

Ética narrativa en Paul Ricoeur

Por: Guillermo Zapata, S.J.¹

Recibido: 21-02-2015

Aceptado: 19-04-2015

Sumario:

1.- Introducción. 2.- Subjetividad hermenéutica. 3.- Filosofía de la acción configurada desde la analogía. 4.- Ethos de la identidad narrativa. Ethos: permanencia en lo insólito. 5.- Identidad, intriga. 6.- Prospectivas. 7.- Bibliografía

Resumen:

Este artículo se propone abordar el problema de la dimensión ética de la identidad personal en Paul Ricoeur. Esta dimensión ética de la identidad personal se desarrolla en tres partes. En la primera se define en qué consiste la identidad personal del sujeto, a partir de la comprensión que éste tiene de sí mismo. En la segunda se señala cómo esta identidad es expresada narrativamente. Finalmente, se muestra cómo este *ethos* se comprende narrativamente e inspira el mundo de la cultura, la historia, la literatura y la vida política.

Abstract:

This article approaches the problem of Paul Ricoeur's personal identity's ethical dimension. This personal identity's ethical dimension is presented in three parts. First, we define what does the subject's personal identity mean, based on the subject's understanding of his/her-self. Second, we point out how this identity is expressed through narrative. Finally, we show how the aforementioned ethos is narratively understood, thus inspiring the worlds of culture, history, literature, and politics.

Palabras clave:

Subjetividad – identidad – sujeto – ética - narración.

Keywords:

Subjectivity – identity – subject – ethics - narrative.

¹ Colombiano. Doctor en Filosofía. Magíster en Teología y Estudios Políticos. Profesor de la Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia. Correo electrónico: gazapata@javeriana.edu.co

1.- Introducción:

En este artículo pretendo presentar la identidad personal como la identidad hermenéutica² del sujeto que se construye como interpretación de sí, a partir de la propuesta que hace Paul Ricoeur, en *Soi-même comme un autre* (1990)³. En primer lugar, intento definir en qué consiste la identidad personal del sujeto a partir de la comprensión que éste tiene de sí mismo como autointerpretación.

En segundo lugar, señalo cómo esta identidad recurre al relato para constituirse narrativamente. En este espacio narrativo es posible desentrañar el *ethos* como transformación y creación del mundo habitable, como acción orientada hacia un sentido.

El movimiento que hace emerger la identidad personal como *identidad reflexiva* se inscribe como filosofía de la acción. Esta acción está marcada por dos polos de identidad: lo mismo (identidad *ídem*) e identidad reflexiva (*ipseidad*). El movimiento dialéctico que nuestro autor describe en la dialéctica entre los dos polos de identidad *ídem* e *ipse* configuran un complejo entretejido que tiene en cuenta, en primer lugar, la filosofía de la acción, entrecruzada por los niveles del lenguaje, el habla y la misma acción, para abordar, en segundo lugar, la problemática de la identidad personal a partir de las preguntas: ¿quién es el agente del habla?, ¿quién es el sujeto de la acción?, y ¿quién es el sujeto de imputación moral?

El *ethos* de la identidad narrativa será definido como una *orientación de la acción*, cuya función es describir, prescribir, adscribir el sentido de la misma acción, horizonte que nuestro autor denomina visión ética (*visée éthique*). Esta filosofía de la acción es una ontología del relato donde el sujeto actante es susceptible de configurarse, refigurarse, prefigurarse en una especie de metamorfosis narrativa o triple mimesis en la que se revela el *ethos* de la responsabilidad.

² Cfr. Gadamer (1994, p. 73). Este autor trata el concepto de *identidad hermenéutica* como una “construcción” y representación (mimesis), muy cercano a la teoría del sujeto ricoeuriana. La identidad personal es una puesta en escena de la misma identidad que Gadamer relaciona con la obra de arte. Esta identidad de la obra de arte es un “ejecutar permanentemente el movimiento hermenéutica que gobierna una expectativa de sentido”, (p. 77). Esta identidad hermenéutica se inscribe en nuestro tiempo señalado como la *edad hermenéutica de la razón*, según Jean Greisch (1985). En este último texto se afirma que la necesidad de una hermenéutica es la que define nuestro tiempo actual, caracterizado por la crisis de identidad. Esta identidad se desoculta en el lenguaje, en el que emerge el ser del hombre. Este ser del hombre, esencialmente marcado por el lenguaje, se conquista por medio de una narratividad constitutiva del hombre (p. 34).

³ Existe traducción al castellano de A. Neira (México, Siglo XXI, 1996). En adelante se citará SA para optar por el texto del original francés, debido a las dificultades de traducción del texto al castellano. *Sí mismo como otro* está dividido en diez estudios a partir de las preguntas sobre la identidad personal: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra? y, finalmente, ¿quién es el sujeto de imputación moral? (cfr. p. 28). Los estudios entrecruzan los niveles de la *filosofía del lenguaje* (estudios I-II), *filosofía de la acción*, (estudios III-IV) y la *identidad personal* (estudios V-VI), hasta alcanzar tanto la pretensión ética de un sujeto, cuya identidad ha sido desplegada narrativamente (estudios VII-VIII y IX), como la dimensión política que será el tema tanto en *Memoria, la historia y el olvido* (2004) como en *Los caminos del reconocimiento* (2005). El estudio X cierra el libro con la pregunta sobre la ontología subyacente a la subjetividad hermenéutica: ¿hacia cuál ontología se encamina esta identidad?

2.- Subjetividad hermenéutica:

Identidad del sujeto desde el proceso de autointerpretación

Delimitemos, en primer lugar, la identidad del sujeto responsable desde la hermenéutica del sí.

El concepto *hermenéutica del sí* (*soi-même*) es la expresión acuñada por Paul Ricoeur en su último libro, *Soi-même come un autre*, para referirse al dinamismo de la identidad hermenéutica como “comprensión” que el sujeto hace de sí mismo, comprensión que —siguiendo a Jean Nabert— es acción reflexiva. En este contexto de la problemática, sobre la subjetividad, se “inscribe en el centro de las dificultades más acuciantes del pensamiento contemporáneo sobre las teorías del sujeto” (Roman, 1990, pp.155 - 157).

Para la búsqueda de la identidad del sujeto, Paul Ricoeur parte de la crítica a la visión cartesiana del *cogito*, en la que el mismo sujeto se autofundamenta y se propone como un absoluto que es exaltado más allá de toda duda, al rango de una verdad primera. Por el contrario, la aproximación ricoeuriana a la identidad del sujeto no se aborda desde la infinitud, sino desde su finitud. Esta finitud exige la configuración a partir de su reflexividad e interpretación de *sí*, que nuestro autor denomina *hermenéutica de sí*.

Esta hermenéutica critica la visión cartesiana del sujeto, cuestiona la autojustificación del sujeto que se propone como un absoluto atemporal y que es fuente de ilusiones del yo.

Temporalidad e historicidad son las coordenadas de la identidad hermenéutica. El gestarse del sujeto, desde su radical historicidad, permite desvelarse y desplegarse narrativamente. A una subjetividad así configurada hermenéuticamente corresponde a su vez un *ethos* que se constituye narrativamente.

Esta identidad hermenéutica del sujeto desarrollada en el gestarse interpretativo de su historicidad se despliega como acción reflexiva, la cual, siguiendo a Jean Nabert, padre de la filosofía reflexiva francesa —en la que se inscribe Paul Ricoeur—, se entiende como “apropiación de nuestro *esfuerzo* por existir y de nuestro *deseo* de ser a través de las obras que manifiestan este mismo es-fuerzo y este deseo” (Ricoeur, 1968, p. 21) ⁴(*conatus*).

Esta acción reflexiva emerge a partir de lo que el mismo Ricoeur denomina *fenomenología hermenéutica del sí*⁵, que nace de la dialéctica de la identidad que

⁴ La acción reflexiva se inspira en Jean Nabert y es una crítica aplicada a las obras y los actos que son los signos de este acto de existir. Las siglas más citadas de las obras de Paul Ricoeur son las siguientes: L3, *Lectures 3 (Aux frontières de la philosophie, 1994)*; L2, *Lectures 2 (La contrée des philosophes, 1992)*; L1, *Lectures 1 (Autour du politique, 1991b)*; SA, *Soi-même come un autre (1990)*; FC, *Finitude et culpabilité (1988a)*; VI, *Le volontaire et l'involontaire (1988b)*; EPH, *A l'école de la Phénoménologie (1987)*; TA, *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique, I (1986b)*; TR, *Temps et récit I, II, III (1983, 1984a y 1985b)*; DI, *De l'interprétation. Essai sur Freud (1965)*; MV, *La Métaphore Vive (1975)*; CI, *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique (1969)*; HV, *Histoire et vérité (1955)*.

⁵ Los términos que utiliza Paul Ricoeur como título de su libro *Soi-même come un autre* (SA): sí-mismo y otro, se prestan a *ambigüedades* en la traducción y en el contenido. Se trata precisamente de aprovechar esta ambigüedad que coincide con la plural significatividad de la identidad. El francés permite el pronombre reflexivo *soi-même*. La traducción italiana ya mencionada de Daniella Iannotta no reduplica el término *sí* con su correspondiente reflexivo (*se stesso*), sino que afirma con él se (lo mismo, igual,

confronta una pluralidad de términos, los cuales encuentran su coincidencia en una unidad de sentido que llamamos *identidad*, desde una ambigüedad radical que precisamente permite la interpretación, la hermenéutica.

Es importante anotar que en el contexto de esta ambigüedad radical, el término sí (*soi*) exige una hermenéutica a la que le corresponde el pronombre reflexivo neutro del francés *soi-même*, que es la forma reforzada del *sí* y que da el nombre al último libro del autor que venimos reseñando.

Este término no se refiere, como sí es el “caso, del inglés o del alemán, en que *same* no puede ser confundido con *self*, *der die*, *dasselbe*, o *gleich*, con *Selbst*, sino que se refiere a las filosofías que derivan expresamente la *Selfhood* o la *Selbstheit* de la ‘mismidad’ – *mêmeté*– que hacen surgir el mismo término como resultado de una comparación” (Ricoeur, 1990, p. 13).

Esta comparación implica, a su vez, una reflexividad. Aquí se ponen en claro dos identidades: por una parte, la *identidad-ídem* y, por la otra, la *identidad-ipse*, que es reflexiva. Así es como Ricoeur especifica la diferencia entre estas posibles manifestaciones de la identidad, que nacen de su fuerza reflexiva: “lo mismo” o la “mismidad” y la “ipseidad”.

Entre estas dos manifestaciones de la identidad desplegadas como *mismidad* e *ipseidad* existe una relación dialéctica entendida como simultaneidad de contrarios, según Heráclito, para quien “de las cosas discordes surge la más bella armonía” (1972, p. 67).

El primer término de esta dialéctica, constituida como armonía de oposiciones y que se presenta también dentro de la identidad hermenéutica (*la mismidad*), pone el acento en la identidad cuantitativa y numérica que se refiere a lo *mismo* (*mêmeté*). Esta identidad nombra aquello que es idéntico a sí mismo a través del tiempo, y es la más apropiada para nombrar la identidad de las cosas; lo mismo (*ídem*) es aquello que permanece en el transcurso del tiempo. El segundo término de la dialéctica es el núcleo de la: *ipseidad* (del latín *ipse*), que contiene un acento reflexivo y se refiere a una identidad conquistada a partir de la reflexividad y de la interpretación que el mismo sujeto hace de sí.

3.- Filosofía de la acción configurada desde la analogía:

Una vez indicados los términos que constituyen la identidad como “hermenéutica del sí”, con sus dos polos de identidad: *ídem-ipse*, relacionados dialécticamente, consideremos, en segundo lugar, la identidad del sujeto en el contexto de la *filosofía de la acción*, que nos permite detectar las posibilidades que emergen de la identidad hermenéutica, para constituir una reflexión ética, dentro de la cual se pueden advertir las consecuencias para una acción política. Es importante subrayar que la ontología subyacente a esta filosofía de la acción entiende al ser como acto (Ricoeur, 1985b).

idéntico); en efecto, traduce *Se come altro*, literalmente “sí como otro”. El término sí es propuesto precisamente por su polivalencia. La identidad es plural.

La identidad del sujeto que emerge de la “fenomenología hermenéutica del sí”, que hemos señalado como acción reflexiva, no se despliega de manera lineal ni transparente. Por el contrario, asume desde su finitud un largo proceso y camino de gestación. A esta pluralidad de realidades que constituyen la identidad hermenéutica del sujeto desde un sinnúmero de aporías irresolubles, indemostrables, no lineales, es posible acceder de manera privilegiada a través de lo que Ricoeur denomina la *dimensión trágica de la experiencia*. Ésta aparece como ámbito de ambigüedad en el que es preciso conquistar la identidad desde una pluralidad de elementos, en los cuales la identidad aparece como un progresivo ir y venir interpretativo.

En otras palabras, se busca afrontar lo trágico y conflictivo de la acción como quehacer interpretativo, en el que se configura la identidad hermenéutica desde una antropología del conflicto, del hombre incoincidente y del sujeto descentrado, porque el “conflicto radica en los mismos fondos originarios y constitutivos del hombre” (Ricoeur, *fc*, 1988, p. 147.10) y debe, desde su situación, orientar su acción, deliberando, discerniendo, optando.

La dimensión trágica de la experiencia, de la que parte la identidad hermenéutica, no es lineal. Exige una disposición por parte del sujeto que se confronta con lo trágico, cuya función es la de “orientar la mirada” (Ricoeur, *SA*, 1990, p. 288). Esta orientación de la mirada (visión) hace surgir una “sabiduría práctica” que, por un lado “reorienta la acción” (dimensión ética) y, por el otro, permite ampliar la caracterización de la identidad del mismo sujeto como *ethos* trágico, conflictual.

Este *ethos* se despliega como sabiduría política y, en consecuencia, como ya hemos advertido, como sabiduría práctica. *Ethos* trágico, sabiduría política y sabiduría práctica constituyen la visión de conjunto que configura lo que Paul Ricoeur denomina la *intriga ética*, que es la puesta en escena, la mimesis, de aquella identidad que se construye narrativamente (*tr*, 1983)⁶, donde lo propio de la ética es “orientar el actuar humano” (Ricoeur, *II*, 1991a, p. 273).

Este *ethos trágico* se configura en un “largo camino” del “discernimiento de sentido” (Ricoeur, *ci*, 1968, p. 260), no desde la linealidad de la experiencia humana, caracterizada por la preocupación y la responsabilidad ética, sino desde el empeño por transformar el mundo en un lugar más habitable y más humano⁷. Se parte del sentido plural del quehacer

⁶ La mimesis (representación) pretende la mediación entre tiempo y narración a partir de la *Poética* de Aristóteles en sus tres momentos de la composición de la narración: prefiguración, configuración y refiguración del relato. Al poner en relación la identidad del sujeto con los “tres estadios de la *mimesis*” se quiere indicar que ésta es también una puesta en escena, una intriga, que es presentada en función del tiempo, lo cual nos remite a la historicidad. Gadamer, en *Actualidad de lo bello*, entiende la mimesis como “un llevar algo a su representación, de suerte que esté presente su plenitud de sensible” (1994, p. 93). Así, el arte es siempre, para este autor, mimesis que puede ser definida igualmente desde la teoría del juego como “ser activo con” (p. 74), y es construcción de la realidad y acrecentamiento del ser.

⁷ La expresión *hacer un mundo más humano* es claramente ética y apunta a lo que el autor llama *cambios en el obrar humano* (Ricoeur, *L1*, 1991). Allí escribe: “... por primera vez en la historia de la humanidad hoy, somos capaces de acciones cuyos efectos peligrosos han alcanzado una dimensión cósmica” (p. 271). Esta actitud es delimitada como ética en la medida en que “la ética puede ser definida [...] como una

y del obrar humanos, en el que está en juego el “nacimiento del sujeto” (Ricoeur, *ci*, 1968, p. 225), desde el contexto de la identidad hermenéutica.

La identidad hermenéutica desde el contexto de la filosofía práctica que se configura en la acción reflexiva se constituye desde el largo camino de la identidad narrada y no pretende un fundamento último al estilo cartesiano del *cogito*. Por el contrario, su unidad y coherencia están justificadas analógicamente (Ricoeur, *mv*, 1975)⁸.

En la coherencia y unidad analógicas, tal como las describe Paul Ricoeur: “se trata sobre todo de una unidad solamente *analógica* entre las acepciones múltiples del término *obrar*, en los que la *polisemia*~ es impuesta por los análisis que conducen a la reflexión sobre el sí” (Ricoeur, *mv*, 1975) de la identidad hermenéutica. Esta polisemia potencia la racionalidad interpretativa. La “unidad analógica” conserva allí el significado plural del término *obrar* y su considerable valencia de sentidos, polisemia⁹.

Esta unidad de la acción polisémica está planteando una relación entre ética y ontología, en que “debemos reconquistar una noción del ser que sea *acto* antes que *forma*, afirmación viviente, potencia de existir y de hacer existir” (Ricoeur, *hv*, 1955, p. 360; Cfr. Rossi, 1980), por medio de una ontología de la *energeia*, del acto y de la creatividad del *conatus* en la potencia creadora del existir (*poiesis*).

Es importante resaltar que en la relación entre ética y ontología que surge dentro de la acción reflexiva, Paul Ricoeur propone recibir la ética como una “filosofía segunda” (hermenéutica), que nace precisamente al hacer el “largo camino de los signos” del obrar humano. Esta filosofía segunda está en conexión con el planteamiento epistemológico y ontológico de *Soi-même comme un autre*. La ética como “filosofía segunda” se revela a través de la dialéctica entre acción-afección. La dimensión ética “surge así, del obrar humano, en donde la noción de acción adquiere [...] una extensión y una concreción creciente.

En esta medida, la filosofía que se desprende de esta obra *Soi-même comme un autre* ameritaría ser llamada filosofía práctica y ser recibida como una ‘filosofía segunda’”

orientación del obrar humano a través de las normas, como también de la relación de nuestro obrar con el mundo habitable, relación que es inmediatamente fuente de cuestionamientos éticos” (p. 272).

⁸ Cfr. Ricoeur (“Métaphore et discours philosophique”, *MV*, 1975, pp. 223-398). En este aspecto es importante el concepto de *analogia entis*: “La discusión sobre la *analogia entis* no agota las posibilidades del intercambio entre discurso especulativo y discurso poético [...]. Las razones invocadas por el pensamiento consciente de sí son equivalentes a motivos reales justamente para una conciencia que pretende justificarse, a sí misma, ‘fundamentarse últimamente’ y así, considerarse ‘enteramente responsable’” (pp. 356-357).

⁹ “Un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira. De la volonté a l’acte”, en *Temps et récit* (1990, p. 22): “Mi problema —dice Ricoeur— consiste en reactivar los temas [...], todavía secundarios, tales como el de la polisemia del ser planteado por Aristóteles: el substancialismo no ha agotado la ontología puesto que no hemos tenido aún la osadía de pensar el ser en términos del acto, de la acción, del obrar, del padecer. Esta es mi línea inicial, partiendo de una filosofía de la acción, de la voluntad. Mi pregunta es ésta: ¿qué es el obrar humano?”

(Ricoeur, *sa*, 1990, p. 31)¹⁰. Esta “filosofía segunda” surge de la interpretación constante, de la búsqueda de sentido permanente entre acción-afección. La identidad hermenéutica se ve afectada desde su interior por esta dialéctica acción-afección.

Esta dialéctica revela que la hermenéutica del sí está marcada esencialmente por la alteridad. Precisamente esta alteridad, en el corazón de la hermenéutica de sí, nombra el título de la última obra de Ricoeur, que venimos rastreando, *Soi-même comme un autre*.

Este título nombra que en el corazón del sí está la presencia del otro (acción-afección). De otro distinto de sí-mismo, del sí, revelado como otro. Así lo expresa nuestro autor cuando escribe: “el otro no es simplemente una contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido” (Ricoeur, *sa*, 1990, p. 380). Emmanuel Levinas denomina esta dialéctica *alteridad radical*.

En esta dialéctica “el obrar y el padecer aparecen distribuidos entre los dos protagonistas diferentes: el agente y el paciente”. Este último aparece como la víctima potencial del primero. Pero en la “reversibilidad de estos roles, cada agente es el paciente del otro” (Ricoeur, *sa*, 1990, p. 382).

En esta dinámica del agente y el paciente se ponen en juego la dimensión ética como responsabilidad y preocupación por los otros. Somos responsables del otro. Esta responsabilidad, a su vez, sugiere una nueva relación de contraposiciones simultáneas en el interior de los polos de identidad: mismidad, ipseidad, socialidad, que en el lenguaje técnico ricoeuriano, configura el “trípode ético de la persona” (Danesse, 1991): “el trípode de la pasividad y por consiguiente de la alteridad” (Ricoeur, *SA*, 1990, p. 368; Ricoeur, 1986a).

4.- Ethos de la identidad narrativa. Ethos: permanencia en lo insólito:

Una vez presentada la acción reflexiva de la identidad hermenéutica que se configura en la unidad analógica de la filosofía de la acción, podemos orientar esta misma acción desde la unidad de lo narrativo y desde la apertura a lo insólito que va a caracterizar su *ethos*. Esta apertura de la acción, orientada hacia lo insólito, corresponde a lo no lineal que emerge desde su conflictualidad, donde la dimensión trágica de la existencia resulta ser muy instructiva. Esta apertura hacia lo insólito desafía la acción y le exige a su vez orientarse. Esta “orientación de la acción” es el quehacer, nivel eminentemente ético. A la pregunta por la identidad del ¿quién [identidad] de la acción?, podemos responder con un relato, de manera que “la acción [va a ser aquí] aquel aspecto del hacer humano que denominamos narración” (Ricoeur, *sa*, 1990, p. 76).

Es Martin Heidegger quien nos propone entender el ethos como permanencia y apertura del hombre en lo insólito. A partir de Heráclito, en el fragmento 119, se delimita el

¹⁰ Paul Ricoeur, remite al sentido del término “filosofía segunda” en Riedel (1988, p. 8). Este autor escribe que “al lado de la filosofía primera existe y ha existido siempre una filosofía segunda que no se confunde ni con el ser ni con el devenir, que consiste en cualquier cosa entre las dos”.

carácter ético del hombre desde el término griego *daimon*: “*éthos anthropo daimon*”: “para el hombre su modo propio es su *daimon*”.

“En esta traducción [...] *éthos* significa estancia, lugar del morar. La palabra nombra la zona abierta donde el hombre mora. La apertura de su estancia hace aparecer lo que adviene a la esencia del hombre” (Heidegger, 1996, p. 115)¹¹.

Esta actitud de apertura ante la presencia de lo insólito ayuda a la ética a dejarse guiar por la incoincidencia y conflictualidad de la dimensión trágica de la existencia. La función de lo trágico es la de orientar y “convertir la mirada”. Es la exigencia de una sabiduría práctica que surge precisamente en el interior de la conflictualidad (Ricoeur, *sa*, 1990).

En el fragmento 119 los *deina* que Ricoeur traduce como lo “formidable”, lo “maravilloso” (Ricoeur, *sa*, 1990, p. 286) configura todo lo insólito que señala al *ethos* como el carácter del hombre, que abre su *permanencia ante lo insólito*. “La permanencia –*Geheure*– [lo acostumbrado, habitual] es para el hombre, el dominio abierto –*Das Offene*–, la presencia –*Die Anwesenung*– de la divinidad, de lo insólito –*Des Ungeheuren* (de lo maravillosamente extraño)”, que Heidegger inscribe en relación con el ser como se lee en Ser y tiempo (In die Wahrheit des Seins vorzudenken) (Heidegger, 1996, p. 118).

En *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, Martin Heidegger afirma que el carácter del hombre revelado como permanencia y apertura en el ser es asignación a su destino, y conlleva también la nostalgia por la patria (1983). A esta nostalgia por la patria la ha llamado Emmanuel Levinas “el deseo metafísico que no aspira a un retorno, porque es deseo de un país en donde no hemos nacido” (1977, p. 58). La apertura a lo insólito — como lo es también la filosofía, para el mismo Levinas— es así propiamente hablando una nostalgia y “pulsión por estar de todas formas en casa” (Heidegger, citado por Greisch, 1993, p. 29).

En este contexto del retorno a la patria, la “filosofía es ética, —aunque la ética no es puramente una moral—”¹², entendiendo por moral la relación con el deber y con las normas que se deben cumplir.

La filosofía es ética, decíamos, y *praxis* reflexiva que asume como tarea la exégesis (hermenéutica) de esta pulsión y deseo, “pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente de un ser. Esfuerzo y deseo que son las dos caras de la posición del sí en la primera verdad: *yo soy*” (Ricoeur, *di*, 1965, p. 53). El “yo soy” (je *suis*) realiza así una acción que debe ser articulada como filosofía (hermenéutica) basada en la comprensión (*verstehen*), identidad hermenéutica.

Fuera de ser comprensión, la filosofía es, propiamente hablando, búsqueda y orientación de sentido, “recolección de sentido”, expresada como una manera de existir que

¹¹ En este texto uso la traducción al francés de Jean Beaufret, “Lettre sur l’humanisme”, en Heidegger, *Questions III–IV* (1966, p. 115).

¹² Sobre la diferencia entre ética y moral, cfr. Ricoeur (“Le soi et la visée éthique” [“El sí y la mira ética”], en *SA*, 1990, pp. 199-200). La ética derivada de la herencia griega de aquello “estimado como bueno” y la moral de la tradición latina de aquello que se impone como obligatorio, subrayando así su influencia kantiana. Ambas distinciones son simplemente convencionales.

permanece como “ser interpretado” en la arquitectura de sentido que sugiere un sentido total nunca conquistado plenamente. Este sentido total, es la nostalgia de querer encontrarse ya en casa, es pulsión y esfuerzo por existir, *cona tus*. Según Martin Heidegger, la nostalgia de no encontrarse en casa es también el sentimiento fundamental del *Dasein*, que se revela en la *preocupación* y en el cuidado (*Sorge*).

La preocupación es el sentimiento de extrañeza y de extranjería (*étranger[ere]te*, “*extranje[rei]dad*”¹³) como manifestación de lo insólito que constituye “el carácter [*éthos*] propio del hombre [que] es su *daimon*”.

Así lo entiende Martin Heidegger:

El *ethos* significa permanencia, lugar de habitación. Esta palabra designa la región abierta en donde el hombre habita. La apertura de su permanencia hace aparecer aquello que descubre hacia la esencia del hombre y en este evento es permanencia en su proximidad.

La permanencia del hombre contiene y mira el advenimiento de aquello a lo que el hombre pertenece en su esencia [...] que siguiendo la expresión de Heráclito dice: el hombre habita, mientras sea hombre, en la proximidad de lo divino.

El *ethos* como permanencia del hombre, morada y apertura, es un “donde” él habita. Es de gran importancia que “el término *ethos* sea *permanencia* y no *costumbre* [hábito], puesto que se refiere a lo que constituye una permanencia, un lugar donde se vive bien (...)”. (Ricoeur, CI, 1968, p. 15)

De acuerdo con esta definición de *ethos*, podemos afirmar que el sentido originario de la ética es “la casa [el hogar] de la acción humana”, en otras palabras, el hacer morada, y del permanecer (Heidegger, 1966, pp. 115-116)¹⁴. El *ethos* es el constituir la morada donde habita el hombre.

Este constituir morada es precisamente su ser-en-el-mundo como ser en situación. Ahí se revela la esencia del hombre como correspondencia con el ser. En esta correspondencia con el ser el hombre llega a constituirse en aquello que debe ser su permanencia. A este ser en permanencia en el ámbito donde mora el hombre lo podemos llamar igualmente destino.

La ética que piensa el *ethos*: “como permanencia (habitual [*geheure*]) es para el hombre el dominio abierto a la presencia de lo divino, de lo insólito” (Heidegger, 1966, pp. 115-116): “así pues, conforme al sentido fundamental del término *ethos*, la palabra ética debe

¹³ El término *extranjereidad* no existe en castellano, pero lo traducimos literalmente para subrayar el matiz que conserva en relación con el texto francés de R. Munier, *extranjereidad*, que da la idea de una cualificación especial en temple de ánimo del *Dasein heideggeriano*, en cuyo contexto adquiere el sentido de *ethos* o permanencia habitual del hombre.

¹⁴ Cfr. Heidegger (1993), texto que se refiere al fragmento 119 de Heráclito que liga la palabra *ethos* con *gnome*: “voluntad que mira sabiamente”. Al *logos* es atribuida la razón y al término *gnome*, el conocimiento. Este último término puede significar también ánimo [*Gemüt*], “resolución” y “convicción”, como una pura determinación, “sugerencia”, “consejo” [*Rat*], “premeditación”, con todo se entiende el dejar encontrar [*Begegnenlassen*], que prepara el camino por el cual el ente en cuanto tal llega a ser visible.

indicar que esta disciplina piensa la permanencia del hombre; podemos decir que este pensamiento que piensa la verdad del ser como elemento original del hombre en tanto que existente es ya en ella misma la ética original” (Kemp, 1993, p. 20).

Es asignación de quien debe vivir en la verdad del ser perteneciendo al ser, que el ser mismo puede venir a la asignación de sus consignas que deben llegar a ser para el hombre normas y leyes.

5.- Identidad, intriga:

La identidad nace de esta experiencia humana del sujeto, entendida desde la acción reflexiva, desde su relación con lo insólito, desde su constituirse desplegado narrativamente. La narración concentra aquí lo dinámico de la subjetividad hermenéutica.

Como dice Barbara Hardy: “Soñamos narrativamente [...] recordamos, anticipamos, esperamos, nos desesperamos, creemos, dudamos, planeamos, revisamos, criticamos, construimos, murmuramos, aprendemos, odiamos y amamos argumentando narrativamente” (citada por McIntyre, 1987, p. 211).

La identidad narrativa despliega una acción mediada que, a su vez, es puesta en escena (mímesis), constitución de su permanencia. Esta mediación de la mímesis no tiene otra función que hacer emerger la identidad humana. A esta identidad no accedemos nunca sino a través del proceso interpretativo, “como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por ‘el camino real’ de la analogía. Como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental” (Ricoeur, *fc*, 1988, p. 15).

Como si el hombre, diríamos desde el último Ricoeur, no pudiera ser él mismo sin el “camino real” de la puesta en escena de su identidad problemática, dialéctica, conflictual. La triple mímesis de la prefiguración, configuración, refiguración expresa esta mediación narrándola. Es aquí donde “la transfiguración tanto como la defiguración, la transformación y la revelación, tienen también su derecho que debe ser preservado” (Ricoeur, *TR iii*, 1985, p. 47). Con este derecho queremos reconocer que la narración — escribe Jean Grondin (1990) — no tiene como finalidad simplemente responder a nuestros deseos de esparcimiento o de distracción ante la muerte. La narración puede desengañar, trastocar, pero también puede *despertar nuestro actuar*. Estas son las posibilidades que Paul Ricoeur ha pretendido explorar a lo largo de *Tiempo y narración*.

Pero la identidad narrativa conquistada por la identidad hermenéutica es así vertida en “la noción aristotélica de *mythos*, [narración] que yo traduzco —afirma Ricoeur— como puesta en intriga y puede así procurarnos el modelo de comparación apropiado para la [...] investigación de la actividad configurante” (1984b, p. 436), que se da por medio de la narración. En su obra *Tiempo y narración*, el mismo Ricoeur desarrolla ampliamente la actividad configurante de la narración.

El concepto de *identidad narrativa*, en su último escrito lo define así:

La identidad narrativa es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar identidad narrativa [...] donde la historia narrada dice el quién de la acción [...] y donde el sí-mismo puede ser refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas; [...] es la identidad constitutiva de la *ipseidad*, puede incluirse [...] en la cohesión de una vida. (Ricoeur, *tr iii*, 1985, p. 355)

Vista desde la problemática de la identidad personal, esta definición presenta el dinamismo de la mimesis como configuración de la acción. Acción que es susceptible de ser realizada por un agente de la acción. El término *asignación* sugiere que a la pregunta por la búsqueda de un sujeto responsable de la acción, a partir de la intriga, le viene dada, atribuida, adscrita, una responsabilidad.

La historia narrada que dice el quién de la acción es propiamente el obrar en conformidad y en concordancia con esta adscripción. En esta narratividad es posible descubrir el dinamismo de una identidad del sujeto que pretende ser responsable. La heurística de la identidad personal se estatuye así desde una composición ternaria: describir, narrar y prescribir.

Si hemos definido el *ethos* de la configuración de la permanencia, de la constitución de la morada del hombre en lo insólito, este *ethos* puede igualmente emerger desde la interpretación narrada¹⁵.

Esta identidad que emerge en la narratividad se apoya en un agente responsable de la acción. Este *ethos de la responsabilidad*¹⁶ que pretende dar sentido a su acción se constituye en la acción misma de dar razón de su actuar.

Ninguna narración es “éticamente neutra”. Precisamente, por la narración “la literatura llega a ser un vasto laboratorio en el que son ensayadas estimaciones, evaluaciones, juicios de aprobación y de condenación por los que la misma narratividad sirve de propedéutica a la ética” (Ricoeur, SA, 1990, p. 139). Así es como a esta acción narrada, descrita y asignada a una identidad humana le “conciernen la coherencia de la praxis total del hombre, en el orden del obrar” (Ricoeur, *hv*, 1995, p. 169).

6.- Prospectivas:

La identidad del sujeto como hermenéutica del sí, a partir de su *ethos* como *poiesis*, es creación de su morada, de su destino. Destino que es incoincidente, abierto a la pluralidad de sentidos y configurado desde la dimensión de lo trágico. Según Ricoeur, esta identidad se configura narrativamente. La identidad narrativa es ella misma asignación, adscripción y prescripción. Apenas si nos hemos asomado a la problemática que es preciso seguir determinando, pues aún no podemos hablar de aparición de lo verdaderamente ético, en la medida en que Ricoeur se refiere a su texto *Sí mismo como otro* como una “pequeña

¹⁵ Es importante anotar que aunque “ninguna narración es éticamente neutra”, la literatura es “un vasto laboratorio en el que son ensayadas las estimaciones, evaluaciones, los juicios de aprobación y de rechazo por los que la misma narración se constituye como propedéutica de la ética” (Ricoeur, SA, 1990, p. 139).

¹⁶ Ricoeur plantea la importancia de la responsabilidad en el nivel de la ética. Cfr. Ricoeur et al. en *Éthique et responsabilité: Paul Ricoeur* (1994).

ética”, donde apenas se detiene en la configuración de la identidad, como una ontología del relato que deja a un lado los otros niveles más densamente éticos políticos, como son la deliberación, la decisión, la opción que más tarde asume en sus otras reflexiones como *camino del reconocimiento*, y en *Historia, la memoria, el olvido*.

En el contexto en que hemos meditado, en estos ámbitos aparece con mayor claridad la intuición de la ética como racionalidad interpretativa fraguada en el proceso de la deliberación, del consenso, de la opción responsable. Dejamos, abierto el camino para seguir adentrándonos en el fecundo camino de la hermenéutica apoyada en la identidad narrativa interpretativa tan propia de la posmodernidad (Vattimo, 1974 y 1975) y que nos propicia la intuición de una ética narrativa (Soëtje, 1993), donde se precisa el entrecruce entre lo histórico, la ficción literaria (Ricoeur, tr iii, 1985, capítulo 5) y la política, vectores todos ellos que abren nuevos mundos y espacios de libertad.

Este nuevo horizonte de la ética plantearía un panorama mucho más amplio para la superación de la violencia, que surge en el mismo proceso de interpretación del *ethos* humano, como unidad en la pluralidad, que respeta las múltiples tensiones que enriquecen el proyecto de vida narrado. Sólo en la medida en que nos abramos a la pluralidad de interpretaciones de este *ethos*, en que respetemos su tragicidad, su pluralidad y singularidad, podemos afirmar que nos estamos disponiendo al respeto profundo del ser humano que es el punto de partida de toda ética.

Es un llamado al respeto profundo de la pluralidad de identidades, capaz de encontrarse en sincera militancia hacia la visión común de la ética, donde se cruzan diferentes sentidos: lo jurídico, lo justo, lo bueno, lo político. ¿No será este igualmente el camino de un posible tiempo de paz? ¿Es posible un *ethos* que respete la riqueza de la pluralidad y la legitimidad de la coincidencia cultural, grupal, colectiva o comunitaria? Es esta una oportunidad de continuar este estudio del *ethos* narrativo propuesto por nuestro autor P. Ricoeur a partir de próximas reflexiones.

7.- Bibliografía:

Danese, A. (1991), “Il tripode etico della persona di Paul Ricoeur”, en *Persona e sviluppo*, Roma, Dehoniane, pp. 65 y ss.

Gadamer, H.-G. (1994), *La actualidad de lo bello*, Barcelona, Paidós.

Greisch, J. (1993), “Éthique et ontologie”, en Levinas, E., *L'éthique comme philosophie premiere*, Paris, Éditions du Cerf. — (1985), *L'age herméneutique de la raison*, Paris,

Éditions du Cerf. Grondin, J. (1990), “L'herméneutique positive de Paul Ricoeur”, en *Temps et récit de Paul Ricoeur en débat*, Paris, Éditions du Cerf.

Heidegger, M. (1966), *Questions iii-iv*, Paris, Gallimard. [Traducción al castellano de Rafael Gutiérrez Girardot, Taurus, Madrid, 1959]

— (1983), “Retorno a la patria”, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Barcelona, Ariel.

- (1996), *Heraklit*, Frankfurt, Vittorio Klostermann. Heráclito (1972), *Fragmentos*, Madrid, Tiempo Nuevo.
- Kemp, P. (1993), “Il timore per altri”, en *Segni e Comprensione*, vol. viii, núm. 18, pp. 19-23.
- Levinas, E. (1977), *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca, Sígueme.
- McIntyre, A. (1987), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London, Duckworth.
- Ricoeur, P. (1955), *Histoire et vérité*, Paris, Seuil.
- (1965), *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Seuil.
- (1968), *Le conflit des interprétations*, Paris, Seuil.
- (1969), *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique*, Paris, Seuil.
- (1975), *La métaphore vive*, Paris, Seuil.
- (1983, 1984a y 1985a), *Temps et récit i, ii, iii*, Paris, Seuil.
- (1984b), “Le temps raconté”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 89, núm. 44, pp. 436-452.
- (1985b), “Ontologie”, en *Enciclopedia universalis*, Paris, Éditeur a Paris.
- (1986a), “Ipséité, altérité, socialité”, en *Revue Archive de Philosophie*, LIV, N° 1–3.
- (1986b), *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique, i*, Paris, Seuil.
- (1987), *A l'école de la phénoménologie*, Paris, Librairie Philosophique.
- (1988a), *Finitude et culpabilité*, Saint-Amand, Aubier: Philosophie de l'esprit.
- (1988b), *Le volontaire et l'involontaire*, Saint-Amand, Aubier: Philosophie de l'esprit.
- (1990), *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil. [Trad. al castellano: *Sí mismo como otro*, México, Siglo xxi, 1996].
- (1991a), “Post-face au temps de la responsabilité”, en *Lectures 1. Autour du politique*, Paris, Seuil, pp. 270-293.
- (1991b), *Lectures 1. Autour du politique*, Paris,
- (1992), *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris, Seuil.
- (1994), *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Paris, Seuil.
- (2004), *Memoria, la historia y el olvido*, Barcelona, Trotta.
- (2005), *Los caminos del reconocimiento*, Barcelona, Trotta.

- Ricoeur, P.; Halperin, J. *et al.* (1994), *Éthique et responsabilité*: Paul Ricoeur, Paris, Éditions de la Baconnière, Boudry-Neuchatel.
- Riedel, M. (1988), *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Roman, J. (1990), “Libraire: Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*”, en *Revue Esprit*, núm. 5, pp. 155-157.
- Rossi, O. (1980), “Per un’analisi dell’ontologia di Paul Ricoeur”, en *Aquinas*, núms. 2-3, pp. 439-466.
- Soëtje, E. (1993), Ricoeur. *Tra narrazione e storia*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- Vattimo, G. (1975), *Etica dell’interpretazione*, Torino, Rosenberg & Sellier.
- (1994), “Reconstrucción de racionalidad”, en *Hermenéutica y racionalidad*, Bogotá, Norma, pp. 141-161.
- Zapata, G. (1994), *Etica de la razón hermenéutica*, Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana.