” nuestra realidad individual separada, y no porque ontológicamente nos falte algo, sino porque respondemos moralmente con nuestra “acogida” al otro que nos –propiamente, *me*- llama”⁷⁶.

8.4. ALTERIDAD Y LIBERACIÓN.

8.4.1. Ser conminado – Ser responsable.

Para las filosofías de la liberación es necesaria una crítica de la constitución de un sujeto cerrado, que se encuentra centrado egológicamente en sí mismo. Pues la negación de la alteridad encuentra su expresión generalizada en la dialéctica de dominación que se presenta a nivel geopolítico, bajo una ideología que niega, que oculta, que no reconoce lo Otro que ella, marginando, excluyendo y justificando el sistema muerte en el mundo. Dussel encuentra paradigmático de esto la distinción entre civilización y barbarie que justificó e impulsó a la Europa conquistadora en las tierras amerindias a finales del siglo XVI. Justificado por un discurso representado por un Ginés de

⁷⁴ *Ibid.*, p. 408-409; 396.

⁷⁵ Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos. 2006, pp. 240-241..

⁷⁶ Pérez Tapias, José Antonio, *op cit.*, pp. 232-233.

Sepúlveda, que ante el debate con Bartolomé de las Casas, sostuvo que *hay hombres que son inferiores a otros por naturaleza*. Discurso que encuentra sustento en la tradición aristotélico-tomista de una cosmovisión de orden natural⁷⁷. Dussel dirá: “La argumentación de Ginés de Sepúlveda, pensador moderno y gran humanista español, ha sido considerada frecuentemente como cínica, por la sinceridad chocante de sus argumentos, por el modo de la expresión de su pensamiento. Debo indicar, sin embargo, que es "moderno" en un sentido actual de la palabra”⁷⁸. Sepúlveda indica que “el modo de vivir urbano y la construcción de tantas obras arquitectónicas, que deslumbraron a los conquistadores, aun las de los aztecas o incas, no es razón para opinar que son pueblos civilizados”, y luego describe el fundamento de la barbarie “por su modo no individual de establecer su relación con las personas y las cosas; por no tener experiencia de posesión privada, ni contrato de herencia personal, y, sobre todo, por la carencia de la determinación suprema de la Modernidad: la libertad de la subjetividad que guarda autonomía y hasta puede oponerse a la voluntad y el capricho de los señores”⁷⁹, justificándose y dando sustento al colonialismo.

“En efecto, la manera más directa de fundamentar la praxis de dominación colonial transoceánica – colonialidad que es simultánea al origen mismo de la Modernidad y, por ello, novedad en la historia mundial– es mostrar que la cultura dominante otorga a la más atrasada (“torpeza” que en latín Ginés llamará *turditatem* e I. Kant *unmündigkeit*) los beneficios de la civilización. Este argumento, que está debajo de toda la filosofía moderna (desde el siglo XVI al XXI) lo esgrime con gran maestría y resonancia por primera vez Ginés de Sepúlveda”⁸⁰.

De este modo, la alteridad en la modernidad queda definida mediante la vía de la pura negatividad, pues el Otro, es diferente, no hace lo que yo hago, no cree lo que yo creo. Lo más grave del argumento filosófico es que justifica la guerra, la violencia contra los indígenas con el fin de que el bárbaro se civilizara, porque si fuera civilizado no habría causa justa de guerra. Así para Dussel:

“Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde "fuera": siendo oprimidos el "fuera" es el que ejerce la voluntad de dominio, el dominador, el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser estaba oculto, sutilmente oculto; lo que ocultaba era, justamente, el ser un ser-oprimido colonial, ontológicamente dependiente. La tarea de la filosofía latinoamericana que

⁷⁷ Cf. Sepúlveda, Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México. FCE. 1986, p. 153. Sepúlveda indicó cuatro motivos por los que se tendría que hacer la guerra a los pueblos amerindios: 1) La inferioridad natural de los indígenas, 2) destruir al Diablo, y, concretamente los sacrificios humanos, 3) Salvar almas de las futuras víctimas de estos sacrificios y 4) el deber de difundir el evangelio. Cf. *Ibid.*

⁷⁸ D-1492., p. 71.

⁷⁹ *Idem.* Cf. Sepúlveda, *op cit.*, pp. 109-111.

⁸⁰ Dussel, E., “Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad” *op cit.*, p. 165.

intente superar la modernidad, el sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente, oprimido⁸¹.

Un primer paso para superar esa modernidad es “desvelar” al Otro. Dussel retoma de Lévinas la noción de que “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser”⁸². Pero Dussel hace una distinción, pues en un encuentro con Lévinas se percató de que pese a las experiencias políticas y traumatizantes de Stalin y Hitler (totalizaciones procedentes de una modernidad europea), la experiencia del *ego* europeo y noratlántico sobre Latinoamérica se experimentó como “*ego* conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos de la periferia”⁸³, así que:

“Lévinas había vivido el *fanatismo heroico* nazi; nosotros hemos vivido igualmente el heroísmo fanático de los ideólogos de la “Civilización occidental y cristiana”, con sus “guerras sucias”, sus dictaduras militares à la Pinochet (impuestas por Estados Unidos, que aparece como el *leader* mundial de “Democracia”) que permite hacer factible un capitalismo periférico en crisis”⁸⁴.

En dicho encuentro, Lévinas reconoció que nunca había pensado “que el Otro (*Autri*) podría ser un indio, un africano o un asiático”⁸⁵. Por tanto, para Dussel había que superar a Lévinas, lo cual significa repensar la cuestión del otro desde América Latina y desde la analogía.

“Partiendo de la comprensión de la filosofía de Lévinas geopolítica y analógicamente, Dussel pudo distinguir distintos niveles en los que las relaciones de poder deforman la interacción humana: a nivel mundial (centro-periferia), a nivel nacional (élites-masas, burguesía nacional-pueblo), a nivel erótico (mujer-varón), a nivel pedagógico (cultura elitista-cultura popular) a nivel religioso (el problema del fetichismo)” El otro absolutamente otro de Lévinas es concretizado analógicamente: el otro es el indio empobrecido, el negro segregado, el judío exterminado, el africano y asiático discriminado, la mujer objeto sexual, el niño o el joven manipulado por una educación ideológica”⁸⁶.

Según Dussel, para que el otro devenga sujeto de transformación histórica, debe situarse geopolíticamente, que es lo contrario de Lévinas pues ha situado al otro en el ámbito abstracto. Si para Lévinas el otro es irreductible al todo, para Dussel debe salir de su condición miserable y devenir sujeto ético de una nueva totalidad que sea más justa. Para Lévinas el espacio en que se sitúa al otro es puramente ético, por lo que puede hablar de una “exterioridad” absoluta, de manera que la relación entre lo Mismo y lo otro significaría una violencia ontológica a excepción de la relación que se establece por medio del lenguaje. Pero para Dussel, el Otro es aun más radical, pues

⁸¹ Dussel, Enrique, América Latina. Dependencia y liberación, op cit., p. 87.

⁸² Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, op cit., p. 67.

⁸³ Dussel, E., Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires, Bonum. 1975, p. 8.

⁸⁴ *D-ELG.*, p. 364

⁸⁵ Dussel, Enrique, Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, op cit., p. 8.

⁸⁶ García Ruiz, Pedro E., *Filosofía de la liberación*, op cit., p. 213.

está en un marco políticamente condicionado. La crítica que hace Dussel a Lévinas es señalar que al asumir el carácter ético del otro en un contexto de acción política, se da tanto la posibilidad para la fraternidad como la del conflicto en el proceso de liberación. Si se mantiene al Otro en la radical alteridad ¿Cómo puedo hacerme responsable de alguien que siempre está más allá de mi alcance? En este sentido Dussel parece que coincide con la crítica de Ricoeur respecto a lo que éste llamó la hipérbole levinasiana. Para Dussel, Lévinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. "El Otro" interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones de saber oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, "servicio" (*hobadáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia"⁸⁷. En Lévinas el Otro no lleva a nada concreto, su carácter absoluto lo deja vacío e incomprensible en medio del misterio ético.

“Lévinas muestra genialmente la trampa violenta que significa la política que se totaliza y niega al Otro como otro, es decir, filosofa sobre una "anti-política" de la Totalidad, pero nada nos dice sobre una "política de la liberación [...] Lévinas queda como extático ante el Otro, el Absoluto que debe respetarse litúrgicamente, pero mal o nada nos muestra cómo servirlo de hecho, cómo liberarlo históricamente”⁸⁸.

Para Dussel, mientras el Otro se presente como absolutamente otro, será equívoco, pues es absolutamente incomprensible, es incomunicable, es irrecuperable, no puede liberárselo. Si bien, el pobre provoca, aun permanece pobre, miserable. “Es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino análogos. No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior”⁸⁹. Aquí vemos también una fuerte coincidencia entre Dussel y Ricoeur ante Lévinas, pues ambos apelan a la analogía.

La analogía será entonces la manera de romper con la equivocidad de una alteridad absoluta y la univocidad cerrada a una totalidad. El Otro frente a lo Mismo, la Alteridad frente a la Totalidad son señalizaciones abstractas cuyos términos se encuentran suspendidos en un espacio lógico cuya frontera lo constituye el lenguaje. Dussel cumplimentará las nociones éticas de Lévinas al ser pensadas desde las relaciones concretas y analógicas a partir de la relación entre el “yo” y el “otro”. Relaciones que ya hemos expuesto (6.2): erótica, pedagógica, antropológica, económica y política⁹⁰. También hay una superación de Lévinas en el método analéctico de Dussel que

⁸⁷ Dussel, Enrique, Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas, op cit.*, p. 9.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Idem.*

⁹⁰ Cf. *D-El- II-IV*.

igualmente hemos explicado anteriormente (5.4), el cual se origina en la afirmación del ámbito ético que constituye la exterioridad metafísica del Otro.

“La ana-léctica antropológica es entonces una economía (un poner la naturaleza al servicio del Otro), y una erótica y una política. El Otro nunca es "uno solo" sino, fluyentemente, también y siempre “vosotros”. Cada rostro en el cara-a-cara es igualmente la epifanía de una familia, de una clase, de un pueblo, de una época de la humanidad y de la humanidad misma por entero, y, más aún, del Otro absoluto. El rostro del Otro es un *aná-logos*; él es ya la "palabra" primera y suprema, es el gesto significativo esencial, es el contenido de toda significación posible en acto. La significación antropológica, económica, política y latinoamericana del rostro es nuestra tarea y nuestra originalidad. Lo decimos sincera y simplemente: el rostro del pobre indio dominado, del mestizo oprimido, del pueblo latinoamericano es el "tema" de la filosofía latinoamericana”⁹¹.

Vemos que en Dussel al igual que en Ricoeur, la alteridad tiene un carácter polisémico. Pues ésta no se limita a la alteridad del otro, sino al cuerpo también. Al igual que en Ricoeur, podemos constatar también que las filosofías de la liberación tienen en el centro la corporalidad y la sensibilidad. Este es su punto partida, aunque no es sólo el cuerpo propio sino la corporalidad del otro. El hambre es un momento de la carnalidad negada, de la corporalidad sufriente. Partiendo de la comprensión de la filosofía de Levinas geopolítica y analógicamente, Dussel pudo distinguir, como hemos expuesto en los anteriores capítulos, distintos niveles en los que las relaciones de poder deforman la interacción humana: centro-periferia, élites-masas, burguesía nacional-pueblo, mujer-varón, cultura elitista-cultura popular, el problema del fetichismo, etc. El otro, *absolutamente otro*, de Lévinas es concretizado analógicamente: el otro es, como ya apuntamos, el indio empobrecido, el negro segregado, el judío exterminado, el africano y asiático discriminado, la mujer como objeto sexual, el niño o el joven manipulado por una educación ideológica, etc. Y vale la pena recalcar que:

“Con esta postura, Dussel no parecía superar únicamente a Levinas, sino a sí mismo; la crítica a la hermenéutica cultural ricoeuriana [...] se amplía a la propia obra de Dussel, especialmente a la trilogía geopolítica-cultural y a su concepción de América Latina. Los escritos de 1962-1969 adolecen ciertamente de la ausencia de la cuestión de la dominación centrándose en los aspectos culturales (estructuras intencionales, símbolos sagrados, arquetipos, mitos, etcétera) relevantes para un análisis hermenéutico”⁹².

Dussel reconoce que gracias al marco teórico de Lévinas y de Freud, puede redefinir al sujeto de manera más compleja que la tradición solipsista moderna e instrumental de la conciencia. Pero en ello vemos precisamente los puntos de contacto con Ricoeur en la consideración del lo

⁹¹ Dussel, E., *América Latina. Dependencia y liberación. op cit.*, pp. 113-14.

⁹² García Ruiz, Pedro E., “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo de otro hombre”, en Gómez-Martínez, José Luis, *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*. 2004. Versión digital. <http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/mexico/dussel.htm>

corporal y la conciencia, en tanto que para Ricoeur también el sujeto guarda “*el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*”⁹³, como ya hemos expuesto. Para Dussel, y para la mayoría de los filósofos de la liberación, el sujeto es material: es el *sujeto corporal “vivo”*⁹⁴, pues:

“Todo acto cognitivo (*ego cogito*), todo “lugar” del enunciado, todo sistema, el “mundo” de todo *Dasein*, toda intersubjetividad consensual discursiva, todo pre, sub o inconsciente, toda subjetividad anterior al “mundo” presupone siempre ya *a priori* un sujeto humano concreto vivo como último criterio de subjetividad -de referencia a un actor en última instancia como *modo de realidad*-⁹⁵.

El sujeto humano vivo en las filosofía de la liberación es el punto de inicio, de referencia continua que le da contenido a la conciencia cognoscente del mundo, del lenguaje, de los instrumentos y valores culturales, de todos los sistemas performativos, de la discursividad o la comunidad de comunicación. El sujeto vivo como fundamento categorial, conceptual y real de la afirmación del ser humano como sujeto, que se expresa en movimientos sociales diversos, en términos de los reclamos por la posibilidad de vivir dignamente, expresa fuertemente la ruptura del paradigma de la modernidad y con las visiones críticas del mismo en este mismo contexto, pero también con la fragmentación posmoderna.

No es pues el sujeto individual y universal, sustancial y esencial, abstracto y metafísico que se auto sostiene más allá de la naturaleza corporal como lo absolutamente otro. El punto de partida de la ética no puede ser el *ego cogito* de Descartes, el *Ich denke* de Kant, ni el *ego cogito cogitatum* de Husserl; el hombre no se define como un *yo pienso*, sino como un ente arrojado en el mundo en el sentido de “estar ya siempre comprendiendo”; esto quiere decir que “el hombre no es totalidad dada; es apertura a la Totalidad”. Tampoco se trata del sujeto que pretendidamente duda de su existencia para afirmar luego la evidencia de la misma; sino que se trata del sujeto histórico corporal que tiene interrogantes cada vez más acuciantes con respecto de la posibilidad de su existencia futura⁹⁶. Por tanto, con Hinkelammert, Dussel dirá que:

“La afirmación de la vida no es un fin, sino un proyecto: el proyecto de conservarse como sujeto, que puede tener fines. La acción correspondiente es una acción para evitar las amenazas a esta vida; es un proyecto”⁹⁷.

Ahora bien, desde la filosofía de la liberación se hace un énfasis por la revelación de las víctimas, pues son el sujeto negado que aparece con toda su fuerza en las crisis de los sistemas

⁹³ *R-ScO.*, p., 409; 396.

⁹⁴ *D-ElG.*, p. 521.

⁹⁵ *Idem.*

⁹⁶ Cf. *D-El-I.*, p. 49.

⁹⁷ *D-ElG.*, p. 523.

cuando es tal la complejidad del entorno que no puede ser controlado. Surge así en y ante los sistemas como “el Otro que el sistema”, rostro oprimido, víctima no-intencional, pero como resultado de la lógica performativa del todo formal racionalizado, que muestra su irracionalidad desde la vida negada de la víctima. Emerge un sujeto y se revela en el grito del sujeto mismo⁹⁸. Desde luego que están aquí las resonancias de Lévinas, pero también el paralelo en el ser-conminado de Ricoeur, pues

“En la víctima, dominada por el sistema o excluida, la subjetividad humana concreta, empírica, viviente, se revela, aparece como “interpelación” en última instancia: es el sujeto que ya no-puede-vivir y grita de dolor. Es la interpelación del que exclama: “¡Tengo hambre! ¡Denme de comer, por favor!”. Es la vulnerabilidad de la corporalidad sufriente - que el “ego-alma” no puede captar en su subjetividad inmaterial e inmortal- hecha herida abierta última no cicatrizable. La no respuesta a esta interpelación es muerte para la víctima: es para ella dejar de ser sujeto en su sentido radical -sin metáfora posible-: morir. Es el criterio negativo y material último y primero de la crítica en cuanto tal -de la conciencia ética, de la razón y de la pulsión críticas- El que muere “fue” alguien: un sujeto, última referencia real, el criterio de verdad definitivo de la ética. El Otro es la víctima posible y causada por mi acción funcional en el sistema. *Yo soy re-sponsable*”⁹⁹.

Se trata de la vida de cada sujeto como última referencia activa, pero a su vez crítico, autoconsciente pero no unilateral. El sujeto de la praxis de liberación es, pues, el sujeto vivo, necesitado, natural y de este modo también cultural. Es la víctima o la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. Víctimas empíricas cuyas vidas están en peligro, pero descubiertas en el “diagrama” del Poder por la razón estratégica. Dussel llama la atención acerca de la intersubjetividad comunitaria de estos nuevos sujetos socio-históricos. Señala que “subjetividad” inter-subjetiva se constituye a partir de una cierta comunidad de vida. En este sentido acepta la negación de los sujetos metafísicos sustantivados, pero rechaza tanto la negación de la subjetividad de cada sujeto humano viviente concreto y la negación de toda subjetividad a las comunidades inter-subjetivas.

La comunidad de vida de la subjetividad inter-subjetiva va desde la comunidad lingüística, hasta proyectos históricos concretos inspirados en la solidaridad. Movimiento sociales, momentos de una microestructura de poder, de instituciones, de sistemas funcionales productivos, de naciones, de Estados, etc. El tipo de subjetividad socio-histórica que se efectúa y que lleva a cabo la praxis de liberación de las víctimas es la comunidad de las víctimas que de una u otra manera luchan por el re-conocimiento y se revelan, “aparecen” en un determinado sistema performativo. Pues el modo propio de existir en el mundo sería la *praxis*. A diferencia del *sujeto*, el hombre (*Dasein*) no

⁹⁸ Cf. *Idem*.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 524. El subrayado es mío.

conceptualiza objetos, se enfrenta a un mundo preestructurado significativamente por un conjunto de útiles; es decir, en la cotidianidad, en la *praxis*, el hombre se sitúa automáticamente con un mundo de cosas que son mediación para un fin, de ahí que para Dussel la existencia cotidiana se constituya esencialmente por una teleología inmanente a la acción¹⁰⁰. Aquí tenemos un fuerte paralelo con Ricoeur y su sujeto de la acción, pues la *praxis* es el modo propio en que el hombre realiza su poder-ser en el mundo. En otros términos: en el obrar se resume la existencia del hombre; de ahí que Dussel sostenga que la *praxis* es la “actualidad” (*energeia*) del hombre en el mundo. En síntesis:

“Lo que la *praxis* auténtica permite que advenga en mí es la *perfectio*, el llegar a ser fácticamente el poder-ser-ad-veniente pro-yectado y comprendido dialécticamente... Esa *perfectio* de la cual la *praxis* es mediación necesaria es la *mía*. La ‘miidad’ (*Jemeinigkeit*) del advenimiento es responsabilidad de la *praxis*, de una *praxis* que es además y siempre con-otros en la historia que por último es historia universal de mi época, es manifestación del ser del hombre”¹⁰¹.

El sujeto de la *praxis* de liberación es el sujeto vivo, necesitado, natural, y por ello cultural, en último término la víctima, la comunidad de las víctimas y los a ella co-responsablemente articulados. Así

“La *praxis* liberadora debe aniquilar la dialéctica de la dominación en vista de un nuevo tipo de hombre histórico donde la dominación cósmica y cosificante sea superada en una fraternidad humanizante. En el mismo proceso liberador la filosofía irá encontrando, en la cotidianidad de la *praxis* histórico-liberadora, la manera de repensar al hombre, de indicarle una nueva interpretación ontológica”¹⁰².

Los movimientos sociales son un tipo de sujetos fragmentarios que emergen en ciertas coyunturas bien determinadas:

“que la crítica del sujeto metafísico moderno lleva a considerar ciertos sistemas, estructuras o diagramas como “sin-sujetos” - ya que los sujetos reales quedan en la invisibilidad de las “abstracciones”, “funciones” o de las “relaciones de fuerza”-. Sin embargo, debajo de ellos se encuentra el *Dasein* que “es-en-el-mundo”, pero ya siempre constituido desde una comunidad de vida, desde una lengua, de sistemas de instrumentos culturales, desde la intersubjetividad discursiva de los sujetos socio-históricos, diversos, que sin embargo pueden ser descubiertos por una razón que, siendo universal (material y discursivo formalmente), es al mismo tiempo “transversal” (pudiendo transitar de la alteridad de cada “movimiento social” a los otros desde su misma constitución material: así, una mujer, como ya hemos indicado, es inevitablemente de una raza, una clase, una nación, una cultura o etnia, etc.), desde las exigencias en última instancia del sujeto *vivo*, que fija el marco de referencia de factibilidad ética”¹⁰³.

¹⁰⁰ Cf. García-Ruiz, Pedro E. *op cit.*

¹⁰¹ *D-El-I.*, p. 95.

¹⁰² Dussel, Enrique, *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*, *op cit.*, p. 319.

¹⁰³ *D-El-G.*, p. 528.

Aquí el punto de convergencia con respecto a Ricoeur es en cuanto al “*ser conminado a vivir-bien con y para los otros en instituciones justas y a estimarse a sí mismo en cuanto portador de este deseo*”¹⁰⁴. No se trata de comparar las posturas filosóficas, ni mucho menos pretender una postura ecléctica que intente armonizar las divergencias, sino tomando también la propuesta ricoeuriana de enriquecer el conflicto de las interpretaciones, dejándolas abiertas y así más fructíferas para la tarea filosófica. Si bien Ricoeur y Dussel en 1991 en Nápoles, en el seminario sobre “hermenéutica y liberación”¹⁰⁵ mantuvieron un diálogo, el cual se puede calificar como un “desencuentro” tal como lo llama Sebastian Purcell¹⁰⁶, pues consideramos que tal diálogo se centró más en marcar las diferencias que en el reconocimiento.

El debate se centró por parte de Dussel en señalar los límites de la hermenéutica de Ricoeur. El principal de ellos consiste en no tomar en cuenta las asimetrías entre el sujeto o las culturas ante el texto, pues pueden llegar a ser dominantes, además de dejar de lado las vías de manipulación ideológica, al no considerar la dominación cultural de una parte sobre la otra. También Dussel repara en que si bien para Ricoeur, el sujeto se constituye mediante la trama de su vida (puesta en intriga), en donde el sujeto es lector del relato de su vida, no considera que esta operación de interpretación narrativa puede ser una vía de dominación. De su parte, Ricoeur señala a la filosofía de la liberación como más centrada en la opresión económica que en la dimensión política y ve algunos rasgos o reminiscencias de leninismo y marxismo estándar. Dussel rechaza esta crítica de Ricoeur, y señala que ante la pobreza y la opresión es necesario desarrollar una filosofía económica, pero no de corte marxista como insinúa Ricoeur, sino una economía que integre la ética como base de su desarrollo. Dussel, incluso acepta la advertencia de Ricoeur respecto a los peligros de desarrollar una economía que omita una crítica a la política pues se puede caer en el riesgo de los totalitarismos que se han vivido en Europa. Pero Dussel también le señala a Ricoeur que le haría falta a su pensamiento político una filosofía económica, pues se ha focalizado en el trabajo de interpretación del texto, olvidando la cuestión de la producción y reproducción de la vida humana y sus dimensiones productiva y económica, sin las cuales, la hermenéutica queda sin contenido “carnal”, quedándose en meras comunidades de comunicación o interpretación, sin corporalidad, carnalidad, descartando y sin subsumir en la reflexión el nivel de la “vida”¹⁰⁷.

Nos parece que tanto las críticas de uno hacia el otro, pueden ser matizadas, sobre todo a la luz de lo que hemos expuesto en este trabajo. Además como comenta Carlos Beorlegui: un aspecto

¹⁰⁴ *R-ScO.*, p. 406; 393.

¹⁰⁵ Cf. *D-ArR.*, pp. 167-175.

¹⁰⁶ Cf. Purcell, Sebastian “Space and narrative: Enrique Dussel and Paul Ricoeur: the missed encounter” en *Philosophy today* 3 (2010), pp. 289-298.

¹⁰⁷ Cf. *D-ArR.*, pp. 167-175.

clave en que insiste Dussel en su la ética de la liberación es “que tanto respecto a la ética del discurso de Apel y Habermas como frente a la hermenéutica de P. Ricoeur, es la necesidad de dotar a esas teorías formalistas de un apoyo material, de corporalidad”¹⁰⁸. El modo de dotar de corporalidad a una teoría filosófica y ética es apoyarse en una económica, que se encargue de subsumir en la reflexión el nivel de vida, de la reproducción de la “vida humana”. Aquí solo queremos indicar junto con Alain Loute que:

“una finalidad común puede ser reconocida en sus filosofías, a saber, la voluntad de pensar la “creatividad normativa”. *Tanto Ricoeur como Dussel buscan pensar la manera en que los actores pueden crear y recrear las normas que les permitirán vivir mejor con y para otros en instituciones justas, o para decirlo en las categorías de Dussel, aplicando mejor el principio material de la ética.* Pensamos que este debate entre Ricoeur y Dussel cobraría de nuevo importancia en el plano de esta finalidad común. Ésta constituye, a nuestro juicio, un punto de encuentro entre proyectos filosóficos que les permitiera un verdadero aprendizaje mutuo”¹⁰⁹.

Además, tanto Ricoeur como Dussel, distinguen entre moral y ética. Y aunque este tema rebasa los límites de nuestra investigación, solo indicaremos algunos de estos paralelos en lo que tiene que ver con la hermenéutica. Para Ricoeur como ya vimos (4.5) la ética designa la intencionalidad teleológica de una vida buena con y para el otro en instituciones justas. La moral se refiere al momento deontológico donde la intencionalidad ética está sometida a una prueba de universalización, como ya hemos expuesto brevemente. A la distinción entre ética y moral, Ricoeur añade una asimetría a favor de la intencionalidad ética, la cual se refiere a la finalidad que las normas morales tienen para ser llevadas a cabo, ésta motiva a sus actores a someterse a la obligación moral. Además que la intencionalidad ética ha de someterse a la criba de la norma. Esto le permite al actor buscar en el buen vivir poner a prueba sus deseos. La norma le permite al actor asegurarse de que su sentido de la justicia no lo incita a cometer injusticias. El cruce de la intencionalidad ética y la norma moral es la de una desproporción fundamental, pues dicha intencionalidad está en exceso respecto al resultado que la acción, sujeta a las normas morales que puede alcanzar. Para él, una acción moral que realice totalmente la intencionalidad ética es imposible. La norma moral sólo constituirá una efectuación limitada de la intencionalidad ética¹¹⁰.

La ley moral tiene entonces un estatuto derivado, segundo. Así se implementa la triada del “yo, tú, él”, que describe en *sí mismo como otro*. Partiendo de la libertad en primera persona, que se plantea así misma el “yo quiero” o “yo puedo” del hombre capaz de actuar, marca la senda de

¹⁰⁸ Cf. Beorlegui, Carlos, “La nueva ética de la liberación de E. Dussel” en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 72 (1999), p. 697.

¹⁰⁹ Loute, Alain, “Enrique Dussel y Paul Ricoeur: pensar la creatividad normativa” en *Analytic teaching and philosophical praxis*, 2 (2012), p. 61. El subrayado es mío.

¹¹⁰ Cf. *R-ScO.*, séptimo y octavo estudios.

una ética que es la odisea de la libertad a través del mundo de las obras”. La voluntad no tropieza de manera inmediata con las normas, sino que se despliega y solo atraviesa lo negativo bajo la forma del carácter incompleto que se experimenta entre el deseo del ser y su efectuación. Y la entrada en la ética interviene realmente con el encuentro del otro que ella requiere. En este estadio la experiencia de la negatividad es constitutiva y puede incluso ser fuente de violencia grave. La regla y la norma solo intervienen de manera segunda para regular la subjetividad. El tercer polo, neutro, está constituido por la transformación de la relación en contrato generador de instituciones. Pero solo al término de este proceso nos encontramos con la moral considerada como capacidad para elaborar leyes e imperativos que tienen como función establecer la distinción entre el bien y el mal. Esta triada constituye el centro de lo que Ricoeur llama su “pequeña ética”¹¹¹.

Dussel también distingue entre ética y moral. La moral está al orden de las conductas, las acciones y las normas vigentes, estables y hegemónicas. Los principios de la moral son históricos y situados culturalmente. El otro, el excluido de esa totalidad que compone el orden moral, es la exterioridad. Y la ética critica la negación del excluido para re-cuestionar la validez de la norma moral. Esta crítica negativa tiene como origen la afirmación del oprimido como otro, como persona, como fin, y en tanto tal, en la exterioridad del orden moral. Mientras que el orden moral es relativo, para Dussel la ética es absoluta y universal, como ya expusimos antes,

“el principio material universal de la ética, principio de la corporalidad como “sensibilidad” que contiene el orden pulsional, cultural-valorativo (hermenéutico-simbólico), de toda norma, acto, microfísica estructural, institución o sistema de eticidad, desde el criterio de la vida humana en general: El que actúa éticamente debe (como obligación) producir, reproducir y desarrollar autorresponsablemente la vida concreta de cada sujeto humano, en una comunidad de vida, desde una “vida buena” cultural e histórica (su modo de concebir la felicidad, con una cierta referencia a los valores y a una manera fundamental de comprender el ser como deber-ser, por ello con pretensión de rectitud también), que se comparte pulsional y solidariamente teniendo como referencia última a toda la humanidad, es decir, es un enunciado normativo con pretensión de verdad práctica y, además, con pretensión de universalidad”¹¹².

Vale la pena insistir nuevamente que los dos filósofos no se limitan solamente a distinguir entre ética y moral, ambos buscan, en palabras de Ricoeur, vivir mejor con y para otros en instituciones justas; o con Dussel, aplicar mejor el principio material de la ética. Las filosofías de la liberación, situadas desde América Latina, como la otra cara de la modernidad y la posmodernidad (la transmodernidad, como la llamará últimamente Dussel), aportan otra perspectiva del sujeto: la del sujeto vivo que no puede ser reducido a estructuras, sistemas o instituciones, ya que cuanto comprende el complejo metabolismo humanidad-naturaleza no humana, es una trascendencia al

¹¹¹ Cf. Dosse, François, *op cit.*, pp. 628-629.

¹¹² *D-ElG.*, p. 140

interior de las mismas, lo que le lleva a emerger luego a las experiencias de negación, con la capacidad para juzgarlas, o rectificarlas.

El aporte de Ricoeur en lo tocante al reconocimiento del otro junto con la filosofía de la liberación de Dussel, que se esmera también por situar en primer lugar la dignidad humana y la crítica del fracaso de las instituciones y las políticas para sustentar la dignidad humana frente a los procesos de globalización actual, pueden ser un gran aporte para esbozar un marco de mejora de las condiciones de quienes habitan “debajo” de la globalización¹¹³.

Hinkelammert, también articula una noción de sujeto vivo, como vimos anteriormente (7.3), y que se puede esbozar así: Primeramente como un sujeto no sustancial. En segunda lugar, el ser humano que se revela como sujeto en la medida en que enfrenta la inercia del sistema que lo aplasta, por eso se revela en el grito, se revela como ausencia. En tercer lugar el ser humano es llamado a responder a este grito como actor social o individual calculador en el interior del sistema. Finalmente, el ser humano, en cuanto sujeto, siempre trasciende al sistema¹¹⁴.

“Para este “sujeto vivo”, desde sus mediaciones y objetivaciones como “sujeto cognoscente”, “sujeto actuante” y “sujeto práctico”, y desde su emergencia, que lo motivan a articularse como un “nosotros” que se tiene a sí mismo como valioso, en ejercicio del *a priori* antropológico, no obstante contextos históricos que implican confrontación objetiva de intereses, división y lucha de clases que sobredeterminan y son sobredeterminadas por las luchas fragmentadas particularizadas, se abre la posibilidad de activarse y organizarse como actor social y político, para transformar las estructuras, sistemas e instituciones que tienen esos efectos de negación, en dirección al horizonte utópico del “sujeto como sujeto”¹¹⁵.

Así, tanto el “sujeto vivo” y el “sujeto como sujeto” son las referencias orientadoras en la transformación de las estructuras, sistemas o instituciones, las cuales no se trata de eliminarlas, ni de crear siquiera nuevas instituciones, sino de transformar su espíritu sobre las referencias del “sujeto vivo”, así como su criterio. Es decir, que las instituciones no sean más que mediaciones para la afirmación del ser humano como sujeto vivo.

¹¹³ Cf. Purcell, Sebastian, “Recognition and exteriority. Towards a recognition-theoretic account of globalization” en *Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies*, 2 (2011) p. 52. <http://ricoeur.pitt.edu>

¹¹⁴ Cf. Sung, Jung Mo, “Sujeto como trascendencia al interior de la vida real”, en E. Fernández y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. Chile. Universidad Bolivariana. 2007. Pp. 239-256.

¹¹⁵ Acosta, Yamandú, “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana”, *op cit.*, p. 19. Hinkelammert establece que “el “sujeto vivo” es, en términos reales y materiales, lo que en términos ideales es el “sujeto como sujeto”, que sería el sujeto que “trasciende sus motivaciones”, y por tanto, se sostiene más allá de ellas. Mientras el sujeto vivo es de cierto modo tópico, el “sujeto como sujeto” es decididamente *utópico*”. *Idem*.

8.4.2. El tercero: de la alteridad a la gratuidad.

Para Juan Carlos Scannone, la influencia de Lévinas también es muy importante. Le atrajo principalmente el aporte que hacía para una crítica de la filosofía occidental en su globalidad, especialmente en Hegel, Husserl y Heidegger. Encontró en él una propuesta alternativa que se centraba más en la metafísica y la antropología de la alteridad:

“Con una trayectoria de formación dispar, aunque con abundantes rasgos paralelos, fruto de su periplo por diferentes universidades europeas, Scannone y Dussel se encuentran a su regreso a la Argentina en 1967. Scannone llegaba muy influenciado por el pensamiento de Blondel, de Heidegger y también de Lévinas, tras la publicación en 1961 de *Totalidad e infinito*. De todas las diversas influencias, la de Lévinas va a ser la más decisiva y duradera. Scannone constituyó el punto de contagio hacia un grupo de jóvenes filósofos argentinos, que gestarán por estos años lo que ellos van a denominar la “Filosofía de la liberación”¹¹⁶.

Al igual que para a Dussel, Lévinas aporta a Scannone la acusación a la filosofía occidental de ser una filosofía de la totalidad, le permite descubrir la categoría de exterioridad y la aplica a los países del tercer mundo y sus culturas. Encuentra en Lévinas un marco teórico para una opción por los pobres y oprimidos y; finalmente, le ofrece una nueva manera de acercarse al problema de Dios y a la infinitud del Otro¹¹⁷. De este modo, por Lévinas, puede afirmar Scannone que

“lo diferente, gratuito, deducible e imprevisiblemente nuevo se mediatiza en la personalidad propia de cada pueblo y de cada persona singular, es decir, en el otro en cuanto otro. Pues su alteridad no se deja reducir a la totalidad. Ninguna opresión o explotación puede terminar de sofocar la irreductibilidad del hombre (persona o pueblo) que, aun tratado como objeto, no se deja reducir a cosa”¹¹⁸.

Scannone encuentra en el rostro del pueblo latinoamericano oprimido el “rostro del pobre”, y junto a Lévinas lo hace en dos sentidos. El pobre es el otro en cuanto otro, y explica que en un sentido ontológico la persona en cuanto tal es pobre. En cuanto persona no tiene medios, ni riqueza ni poder; aunque es irreductible a todo dominio y posesión, no es pues amenaza para otro. Se puede hablar del pobre como individuo y como pueblo. En segundo lugar, se habla del pobre y de los pueblos pobres por su “situación de opresión real. Ellos son como el signo donde la alteridad de la persona se muestra más en su desnudez, y en quienes las contradicciones que toda la sociedad sufre y que sufre la persona de todos y cada uno, están ahí, visiblemente encarnadas”¹¹⁹.

¹¹⁶ Beorlegui, Carlos, *Historia del pensamiento filosófico Latinoamericano*, op cit. p 707.

¹¹⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 707-709.

¹¹⁸ Scannone, Juan Carlos, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, en *Stromata* 28 (1972), p. 120

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 122.

Scannone, al igual que Dussel, tomará distancia crítica respecto a Lévinas, así que al usar las categorías levinasianas, éstas serán releídas desde el contexto latinoamericano. Por tanto, mientras Lévinas habla del “rostro del pobre”, Scannone sabe que éste es pobre porque está oprimido, no se ve al pobre en un nivel ontológico o metafísico, sino que es visto en su dimensión sociopolítica. En segundo lugar, Scannone señala que la relación cara-a-cara, no se interpreta desde América Latina en una relación intimista yo-tú, sino que son los muchos, los pobres y oprimidos en plural, aun más, son pueblos enteros que encarnan el imperativo absoluto de justicia. En tercer lugar, a diferencia de Lévinas que ante la responsabilidad para con el otro le lleva a una praxis ética, o ético-social; para América Latina, los pueblos pobres demandan en cambio una praxis ético-política. Hay necesidades por tanto de mediaciones políticas para conseguir soberanía económica y social, alcanzando también el mundo-de-la-vida en sentido husserliano; lo que hace que tal praxis sea revolucionaria, no por la violencia, sino por la radicalidad de la transformación global de la estructura injusta de Latinoamérica en todas sus estructuras. Finalmente, para Scannone la paz del cara-a-cara de la que habla Lévinas es una relación más originaria que la guerra y la dialéctica del pólemos. La filosofía de la liberación latinoamericana se sitúa en un momento previo a la paz (aunque también la busca), pues la considera como fruto a conseguir después de pasar por la negación de lo negativo de la historia: la paz será fruto de la justicia¹²⁰.

Así se pregunta Scannone cómo romper eficazmente la relación de dominio, y no sólo invertirla o absolutizarla. Y aunque reconoce que ontológicamente estaba rota desde siempre por la irreductibilidad de pobre (Lévinas), sabe que no basta con la fisura ontológica, pues para que se inicie el proceso de liberación será necesario que “se deje ser, *en toda su onticidad*, a esa palabra que es el rostro doloroso del pueblo oprimido”. ¿Quién se deja cuestionar por el oír el clamor del dolor? Quien *deja* ser es el que Scannone llamará “el tercero”. Este no es venido “del aire”, sino que es el oprimido mismo que antes no tenía conciencia de la opresión, pero que ahora se deja cuestionar por la opresión de su pueblo la cual comparte. Pero también el tercero es el opresor que dejándose cuestionar, toma conciencia (no de “caer en la cuenta”, sino conciencia moral y responsable) de la opresión y se pone del lado del oprimido Así se deja cuestionar. El tercero no es un “ente” óntico, sino de la mediación como tercera dimensión ontológica. Es el “tercero” pues quien encarna el “entre” que se da entre quien pretende serlo todo y aquél a quién se intenta reducir a la nada, el tercero es el mediador entre la situación presente de opresión y la futura de liberación. Es mediador desde y hacia la dimensión de paz. Pero no sin tensión, ni lucha. Tampoco es un equilibrar las tensiones en falsa armonía. La paz es más bien, la liberación para dejar ser a las cosas

¹²⁰ Cf. Beorlegui, Carlos, “La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (Ira. Parte)”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 57 (1997), pp. 256-259.

en su ser. El hombre se libera para hacer ser, es decir, para crear y recrear al mundo recreando las relaciones de trabajo y propiedad, la dominación explotadora se hace dominio creador. Es lucha de liberación llevada hasta el extremo de dar vida, y de dar muerte más bien a la voluntad de poderío y sus condicionamientos materiales.¹²¹

Scannone reconoce la herencia del tercero en la fenomenología de Lévinas, que no son solo lo neutro (la norma, la ley, lo justo, etc.) sino principalmente del tercero y los terceros. En concreto, de los humanos, la humanidad concreta de todos los otros. “Lévinas da el paso de los otros concretos en su humanidad a la consideración de lo humano universal, y no al revés - en convergencia y diferencia con el tránsito que se da entre las distintas formulaciones del imperativo categórico según Kant. En Lévinas implica una recompreensión ético-fenomenológica de lo universal y lo institucional, con todas sus consecuencias¹²². En este plano, Scannone asume con Ricoeur los estadios del reconocimiento mutuo: “el afectivo (amor), el jurídico (derecho) y el social (estima social)” y Scannone afirmará que “el tercero se muestra como implícitamente constitutivo del reconocimiento en esas tres dimensiones”¹²³. De este modo, con el aporte del filósofo francés, “se impide el egoísmo de a dos o la mutua idolatrización, porque se abre el dual más allá del sí, hacia el “él” y la universalidad concreta de los otros, extendiendo la *communicatio amoris* fuera del círculo íntimo de los dos, manifestándola entonces *públicamente*”¹²⁴.

En la superación y crítica a la filosofía de Lévinas, Scannone, sin dejar de reconocer como también lo hace Dussel, el gran aporte a la filosofía de la liberación, le llevará a una serie de reflexiones críticas cercanas a las de Ricoeur. Como ya hemos expuesto anteriormente para el acercamiento de Scannone a la cultura popular y al símbolo, el aporte teórico de Ricoeur es definitivo. También al preguntarse a lo referente al sentido de la acción como un texto, quiere no sólo “interpretar el sentido de la acción como un texto escrito –siguiendo las indicaciones de Ricoeur–, sino también de *discernir* en la praxis –la acción y la pasión históricas– como en un texto, lo *realmente* posible y *deseable* alternativo, en lo que *está siendo dado*”¹²⁵. Tema que ya hemos revisado anteriormente (7.1) y que solo enunciamos aquí como una superación a Lévinas desde el

¹²¹ Cf. Scannone Juan Carlos, “La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador”, *op cit.*, p. 123-128.

¹²² Cf. Scannone “El reconocimiento mutuo y el tercero” en *Stromata* 59 (2008), pp. 207-208.

¹²³ *Ibid.*, p. 210.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 211. Aquí Scannone toma el aporte de Ricoeur en su obra *Caminos del reconocimiento*. Donde a la justicia dice Ricoeur, debe acompañar la justeza, que más allá de la aplicación de la ley, implica una sabiduría práctica para discernir lo que es justo. Y en cuanto a la estima social que implica los reconocimientos en esferas de valor social, que se encuentran en el ámbito de la sociedad civil, distinta del Estado y del mercado. Implican la solidaridad en el deseo de vivir el correspondiente “estado de paz”. Cf. Ricoeur, P. *Caminos del reconocimiento*, Madrid. Trotta. 2005. Especialmente el estudio tercero, caps., I y V.

¹²⁵ Scannone, Juan Carlos, “La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado”, *op cit.*

apoyo de la teoría del texto de Ricoeur, a quién reconoce su aportación, junto con Jean-Luc Marion y Maurice Blondel.

También respecto al tema de la identidad, Scannone sigue de cerca de Ricoeur, sin dejar de lado la alteridad de Lévinas. Scannone asume la distinción de Ricoeur entre “identidad-ipse” e “identidad-idem” respecto a la identidad personal. Las distingue resumiendo que

“Cuando, en este contexto, hablo de “identidad personal”, la entiendo ante todo en el sentido que Paul Ricoeur da a la que él llama “identidad-ipse” o ipseidad, como distinta de la “identidad-idem” o mismidad [...] la mismidad o identidad-*idem* se fija sobre todo en la permanencia del mismo carácter y las mismas propiedades de la persona en el tiempo con sus continuos cambios; la ipseidad o identidad-*ipse*, en cambio, se refiere al mismo *quién* personal, responsable último de sus acciones y omisiones, quien –por ejemplo- mantiene su palabra dada, a pesar de todo eventual cambio de carácter o de características personales. Ambos tipos de identidad están interrelacionados, pero entre ellas se da –según Ricoeur- un hiato más o menos grande, mediado por la *identidad narrativa* en las “historias de vida” que uno narra a otro o a sí mismo”¹²⁶

Podemos señalar que la asunción de la “identidad personal” de Ricoeur es plena en Scannone pero, desde su punto de vista, la tradición filosófica no termina de dar respuesta a la pregunta ¿quién? especialmente la tradición metafísica clásica, ni la moderna del sujeto autoconsciente. Por ello siguiendo a Heidegger, observa que es preciso superar las filosofías de la (mera) sustancia y (sólo) del sujeto, para dar una mejor respuesta a la cuestión de la identidad personal entendida como ipseidad y la pregunta por el ¿quién? como irreductible a la sola pregunta ¿qué? Y es ahí donde retoma a Lévinas como nuevo paradigma filosófico con el tema de la *alteridad*. Está de acuerdo con que la filosofía actual supera la del *Ego cogito*, fundado y centrado en sí. Descubre la alteridad como constitutiva de la identidad, aun de la identidad personal humana, como bien plantea Ricoeur, y se reconoce al “sí mismo como otro”¹²⁷. Scannone enfatiza la alteridad como constitutiva de la identidad personal y baraja la situación bajo el prisma de Heidegger, Ricoeur y Lévinas. Recuerda que el primero distingue dos modos de ser y por tanto dos modos de persistir en el tiempo: del “estar a la mano ante los ojos” (*Vorhandenheit*) y el del ser-ahí (*Dasein*) que es el modo de ser propio de las personas a quienes su propio ser le es de cuidado (*Sorge*). Las cosas sólo permanecen en el tiempo (identidad-idem), y sólo las personas mantienen además su sí-mismo (o ipseidad). Heidegger habla de un “mantenimiento de sí” que Ricoeur relaciona con la expresión “mantener la palabra dada”. Recuerda que en Heidegger, la alteridad es constitutiva de la ipseidad del hombre, no solo por mantenerse en el mundo él mismo y con los otros, sino por el fenómeno de la voz de la conciencia (*Gewissen*). De manera que asumiendo la interpretación de Ricoeur, Scannone dirá que Heidegger ontologiza y desmoraliza el fenómeno de

¹²⁶ Scannone, Juan Carlos, “Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa. Aporte filosófico”, en *Stromata* 58 (2002), p. 250.

¹²⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 251-253.

la conciencia (moral: *Gewissen*), pues la conciencia es ante todo atestación de sí, atestación de la ipseidad personal y es irreductible a la mera mismidad de las cosas, a la mera identidad-*idem*. La conciencia en su llamado o su grito atesta nuestro poder-ser más auténtico y nuestros posibles más propios a que somos convocado y cuya realización promete personificación al más íntimo sí-mismo como la voz en nosotros mismos que nos llama a ser. Además, Heidegger reconoce la disimetría entre el sí-mismo que es afectado por la voz de la conciencia y ésta última que lo afecta. Así pues, ella se da en mí, pero también, por encima o más allá de mí. Esto último lo obvia Heidegger y termina reduciendo la conciencia a sólo una autoafirmación¹²⁸.

Para Scannone, Heidegger no da suficiente cuenta de la alteridad, ni da razón adecuada del mismo “cuando solo habla de un neutro, el ser (*das Sein*), así como de la donación o la destinación del ser. Pues un mero *neutrum* – aunque sea otro que el sí mismo- no puede dar razón de la constitución del sí mismo (*ipse*) *personal* en cuanto tal”¹²⁹. Ricoeur da el paso contrario a Heidegger, como ya expusimos. Acepta el retroceso que hace Heidegger de lo moral a lo ontológico de la conciencia, pero Ricoeur va ahora de la ontología a la ética. Y encuentra en la conciencia no solo la atestación de sí, sino el mandato ético, que se puede interpretar en el doble sentido del verbo “mandar”, como orden (mandamiento) y como envío (a realizar un llamada). “Así es como el momento pasivo del ser-afectado se interpreta como una situación de *escucha* de quién se encuentra éticamente interpelado en segunda persona”¹³⁰. Para Ricoeur el mandamiento es anterior a la ley y a la prohibición, pues manda y solicita a vivir una “vida buena”. Scannone explica que para Ricoeur, tal optativo ético de la “vida buena con y para los otros, en instituciones justas” estructura los posibles mas propios de cada sí-mismo, otorgándole a demás a ese momento ontológico, la *relación ética de la alteridad*: el sentimiento a priori del respeto (Kant). Dicho mandato ético sólo se convierte en prohibición solo por causa de la violencia humana: “no matarás”. A lo que añade Scannone “ese mandar sugiere de suyo una relación no sólo personal (pues es constitutiva de la persona) sino *interpersonal*, como lo insinúan las metáforas de la voz, el llamado y la deuda; y además, se expresa y vive en forma *absoluta e incondicionada* o, como diría Kant, no hipotética sino categórica”¹³¹.

Scannone señala que Ricoeur reconoce la irreductible alteridad del llamado de la conciencia, que deja abierta al Otro en tres momentos: si el *Otro* es sólo el rostro del otro hombre, que puede mirarme y ser mirado por mí (derivado de su discusión con Lévinas); o si el Otro se refiere a las

¹²⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 254-255.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 255.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 256.

¹³¹ *Idem.*

figuras parentales y ancestrales con las cuales me autoidentifico; o si es el Dios viviente y personal de la religión, o un lugar vacío¹³².

Por su parte, Lévinas se refiere al mandato ético, ante todo a la relación interpersonal con el otro hombre (*Autrui*), pues el verdadero sí mismo de la identidad personal se declina en acusativo: “¡heme aquí!”, donde el “me” es respuesta responsable ante la interpelación ética del rostro del otro, tal como hemos expuesto arriba. Scannone apunta el nivel profundo de la alteridad en la identidad personal, para la cual es esencial. De este modo, el sujeto es pensado especialmente como éticamente *sujeto a los otros, por su responsabilidad*, aun hasta la sustitución. La identidad personal del sí mismo de Lévinas consiste en cuanto, paradójicamente, sale de sí y se despoja de su “espontaneidad egoísta” y sus “autocentramientos” para escuchar el mandato ético que le asigna el otro. Sin embargo allí reside lo que lo hace único e irremplazable en su ipseidad y que lo identifica personalmente. Nadie sino él y sólo él puede responder ese llamado hacia el cada otro en su concreto cara-a-cara, que lo interpela éticamente aquí y ahora. Como ya vimos, es una salida radical, la cual Ricoeur cuestiona pues reduce la alteridad de la conciencia a la alteridad de los otros.

Para Scannone, con todo y que Heidegger, Ricoeur y Lévinas, con sus distintos enfoques y matices, consideran la alteridad como constitutiva de la identidad personal o ipseidad, será necesario ir más allá y finalmente recurre a Juan-Luc Marion quién radicaliza los planteamientos anteriores:

“Pues, a partir de la comprensión del fenómeno como dado a la experiencia humana (Husserl y Heidegger) y de una fenomenología de la donación, Marion comprende al sí-mismo ante todo como destinatario, receptor y testigo de ésta, es decir, como siendo afectado por ella, ya que la prioridad la tiene la donación del fenómeno. El sí-mismo no se declina entonces en nominativo –*Ego cogito*–, ni siquiera ante todo en acusativo -como en Lévinas–, sino en el dativo de quien reciba y *se recibe*”¹³³.

Pero valga decir que esta radical desposesión y entrega de sí, Scannone la vincula para una fenomenología de la religión, afirmando “que la alteridad interpersonal (con los otros hombres) es *constitutiva* de la ipseidad o identidad personal”¹³⁴. Ahora bien, Scannone avanza a una relación intersubjetiva no solo entre el yo y el tú, como ya hemos visto, sino entre el nosotros, el tercero, con sus implicaciones históricas e institucionales, muy cercano a Ricoeur:

“Pero también la comprensión del nosotros como comunidad ético histórica supera las relaciones intersubjetivas concebidas sólo como privadas o intimistas entre “yo” y “tú”, es decir, entre el mismo y el otro, pues el nosotros incluye los “él” (los “terceros”) de suyo ilimitados, cuya consideración da

¹³² Cf. *Ibid.*, p. 257.

¹³³ *Ibid.*, p. 260.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 262.

la base a la de “el hombre” en general y, por lo tanto, las de la justicia y la solidaridad. Y además incluye también la presencia implícita del “Él” con mayúscula. Por tanto la relación de alteridad ética, comprendida como fundante del nosotros ético e implicada por él, tiene desde sus mismas raíces implicancias históricas y públicas (sociales, jurídicas y aun políticas), por lo cual fundamenta también una ética de las instituciones”¹³⁵.

Y para un contexto tan acuciante como el que vive América Latina, donde la estructuración de la vida social, económica, política y cultural tiende a marginar y excluir multitudes, negándoseles la posibilidad de una vida digna, Scannone en uno de sus últimos libros, analiza críticamente tal estructura desde la filosofía. Parte de la “intención ética” ricoeuriana de “la vida buena con y para otros en instituciones justas”, sin la que no hay posibilidad de una vida y convivencia humana dignas¹³⁶. Reconoce la importancia de las instituciones como figuras de la vida indispensables para estar-en-el-mundo y el estar-con-los-otros. Son fruto, expresión y objetivación de la libertad cuando comportan eticidad, es decir, sentido y ordenamiento de la vida y convivencia humana en relación con el éthos. De esta manera pueden ser calificadas como buenas o malas, dignas o indignas del hombre, especialmente como justas o injusta. Al ser fruto y objetivación de la verdad, las instituciones hacen referencias sobre todo a las posibilidades, más que a su actualización.

Esto es, aunque las instituciones son efecto de los actos de libertad personal y social, sobre todo las posibilitan para los referentes del tener (económica), para el valer (socioculturales) y para el poder (políticas). Pero advierte Scannone que no se pierda de vista que también está la institucionalización de la dominación opresiva del hombre por el hombre. En este sentido, la institución como *éthos* efectiviza, expresa y posibilita las injusticias y aparecen como figuras del ordenamiento del des-orden moral. Coincide así con la ambigüedad que Ricoeur señala en lo relativo a las instituciones. Sus dos caras: una libertad del “en común” y en el “nosotros”, y por otro lado la parcialidad y potencialidad partidista en el concepto de la “parte”. Así Ricoeur apunta a una creación y recreación de las instituciones, pues por un lado, la libertad sin instituciones es vacía, pero por otro lado, si las instituciones no son de la libertad, se hacen opresivas. Por ello, las instituciones han de ir más allá de ser fruto de la libertad, deben además de procurarla y garantizarla, posibilitar y favorecer institucionalmente la *crítica* de la libertad a toda forma de opresión del hombre por el hombre mismo¹³⁷.

Scannone, retomando sus planteamientos del “nosotros” que ya hemos expuesto, une su argumento con Ricoeur y avanza así en el tema de las instituciones e indica:

¹³⁵ Scannone, Juan Carlos, “El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana”. En *Conjectura*. 1 (2011), p. 74.

¹³⁶ Cf. *S-DfA.*, p. 217.

¹³⁷ Cf. *Ibid.*, pp. 219-224.

“Desde la experiencia histórico-cultural latinoamericana podemos releer ahora todo ese proceso histórico de la ética como un camino de replanteo de la comprensión de la libertad y eticidad a partir del nosotros ético-histórico, según la lógica de la gratuidad y la solidaridad, a fin de poder comprender mejor la interrelación entre libertad, institución y gratuidad. Pues comunidad, comunicación (y lenguaje), don del ser y trascendencia ética del otro implican en lo más profundo la gratuidad como clave para entender más plenamente la libertad como actualización y autonomía, y la reciprocidad de reconocimiento mutuo de libertades”¹³⁸.

Su noción del nosotros será clave para su propuesta de las instituciones, ya que de este se desprenden dos elementos que serán complementarias a la propuesta de Ricoeur, por un lado la noción de *gratuidad*, y por otro, la *exterioridad* desde donde se plantea la organización y revisión crítica de las instituciones.

La *gratuidad* será para Scannone una categoría central. Si bien Ricoeur afirma el vínculo entre “reconocimiento” y “gratitud”, lo hace sólo como un recuerdo afectuoso de un favor recibido, que le mueve a defender la pertinencia de una ética de la gratitud. Se entiende en una dinámica “dar-recibir-devolver. En la gratitud para Ricoeur reside el “buen recibir”, que le permite distinguir entre la buena y mala reciprocidad¹³⁹. Pero también hace un énfasis en el carácter ceremonial y festivo del don, pues en lo festivo del intercambio, para Ricoeur, hay algo que escapa a la moralización. Gestos que por su carácter excepcional escapan a la institucionalización, pero que al hacerlo “hacen emerger los límites de la justicia de la equivalencia y al abrir un espacio de esperanza en el horizonte de la política y del derecho [...] estos gestos ponen en marcha una onda de irradiación y de irrigación que, de modo secreto e indirecto, contribuye a la progresión de la historia hacia estados de paz”¹⁴⁰.

Scannone retoma y valora positivamente esta propuesta de Ricoeur, pero dará un paso más allá de este concepto de gratuidad. Será un derivado del ¡heme aquí! de Lévinas, pues para éste el verdadero *autós* de la autonomía solo se da en respuesta responsable al otro (*autrui*), y en ese sentido como heteronomía, pues el “yo”, como ya hemos visto antes, se declina en el acusativo ¡Heme aquí! *De donde la responsabilidad es anterior a la libertad*. También de la comunidad de comunicación y la comunidad del nosotros de Apel, Scannone echa mano para así distinguir una autorreferencia de la razón moderna, de una autorreferencia abierta a la alteridad y la gratuidad. Solo la reciprocidad puede mediar entre la lógica de la gratuidad y la lógica de la eficacia: “la *gratuidad* se hace eficaz, la *eficacia* se hace humana integral, y la *reciprocidad* se libra de totalizarse dialécticamente o de limitarse solamente a sí misma”¹⁴¹, abriéndose a una comunidad de

¹³⁸ *Ibid.*, p. 227.

¹³⁹ Cf. Conill Sancho, Jesús, *op cit.*, p., 244.

¹⁴⁰ Ricoeur, Paul, *Caminos del reconocimiento*. Madrid, Trotta, 2005, p. 250.

¹⁴¹ Cf. *S-DfA.*, p. 230.

comunicación, de amistad y comunión. A diferencia de Ricoeur, para Scannone, estas aperturas deben encarnarse en las formas institucionales adoptando dicha reciprocidad, no para impedir, sino para que posibiliten, favorezcan y promuevan tales actitudes ético-culturales de gratuidad¹⁴².

La búsqueda de estrategias institucionalizadas de humanidad, implica para Scannone en un plano social macro, retomar el “nuevo imaginario colectivo” que sueña y proyecta dichas instituciones nuevas. Que en línea con la lógica de la gratuidad, están en la opción preferencial por los pobres. Es decir, la institucionalización desde la exterioridad. Desde un “nosotros”, que en clave levinasiana, interpreta no un “nosotros exclusivo”, sino un “nosotros inclusivo”, un nosotros ético-histórico, de tal modo que:

“El nosotros inclusivo hacia adentro y exclusivo de los otros y de otros nosotros, hacia fuera, el cual ha institucionalizado su relación con éstos según reglas *injustas* de exclusión es, por lo tanto, éticamente cuestionado, criticado e interpelado *desde la exterioridad* ético-histórica de esos otros: de hecho, en América Latina, *desde los pobres y excluidos*”¹⁴³.

La *exterioridad* ética-histórica, conforman un “nosotros”, en cuanto son éticamente exteriores al sistema, lo trascienden pues por su dignidad humana y su alteridad ética. Forman un “nosotros inclusivo”¹⁴⁴ abierto éticamente hacia adentro y hacia fuera, promoviendo y creando instituciones alternativas nuevas. Instituciones que implican un “nuevo éthos de justicia, libertad, solidaridad y aun de gratuidad desde donde se cuestiona la injusticia institucionalizada”¹⁴⁵, ideales que ya están fundando comunidades reales en América Latina, pues

“la irrupción del pobre movió a la “crítica” de una sociedad que estructuralmente genera injusticia e inequidad: tengamos en cuenta que AL, aunque no es el continente más pobre, es con mucho el más inequitativo. Por otro lado, es motivo de “asombro radical” –que, como tal, mueve a filosofar– el hecho de que, en circunstancias de “exclusión, marginación y muerte”, se den emergencia de “vida nueva”, de lucha “obsesiva” por la vida “digna”, de un *plus* de creatividad, solidaridad y libertad, de toques de “fiesta” y de “belleza”, y de auto-organización de “instituciones libres” del pueblo, como son, por ejemplo, las del “neocomunitarismo de base”, no sólo en el orden religioso (comunidades eclesiales de base, grupos carismáticos de oración, círculos bíblicos, etc.), sino también social (sociedades barriales de fomento, comedores escolares, asociaciones cooperadoras), cultural (peñas folklóricas, radios, FM barriales), económico (la economía popular de solidaridad) y aun político (quizás el neozapatismo en México). Pues ellas frecuentemente intentan aunar gratuidad y eficacia histórica, testimonian un imaginario colectivo nuevo y un “segundo mestizaje cultural”, ya no entre las culturas ibéricas y las indígenas, sino entre las culturas tradicionales latinoamericanas y las aportaciones de la modernidad y la postmodernidad”¹⁴⁶.

¹⁴² Cf. *Ibid.*, p. 226-230.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 234.

¹⁴⁴ Scannone señala que en varios idiomas amerindios como el guaraní y el quecha se distinguen un “nosotros” exclusivo y otro inclusivo. Y en lengua quechua se da también una especie de nosotros *universal*. Cf. *Idem*.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 235.

¹⁴⁶ Scannone, Juan Carlos, “La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política”, en *Open insight*. 3 (2012), pp. 119-120.

Son comunidades abiertas incluso a sus antiguos adversarios, posibilidades nuevas para ser sí-mismos, les abren a sus posibles más propios, diría Ricoeur, invitándoles a constituir un nuevo nosotros y expresarlo en instituciones más justas y humanas¹⁴⁷. “¿Puede dicha experiencia latinoamericana aplicarse a otras tradiciones? Sí, porque en los pobres –carentes de los privilegios del poder y del tener– aparece más desnuda y transparente la “indeclinable dignidad humana”, de todo hombre y mujer, por el mero hecho de serlo”¹⁴⁸. Esto va más allá de la amistad o la fraternidad, es hospitalidad que podemos expresar con en las propias palabras de Ricoeur:

“La fórmula de *Sí mismo como otro* es, en este sentido, una fórmula primitivamente ética que subordina la reflexividad del sí mismo a la mediación de la alteridad del otro. Pero la estructura dialéctica del deseo de la vida buena permanece incompleta mientras se tenga en el otro de las relaciones interpersonales, en el otro según la virtud de la amistad. Falta todavía la progresión, el despliegue o coronamiento que constituye el reconocimiento del otro como extraño. Este paso de lo próximo a lo lejano, o más bien de la aprehensión de lo próximo como lejano, es también el paso de la amistad a la justicia. La amistad de las relaciones privadas se destaca sobre el fondo de la relación pública de la justicia. Antes de toda formalización, de toda universalización, de cualquier tratamiento procedimental, la búsqueda de justicia es la de una justa distancia entre todos los humanos. Justa distancia, medio entre la distancia demasiado estrecha, propia de muchos sueños de fusión emocional, y la distancia excesiva que alimenta la arrogancia, el desprecio, el odio al extranjero, ese desconocido. De buen grado vería en la virtud de hospitalidad la expresión emblemática más apropiada de cultura de la justa distancia”¹⁴⁹.

¹⁴⁷ Cf. *S-DfA.*, pp. 237-238. Se trata de la lógica de la sobreabundancia de Ricoeur que nos impulsa a hacer justicia al otro. Cf. Ricoeur, Paul, *Amor y justicia*, *op cit.*, p. 63.

¹⁴⁸ Scannone, Juan Carlos, “La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política”, *op cit.*, p. 123.

¹⁴⁹ Ricoeur, Paul, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Madrid, Trotta. 2008, pp. 60-61.

CONCLUSIONES

¿Cuáles son los elementos que forjan una hermenéutica crítica en el pensamiento de Paul Ricoeur?

La vasta obra de Ricoeur puede y ha sido abordada desde diversas perspectivas. En nuestro caso hemos optado por seguir su propuesta hermenéutica en tres grandes derroteros que van de la hermenéutica de los símbolos a la hermenéutica del texto, de la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción y de la hermenéutica de la acción a la hermenéutica del sí mismo. En este itinerario hemos ido analizando los momentos filosóficos que le han llevado a tales desplazamientos hermenéuticos y que han marcado nuevas etapas en el desarrollo de su propuesta hermenéutica para la constitución del sujeto. En el fondo de cada nueva etapa están los grandes temas de la tradición fenomenológica, de la hermenéutica y la filosofía analítica, alcanzando el tema de la alteridad y la ética. En cada uno de los desplazamientos hermenéuticos, muestra que el “yo” postulado por las filosofías clásicas del sujeto es un postulado problemático. El Cogito no es apodíctico. “Yo soy Yo” es una afirmación sí, pero vacía y por lo tanto necesita de la mediación de la interpretación para dotarse de contenidos. De este modo, Ricoeur va a enriquecer la propuesta de la tradición reflexiva por medio de la interpretación.

La crítica hermenéutica a las filosofías de la conciencia consiste en que no se ofrece ningún criterio de identidad en la evidencia que se presenta con el acto de la reflexión, pues el *cogito* es únicamente un punto de vista epistemológico. Esto no basta, dado que la identidad de sí no consiste en la obtención de índices objetivos y comprobables por los cuales sea posible dar cuenta de un yo sustancialista que reposaría debajo de todas nuestras representaciones.

Expusimos que Ricoeur se percató de que los límites de la fenomenología eran los mismo que los del *cogito* cartesiano con su pretensión de transparencia, inmediatez y apodicticidad. Por lo que el paso de la filosofía reflexiva a la hermenéutica está dado por una crítica que deviene en renuncia a la idea de que la intuición de sí coincidiría con la transparencia del sujeto absoluto. El gran cambio en su metodología se debió a su acercamiento a los símbolos. Con ello abrió la puerta al ámbito de la mediación de los signos, los mitos y los centros del mundo cultural, de donde surge su *Simbólica del mal*. La que caracteriza la transformación hermenéutica de la fenomenología bajo la sentencia “el símbolo da qué pensar”. Su primera definición de hermenéutica se entiende aquí como desciframiento del símbolo, el cual se define como la estructura de significación en que un

sentido directo designa a otro sentido indirecto que solo se puede aprehender por el primero¹. El símbolo conlleva una hermenéutica de la recolección del sentido. Entendida como tarea desveladora del sentido depositado en el símbolo onírico, poético o cosmológico, que tiene tras su sentido manifiesto, un sentido oculto que lo trasciende y que hace emerger lo más profundo del ser humano.

Sus análisis de los símbolos le conduce a un encuentro con el estructuralismo. Ricoeur se percató de la ofensiva estructuralista contra la filosofía del sujeto, especialmente manifiesta en sus implicaciones contra la fenomenología en general. Pues el estructuralismo instala los procesos de significación en un marco desubjetivizado de las relaciones intrasistémicas entre los signos. Ricoeur advirtió que a nivel hermenéutico el símbolo señala el estallido del lenguaje hacia lo otro diferente de sí mismo. Revela en su estructura de doble sentido la equivocidad del ser: “El ser se dice de muchas maneras”². Ruptura total entre estructura y habla, entre sentido y sujeto constituyente. A nivel semántico, recupera el tema del sujeto: “alguien dice algo de algo”, que además se justifica en el plano reflexivo. Ricoeur reencuentra al sujeto en su calidad de sujeto de habla, él es el pilar de la función simbólica. Tenemos pues que ser un sujeto hablante “El yo soy” anterior al “yo pienso”, es antes que nada un sujeto proyectante: “deseo de ser”³. Este descubrimiento llevará a Ricoeur directamente al psicoanálisis.

Con Freud hace frente al estructuralismo y constituirá la intrínseca relación entre símbolo e interpretación del carácter semiológico de la vivencia humana. Descubre lo que va a llamar “semántica del deseo”. Que es deseo enmascarado y lenguaje distorsionado. Aquí se da una evolución en la hermenéutica del símbolo, pues con él se percata que de que el doble sentido hace posible la interpretación y el símbolo con su estructura de doble sentido, demanda una interpretación. Pero la restauración del sentido no es ingenua, más bien es un trabajo de sospecha y crítica. De tal manera que la búsqueda de sentido será bajo la hermenéutica de la sospecha, la cual elimina la ilusión de la conciencia falsa. Una hermenéutica restauradora que deviene hermenéutica crítica.

Con los maestros de la sospecha dará una nueva dimensión a la interpretación con la consideración de la conciencia inmediata como una “conciencia falsa”. El ataque subsiguiente a la ilusión de la conciencia de sí y la sospecha de la “verdad evidente” como mentira, tendrá los elementos para trabajar el problema de la falsa conciencia. Ofreciendo así una teoría que unifica el campo de la hermenéutica reductora, primer paso para la hermenéutica del conflicto⁴.

¹ Cf. *R-CdI.*, 16;17.

² Cf. *Ibid.*, p. 68;65.

³ Cf. Sáez Rueda, Luis, *Movimiento filosóficos actuales*, op. cit., p. 205

⁴ Cf. *R-EsF.*, 40-42; 32-34.

El cuestionamiento de la primacía del sujeto no le lleva a una negación de la subjetividad, aunque sí la revaloriza en profundidad. Como hemos expuesto Ricoeur no se refiere más a un *cogito* inmediato, en su lugar encontramos un *cogito herido*. Punto medio entre el cogito cartesiano y el cogito humillado de Nietzsche y Freud. Para Ricoeur la vía corta de la conciencia conduce a la apropiación de mi deseo de existir y dirá: “solo la vía larga de la interpretación de los signos está abierta, tal es mi hipótesis de trabajo filosófico: la llamo *reflexión concreta*, es decir, *Cogito mediatizado por todo el universo de los signos*”⁵.

En su ensayo sobre Freud, Ricoeur analiza la interpretación de los sueños y puntualiza que no es el sueño lo que se interpreta sino el texto del relato del sueño. Es la palabra del sueño, su lenguaje. En éste se da una semántica del deseo. Así se da un nuevo paso en el análisis que va del símbolo a la palabra, dirá que el símbolo da qué pensar en medida que en principio da qué decir .

Será en la metáfora donde Ricoeur encuentra la progresión que va de la palabra a la frase y de la frase al discurso. La metáfora va más allá de la palabra, de la analogía. Tanto el símbolo como la metáfora tienen como constitutivo una duplicidad. El símbolo como doble sentido y el metáfora como referencia desdoblada. Esta última nos permite ver el mundo desde puntos de vista diferentes al vista natural. La dimensión de la metáfora es la que permite ver el mundo “como sí”. Vimos de esta manera que en Ricoeur la relación del lenguaje con la realidad no queda reducida al significado, más bien toda proposición lingüística contiene una “intención” que la enlaza con la realidad extralingüística, ya sea como referencia o para a crear una innovación semántica que descubre nuevos aspectos de la realidad. Los enunciados y los textos metafóricos tienden a una redescipción que inducen un dinamismo dirigido a valores morales, sensitivos, estéticos, o religiosos que revelan un “ser como” del hombre, del mundo y de las cosas, todo ello con pretensión ontológica. Lo que ofrece la metáfora al pensar reflexivo es justamente ese captar “lo mismo” en y a pesar de la “diferencia. Ese dejar “ver lo semejante” es ver “lo mismo en lo diferente”. La ontología implícita en toda enunciación metafórica es la visión dinámica de la realidad⁶.

Hemos hecho notar que no solo la metáfora, al posibilitar nuevos mundos por sus referencias no ostensivas, motiva la imaginación de otras posibilidades de ser y estimulan la imaginación crítica como nueva lente para ver el mundo en disyuntiva. Este impulso a una visión crítica del mundo se encuentra también en la hermenéutica del texto de Ricoeur. En el texto no hay diálogo como en el discurso oral, por ello el texto necesita y pide ser interpretado. La centralidad que desde ahora tomará el texto, marcará profundamente la labor hermenéutica de Ricoeur. Así que

⁵ *R-CdI.*, p. 260; 240.

⁶ Cf. *R-LmV.*, 288-311; 302-326.

hay un trasvase de “una concepción de la hermenéutica como interpretación de los símbolos a una concepción de la hermenéutica como interpretación de los textos”⁷.

Ricoeur va a desplegar en toda su plenitud su hermenéutica textual, de la que surgen tres nuevos elementos críticos: “el texto con su propio mundo, el lector apelado por el texto, y el mundo de la praxis cotidiana al que uno y otro tienen que referirse”⁸. El texto es transgresor, crea un mundo, su propio mundo. No es ya el campo de la referencia ostensiva sino interpretativa. El texto escinde el mundo con una ventana a un nuevo mundo de posibilidades. La lectura de un texto es pues subversiva, crítica en tanto propuesta de nuevas posibilidades de la realidad. La nueva definición de la tarea hermenéutica para Ricoeur está centrada en las operaciones de la comprensión, relacionadas con la interpretación de los textos, especialmente en la actualización del discurso como texto. Cuando el texto toma el lugar del habla, ya no hay locutor. El texto es el lugar donde el autor adviene.

La consecuencia más importante para Ricoeur es que con esto se pone nuevamente en entredicho el ideal cartesiano, fichteano y en parte husserliano de la transparencia del sujeto para sí mismo. El rodeo de los símbolos y los signos, se amplía a través de la mediación de los textos, los cuales se alejan de la condición intersubjetiva del diálogo. La intención del autor, ya no está dada de manera inmediata como en un diálogo, sino que debe ser reconstruida junto con el texto. La intención del autor, ausente en su texto se ha convertido pues, en sí mismo en un problema hermenéutico.

En cuanto a la otra subjetividad, la del lector, igualmente es el fruto de la lectura y el don del texto, y portadora de las expectativas con las que ese lector aborda y recibe el texto. De ahí que la primera tarea de la hermenéutica sea para Ricoeur encontrar en el texto su dinámica interna que rige la estructuración de la obra. Y por otro lado, la capacidad de la obra para proyectarse fuera de sí misma y constituir un mundo, que sería en verdad la cosa del texto: reconstruir el doble trabajo de la dinámica interna y externa del texto.

Ricoeur asume la tensión entre explicación y comprensión en el texto. De tal manera que concluye que éste nos invita a interpretar una propuesta de mundo pueda ser habitado por nosotros, un lugar para proyectar nuestras posibilidades más propias. De modo que a través del mundo ofrecido por distintos textos nos comprendemos a nosotros mismos. Entender el texto es seguir sus referencias, sus movimientos desde lo que se dice a aquello de lo que habla. Esto permite llevar el modelo del texto al ámbito de la acción, pues el texto como escritura es objetivación de una acción viva, es decir, el discurso. Cuando éste se transpone en escrito demanda explicación, remontándose

⁷ Cf. Calvo Martínez, Tomás, *op cit.*, p. 118.

⁸ Flórez Miguel, Cirilo *op cit.*, p. 270.

a una descripción y análisis del discurso en que los hombres dicen su hacer. Así, Ricoeur convierte la noción de texto en referencia a seguir como paradigma de la acción humana. De tal modo que las acciones humanas pueden leerse como un texto, siendo objeto de interpretación y es dirigido a una serie indefinida de lectores posibles, pero igualmente tiene un campo de limitado de interpretaciones. Así que el carácter polémico de las interpretaciones implica renunciar a una visión esencialista de las ciencias humanas, y *concebir entonces al agente de la acción como un sujeto expuesto tanto a los efectos de la historia, como a la violencia y la humillación que surge de una interacción distorsionada con los demás.*⁹

Explicamos que la representación de la acción será la trama, la cual se refiere tanto a la acción humana como a la de ficción. Tanto la narratividad de la historiografía como la de ficción están ligadas entre sí, puesto que la historiográfica recurre a la ficción imaginaria para poner en escena los acontecimientos del pasado. Y por su parte el texto de ficción sigue las huellas del relato histórico al narra su historia como si hubiese tenido lugar. En la trama, Ricoeur engloba toda la dinámica del proceso mimético en el que aparece la intriga, resaltando la fuerza creativa de la imaginación tanto en la producción como en la recepción de los relatos. La narración necesita establecer el papel mediador de la construcción de la trama que implica atender la mediación entre tiempo y narración. Pero aunque la trama exige que haya un comienzo, un medio y un final, éstos son momentos lógicos del orden del relato y no etapas temporales. Por ello articula más bien “*el paso de un tiempo prefigurado a otro figurado, por la mediación de uno configurado*”. Tres momentos de la mimesis. La mimesis I, construida por la comprensión previa del mundo y de la acción, la mimesis II, que es la propia elaboración de la trama y la mimesis III, que es la apropiación de las trama y la transformación de la realidad¹⁰. Todo lo cual conlleva un fermento crítico-ético. Pues el autor de una obra no parte del vacío, sino desde el marco desde el cual entiende la acción humana y ésta no puede ser éticamente neutra. La prefiguración asume así sus presupuestos éticos.

Analizamos que la configuración narrativa es la actividad sintetizadora de lo heterogéneo por la que podemos componer historias con sentido. La actividad narrativa es una actividad *poietica* de mediación entre acontecimiento y devenir, donde la descripción ha de suspenderse para dar paso a la redescipción. De modo que en ella prima la función poética del mensaje, frente a su función referencial. Todo relato tiene la función de hacer emerger la inteligibilidad de la existencia situándola en la totalidad. Sin embargo, la búsqueda de una estructura de la experiencia, que pudiera conciliar el tiempo histórico y el relato de ficción que se efectúa, van a culminar en la

⁹ Cf. *R-DtA.*, pp. 199-211; 184-195.

¹⁰ Cf. Kemp, Peter *op cit.*, p. 318-319.

identidad narrativa como el punto de inflexión entre tiempo cosmológico, tiempo histórico y el tiempo derivado de la ficción literaria. La temporalidad no se deja decir en el discurso directo de una fenomenología sino que necesita de la mediación de un discurso indirecto de la narración. Esta es la hipótesis bajo la cual Ricoeur desarrolla toda su propuesta de diálogo entre historiografía, crítica literaria y fenomenología del tiempo.

Vimos que el largo rodeo de este dialogo le arrojará a la aporía sobre la identidad narrativa, que resolverá mediante su teoría narrativa, que concede al personaje la iniciativa de la acción. Esta correlación entre personaje del relato y acción pone en juego la dialéctica interna al personaje en la que éste adquiere su singularidad a partir de la unidad de la vida, considerada como unidad temporal que le da singularidad y le distingue de cualquier otro. La identidad de la historia es la que produce la identidad del personaje. Ricoeur sale al paso de la crítica al conocimiento de sí, que lo señalan como un yo egoísta y narcisista bajo el término de la *ipseidad*. La *ipseidad* se sustrae al dilema de lo Mismo y de lo Otro en la medida en que su identidad descansa en una estructura temporal. Se rige bajo la identidad dinámica que es fruto de la composición poética del texto narrativo. El sí-mismo puede así decirse refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas. La identidad narrativa permite al sujeto aparecer constituido a la vez como lector y como escritor de su propia vida. No es una historia solitaria, sino que la refiguración de la propia vida hace de ella un tejido de historias narradas. De otro lado, el sí del conocimiento de sí, es el fruto de una vida examinada y clarificada gracias a los efectos *catárticos* de los relatos, tanto históricos como de ficción, transmitidos por nuestra cultura. La *ipseidad* es la de un sí instruido por las obras de nuestra cultura que se ha aplicado a sí mismo.

La identidad es considerada como una categoría de la práctica, que al responder al “¿quién?” implica contar la historia de una vida. La historia contada dice el quién de la acción. No se trata de una identidad formal. El sujeto que aparece como escritor y lector de su propia vida, y la misma historia de una vida, no dejan de ser refiguradas por las historias que el sujeto cuenta sobre sí, sean verídicas o ficticias. De esta manera la identidad narrativa del *quién* no es más que una identidad narrativa sin la cual el problema de la identidad personal está condenado a una antinomia sin solución. Se queda entre la presentación de un sujeto idéntico a así mismo en la diversidad de sus estados. Por otro lado, se sostiene que este sujeto idéntico no es más que una ilusión sustancialista. “Pero, el dilema desaparece, si a la identidad entendida en el sentido de un mismo (*idem*), se la sustituye por la identidad entendida en el sentido de un si-mismo (*ipse*). La diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre identidad sustancial o formal y la identidad narrativa”¹¹.

¹¹ R-Tr3., p. 355;998.

En las filosofías del sujeto, éste se formula en primera persona: *ego cogito*. En todos los casos el sujeto es “yo”, de modo que Ricoeur considerará a las filosofías del sujeto como filosofías del *Cogito*. Ante esta pretensión plantea la problemática del sí. Consiguientemente la hermenéutica del sí, se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* como de su abandono. Mientras se está en la pareja alteridad e ipseidad, la alteridad puede ser constitutiva de la ipseidad misma. *Si mismo como otro* sugiere, en principio que la ipseidad del sí mismo implica la alteridad en grado tan íntimo que no se puede pensar la una sin la otra. El “como” no es sólo de comparación: “sí mismo semejante a otro, sino una implicación: *sí mismo en cuanto... otro*”¹².

Hemos visto que la identidad narrativa muestra, por medio de la identidad del personaje, la manera en que se configura miméticamente a través de la trama una identidad que no se limita a elementos causales. Para conocer al personaje, su carácter, hay que narrar más. Precisamente, la pre-comprensión que tenemos de un relato es a propósito de agentes (el que hace) y pacientes (el que padece la acción). La narración ofrece una dialéctica entre ipseidad y mismidad ausentes en la perspectiva analítica. Dicha dialéctica abre una concepción de la identidad que va más allá de las aporías de Parfit. Por otra parte, Ricoeur puede sostener junto a la dimensión simbólica de la acción, una dimensión ética. La acción, pues no es éticamente neutra.

Para Ricoeur la fenomenología hermenéutica de la persona se encuentra estructurada en cuatro estratos: lenguaje, acción, narración y vida ética, tal como expusimos ampliamente. La raíz común la proporciona la analogía del actuar humano que se expresa por medio de la dialéctica entre describir, narrar y prescribir, donde la ética proviene del *ethos* cercano de Aristóteles. A esta Ricoeur opondrá un concepto de moral que se define como la normatividad de carácter universal al modo kantiano. De tal manera que el *ethos* se instala en la tradición de la filosofía práctica de cuño aristotélico, por lo que habla de “vida buena” o “vida verdadera”. Dirá Ricoeur: “Llamemos “intencionalidad ética” a la intencionalidad de la “vida buena” con y para otro en instituciones justas”¹³.

De este modo se articula la identidad narrativa, que tiene como expresión ética la estima de sí, con la problemática de la alteridad. Por ello dirá también que “La hermenéutica del sí-mismo se ocupa de las dos distintas intrusiones de la meta-categoría del otro. La distinción interna del mismo bajo la figura de la identidad personal en su distinción entre “mismidad” e “ipseidad”. Y las figuras de la alteridad que se refieren al mismo en tanto “otro que él mismo”¹⁴.

¹² *R-ScO.*, pp. 13-14; XII-XIV.

¹³ *Ibid.*, p. 202; 176.

¹⁴ Cf. Ricoeur, Paul “Identidad” en Ortiz Osés, Andrés y Patxi Lanceros (Dirs.) *op cit.*, pp. 325-326

En otras palabras, la cuestión es cómo plantear coherentemente un sí mismo tanto en el plano ético como en el narrativo, cómo pues decir a la vez ¿quién soy? y ¡Heme aquí! La hermenéutica del sí, se sitúa en una vía distinta a la alternativa entre fenomenología o hermenéutica: o Heidegger o Lévinas. Frente a Heidegger Ricoeur propone la larga vía de la comprensión como relación de un sí mismo con otro de sí, que ante Lévinas no es una alteridad absoluta que constituye al yo como subjetividad, sino del otro que sale al encuentro en el horizonte de la intencionalidad ética y que forma parte de la identidad del sí. La alteridad no debe reducirse a la alteridad del otro, puesto que tiene un carácter polisémico pero es precisamente esta carácter el que le permite plantear el “sí mismo como otro”. ¿Qué ontología puede dar cabida tanto a la identidad, como a la diferencia, a la afirmación del sí mismo, como al reconocimiento del otro? Solo una ontología que logre plantear una dialéctica positiva entre lo Mismo y lo Otro.

Ricoeur profundiza en la noción de alteridad en su polisemia y la investiga desde lo que él llama el “*trípode de la pasividad y, por lo tanto de la alteridad*”¹⁵, para indicar que la alteridad no se reduce a la presencia del otro, sino que también la designa. En primer lugar la experiencia de la pasividad resumida en el propio cuerpo. En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con lo extraño, donde entra en diálogo con Lévinas. Y finalmente, la pasividad de la relación consigo mismo. Dirá finalmente que: “A la alternativa: sea el extrañamiento según Heidegger, sea la exterioridad según E. Lévinas, opondré con todo empeño el carácter original y originario de lo que me parece constituir la tercera modalidad de alteridad, *el ser-conminado en cuanto estructura de la ipseidad*”¹⁶. Este es el resultado último de su hermenéutica crítica, que ha ido desplazándose desde la fenomenología a la hermenéutica y desde esta a una intersubjetividad marcada por la alteridad. El problema del cogito ha sufrido una transformación radical y el giro antropocéntrico de la filosofía se ha convertido en giro intersubjetivo, no quedándose sólo en el giro lingüístico de la filosofía.

¿Cuál es el influjo de la propuesta hermenéutica de Ricoeur en las filosofías de la liberación?

Expusimos que el punto de partida de las filosofías de la liberación se sitúa en la realidad de la experiencia humana integral. De manera específica en la que afecta desde el punto de vista histórico y social a las víctimas de la injusticia estructural que las lanza a las periferias del mundo, especialmente de América Latina. Tales víctimas interpelan al filósofo de manera radical no sólo

¹⁵ *R-ScO.*, p. 368; 352

¹⁶ *Ibid.*, pp. 408-409; 396.

como hombre, sino aun en cuanto filósofo, de modo que éste ha de responder con su praxis ético-histórica de liberación, incluida principalmente su praxis teórica específicamente filosófica

El dominio de la mujer, de la juventud y de las cultura populares, la situación de pobreza y alienación de gran parte de la población de América Latina son el punto de partida o criterio para constituir el método y las categorías que permitan la reflexión crítica de la totalidad vigente, y que serán necesarias para analizar la praxis de liberación de los oprimidos. En las filosofías de la liberación hay una “vuelta al sujeto” pero mediada por una hermenéutica que se ubica históricamente desde el pobre, desde el excluido¹⁷, que permite escuchar el “grito del sujeto” en medio del dolor y desesperanza. El regreso al sujeto no es un regreso metafísico ni una construcción ideológica, sino recuperación de un principio de vida desde la memoria de liberación de las víctimas. Este regreso no es la reivindicación del derecho del individuo a justificarse a sí mismo, sino que más bien “se le disuelve en el principio práctico relacional de la subjetividad solidaria y comunitaria, donde cada uno se hace sujeto mediante, y sólo mediante, la práctica de la justicia”¹⁸. La referencia de Ricoeur a la alteridad, y el trasfondo de Levinas, cobra así ahora un nuevo significado.

Vimos que Juan Carlos Scannone explica que la filosofía latinoamericana de la liberación ha replanteado, desde una relectura crítica y transformadora de la tradición filosófica clásica, moderna y contemporánea, lo que la filosofía en general abrió primero, y después ha tratado de superar como método filosófico. Es decir, responde tanto a la superación de la filosofía moderna de la subjetividad, a la problemática de la diferencia, a la alteridad ética y la comunidad de comunicación, como a la hermenéutica de las distintas tradiciones culturales. Así fueron surgiendo nuevos métodos y categorías formulados en otras situaciones históricas y ámbitos culturales, a partir de las experiencias propias de nuestros pueblos. Entre ellos la recompreensión del pobre, la comprensión de la sabiduría popular o la distinción lingüística y filosófica entre “ser” y “estar”¹⁹. Esto hizo necesario una interacción entre la “vía corta” de la reflexión fenomenológica, y la vía larga de la reflexión hermenéutica concreta, partiendo de los símbolos y las obras de la cultura, tal como Ricoeur lo plantea.

Es en este sentido, como hemos expuesto, las filosofías de la liberación se acercan a los símbolos populares y a las narrativas pues para ellos también *el símbolo da que pensar*. En esta analítica de la simbólica latinoamericana también la hermenéutica de la sospecha está presente, ya que al analizar el símbolo, desarrollan una crítica a las ideologías de dominación, las cuales

¹⁷ Fornet-Betancourt, Raúl, “Para una crítica filosófica de la globalización”, *op cit.*, p. 59.

¹⁸ *Idem*.

¹⁹ Cf. Scannone, Juan Carlos, “La cuestión del Método de una filosofía latinoamericana” *op cit.*, p. 76.

encuentran sustento, en muchas ocasiones, en una interpretación de la simbólica que justifica la situación de opresión y dominio. En la relectura que los filósofos de la liberación hacen de los símbolos, se desvelan elementos de liberación con su aporte de sentido desde una reinterpretación crítica (una interpretación de la simbólica analéctica), la cual es sustentada bajo los elementos de la hermenéutica ricoeuriana. En esta vertiente de interpretación nos encontramos también con el conflicto de las interpretaciones, pues hay una torsión de la interpretación tradicional de lo simbólico, con lo que deviene en reflexión subversiva. Los filósofos de la liberación reconocen que la simbólica aporta elementos que sustentan la identidad tanto de individuos como de comunidades, en una línea muy cercana al filósofo francés. La mayor atención al mito y a la narración como forma de hacer filosofía son parte constituyente de la asimilación de la hermenéutica de Ricoeur por parte de los filósofos de la liberación.

Hay un fuerte sentido ético en este método analéctico que asumen varios filósofos de la liberación. La ética parte de una simbólica, que la piensa como dialéctica y la pone en cuestión como ana-léctica. Se pasa de una ética existencial a una ética ontológica y se termina en una ética meta-física. Tanto en la ética existencial, como en la ontológica y la metafísica, se encuentra una dimensión simbólica que hay que interpretar. Hemos mostrado el influjo de Ricoeur en esta filosofía de la liberación, aun en su parte analéctica, que en general está más influenciada por Levinas, pero en la que la hermenéutica ricoeuriana ha dejado su impronta, sobre todo en la primera parte del método analéctico que implica una hermenéutica del símbolo.

Concretamente, la ingenuidad segunda que lleva a Ricoeur a su revolución copernicana, se describe como “ese ser, que se pone a sí mismo en el *Cogito*, tiene que descubrir aún que el mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad, no deja de compartir el ser que llama desde el fondo de cada símbolo”²⁰. Ricoeur encuentra buen eco de esta propuesta en Enrique Dussel, quien aporta elementos teóricos a todo un campo de análisis en las filosofías latinoamericanas de la liberación. No olvidemos que esta siempre tiene en cuenta el contexto y el trasfondo desde el que se hace filosofía y desde el que hay que entender las acciones en la línea de Ricoeur.

Explicamos que por ello, en las filosofía de la liberación encontramos una profunda reflexión con respecto a la simbólica latinoamericana, con sus relatos, acontecimientos históricos, símbolos y discursos, que han dado forma a la cultura y sociedad latinoamericanas. Los analizan bajo el prisma de la sospecha hermenéutica con un afán de deconstruir los cimientos de una visión presuntamente universal y global, pero que resulta excluyente. La metodología la describe así Dussel:

²⁰ R-FyC., p. 331; 498.

“El camino metódico será entonces: de la simbólica a la dialéctica y de ésta a la analéctica, que tiene igualmente su simbólica. Es necesario instalarse en la Totalidad y a través de sus símbolos llegar a su fundamento (simbólica-dialéctica). Después se pone en cuestión la Totalidad por los movimientos de liberación hasta el pro-yecto de liberación abierto desde el Otro (simbólica-analéctica)”²¹.

Explicamos que es principalmente en la primera parte del camino metódico, en el paso de la simbólica a la dialéctica, en el que la hermenéutica simbólica de Ricoeur tiene un carácter central. Se parte en un primer momento de la noción husserliana del “mundo de la vida”, en la misma línea en que Ricoeur la valoró con su doble aporte a la hermenéutica, con la intencionalidad y la “vuelta al mundo de la vida”. La intencionalidad es la nota esencial del hombre, pues la estructura de la conciencia se define como *ego cogito cogitatum*; sin embargo para la filosofía de la liberación, no se trata de sostener una egología, pues toda conciencia se constituye dentro de una comunidad. Así, la intersubjetividad crea las condiciones de posibilidad para el desarrollo del hombre y la cultura en general, pues construye estructuras de validez intersubjetiva que dotan de sentido una cultura. Para esto es indispensable el acercamiento a la simbólica de los pueblos.

La noción de “núcleo ético-mítico” de la cultura será una parte fundamental para una antropología hermenéutica en las filosofías de la liberación pues les permite comprender los cimientos de la cultura latinoamericana. Para lograrlo la aportación de Ricoeur a la hermenéutica de los símbolos y mitos de las culturas es vital, específicamente en cuanto entiende “que la conciencia del yo se forma en su profundidad a base del simbolismo, y que sólo en segunda instancia elabora su lenguaje abstracto mediante la hermenéutica espontánea de los símbolos primarios”²².

Así para Ricoeur, las instancias mediadoras de una cultura, ya sean sus instituciones, su lenguaje, etc., tienen su fundamento último en un conjunto de valores que pueden encontrarse en los distintos niveles que constituyen dicha cultura: “Me parece que si se quiere llegar al núcleo central, hay que penetrar hasta esa capa de imágenes y de símbolos que constituyen las representaciones de base de un pueblo”²³. Las imágenes y los símbolos dan forma a lo que llama “el soñar despierto de un grupo histórico”, que en este sentido es núcleo ético-mítico que constituye un pueblo.

En este sentido, la labor de acercamiento a la historia y cultura latinoamericana en la clave de liberación, tendrá que hacer el gran rodeo desde las culturas amerindias, más allá del contexto del descubrimiento de América, y superando también las clásicas exposiciones de las historias universales, asumiendo los diversos niveles de profundidad del desarrollo de las culturas indígenas en sus diversas épocas y contextos. En segundo lugar, habrá que considerar la protohistoria de las culturas indoeuropeas, semitas y las cristiandades que han dejado una huella y siguen teniendo una

²¹ *D-El-II.*, p. 187.

²² *R-RfC.*, p. 16; 173.

²³ *R-HyV.*, p. 294; 258.

influencia profunda en América Latina. Finalmente, habrá que considerar en este largo rodeo, la cultura latinoamericana misma, que resultó del caldo de cultivo de la cristiandad colonial, la cultura latinoamericana dependiente y la cultura popular postcapitalista en emergencia, además de la cultura globalizada actual²⁴.

De este manera Dussel realiza en un primer momento un análisis de las simbólicas de tres humanismos (helenista, semita y de la cristiandad) en que desarrolla la hermenéutica antropológico-ética de los griegos, semitas y cristianos con una marcada influencia ricoeuriana. El aporte que Ricoeur le brindó a Dussel, y con él a gran parte de los filósofos de la liberación, con su personalismo fenomenológico y su analítica de los mitos y signos como referentes culturales de primera base, fue determinante. Pero con todo, Dussel refiere que el método hermenéutico de Ricoeur se le presentó como un método estrecho, no suficiente, especialmente cuando se trató de analizar las culturas, no ya en sus orígenes e identidades, sino desde la perspectiva del “choque” de culturas.

No obstante, es en las siguientes obras de Dussel, que escribe ya bajo una fuerte influencia levinasiana y desarrolla su método o momento analéctico, donde cobra forma su filosofía de la liberación, y la presencia de Ricoeur sigue siendo relevante. Mostramos que en los tomos I al V de su *Filosofía ética latinoamericana*, en donde desarrolla los análisis de la erótica, la pedagógica, la política, la económica y la antropológica latinoamericana desde la hermenéutica de los simbólica, Ricoeur está presente. Especialmente por sus aportes a la analítica de los símbolos la hermenéutica de la sospecha.

Así mismos mostramos que para Scannone, el filosofar se hace desde un carácter histórico e inculturado, pero sin dejar de ser reflexivo ni perder su carácter universal, que se expresa en sus discursos racionales simbólicos. El aporte de la hermenéutica de los símbolos de Ricoeur es determinante para la interpretación de los símbolos populares, pues entiende que en el “caso de la sabiduría popular se trata de un saber no científico -¡lo que no quiere decir necesariamente ingenuo!-. Su elemento no es el concepto, como en la ciencia y la filosofía, sino el símbolo (símbolos, mitos, ritos, narraciones...)”²⁵. Hay un nuevo punto de partida de la filosofía y se encuentra en el “nosotros estamos” en el mundo de la sabiduría popular, con una hermenéutica de sus símbolos. Se trata de pensar la sabiduría popular y revalorizarla desde sus símbolos como elementos constitutivos que dan qué pensar.

Hicimos el recorrido por el cual Scannone reconoce cómo la interpretación hermenéutica de los símbolos de Ricoeur, le permite moverse en el nivel del concepto, que posteriormente se abre a

²⁴ Cf. *D-FcL.*, pp. 258-268.

²⁵ Scannone, Juan C. “Filosofía de la liberación y sabiduría popular” *op cit.*, p. 80.

otro espacio distinto: el de la reflexión propiamente filosófica. Los planteamientos hechos por Ricoeur relativos a la simbólica del mal, la sospecha hermenéutica y la crítica al *cogito*, son definitivos en la arquitectónica del método de Scannone. Ya que al hacer el análisis del pensamiento popular, que se expresa especialmente en símbolos (y especialmente en los símbolos religiosos), son fundamentales las raíces para el desarrollo de una filosofía a partir de dichos símbolos.

En cuanto a la hermenéutica del texto y la hermenéutica narrativa de Ricoeur, también hemos visto su influjo en las filosofías de la liberación. Estos entendieron muy pronto que no podían desarrollar su proyecto liberacionista bajo la sombra de las cosmovisiones sustentadas en las narrativas tradicionales con su interpretación tradicional y unívoca. Notaron que la alternativa sería posible únicamente por una relectura del acontecer histórico bajo una hermenéutica de la sospecha que permitiera acercarse críticamente a las narrativas oficiales, dando lugar a una nueva narrativa crítica latinoamericana de liberación. En las relecturas de los textos y la historia que realizan las filosofías de la liberación, el aporte Ricoeur resulta esencial. Especialmente es central lo que respecta a la hermenéutica de la sospecha. Y todos los aportes que vienen de la hermenéutica de los textos, el discurso y de la acción tienen connotaciones subjetivas. El texto se presenta entonces como transgresor, creando y proponiendo un mundo. La lectura de un texto es pues subversiva, crítica en tanto propuesta de nuevas posibilidades de la realidad. Pues el poder del texto de abrir una dimensión de la realidad, incluye, en su principio mismo, un recurso contra toda la realidad dada y, por ello mismo, la posibilidad de una crítica de lo real.

Por otra parte, mostramos que para la interpretación del sentido del acontecer histórico y la acción humana, Scannone se vale de la teoría ricoeuriana de la acción como paradigma del texto. Recuerda Scannone que para Ricoeur tanto la acción como los textos ofrecen configuraciones de sentido, que se autonomizan de sus autores, tanto como de sus primeros destinatarios y del mundo a que se circunscriben. Por lo que las configuraciones y las estructuras de la acción pueden ser interpretadas por sí mismas en cuanto a su significación y a su referente, libres de las ataduras intencionales iniciales de sus autores. Ahora bien, Scannone resalta la dialéctica entre comprender y explicar la acción como texto. Al igual que en el conflicto de las interpretaciones de los textos, en la interpretación de la acción social y de los acontecimientos históricos se dan dichos conflictos de interpretación, pero que se pueden validar o re-validar, como en el caso de los textos, de modo que se llega a una comprensión crítica de su semántica profunda.

Scannone se apoya en Ricoeur para una hermenéutica filosófica de la actualidad histórica, y en el aporte de la mediación de las ciencias sociales para no perder la concreción histórica, buscando siempre una visión más plena y abierta del ser humano en su dignidad. Los filósofos de la liberación van desarrollando una hermenéutica de la sospecha que se aplica a los textos y los

acontecimientos históricos tomados como textos, tal como sugiere Ricoeur, pero con un fermento crítico que hace posible una nueva narración de la historia, una narración desde las víctimas. Precisamente, ante los sistemas que se absolutizan o fetichizan, se producen víctimas excluidas del sistema. El discernimiento histórico, que se configura en una nueva narrativa, al optar preferencialmente por las víctimas del sistema, puede conocer contrafácticamente la justicia.

La identidad narrativa juega un papel central también en las filosofías de la liberación. En los relatos de las víctimas dirá Dussel, opera una hermenéutica de la identidad narrativa y se avanza más allá de una ontología. Hay un primer momento de auto-reconocimiento de la víctima, pero luego se asume una identidad comunitaria con su situación histórica, para dar paso a una praxis liberadora. En este proceso Dussel reconoce la importancia de la hermenéutica de Ricoeur, pero ¿hasta dónde llegan los análisis de la hermenéutica ricoeuriana para el proyecto de liberación según la propuesta de Dussel? Él mismo lo expresa: hasta que “La víctima, al des-cubrirse en-cubierta ignorada, afectada-negada, comienza a tomar-conciencia del sí mismo positivo”²⁶.

Ricoeur mantiene la crisis del cogito, y plantea su hermenéutica de sí que señala la manera en que la subjetividad puede plantearse, aun después de las críticas al cogito. La existencia humana se encuentra enraizada en una ontología que no cae en la crítica de Levinas. La alteridad no se agrega externamente a la ipseidad sino que conforma parte de su estructura ontológica. Como hemos mostrado, para Ricoeur la alteridad no debe reducirse a la figura del otro, pues su carácter es polisémico y es lo que permite plantear un sí mismo como otro. Esta cuestión es central en las filosofías de la liberación, y aunque la influencia de Levinas es determinante, no deja de tener sus puntos críticos que parecen acercarse a las críticas de Ricoeur. Sin la intención de comparar las posturas filosóficas, ni mucho menos pretender una postura ecléctica que intente armonizar las divergencias en este punto, hemos mostrado los paralelos de las posturas de los filósofos de la liberación y de Ricoeur respecto a la alteridad del otro como indispensable para la constitución del sujeto, siempre herido.

Los filósofos de la liberación han buscado en el origen de la modernidad el desplazamiento o la negación del otro, para lo que les ayuda Levinas. Pues para él “la filosofía occidental ha sido muy a menudo una ontología: una reducción del lo Otro a lo Mismo, por mediación de un término medio y neutro que asegura la inteligencia del ser”²⁷. Para los filósofos de la liberación se hace necesario una distinción, pues la experiencia del *ego* europeo y noratlántico sobre Latinoamérica se experimentó como “*ego* conquistador, colonialista, imperial en su cultura y opresor de los pueblos

²⁶ D-*EIG.*, p. 421.

²⁷ Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito*, *op cit.*, p. 67.

de la periferia”²⁸. Había que superar a Lévinas, lo cual significa repensar la cuestión del otro desde América Latina y desde la analogía. Para Dussel, Lévinas describe en definitiva una experiencia primera: el cara-a-cara, pero sin mediaciones. "El Otro" interpela, provoca, clama... pero nada se dice, no sólo de las condiciones de saber y oír la voz del Otro, sino sobre todo de saber responder por una praxis liberadora, "servicio" (*hobadáh* en hebreo), a su exigencia de Justicia”²⁹.

Para Dussel, mientras el Otro se presente como absolutamente otro, será equívoco, pues es absolutamente incomprensible, es incomunicable, es irrecuperable, no puede liberarse. Si bien, el pobre provoca, aun permanece pobre, miserable. “Es necesario en cambio comprender que el Otro, como otro (y no como absolutamente otro), no es equívoco sino aná-logo. No es unívoco como una cosa en la Totalidad de mi mundo, pero tampoco es equívoco como lo absolutamente exterior”³⁰. Aquí vemos también una fuerte coincidencia entre Dussel y Ricoeur ante Lévinas, pues ambos apelan a la analogía. En Dussel al igual que en Ricoeur, la alteridad tiene un carácter polisémico. Dussel afirma que el sujeto surge en y ante los sistemas como “el Otro que el sistema”, rostro oprimido, víctima no-intencional, pero como resultado de la lógica performativa del todo formal racionalizado, que muestra su irracionalidad desde la vida negada de la víctima. Emerge un sujeto y se revela en el grito del sujeto mismo³¹.

Expusimos que Scannone, al igual que Dussel, tomará distancia crítica respecto a Lévinas, así que al usar las categorías levinasianas, éstas serán releídas desde el contexto latinoamericano. Por tanto, mientras Lévinas habla del “rostro del pobre”, Scannone sabe que éste es pobre porque está oprimido. No se ve al pobre en un nivel ontológico o metafísico, sino que es visto en su dimensión sociopolítica. La relación cara-a-cara, no se interpreta desde América Latina en una relación intimista yo-tú, sino que son los muchos, los pobres y oprimidos en plural; aun más, son pueblos enteros que encarnan el imperativo absoluto de justicia. A diferencia de Lévinas, que ante la responsabilidad para con el otro, le lleva a una praxis ética, o ético-social. Para América Latina, los pueblos pobres demandan en cambio una praxis ético-política.

Por otra parte mostramos como Scannone asume la distinción ricoeuriana de identidad personal: “identidad-ipse” o ipseidad, como distinta de la “identidad-idem” o mismidad. Ahora bien, Scannone avanza a una relación intersubjetiva no solo entre el yo y el tú, como mostramos, sino entre el nosotros, el tercero, con sus implicaciones históricas e institucionales, muy cercano a Ricoeur. Para un contexto como el que vive América Latina, donde la estructuración de la vida social, económica, política y cultural tiende a marginalizar y excluir multitudes, negándoseles la

²⁸ Dussel, E., Guillot, Daniel, *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*, op cit., p. 8.

²⁹ *Ibid.*, p. 9.

³⁰ *Idem.*

³¹ *D-ELG.*, p. 523.

posibilidad de una vida digna, Scannone, en uno de sus últimos libros, analiza críticamente tal estructura desde la filosofía. Parte no sin observaciones críticas, de la “intención ética” ricoeuriana de “la vida buena con y para otros en instituciones justas”, sin la que no hay posibilidad de una vida y convivencia humana dignas³².

¿Son suficientes los aportes de la hermenéutica de Ricoeur para la filosofía de la liberación?

Si bien los aportes de la hermenéutica crítica de Ricoeur son de gran relevancia para las filosofías de la liberación, éstas no la asumen miméticamente, sino que van más allá de ella. Pasan de una hermenéutica crítica a una hermenéutica de la liberación. A pesar de todo, como hemos mostrado, Ricoeur no es solo una influencia, sino que el carácter mismo de los temas que analiza la filosofía de la liberación hacen de la hermenéutica de Ricoeur una clave de interpretación indispensable en varios momentos del desarrollo de las filosofías de la liberación. Aunque también indicamos que Ricoeur es superado por el horizonte y las pretensiones de los filósofos de la liberación. Es decir, aunque la hermenéutica de Ricoeur fue insuficiente, con todo, el aporte hermenéutico ricoeuriano continua como un firme soporte del desarrollo de la teoría hermenéutica en las filosofías de la liberación latinoamericanas.

Esto es lo que hemos venido sustentando: en las filosofías de la liberación, la hermenéutica de Ricoeur ha sido fundamental para la constitución del sujeto, incluso en la toma de conciencia como oprimido, pero los filósofos de la liberación han ido más allá, pues su punto de partida es el Otro (con Levinas, pero también más allá de Levinas) y su meta es el proyecto de liberación.

Hemos encontrado en las mediaciones que Ricoeur propone para la constitución del sujeto, un vínculo con las hermenéuticas latinoamericanas de la liberación. En algunos casos notamos que dichos vínculos están motivados por nociones propias del filósofo francés y son un fuerte eco de su propuesta filosófica, en especial en lo referente a las posibilidades de la analítica de los símbolos, la hermenéutica de la sospecha y de los textos, y la constitución del sujeto narrado. Los vínculos se dan también por el análisis crítico de la cuestión del sujeto en el contexto sociocultural, político, y económico que se plantea en el pensamiento filosófico latinoamericano de la liberación. En este sentido, y siguiendo la propuesta de Ricoeur de no renunciar a la tarea de repensar la subjetividad frente a las diversas críticas que se han elevado contra ella, se pone en diálogo con las filosofías de la liberación latinoamericana que permiten un encuentro fecundo y crítico. Pero eso no las hace homogéneas.

³² Cf. *S-DfA.*, p. 217.

De esta manera terminamos haciendo alusión a la noción ricoeuriana de no construir un sistema ecléctico entre posturas divergentes y a su convocatoria a la escucha del otro. Puesto que la justificación de la hermenéutica depende de que en el pensamiento reflexivo se encuentre la lógica del doble sentido, que es propia de la hermenéutica, y que la interpretación no pretende anular la ambigüedad, sino más bien comprenderla y mostrar su riqueza. No se trata de evitar el conflicto en las interpretaciones, sino de reconocer que el conflicto es lo que permite la reflexión, y lo que da qué pensar y qué hacer. Resumiendo hay que ir con Ricoeur más allá de él. La apelación al otro, que constituye el punto de llegada de la hermenéutica que ha desarrollado, se convierte en las filosofías de la liberación en un punto de partida. Por eso se trata de una filosofía inductiva, más que especulativa, que parte de la realidad vigente y busca transformarla. Y en esa transformación Ricoeur ofrece un instrumental útil, que ha sido muy fecundo en lo que concierne a la hermenéutica de los símbolos y de los mitos, pero que ha sido también reinterpretada de un modo propio y original, teniendo en cuenta la diversidad de la situación latinoamericana respecto de la europea.

BIBLIOGRAFÍA:

1. Bibliografía fundamental. Obras citadas de Ricoeur, Dussel, Scannone y Hinkelammert.

Obras citadas de Ricoeur

- Ricoeur, Paul, (1955) *Histoire et vérité*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *Historia y verdad*. Madrid. Encuentro. 1990.
- Ricoeur, Paul, (1960) *Finitude et culpabilité II. La symbolique du mal*. Paris, Aubier. Trad. Castellana, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus. 1986.
- Ricoeur, Paul, (1965) *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *Freud. Una interpretación de la cultura*. 2 ed. México, siglo XXI. 1999.
- Ricoeur, Paul, (1969) *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *El Conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2003.
- Ricoeur, Paul, (1975) *La métaphore vive*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *La metáfora viva*. 2 ed. Madrid, Cristiandad-Trotta. 2001.
- Ricoeur, Paul, (1976) *Interpretation theory. Discours and the surplus of meaning*. Texas, Texas Christian university. Trad. Castellana, *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. 6 ed. México, Siglo XXI-Universidad Iberoamericana. 1995.
- Ricoeur, Paul, (1977) *Le discours de l'action*. Paris, Centre National de la Recherche. Trad. Castellana, *El discurso de la acción*. Madrid, Cátedra. 1981.
- Ricoeur, Paul, (1983) *Temps et récit. I. L'histoire et le récit*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. 6 ed. México, Siglo XXI. 2007.
- Ricoeur, Paul, (1984) *Temps et récit. II. La configuration dans le récit de fiction*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *Tiempo y narración II*. 3 ed. México, Siglo XXI. 2001.
- Ricoeur, Paul, (1985) *Temps et récit. III. Le temps raconté*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. México. Siglo XXI. 1996.
- Ricoeur, Paul, (1986) "Ipséité. Altérité. Socialité." [Conferencia de P. Ricoeur suivie d'une réponse par M.M. Olivetti] *Archivio di Filosofia*. Atti del Colloquio internazionale, Roma 1986.
- Ricoeur, Paul, (1986) *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *Del texto a la acción*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica. 2001.
- Ricoeur, Paul, (1986) "Rhétorique. Poétique, Herméneutique" en Meyer, M. (Ed.) *De la métaphysique à la rhétorique. Essais à la mémoire de Chaïm Perelman*. Bruselas, Université de Bruxelles. Trad. Castellana, "Retórica, poética y hermenéutica" en Aranzueque, Gabriel (Ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid, Cuaderno Gris. 1997, pp. 79-89.
- Ricoeur, Paul, (1987) "El tiempo contado", en *Revista de Occidente*. 76 (1987), pp. 41-64.
- Ricoeur, Paul, (1990) *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *Si mismo como otro*. México, Siglo XXI. 1996.
- Ricoeur, Paul, (1990) *Liebe und gerechtigkeit*, Tübingen, Mohor. Trad. Castellana, *Amor y justicia*. Madrid, Caparrós. 1993.
- Ricoeur, Paul. *Autrement* (1991). Paris, Universitaires de France. Trad. Castellana, *De otro modo. Lectura de "de otro modo que ser o más allá de la esencia" de Emmanuel Levinas*. Barcelona, Anthropos. 1999.
- Ricoeur, Paul, (1991) "Auto-compréhension et histoire"/"Autocomprensión e historia" en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*. Barcelona, Anthropos. 1991, pp. 9-42.
- Ricoeur, Paul, (1991) "Réponse à Juan Manuel Navarro Cordón", en Calvo Martínez, Tomás, y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 183-187.

- Ricoeur, Paul, (1991) "Life in quest of narrative" en Wood, D. (Ed.) *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*. New York, Routledge, Trad. Castellana "La vida: un relato en busca de narrador". *Ágora. Papeles de filosofía*. Vol. 25, 2 (2006), pp. 9-22.
- Ricoeur, Paul, (1995) *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*. Paris, Esprit. Trad. Castellana, *Autobiografía intelectual*. Buenos Aires. (1995) Buenos Aires, Nueva visión. 1997.
- Ricoeur, Paul, (1997) "Narratividad, fenomenología y hermenéutica" en Aranzueque, Gabriel (Ed.), *op cit.*, pp. 479-495.
- Ricoeur, Paul, (2000) *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris, Seuil. Trad. Castellana, *La memoria, la historia, el olvido*. Madrid, Trotta. 2010.
- Ricoeur, Paul, (2001) "Identidad" en Ortiz Osés, Andrés y Patxi Lanceros (Dir.) *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. 3 ed. Bilbao. Universidad de Deusto. 2001, pp. 325-329.
- Ricoeur, Paul, (2001) *Le juste 2*. Paris, Esprit. Trad. Castellana, *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. (2001) Madrid, Trotta. 2008.
- Ricoeur, Paul, (2004) *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris, Stock. Trad. Castellana, *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Madrid, Trotta, 2005.
- Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. 3 ed. Buenos Aires. Prometeo. 2008.
- Ricoeur, Paul, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. 3 ed. Buenos Aires, Prometeo. 2008.

Obras citadas de Dussel

- Dussel, Enrique, (1966) *Hipótesis para el estudio de Latinoamérica en la historia universal. Investigación del "mundo" donde se constituyen y evolucionan las "weltanschauungen"*. Chaco, Resistencia.
- Dussel, Enrique, (1967) *Hipótesis para una historia de la iglesia en América Latina*. Barcelona, Estela-IEPAL.
- Dussel, Enrique, (1969) *El humanismo semita. Estructuras intencionales radicales del pueblo de Israel y otros semitas*. Buenos Aires, EUDEBA. 1969.
- Dussel, Enrique, (1972) *Caminos de liberación latinoamericana. Interpretación histórico-teológica de nuestro continente latinoamericano*. Buenos Aires Latinoamérica libros.
- Dussel, Enrique, (1972) *Para una destrucción de la historia de la ética I*. Mendoza, Ser y tiempo.
- Dussel, Enrique, (1973) *América Latina: Dependencia y liberación*. Buenos Aires, Fernando García Cambeiro.
- Dussel, Enrique, (1973) "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" en Ardiles, Osvaldo, Assman, Hugo, *et al*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, Enrique, (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana I*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique, (1973) *Para una ética de la liberación latinoamericana II. Eticidad y moralidad*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- Dussel, Enrique, (1974) *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*. Buenos Aires, Guadalupe.
- Dussel, Enrique, (1974) *Método para una filosofía de la liberación. Superación analéctica de la dialéctica hegeliana*. Salamanca, Sígueme.
- Dussel, Enrique, (1975) *El humanismo helénico*. Buenos Aires, EUDEBA.
- Dussel, Enrique, Guillot, Daniel, (1975) *Liberación latinoamericana y Emmanuel Lévinas*. Buenos Aires, Bonum.
- Dussel, Enrique, (1977) *Filosofía ética latinoamericana. III. De la erótica a la pedagógica*. México, EDICOL.
- Dussel, Enrique, (1977) *Religión*, México, EDICOL.
- Dussel, Enrique, (1979) *Filosofía ética latinoamericana IV. Política Latinoamericana. Antropológica. III*. Bogotá, Universidad Santo Tomás.

- Dussel, Enrique, (1980) *Filosofía ética latinoamericana V. Arqueológica Latinoamericana*. Bogotá, Universidad Santo Tomás.
- Dussel, Enrique, (1983) *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América.
- Dussel, Enrique, (1993) *Apel, Ricoeur, Rorty y la filosofía de la liberación. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur. Con respuestas de Karl-Otto Apel y Paul Ricoeur*. Guadalajara, Universidad de Guadalajara.
- Dussel, Enrique, (1993) *Las metáforas teológicas de Marx*. Estella. Verbo divino.
- Dussel, Enrique, (1994) *1492: El encubrimiento del otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz, Plural, UMSA.
- Dussel, Enrique, (1994) *Historia de la filosofía y filosofía de la liberación*. Bogotá.
- Dussel, Enrique, (1996) *Filosofía de la liberación*. 4 ed. Bogotá, Nueva América.
- Dussel, Enrique, (1998) "Autopercepción intelectual de un proceso histórico. En búsqueda del sentido (Origen y desarrollo de una Filosofía de la Liberación)", en *Anthropos, Huellas del conocimiento. Enrique Dussel. Un proyecto ético y político para América Latina* 180 (1998), pp. 13-36.
- Dussel, Enrique, (1998) *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. 2 ed. Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique, (1998) *La ética de la liberación ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.O. Apel*. Toluca, UAEM.
- Dussel, Enrique, (2001) "Alteridad y liberación" en Ortiz Osés, Andrés y Patxi Lanceros (Dirs.) *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. 3 ed. Bilbao. Universidad de Deusto. pp. 24-39.
- Dussel, Enrique, (2003) "El retorno de lo excluido. La vida humana cotidiana como el lugar privilegiado de la experiencia religiosa", en Fernet-Betancourt, Raúl, *Resistencia y solidaridad. Globalización, capitalismo y liberación*. Madrid, Trotta. pp. 163-169.
- Dussel, Enrique, (2006) *Filosofía de la cultura y liberación. Ensayos*. México, UACM.
- Dussel, Enrique, (2007) *Materiales para una política de la liberación*. México. Universidad Autónoma de Nuevo León-Plaza y Valdés.
- Dussel, Enrique, (2007) *Política de la liberación. Historia mundial y crítica*. Madrid, Trotta.
- Dussel, Enrique, (2008) "Meditaciones anti-cartesianas: sobre el origen del anti-discurso filosófico de la modernidad" en *Tabula Rasa* 9 (2008), pp. 153-197.
- Dussel, Enrique, (2010) "El siglo XXI: Nueva edad en la historia de la filosofía en tanto diálogo mundial entre tradiciones filosóficas", en *Signos filosóficos* 23 (2010), pp. 119.
- Dussel, Enrique, (2010) "Pablo de Tarso en la filosofía política actual", en *El títere y el enano. Revista de teología crítica* Vol. I (2010), p. 10.
- Dussel, Enrique, Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Eds.), (2011) *El pensamiento filosófico latinoamericano, del caribe y "latino" (1300-2000). Historia, corrientes, temas y filósofos*. México-Buenos Aires. Siglo XXI.

Obras citadas de Scannone

- Scannone, Juan Carlos, (1972) "La liberación latinoamericana. Ontología del proceso auténticamente liberador" en *Stromata* 28 (1972), pp. 107-150.
- Scannone, Juan Carlos, (1978) "Religión, lenguaje y sabiduría de los pueblos. Aportes filosóficos a la problemática", en *Stromata* 34 (1978), pp. 27-42.
- Scannone, Juan Carlos, (1980) "Simbolismo religioso y pensamiento especulativo según P. Ricoeur" en *Stromata* 36 (1980), revisado en "Simbolismo religioso y pensamiento filosófico según Paul Ricoeur" Prólogo a Ricoeur, Paul, *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. 3 ed. Buenos Aires. Prometeo. pp. 9-19.

- Scannone, Juan Carlos, (1982) "Sabiduría, filosofía e inculturación. La contribución de la analogía en un filosofar desde la sabiduría popular latinoamericana", en *Stromata* 38 (1982), pp. 317-327.
- Scannone, Juan Carlos, (1987) "Ética y cultura. Recopilación de trabajos de P. Ricoeur", en *Stromata* 43 (1987), pp. 179-184.
- Scannone, Juan Carlos, (1990) "La cuestión del Método de una filosofía latinoamericana", en *Stromata* 46 (1990), pp. 75-81.
- Scannone, Juan Carlos, (1990) *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe.
- Scannone, Juan Carlos, (1997) "El nosotros ético-histórico: hacia una ética en perspectiva latinoamericana" en Bianco, G. (coord.), *El campo de la ética. Mediación, discurso y práctica*, Buenos Aires, pp. 71-82. y ampliada en *Conjectura* 1 (2011), pp. 69-82.
- Scannone, Juan Carlos, (1998) "Filosofía de la liberación y sabiduría popular" en *Anthropos. Huellas del reconocimiento* 180 (1998), pp. 80-86.
- Scannone, Juan Carlos, (1999) "Del símbolo a la práctica de la analogía", en *Stromata* 55 (1999), pp. 29-33.
- Scannone, Juan Carlos, (2002) "Identidad personal, alteridad interpersonal y relación religiosa. Aporte filosófico" en *Stromata* 58 (2002), pp. 249-262.
- Scannone, Juan Carlos, (2003) "Actualidad y futuro de la filosofía de la liberación" en *Erasmus. Revista para el diálogo intercultural* 5 (2003), 163-175. www.afyl.org/.pdf.
- Scannone, Juan Carlos, (2003) "Acontecimiento - sentido - acción. Aportaciones de Paul Ricoeur para una hermenéutica del acontecimiento y la acción histórica. Aplicación al acontecer argentino actual", en *Stromata* 59 (2003) 273-288.
- Scannone, Juan Carlos, (2005) *Religión y nuevo pensamiento. Hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina*. Barcelona, Anthropos.
- Scannone, Juan Carlos, (2006) "Filosofía de la liberación: historia, actualidad y proyecciones de futuro" en Tudela Sancho y Benítez Martínez, Jorge M. (Comps.) *Pensar en Latinoamérica. Primer congreso latinoamericano de filosofía política y crítica de la cultura*. Asunción. Jakembó, pp. 41-57
- Scannone, Juan Carlos, (2006) "Reflexiones acerca de la mediación simbólica" en *Stromata* 42 (1986), p. 387-390.
- Scannone, Juan Carlos, (2008) "El reconocimiento mutuo y el tercero" en *Stromata* 64 (2008), pp. 207-208.
- Scannone, Juan Carlos, (2008) "La praxis histórica: discernimiento de lo realmente posible en lo que está siendo dado" en *Revista teológica* 95 (2008). p. 39-52.
- Scannone, Juan Carlos, (2008) "Pensar la actualidad: una responsabilidad ética de la filosofía" en *Revista cultural económica* 71 (2008), p. 54-57.
- Scannone, Juan Carlos, (2009) "Historia, situación actual y características de la Filosofía de la religión en América Latina" en *Stromata* 65 (2009), pp. 171-182.
- Scannone, Juan Carlos, (2009) *Discernimiento filosófico de la acción y pasión históricas. Planteo para el mundo global desde América Latina*. Barcelona-México. Anthropos-Universidad Iberoamericana.
- Scannone, Juan Carlos, (2012) "La trascendencia como intrínsecamente constitutiva de ética y política", en *Open insigth*. 3 (2012), pp. 113-127.

Obras citadas de Hinkelammert

- Hinkelammert, Franz, (1970) *Dialéctica del desarrollo desigual*. Buenos Aires. Amorrortu.
- Hinkelammert, Franz, (1978) *Las armas ideológicas de la muerte*. Salamanca, Sígueme.
- Hinkelammert, Franz, (1989) *La fe de Abraham y el Edipo occidental*. San José, Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz, (1990) *Crítica de la razón utópica*. San José, Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz, (1990) "La crisis del socialismo y el Tercer Mundo", en *Pasos* 30 (1990), pp. 2-9.

- Hinkelammert, Franz, (1991) *Sacrificios humanos y sociedad occidental*. San José, Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz, (1995) *Cultura de esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz, (1998) *El grito del sujeto. Del teatro-mundo del Evangelio de Juan al perro-mundo de la Globalización*. San José, Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz, (2001) *El retorno del sujeto reprimido*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.
- Hinkelammert, Franz, (2003) *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. Costa Rica, UENA.
- Hinkelammert, Franz, y Mora Jiménez, Henry (2005) *Hacia una economía para la vida. Preludio a una reconstrucción de la economía*. San José, Costa Rica, DEI.
- Hinkelammert, Franz, (2007) *Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad, Materiales para la discusión*. Costa Rica, Arlekin.
- Hinkelammert, Franz, (2010) *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en Pablo de Tarso*. San José, Costa Rica, Arlekin.

2. Bibliografía secundaria de obras citadas referentes a la obra de Ricoeur, Dussel, Scannone, Hinkelammert y la filosofía de la liberación.

Obras acerca de Ricoeur.

- Agis Villaverde, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*. Santiago de Compostela, Universidade de Santiago de Compostela. 1995.
- Aranguren, José Luis L. “Prólogo a la edición española de Finitud y culpabilidad”, en Ricoeur, Paul, *Finitud y culpabilidad*. Madrid, Taurus. 1986, pp. 7-8.
- Aranzueque, Gabriel (Ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*. Madrid, Cuaderno Gris. 1997.
- Balaguer, Vicente. *La interpretación de la narración. La teoría de Paul Ricoeur*. Pamplona, Eunsa. 2002.
- Basombrío, Manuel A. *De la filosofía del yo a la hermenéutica del sí mismo. Un recorrido a través de la obra de Paul Ricoeur*. Málaga. Universidad de Málaga. 2008.
- Begué, Marie-France, “De la pulsión a la solicitud por el otro. Bases antropológicas para la “pequeña ética” de Ricoeur” en *Études Ricoeuriennes/Ricoeur studies* 2 (2011), pp. 15-32. <http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/87>
- Begué, Marie-France, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*. Buenos Aires, Biblos. 2003.
- Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación. Symposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur. Granada, 23-27 de noviembre de 1987*. Barcelona, Anthropos. 1991.
- Calvo Martínez, Tomás, “Del símbolo al texto”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 117-136.
- Clavel Masiá, J., Domingo Moratalla, T. *et al*, *Lecturas de Paul Ricoeur*. Madrid, Universidad Pontificia de Madrid. 1998.
- Contreras Tasso, Beatriz, *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricoeur*. Madrid-México; Pontificia Universidad católica de Chile-Plaza y Valdés. 2012.
- De Tudela y Velasco, Jorge Pérez , “Desvelamiento y revelación: el círculo hermenéutico en Paul Ricoeur”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 369-390..
- Delgado Morales, Leticia, “La relación entre ontología y ética en Paul Ricoeur o un *Sí mismo* atravesado de alteridad” en *Laguna* 27 (2010), p. 51.
- Desroches, Daniel , “Ricoeur, crítico do cogito”, en Constança, Marcondes Cesar (Org.), *A hermenéutica francesa*. Porto Alegre, Edipucrs. 2002, pp. 37-38.

- Dosse, Françoise, *Paul Ricoeur. Les sens d'une vie. (1913-2005)*. 2 ed. Paris, La découverte. 2008. Trad. Castellana, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica.
- Edwin Hahan, Lewis (Ed.), *The library of living philosophers. Vol. XXII. The philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago, Open Court. 1995.
- Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 1 (2013).
<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/issue/view/8>
- Etxeberria Mauleon, Xabier. *Imaginario y derechos humanos desde Paul Ricoeur*. Desclée de Brouwer, Bilbao. 1995.
- Fidalgo Benayas, Leonides, *Hermenéutica y existencia humana. El pensamiento de Paul Ricoeur*. Valladolid, Universidad de Valladolid. 1996.
- Flórez Miguel, Cirilo, “La última filosofía de Ricoeur”, en *Cuadernos salmantinos de filosofía* 34 (2007), p. 281.
- Gabilondo, Ángel, “*Quien cuida de sí*” en Aranzueque, Gabriel (Ed.), *op cit.*, pp. 281-300.
- Gabilondo, Ángel, “Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la fenomenología del espíritu de Hegel”. En *Revista de Filosofía* 13 (1995), pp. 103-120.
- García Ruiz, Pedro E., “Sí mismo para otro. Un debate sobre ética e identidad en Emmanuel Levinas y Paul Ricoeur”, en *Franciscanum* 159 (2013), pp. 109-110.
- Gerhart, Mary, “The live metaphor”, en Edwin Hahan, Lewis (Ed.), *The library of living philosophers. Vol. XXII. The philosophy of Paul Ricoeur*. Chicago, Open Court. 1995.
- Greish, Jean et Kaerney, R. (Dir.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*. Paris. Du Cerf. 1991.
- Jervolino, Doménico, “Herméneutique de la praxis et éthique de la libération”, en Greish, Jean et Kaerney, R. (Dir.), *op cit.*, pp. 223-230.
- Kemp, Peter, “Ética y narratividad. A propósito de la obra de Paul Ricoeur “Tiempo y relato”, en Aranzueque, Gabriel (Ed.), *op cit.*, pp. 317-332.
- Kenzo, Mabila Justin-Robert, *Dialectic of sedimentation and innovation. Paul Ricoeur on creativity after the subject*. Nueva York, Peter Lang Publishing. 2009.
- Kerbs, Raúl, “El enfoque multimetodológico del mito en Paul Ricoeur. Una interpretación a partir de la fórmula “kantismo pos-hegeliano” en *Revista de Filosofía* 24 (2000), pp. 99-138.
- Loute, Alain, “Enrique Dussel y Paul Ricoeur: pensar la creatividad normativa”, en *Analytic teaching and philosophical praxis* 2 (2012), pp. 61-68.
- Maceiras, Manuel “Paul Ricoeur: una ontología militante”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 45-66.
- Margarita Vega Rodríguez “Tiempo y Narración en el pensamiento postmetafísico”, en *Especulo*. 18. <http://pendientedemigracion.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html>
- Martínez Sánchez, Alfredo; “Vida y literatura. Identidad personal e identidad del personaje” en *Thémata* 23 (1999), pp. 271-276.
- Michel, Johann, *Ricoeur y sus contemporáneos. Bourdieu, Derrida, Deleuze, Foucault, Castoriadis*. Madrid, Siglo XX-Biblioteca nueva. 2014. [versión para Kindle].
- Mogin, Olivier, *Paul Ricoeur*. Paris, Seuil. 1994.
- Navarro Cordón, Juan Manuel, “Existencia y libertad: sobre la matriz ontológica del pensamiento de P. Ricoeur”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 145-192.
- Navarro Cordón, Juan Manuel, “Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica”, en Aranzueque, Gabriel (Ed.), *op cit.*, pp. 239-266.
- Peñalver, Mariano, “Paul Ricoeur y las metáforas del tiempo”, en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 333-358.
- Pintor-Ramos, Antonio, “Paul Ricoeur y al fenomenología” en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 73-116.
- Pintor-Ramos, Antonio, “Símbolo, hermenéutica y reflexión en Paul Ricoeur” en *La ciudad de Dios* Vol. 185, 3 (1972), pp. 463-395.

- Purcell, Sebastian “Space and narrative: Enrique Dussel and Paul Ricoeur: the missed encounter”, en *Philosophy today* 3 (2010), pp. 289-298.
- Purcell, Sebastian, “Recognition and exteriority. Towards a recognition-theoretic account of globalization” en *Études Ricoeuriennes/Ricouer Studies* 2, (2011), pp. 51-69.
<http://ricoeur.pitt.edu>
- Reyes Morel, Agustín, “¿Una teoría de la acción sin agente? Las críticas de Ricoeur a Davidson y sus posibles matices”, en *Actio* 9 (2007), pp. 123-149.
- Rubio Ferreres, José Ma. “Lenguaje religioso y hermenéutica filosófica” en Calvo Martínez, Tomas y Ávila Crespo, Remedios (Eds.), *op cit.*, pp. 219-246.
- Rubio Ferreres, José Ma., “Hermenéutica del sí mismo y narratividad. El problema de la identidad en Paul Ricoeur”, en Gómez García, Pedro (Cord.), *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid. 2000, pp. 253- 304.
- Sáez, Rueda Luis, Dimensiones de la “ipseidad” –Fenomenología y teoría de la acción–“ en *Revista de filosofía* 16 (1998), pp. 83-101.
- Scott-Baumann, Alison, *Ricoeur and the hermeneutics of suspicion*. London, Continuum International. 2009.
- Simms, Karl, *Paul Ricoeur*. London and New York, Routledge. 2003.
- Tésaz, Jean-Marc, “La mé La métaphore entre sémantique et ontologie. La réception de la philosophie analytique du langage dans l’herméneutique de Paul Ricoeur” en *Études Ricoeuriennes / Ricoeur Studies*, 1 (2014), pp. 67-81.
<http://ricoeur.pitt.edu/ojs/index.php/ricoeur/article/view/246/118>
- Vela, Daniel, “La tradición simbólica y mitológica que asume Paul Ricoeur” en *Amaltea. Revista de mitocrítica* (2008).
<http://revistas.ucm.es/index.php/AMAL/article/view/AMAL0808110113A/2061>

Obras acerca de Dussel

- Beorlegui, Carlos, “La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ra. Parte)”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 57 (1997), pp. 243-273.
- Beorlegui, Carlos, “La nueva ética de la liberación de E. Dussel” en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 72 (1999), pp. 689-729.
- Beorlegui, Carlos, “Dialogo de éticas: entre la ética del discurso (Apel) y la ética de la liberación (Dussel)” en *Estudios de Deusto*, vol. 45, n. 1 (1997), pp. 68-95.
- Contreras, Gabriela “Reseña de Hacia el origen del mito de la modernidad, de Enrique Dussel”, en *Política y cultura*, 4 (1995), p. 218.
- García Ruiz, Pedro E. “La filosofía de la liberación de Enrique Dussel: un humanismo del otro hombre”, en Saladino García, Alberto (Coord.) *El pensamiento latinoamericano del siglo XX ante la condición humana*. Versión digital. 2004.
<http://www.ensayistas.org/critica/generales/C-H/México/dussel.htm>
- García Ruiz, Pedro E., *Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel*. México, Driada. 2003.
- Hurtado López, Fátima, “Pensar filosóficamente desde un horizonte mundial: el diálogo entre la ética del discurso (Apel) y la ética de al liberación (Dussel)” en *Pensamiento* 257 (2012), pp. 477-500.
- Loute, Alain, “Enrique Dussel y Paul Ricoeur: pensar la creatividad normativa”, en *Analytic teaching and philosophical praxis* 2 (2012), pp. 61-68.
- Purcell, Sebastian “Space and narrative: Enrique Dussel and Paul Ricoeur: the missed encounter”, en *Philosophy today* 3 (2010), pp. 289-298.

Obras acerca de Scannone

- Beorlegui, Carlos, “La influencia de E. Lévinas en la filosofía de la liberación de J.C. Scannone y de E. Dussel (1ra. Parte)”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 57 (1997), pp. 243-273.
- Beuchot, Mauricio, “El pensamiento analógico de Juan Carlos Scannone”, en *Stromata* 63 (2007), pp. 179-188.
- Picotti, Dina, “Juan Carlos Scannone”, en Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Eds.), *op cit.*, pp. 885-886.

Obras acerca de Hinkelammert

- Fernández Nadal, Estela, “Humanismo, sujeto, modernidad. Sobre la Crítica de la razón mítica, de Franz Hinkelammert”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 121 (2009), pp. 511-534.
- Fernández, E. y J. Vergara (Eds.), *Racionalidad, utopía y modernidad. El pensamiento crítico de Franz Hinkelammert*. Chile. Universidad Bolivariana. 2007.
- Molina Velásquez, Carlos Ernesto, *Sujeto viviente y ética del bien común. El pensamiento ético de Franz J. Hinkelammert*. Inédito. Tesis doctoral de filosofías. San Salvador. Universidad Centroamericana José Simeón Cañas. 2006.
- Sung, Jung Mo, “Sujeto como trascendentalidad al interior de la vida real”, en Fernández, E. y J. Vergara (Eds.), *op cit.*, pp. 239-256.

3. Bibliografía citada sobre otros temas.

Obras acerca de la filosofía latinoamericana

- Acosta, Yamandú, “La constitución del sujeto en la filosofía latinoamericana” en *Dialéctica* 42 (2009-2010), pp. 7-22.
- Acosta, Yamandú, *Filosofía latinoamericana y sujeto*. Montevideo, Grupo pensamiento crítico. 2011.
<http://www.pensamientocritico.info/index.php/libros/libros-de-otros-autores>
- Ardiles, Osvaldo; Assman, Hugo, *et al*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum. 1973.
- Assman, Hugo, Ardiles, *et al*, *Hacia una filosofía de la liberación latinoamericana*. Buenos Aires, Bonum. 1973.
- Beorlegui, Carlos. *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad*. Bilbao, Universidad de Deusto. 2004.
- Cardiel Reyes, Raúl, *Los Filósofos modernos en la independencia latinoamericana*. México, UNAM. 1964.
- Casali, Carlos A., “Filosofía de la liberación” en Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (Eds.), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires, Biblos. 2008 . 231-232.
- Cerutti-Guldberg, Oracio, *Filosofía de la liberación latinoamericana*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983.
- Fernández Nadal, Estela, “Sujeto, alteridad, diversidad: nuevos enfoques en la filosofía latinoamericana actual” en *Revista de filosofía* 68 (2011), pp. 7-29.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Incidencia de la teología de la liberación en la filosofía latinoamericana”, en *Realidad. Revista de ciencias sociales y humanidades* 78 (2000), pp. 679-702.

- Fornet-Betancourt, Raúl, *Transformación cultural de la filosofía. Ejercicios teóricos y prácticos de la filosofía intercultural desde Latinoamérica en el contexto de la globalización*. Bilbao, Desclée de Brouwer. 2001.
- Gaos, José, *El Pensamiento hispanoamericano*. México, Colegio de México. 1944.
- González, Antonio, “El significado filosófico de la teología de la liberación” en Comblin, José; González Faus, José y Sobrino, Jon (Eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid, Trotta. 1993. 366 pp.
- Kempff Mercado, Manfredo, *Historia de la filosofía en Latinoamérica*. Santiago de Chile, Zig-Zag. 1958.
- Kusch, Rodolfo, *América profunda*, Buenos Aires, Hachette. 1962.
- Larroyo, Francisco, *La filosofía americana, su razón y su sin razón de ser*. México, UNAM. 1958.
- Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano*. México, FCE. 1974.
- Miró Quesada, Francisco, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano*, México, FCE. 1981.
- Roig, Arturo, “Acerca del comienzo de la filosofía americana” en *Revista de la Universidad de México* 4 (1971), pp. 11-15.
- Roig, Arturo, *Teoría y crítica del pensamiento Latinoamericano*. México. Fondo de cultura Económica. 1981.
- Romero, Francisco, *Sobre la filosofía en América*. Buenos Aires, Raigal. 1952.
- Rubio Angulo, Jaime, *Historia de la Filosofía Latinoamericana*, I, Bogotá, USTA, 1979.
- Salas Astrain, Ricardo, *Ética intercultural. (re) lecturas del pensamiento latinoamericano*. Santiago, UCSH, 2003, pp. 121-122.
- Salazar Bondy, Augusto, *¿Existe una filosofía de nuestra América?* México, Siglo XX. 1968.
- Solis Bello Ortiz, N.L. Zúñiga, J. et al, “La filosofía de la liberación”, en Dussel, E., Mendieta, E., y Bohórquez, C. (Eds.), *op cit.* p. 401.
- Tudela Sancho y Benítez Martínez, Jorge M. (Eds.) *Pensar en Latinoamérica. Primer congreso latinoamericano de filosofía política y crítica de la cultura*. Asunción. Jakembó. 2006.
- Valle, Rafael, *Historia de las ideas contemporáneas en Centroamérica*. México, FCE. 1960.
- Villegas, Abelardo, *Panorama de la Filosofía Iberoamericana actual*; Buenos Aires, EUDEBA. 1963.
- Walter D., Mignolo, *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona, Gedisa. 2007.
- Zea, Leopoldo, “En torno a una filosofía americana”. En *Cuadernos americanos* 3 (1942), pp. 63-78.
- Zea, Leopoldo, *América como conciencia*. México, Cuadernos Americanos 30. 1953.
- Zea, Leopoldo, *América en la historia*. Madrid, Revista de Occidente. 1970.
- Zea, Leopoldo, *Dialéctica de la conciencia americana*. México, Alianza. 1976.
- Zea, Leopoldo, *Dos etapas del pensamiento en Hispanoamérica*. México, Colegio de México. 1949.
- Zea, Leopoldo, *El pensamiento latinoamericano*. México-Barcelona. Ariel Seix Barral. 1976.
- Zea, Leopoldo, *En torno a una filosofía americana*. México, Colegio de México. 1945.
- Zea, Leopoldo, *Esquema para una historia de las ideas en Iberoamérica*. México, UNAM, 1956.
- Zea, Leopoldo, *Filosofía de la historia americana*. México, Fondo de Cultura Económica, 1978.
- Zea, Leopoldo, *La filosofía americana como filosofía sin más*. México, Siglo XXI, 1969.
- Zea, Leopoldo, *Latinoamérica: emancipación y neocolonialismo*. Ensayos. Caracas. Tiempo nuevo. 1971.

Obras acerca de la hermenéutica

- Aristóteles, *Sobre la interpretación*. Madrid, Gredos. 1995.
- Beuchot, Mauricio, *Las caras del símbolo, el ícono y el ídolo*. Madrid, Caparrós. 1999.

- Cardoso Pereira, Nancy, "Pautas para una hermenéutica feminista de la liberación" en *Ribla* 25 (1996), pp. 5-10.
- Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Técnos. 2006.
- Croatto, Severino, *Liberación y libertad. Pautas hermenéuticas*. Buenos Aires, CEP. 1978.
- De Wit, Hans, *En la dispersión el texto es patria. Introducción a la hermenéutica clásica, moderna y posmoderna*. Costa Rica, Universidad Bíblica Latinoamericana. 2002.
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la hermenéutica*. México, Siglo XXI. 2002.
- Gadamer, Hans-George, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme. 1993.
- Garagalza, Luis, *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*. Barcelona, Anthropos, 1002.
- Maceiras Fafian, M. y Trebolle Barrera, J. *La hermenéutica contemporánea*. Colombia, Cincel. 1990.
- Ortiz Osés, Andrés y Patxi Lanceros (Dirs.) *Diccionario interdisciplinar de hermenéutica*. 3 ed. Bilbao. Universidad de Deusto. 2001.
- Ramírez Plascencia, Jorge, "Símbolos inconscientes. Apuntes sobre el problema de la hermenéutica en el pensamiento tardío de Durkheim", en *Revista de filosofía. Universidad Iberoamericana. Debate hermenéutica y cultura* 133 (2012), pp. 116-117.
- Recas Bayón, Javier, *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid, Biblioteca nueva. 2006.
- Richard, Pablo, "Hermenéutica de la liberación" en *Ribla* 1 (1988), pp. 30-48.
- Ruíz de Azúa, Javier Bengoa. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona, Herder. 1992.
- Schökel, Luis. A y Bravo José M. *Apuntes de hermenéutica*. Madrid, Trotta. 1994.

Obras acerca de filosofía de la religión y teología:

- Alves, Rubem, *Cristianismo ¿opio o liberación?* Salamanca, Sígueme. 1973. Y *What is religion?* Maryknoll. Orbis. 1984.
- Betori, G. "Mito", en Rossano, P. *et al*, (Dirs.) *Nuevo diccionario de teología bíblica*. Madrid, Paulinas. 1990. p. 1251.
- Boff, Leonardo, ... *Y la Iglesia se hizo pueblo. "Eclesiogénesis": la iglesia que nace de la fe del pueblo*. Santander, Sal Terrae. 1986.
- Boff, Leonardo, *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de ecclesiológia militante*. Santander. Sal Terrae. 1982.
- Bultmann, Rudolf, *Creer y comprender. I*. Madrid, Studium. 1974.
- Bultmann, Rudolf, *Historia de la tradición sinóptica*. Salamanca, Sígueme. 2000.
- Bultmann, Rudolf, *Jesucristo y la mitología*. Barcelona, Ariel. 1970.
- Cervantes-Ortiz, Leopoldo, *Series de sueños. La teología ludo-erótico-poética de Rubem Alves*. México, Centro Basilea de investigación y apoyo. 2003.
- Comblin, José; González Faus, José y Sobrino, Jon (Eds.), *Cambio social y pensamiento cristiano en América Latina*. Madrid, Trotta. 1993.
- Durkheim, Émile, *Las formas de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Madrid. Akal. 1982.
- Ellacuría, Ignacio, "Tesis sobre la posibilidad, necesidad y sentido de una teología de latinoamericana" en Varios, *Teología y mundo contemporánea. Homenaje a Karl Rahner*. Madrid, Cristiandad. 1975, pp. 345-346.
- Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (Eds.) *Mysterium liberationis. Conceptos fundamentales de la Teología de la Liberación*. 2 T. Madrid, Trotta. 1994.
- Estrada, Juan Antonio, *Dios en las tradiciones filosóficas. I. Aporías y problemas de la teología natural*. Madrid, Trotta. 1994.
- Estrada, Juan Antonio, *Por una ética sin teología. Habermas como filósofo de la religión*. Madrid, Trotta. 2004.

- Estrada, Juan Antonio, *Razones y sinrazones de la creencia religiosa*. Madrid, Trotta. 2001.
- Estrada, Juan Antonio. *La imposible teodicea. La crisis de la fe en Dios*. Madrid, Trotta. 2003.
- Gerhard Von Rad, *Teología del Antiguo Testamento*. 2 Vol. Salamanca, Sígueme.
- Gibellini, Rosino. *La teología del siglo XX*. Santander, Sal Terrae. 1998.
- González, Justo L. *Historia del pensamiento cristiano*. Barcelona, CLIE. 2010.
- Gutiérrez, Gustavo, *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, Sígueme. 1990.
- Marcuse, H; Horkheimer, M. y Popper, K. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca, Sígueme. 1989.
- Marion, Jean-Luc, *Dios sin el ser*. Pontevedra, Ellago, 2010.
- Mesters, Carlos, *Por detrás de las palabras*. México, Palabra. 1990.
- Míguez Bonino, José, *La fe en busca de eficacia. Una interpretación de la reflexión teológica latinoamericana de la liberación*. Salamanca, Sígueme. 1977.
- Miranda, José Porfirio, *Marx y la Biblia. Crítica a la filosofía de la opresión*. Salamanca, Sígueme, 1972.
- Nebel, Richard, *Santa María Tonantzin/Virgen de Guadalupe. Continuidad y transformación religiosa en México*. México, Fondo de Cultura Económica. 1995.
- Oliveros Maqueo, Roberto, *Liberación y teología. Génesis y crecimiento de una reflexión (1966-1976)*. México. Centro de Reflexión Teológica. 1977.
- Oliveros, Roberto, "Historia de la teología de la liberación" en Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon (Eds.) *op cit.*,
- Pérez Álvarez, Eliseo, *Abya Yala: discursos desde la América des-norteadada*. México, El Faro-CUPSA-Centro Basilea de Investigación y apoyo. 2010.
- Richard, Pablo, *et al, La lucha de los dioses. Los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador*. Costa Rica, DEI. 1989.
- Richard, Pablo, *La fuerza espiritual de la iglesia de lo pobres*. Costa Rica, DEI. 1988.
- Richards, A.I, *Philosophy of rhetoric*. USA, Oxford University Press. 1965.
- Segundo, Juan Luis, *Liberación de la teología*. Buenos Aires, Carlos Lohlé. 1975.
- Taméz, Elsa y Pilar Aquino, Pilar, *Teología feminista latinoamericana*. Quito, Abya-Yala. 1998.
- Tillich, Paul, *Pensamiento cristiano y cultura en Occidente. II De la ilustración a nuestros días*. Argentina, La Aurora. 1977.
- Varios, *Teología y mundo contemporánea. Homenaje a Karl Rahner*. Madrid, Cristiandad. 1975.

Otras obras citadas

- Adorno, *Minima moralia. Reflexiones desde la vida dañada*. Madrid, Taurus. 1998.
- Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Madrid, Akal. 2005.
- Adorno, T. W. *Dialéctica negativa*. Madrid. Akal. 2005.
- Arendt, Hannah, *La condición humana*. Buenos Aires, Paidós. 2009.
- Aristóteles, (*Órganon*) I. *Categorías. Tópicos. Sobre las refutaciones sofísticas*. Madrid. Gredos. 1982.
- Aristóteles, *Ética nicomaquea*. Madrid, Gredos.
- Aristóteles, *Poética*. Madrid, Gredos. 1974.
- Arroyo Vargas, Roxana y Rojas Marielos, E. *Una aproximación a la realidad de la mujer nicaragüense desde los derechos humanos*. Managua, UPOLI. 2004.
- Austin, J. L. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós. 1991.
- Ávila Crespo, Remedios, *El desafío del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid, Trotta. 2005.
- Bensa, Tatiana, "Identidad Latinoamericana en la literatura del boom" en *Visages d'Amérique Latine. Revista de estudios iberoamericanos* 2 (2005), pp. 87-92.
- Biagini, Hugo E. y Roig, Arturo A. (Eds.), *Diccionario del pensamiento alternativo*. Buenos Aires, Biblos. 2008 . 231.
- Bubner, Rüdiger, *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid, Cátedra, 1981.

- Burgos, Elizabeth, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. México, Siglo XXI. 1985.
- Caorsi, Carlos E. “Metafísica, ontología y verdad en Davidson” en Caorsi, Carlos, Waldomiro J. Silva-Filho (Comps). *Razones e interpretaciones. La filosofía después de Donald Davidson*. Buenos Aires, Del signo. 2008, pp. 93-110.
- Carballo, Emmanuel, “Cien años de soledad ayer y hoy”, en *Revista de la universidad de México* 123 (2014), pp. 6-12.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica. 1963.
- Cassirer, Ernst, *Esencia y efecto del concepto del símbolo. La forma del concepto en el pensamiento mítico*. México. Fondo de cultura económica. 1975.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de las formas simbólicas. Vol. I*. México. Fondo de Cultura Económica. 1971.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de las formas simbólicas. Vol. II*. México, Fondo de Cultura Económica. 1972.
- Cassirer, Ernst, *La filosofía de las formas simbólicas. Vol. III*. Fenomenología del conocimiento. México, Fondo de Cultura Económica. 1976.
- Castillo, José M. *Teología popular I-III*, Bilbao, Desclée. 2012-2013.
- Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*. México, Fondo de Cultura Económica. 1964.
- Collins, Randall. *The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change*. Cambridge, Belknap Harvard University Press. 2000.
- Cortázar, Julio, *Argentina: años de alambradas culturales*. Barcelona, Muchnik. 1984.
- Crabbe, M. J. (Ed.) *From Soul to Self*, Londres, Routledge. 1999.
- Cullen, Carlos, *Fenomenología de la crisis moral. Sabiduría de la experiencia de los pueblos*. San Antonio de Padua, Castañeda, 1978.
- Davidson, *Ensayos sobre acciones y sucesos*. México, UNAM. 1995.
- Del Popol, Fabiana, Jaspers, Dirk (Cords.), *Los pueblos indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos*. Santiago. CEPAL-UN. 2014.
- Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*. Argentina. Amorrortu. 1971.
- Echevarría, José, *La enseñanza de la Filosofía en la Universidad Latinoamericana*. Washington, Unión Panamericana, 1965.
- Ellacuría, Ignacio, “Función liberadora de la filosofía”, en *Estudios Centroamericanos (ECA)* 435-436 (1985), p. 45-64.
- Estrada, Juan Antonio, “Crítica a la ontoteología y criptoteología de Heidegger” en Peñalver, Patricio y Villicañas, José Luis (eds.), *Razón de Occidente. Textos reunidos para un homenaje al profesor Pedro Cerezo Galán*. Madrid, Biblioteca nueva. 2010, pp. 173-166.
- Estrada, Juan Antonio, *El sentido y sinsentido de la vida. Preguntas a la filosofía y a la religión*. Madrid. Trotta. 2010.
- Estrada, Juan Antonio, *Identidad y reconocimiento del otro en una sociedad mestiza*. México, Universidad Iberoamericana. 1998.
- Facia, Alda, *Cuando el género suena cambios trae. Metodología para el análisis de género del fenómeno legal*. San José, ILANUD. 1999.
- Fornet-Betancourt, Raúl, “Para una crítica filosófica de la globalización” en Fornet-Betancourt, Raúl (Ed.), *Resistencia y solidaridad. Globalización, capitalismo y liberación*. Madrid, Trotta. 2003, p. 59.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. San José, IKO-DEI. 2000.
- Fornet-Betancourt, Raúl, *Resistencia y solidaridad. Globalización, capitalismo y liberación*. Madrid, Trotta. 2003.
- Freud, Sigmund. *La interpretación de los sueños*. Obras completas. T. 4-5.. Buenos Aires, Amorrortu. 1997.

- Fuentes, Carlos, *El espejo enterrado*. México. Fondo de Cultura Económica. 1992.
- Galasso, Norberto, *¿Cómo repensar la realidad nacional? Crítica al pensamiento colonizado*. Buenos Aires, Colihue. 2008.
- Gaos, José *Pensamiento de lengua española*, México, Stylo. 1945.
- Gargallo Celentani, Francesca, *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. Bogotá. Desde abajo. 2012.
- Gebara, Ivone. *Intuiciones ecofeministas. Ensayo para repensar el conocimiento y la religión*. Madrid, Trotta. 2000. p. 32.
- Gerbi, Antonello, *La disputa del nuevo mundo. Historia de una polémica. 1750-1900*. México, Fondo de Cultura Económica. 1960.
- Gómez García, Pedro (Cord.), *Las ilusiones de la identidad*. Cátedra, Madrid. 2000,
- Gómez García, Pedro, “El fetichismo de la identidad cultural. Por un enfoque más científico y crítico”, en Rubios Ferres, José María, Estrada Días, Juan Antonio (Eds.), *Identidad, historia y sociedad*. Granada, Universidad de Granada. 2007, pp. 55-80.
- Gómez García, Pedro, *La antropología estructural de Claude Levi-Strauss. ciencia, filosofía, ideología*. Madrid, Tecnos. 1981.
- Gómez García, Pedro. *Las estructuras de lo simbólico. Perspectivas sobre la cultura popular andaluza*. Granada, Comares. 2005.
- Habermas, Jürgen, *Conocimiento e interés*. Buenos Aires, Taurus,. 1990.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal*. Madrid, Alianza. 1974.
- Hegel, Georg W. F. *Fenomenología del espíritu*. México, Fondo de Cultura Económica. 1998.
- Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*. Madrid, Alianza. 1995.
- Heidegger, Martin, *Introducción a la metafísica*. Barcelona, Gedisa. 1999.
- Heidegger, Martin, *Ser y tiempo*. México. Fondo de cultura Económica. 1944.
- Horkheimer, D. M., “La añoranza de lo completamente otro” en Marcuse, H; Horkheimer, M. y Popper, K. *A la búsqueda del sentido*. Salamanca, Sígueme. 1989, pp. 101-124.
- Hume, David, *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid, Edición Nacional. 1977.
- Husserl, Edmundo, *Investigaciones lógicas*. Madrid, Alianza. 2006.
- Inzúa Rodríguez, Ramón, *Historia de la filosofía en Hispanoamérica*. Guayaquil, Imprenta de la Universidad. 1945.
- Kant, Emmanuel, *Filosofía de la historia*. México. Fondo de Cultura Económica. 1972.
- Lagarde, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres*. México, UNAM. 2005.
- Laguna Morales, Marcela, *10 historias de mujeres líderes en Chiapas*. Granada, Universidad de Granada-GEMMA-UNICACH. 2009.
- León-Portilla, Miguel, *Tonantzín Guadalupe. Pensamiento náhuatl y mensaje cristiano en el “Nican mopohua”*. México, El Colegio Nacional-Fondo de Cultura Económica. 2000.
- Lévinas, Emmanuel, *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Salamanca, Sígueme. 1999.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca, Sígueme. 1997.
- Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México, Fondo de Cultura Económica. 1999, p. 318.
- Lonergan, Bernard, *Método en teología*. Salamanca, Sígueme. 2006.
- López, Oscar R. *La narrativa latinoamericana: entre bordes seculares*. Medellín, Fondo editorial universidad EAFIT. 2001. Sobre la racionalidad cartesiano-hegeliana.
- Macko, D. Alberto, “Marx y la Biblia (1971), de José Porfirio Mirán­da” en *El títere y el enano. Revista de teología crítica* Vol. I (2010), pp. 377-380.
- Mayz, Villenilla, Ernesto, *El problema de América*. Caracas, Arte. 1959.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Berce­lona, Planeta-De Agostini. 1993.
- Molpeceres Arnáiz, Sara, *Pensar en imágenes. Los conceptos de mito, razón, y símbolo en la cultura occidental*. Murcia, Editum. 2013.
- Ocampo, Aurora M. “Alejo Carpentier y su generación: la primera de narradores iberoamericanos contemporáneos” en *La experiencia literaria* 14-15 (2009).
- Parfit, Derek, *Persons and reasons*, Oxford University Press. 1986.

- Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad*. México, Fondo de Cultura Económica. 1969.
- Paz, Octavio, *Los privilegios de la vista II. Arte mexicano. Obras completas. T.VII*. México, Fondo de Cultura Económica. 1994.
- Pérez Tapias, José Antonio, *Del bienestar a la justicia. Aportaciones para una ciudadanía intercultural*. Madrid, Trotta. 2007.
- Pérez Tapias, José Antonio, *Filosofía y crítica de la cultura. Reflexión crítico-hermenéutica sobre la filosofía y la realidad cultural del hombre*. Madrid, Trotta. 1995.
- Perry, J. (Ed.), *Personal Identity*. California, University of California. 2008.
- Picotti, Dina, *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires, del Sol. 1998.
- Récanati, F. *La transparencia y la enunciación. Introducción a la pragmática*. Buenos Aires, Hachette, 1981.
- Rivera Pagán, Luis N. *Mito, exilio y demonios. Literatura y teología en América Latina*. Colombia, Publicaciones puertorriqueñas. 1996.
- Rubio Ferreres, José Ma., Estrada Días, Juan Antonio (Eds.), *Identidad, historia y sociedad*. Granada, Universidad de Granada. 2007.
- Sáez Rueda, Luis, *Movimiento filosóficos actuales*. Madrid, Trotta. 2009.
- Seco de Lucena Paredes, Luis “Cármenes de Granada” en Varios, *Nuevos paseos por Granada y sus contornos, Tomo I*. Granada, Caja General de Ahorros-Monte de Piedad de Granada. 1992.
- Sepúlveda, Ginés de, *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*. México. Fondo de Cultura Económica. 1986.
- Sosa Fuentes, Samuel, “La vigencia del pensamiento de José Carlos Mariátegui en un mundo global: identidad, cultura y nación en América Latina” en *Revista mexicana de ciencias políticas y sociales* 199 (2007), pp. 107-131.
- Strawson, Peter F. *Individuos: ensayo de metafísica descriptiva*. Madrid, Taurus. 1989.
- Todorov, Tzvetan, *Grammaire du Décaméron. Arpoches to semiotics 3*. Mouton. L Haye et Paris. 1969.
- Vera, Francisco, “El esquema conceptual de Strawson”. En *Teorema Revista internacional de filosofía* 2 (1971), pp. 43-50.

