

## Capítulo I.

### EL OPACO ESPEJO DE SOFÍA: PRESUPUESTOS EPISTEMOLÓGICOS DE LA ÉTICA

*Nosotros,  
los que conocemos,  
somos desconocidos  
para nosotros mismos.*

Friedrich Nietzsche

*La genealogía de la moral, 1887*

A lo largo de la vida de cualquier persona, ésta se enfrenta ineluctablemente al planteamiento de ciertas preguntas que en una primera instancia parecen relacionarse con la resolución de problemas de la vida cotidiana como sería ¿Qué puedo hacer en la vida? ¿Cómo encauzar a ésta? ¿Qué es lo que me gusta hacer? ¿Cómo puedo relacionarme con los demás? y preguntas similares. Y decimos que parecen relacionarse porque aunque primeramente apuntan a cuestiones inmediatas de la vida, en realidad apuntan a aspectos fundamentales de cualquier existencia.

Más temprano que tarde, la persona se pregunta desde su *Yo* ¿quién es ese yo?, ¿cómo está constituido?, ¿qué lo caracteriza? Y desde el cuestionamiento de su yo –necesario para cualquier cuestionamiento ulterior– revalora su exterior, replantea su relación con el otro que también es un yo que lo observa en una relación de intersubjetividades, y replantea nuevamente ¿cómo ha encauzado y deberá seguir encauzando su vida?

Reconocemos que para abordar estas preguntas es indispensable penetrar en los problemas que la definición de lo humano presenta, así como el problema del conocer la realidad que implica el juzgar. Así, el punto de partida para pensarnos como seres actuantes no puede ser más que el hombre. Si cualquiera quisiera indagar acerca de los fundamentos del obrar humano para, a partir de ello, establecer ciertas pautas de acción, lo primero que tendría que pensar es quién es él, quiénes son los otros, y de ahí un número considerable de preguntas cuyo vértice finalmente es el hombre. De hecho, consideramos que cualquier cuestionamiento de la filosofía desde cualquier escuela que se quiera es un cuestionamiento que parte del ser humano y cuyo fin también es el ser humano: hablar de política, de sociedad, de origen, de destino, de conocimiento, de trascendencia, es un filosofar desde el ser humano y para conocimiento del ser humano. Claro que este punto de partida y de llegada antropológico también supone otra relación problemática: enfrentar la pregunta de ¿qué es el ser humano?, es enfrentar un problema epistemológico. Esto es, frente a la realidad, el ser humano se pregunta acerca de la verdad, de la posibilidad de conocer la realidad y emitir postulados verdaderos sobre ésta. Las preguntas que nos haríamos aquí serían: ¿podemos conocer la realidad del ser humano?, ¿qué límites impone ese conocimiento?, ¿cómo debe darse el proceso de este conocimiento?, ¿es posible ser objetivo ante esta pregunta?, ¿cómo siendo humano puedo conocer lo que es ser humano?.

El presente estudio nace de estas preguntas personales e iniciales. No sólo es la concreción del trabajo de investigación, es el planteamiento de esas preguntas necesarias y acuciantes que a mi subjetividad se le enfrentan. Para abordar esta primera parte me apoyaré en la Hermenéutica de Ricoeur.

## 1.1. Paul Ricoeur y la Ontología

El pensador francés Paul Ricoeur es conocido como hermeneuta, pero no siempre se relaciona este término con ámbitos de reflexión tan diversos como la exégesis bíblica, la Teoría Literaria, la Filosofía de la Historia, la Ontología o la Epistemología; y mucho menos que Ricoeur entreteja finalmente una compleja red de relaciones entre estos ámbitos. Sin embargo, él mismo en diversas ocasiones y principalmente en sus autobiografías –que podríamos llamar auto lecturas– explica el por qué de la diversidad de áreas de interés en su pensamiento. Esto se debe a que –como él mismo lo cree– la hermenéutica no es una técnica para especialistas, la hermenéutica envuelve e involucra el problema general de la comprensión.<sup>1</sup>

Quizá no de manera explícita y ordenada, pero sí intrínseca a su propio método, la Ontología es el leitmotiv de su pensamiento. Pero ¿cuál es ese ser que le preocupa a Ricoeur? El ser que le preocupa fundamentalmente es aquél que pregunta y que cuando pregunta escucha simultáneamente la llamada del Ser Absoluto.<sup>2</sup> Al decir esto lo que estamos planteando es que en algunos de sus textos –y nos atreveríamos a decir que a lo largo de su obra– Ricoeur establece una relación mediática entre el ser humano y el conocimiento del Ser que pasa por dos condiciones que define como creer (precomprensión) y querer (apuesta). Una relación mediática que no sigue solo la dirección ser-creer-querer-conocer, sino que simultáneamente se refleja a sí misma en cada intento por conocer. De esta manera aclara también Ricoeur por qué le interesa hablar de ese ser. Porque en este intento de conocimiento del ser lo que descubre es su

---

<sup>1</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. “Existence and Hermeneutics”, en *The conflict of Interpretations*. Evanston Northwestern University Press. 1974. Pág.<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Cfr. Ricoeur. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 497.

propio conocimiento, su propia autocomprensión. Precisamente en “Existencia y Hermenéutica” propone ir de una Epistemología a una Ontología. ¿Pero qué significa ir de una Epistemología a una Ontología?. Este desplazamiento del problema significa que nuestro ser es comprender, que comprender es nuestro ser, que comprendiendo es como existimos, que el comprender depende de nuestro ser; y que después de todo, todo comprender es autocomprensión. Así, el modo en como el ser finito existe es comprendiendo y comprende por el lenguaje.<sup>3</sup>

Pero siendo esto así, Ricoeur descubre lo que en “Autocomprensión e Historia” denomina la *Ontología de la desproporción* opuesta por igual al monismo y al dualismo, que demuestra, entre otras, la desproporción que hay entre la perspectiva de la percepción finita del ser humano y la desproporción infinita del verbo, mediatizada –sin embargo– por la imaginación.

En este ensayo plantea la posibilidad de aplicar su método a su propia obra, esto es: “¿cómo me entiendo yo a mí mismo a través de la historia de mis propios trabajos?” y descubre que comprensión de sí e Historia significa el entrecruzamiento entre la reflexibilidad y la historicidad, tanto en el plano personal como en el plano de la problemática filosófica.<sup>4</sup>

Así, para Ricoeur, la incorporación de la comprensión de sí -en el plano personal o en el plano filosófico- fue un paso necesario que descubrió cuando trabajaba con el texto

---

<sup>3</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. “Existence and Hermeneutics”, en *The conflict of Interpretations*. Evanston Northwestern University Press. 1974. Pág. 7.

<sup>4</sup> Cfr. Ricoeur. “Autocomprensión e Historia” en T Calvo, R. Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*. Barcelona. Antropos, 1991. Pág. 30. Realmente este esfuerzo de autocomprensión por medio de sus propios trabajos resulta una síntesis muy concentrada del pensamiento de Ricoeur, de tal manera que si uno no le ha estudiado puede sentir que no comprende algunos de los extractos del ensayo, pero si ha penetrado en su pensamiento, el ensayo puede servirle como una evaluación hecha por el mismo autor de las implicaciones de su pensamiento.

*Simbólica del mal* al incluir la mediación de los símbolos y de los mitos, pues con ello incorporaba un segmento de historia de la cultura a aquella reflexión que se presentaba como trascendental.

“La filosofía reflexiva había opuesto lo trascendental a lo empírico, en la idea de que lo histórico no era más que un aspecto de lo empírico, pudiendo así lo trascendental ser tenido por ahistórico. He aquí que ahora lo histórico entra en el campo reflexivo, cambiando a la vez el sentido de lo trascendental y el de lo empírico...”<sup>5</sup>

Ricoeur comprende que el carácter transhistórico de la reflexión y la simbolización era tributario de un trabajo constantemente renovado de contextualización y descontextualización, era el trabajo de la interpretación.<sup>6</sup> Descubre que lo que la hermenéutica aporta a la fenomenología es “el primado de la cuestión de la comprensión de sí, la emergencia de la cuestión de sentido en favor de la “epoché” fenomenológica aplicada a toda pretensión prematura de la existencia pura y simple.”<sup>7</sup> En fin, lo que la Hermenéutica le añade a la fenomenología y lo que podemos considerar el planteamiento fundamental de Ricoeur en la relación *ser-conocer* es:

1. La aceptación de la opacidad para sí misma de la conciencia de sí;
2. El reconocimiento de la anterioridad de la incompreensión y de la ilusión en relación a la comprensión verídica de sí mismo;

---

<sup>5</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 31.

<sup>6</sup> Cfr. (Ricoeur. *Ibid.* Pág. 31.

<sup>7</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 34.

3. La necesidad de un gran rodeo por el imperio de los signos, de los símbolos, de las normas, y por todas las obras que la historia de nuestra cultura ha depositado en nuestra memoria común;
4. La finitud de la comprensión;
5. El conflicto de las interpretaciones que resulta de esta finitud;
6. El carácter no acabado de todas las mediaciones; y en consecuencia;
7. La imposibilidad de la reflexión total por medio de una mediación total, como en Hegel.<sup>8</sup>

Y Ricoeur se da cuenta de lo que ponían en juego estas aseveraciones: “Nada más que el destino de la cuestión del sujeto y la comprensión de sí.”<sup>9</sup> La relación entre *ser* y *conocer*.

Ahora bien, para adentrarse en la interpretación en general y en la comprensión de sí en particular, Ricoeur emprende el camino de dialéctica COMPRENDER/EXPLICAR que tanta polémica ha causado cuando se trata de establecer la línea divisoria entre Ciencias Naturales y Ciencias Sociales. Para entenderla, Ricoeur la hace atravesar por tres campos: La teoría del Texto, la teoría de la Acción y la teoría de la Historia. En cada uno de estos campos propone que no se debe separar la *comprensión* que implica una aprehensión intuitiva anticipatoria sentidual, de la *explicación* comprometida con el análisis, las estructuras y el distanciamiento de objeto de estudio con relación al sujeto. Todo conocimiento es entonces interpretación que “consiste precisamente en la alternancia de fases de comprensión y fases de explicación a lo largo de un único

---

<sup>8</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 34.

<sup>9</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 34.

<<arco hermenéutico>>”<sup>10</sup> Y Ricoeur demuestra en cada una de sus tres teorías el amalgamiento entre COMPRENDER/EXPLICAR. “Explicar más es comprender mejor. Dicho de otra manera, si la comprensión precede, acompaña y envuelve a la explicación, ésta, a su vez, desarrolla analíticamente a la comprensión.”<sup>11</sup>

Esta propuesta le va a resultar a Ricoeur en una nueva fuente de investigación: el aspecto de la *creatividad* del lenguaje y de la acción que sale a la luz tanto en la *Metáfora* como en la *Narración*. En el lenguaje descubre dos fuerzas opuestas que atraen poderosamente su interés y que lo llevarán a concebirlo como el más elocuente vehículo de la autocomprensión:

“De un lado, el lenguaje parece exiliarse fuera del mundo, encerrarse en su actividad estructural y finalmente elogiarse a sí mismo en una soledad gloriosa: el estatuto literario del lenguaje ilustra esta primera orientación. De otro lado, a la inversa de su tendencia centrífuga, el lenguaje literario parece capaz de aumentar el poder de descubrir y de transformar la realidad –y antes que nada la realidad humana– justamente en la medida en que se aleja de la función descriptiva del lenguaje ordinario en la conservación.”<sup>12</sup>

Pero no solamente plantea el aspecto del lenguaje como vehículo de prefiguración y configuración del mundo en el texto literario; él mismo se da cuenta que el proceso ni se queda ni se centra en este punto. “El problema, en efecto, se convirtió en el del paso de la configuración en el recinto del texto del relato a la refiguración del mundo real del

---

<sup>10</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 36.

<sup>11</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 37.

<sup>12</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 39.

lector fuera del texto del relato.”<sup>13</sup> Así, para Ricoeur la función mimética del lenguaje literario (que le viene de la *Poética* de Aristóteles) no es una simple imitación en el sentido de una copia, de una réplica, de una reduplicación, sino una reorganización de la experiencia en un nivel más elevado de significación y de eficiencia.<sup>14</sup> Finalmente, confiesa por qué le interesa la dialéctica entre el mundo del texto y el mundo del lector, pues contribuye elocuentemente a la comprensión de sí, eje rector de su pensamiento.

“Este es el tema del ensayo que yo consagro a la noción de *identidad narrativa*. Muestro en él que la comprensión de sí es narrativa de un extremo a otro. Comprenderse es apropiarse de la historia de la propia vida de uno. Ahora bien, comprender esta historia es hacer el relato de ella, (...) Es así como nos hacemos lectores de nuestra propia vida, (...)”<sup>15</sup>

No únicamente es al nivel referencial al que alude Ricoeur, él ve en la actividad narrativa una réplica “poética” de la apóretica del tiempo pues el relato “imita” la acción ofreciendo una articulación narrativa, una experiencia del tiempo: una puerta hacia vivir de otro modo lo que por otras vías de conocimiento racionalistas, no podemos vivir: es su apuesta en *Tiempo y narración*, especialmente en “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”, en la cual entreteje conjuntamente la teoría del relato y la del tiempo mediante un movimiento de vaivén entre ambas, es decir, trata de establecer una correspondencia entre los niveles de análisis del relato y los grados de profundidad del análisis del tiempo para demostrar cómo por medio del relato literario y

---

<sup>13</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 40.

<sup>14</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 40.

<sup>15</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 42.

también del relato de la propia vida el lector configura una experiencia humana del tiempo reconfigurando así su experiencia del mundo y de su propia vida.<sup>16</sup>

## **1.2. Punto de partida: Opacidad en la relación SER-CONOCER. Crítica al *Cogito cartesiano***

Una vez planteado el contexto de sentido en el que Ricoeur está hablando sobre el ser, aclaradas las motivaciones que le llevan a interesarse por esta problemática y planteados los caminos que tomará para abordarla; pasemos ahora a pensar en torno al punto del que parte para establecer la particular relación que él vislumbra entre ser y conocer.

En varios de sus ensayos a lo largo de su vida, Ricoeur se ha preocupado por participar en la polémica sobre el estatuto de la Hermenéutica pues –como podemos poco a poco ir descubriendo– el problema del sentido se desprende de la concepción epistemológica-ontológica asumida. En su ensayo “Existencia y Hermenéutica” explica cómo es que surge la Hermenéutica como método en los debates exégetas de los libros antiguos y míticos; y cómo luego esta primeramente considerada técnica se incorpora a la filosofía como parte de la misma ciencia y no sólo ya como un método aplicable o no. Ricoeur considera que la Hermenéutica no es una técnica para especialistas, sino que envuelve e involucra el problema general de la comprensión. Así pues, en este ensayo explica que conocer es interpretar –en cualquier campo de conocimiento, aun en las ciencias naturales–, y que el punto de partida que debemos tomar para comprender es el nivel del lenguaje. En éste, el símbolo es definido como aquella estructura de significación en la que el primer significado literal oculta a otro significado indirecto que puede ser

---

<sup>16</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. “La función narrativa y la experiencia humana del tiempo”. *Historia y Narratividad*. Ed. Paidós. Barcelona, 1999. Pág. 185.

comprendido solamente a través de superar el primero.<sup>17</sup> La interpretación es pues, el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el significado oculto en el aparente significado, atravesando los niveles de significado, implicados y ocultos por el significado literal.<sup>18</sup> Esta definición de interpretación implica que ésta puede aportar diferentes resultados dependiendo de los diversos y hasta opuestos métodos que se aplique. Esto significa forzosamente un conflicto de interpretaciones, pero el conflicto no debe implicar ni un relativismo absoluto ni una característica negativa para el conocimiento pues cada interpretación aporta la postura única e irrepetible desde la cual se hace y, sobre todo, al abolir el absolutismo de una única visión se enriquece y potencializa plenamente el universo de sentido de la interpretación.

En otro ensayo, “La tarea de la Hermenéutica”, Ricoeur define la Hermenéutica como la teoría de las operaciones de entendimiento en su relación con la interpretación del texto.<sup>19</sup> Ricoeur explica la época en la que surge Dilthey y sus preocupaciones epistemológicas, y cómo es que Dilthey propone la distinción entre Ciencias Naturales y Ciencias Humanas; para ello distingue entre explicación y comprensión asumiendo que la explicación es propia de la Ciencias Naturales y la comprensión de las Ciencias Humanas. Aunque Ricoeur no está de acuerdo con esa distinción de Dilthey, hay temas de éste que le interesan y le inquietan, como por ejemplo el problema de la objetividad en las Ciencias Humanas y el valor que se le da a esta objetividad como una influencia de las Ciencias Naturales. Más aún, el problema de la objetividad cuando el objeto de estudio es el mismo sujeto que lo estudia: la comprensión de sí. Ricoeur tiene ya en

---

<sup>17</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. “Existence and Hermeneutics”, en *The conflict of Interpretations*. Evanston Northwestern University Press. 1974. Pág. 12.

<sup>18</sup> Cfr. Ricoeur, Paul *Ibid.* Pág. 13.

<sup>19</sup> Cfr. Ricoeur. “The task of Hermeneutics”, en *From text to Action*. Evanston. Northwestern University Press. 1991. Pág. 53)

mente el problema de la *opacidad* de la relación *ser-conocer* y en todo conocimiento en general.

Ricoeur explica que en las Ciencias llamadas Humanas o Sociales el sujeto de conocimiento y el objeto de conocimiento son el mismo, por ello en las ciencias humanas el círculo hermenéutico es un círculo vicioso. Para resolver esto retoma lo que Heidegger llama *precomprensión*, pero no como lo entendía la teoría del conocimiento, sino en el sentido de que antes de tratar de comprender, el sujeto ya tiene una posición, ya ha tomado una postura como estructura existencial ante aquello que quiere conocer; es decir, ya existe una *precomprensión* como estructura anticipatoria de comprensión, ya tiene una *CREENCIA* de lo que conocerá.<sup>20</sup> Además, en las Ciencias Sociales el conocimiento se presenta vehiculado por el lenguaje. Ricoeur afirma –y lo descubre desde sus investigaciones sobre el mal en la *Simbólica del mal*– que sólo podemos reconocernos por medio de signos que nos damos de nuestra propia vida o por vía de otros, por lo tanto, todo conocimiento está mediatizado por signos y palabras; como si no pudiéramos acceder a nosotros mismos de manera directa sino sólo de manera indirecta, “metafórica” o “simbólica”. Entonces, si bien Heidegger había considerado apenas el lenguaje como una forma de articulación entre los hombres, Ricoeur va más allá afirmando que la primera función del lenguaje no es la comunicación entre los hombres sino “mostrar” “manifestar” el mundo de la vida.

Para Ricoeur es estrictamente necesario situar el discurso en la estructura del ser y no éste en el discurso, y principalmente en el ámbito del conocimiento de las ciencias humanas en el que el objeto de estudio es el sujeto mismo de conocimiento. Si el ser es

---

<sup>20</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 67.

conocimiento, como lo ha planteado, y el conocimiento se hace mediatizado por el lenguaje, es entonces indispensable ahondar en torno a los límites del conocimiento del *Yo*.

Para adentrarse por este camino, en una de sus últimas obras, *Sí mismo como otro*, aborda la problemática del *Cogito herido* que ya había esbozado en obras anteriores. Así, desde el mismo prólogo Ricoeur introduce su posición acerca de la idea superlativa de la reflexión directa iniciada desde Descartes en su famosa sentencia “Pienso, luego existo”. El título que le da Ricoeur a su obra indica ya su posición la cual explica en tres instancias: Primero señala la primacía de la mediación reflexiva sobre la posición inmediata del sujeto.<sup>21</sup> Seguidamente, disocia con el término <<mismo>> dos significaciones de la identidad: *idem* como idéntico en su permanencia en el tiempo, e *ipse* que no implica ninguna afirmación sobre un pretendido núcleo no cambiante de la personalidad en el tiempo. Y finalmente, expone que la identidad-*ipse* pone en juego una dialéctica complementaria de la *ipseidad* y de la *mismidad*, la dialéctica del *sí* y del *otro distinto del sí*.

“*Sí mismo como otro* sugiere, en principio, 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, como se diría en el lenguaje hegeliano. Al <<como>> quisiéramos aplicarle la significación fuerte, no sólo de una comparación –sí mismo semejante a otro– sino de una implicación: sí mismo en cuanto otro.”<sup>22</sup>

---

<sup>21</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México. Siglo XXI, 1996. Pág. XI.

<sup>22</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XIV,

Si bien primeramente expone estas aseveraciones en torno a la no inmediatez de la reflexión apoyándose en la gramática, lo que le interesa a Ricoeur es iniciar su obra con un prólogo dedicado a la crítica de la inmediatez de la filosofía del sujeto iniciada por Descartes. Ricoeur sigue consistentemente su método de confrontar dos posturas opuestas (Descartes vs. Nietzsche) mostrando lo que en ellas hay de extremo para superarlo con una tercera postura surgida de las dos primeras. Así, lo primero que le salta a la vista es que en la filosofía del sujeto, éste sea nombrado como un YO ABSOLUTO sin correlato, sin el complemento intrínseco de la intersubjetividad.

“La ambición fundacional atribuida al *Cógito* cartesiano se deja conocer desde el principio en el carácter *hiperbólico* de la duda que abre el espacio de investigación de las *Meditaciones*. (...) [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 todos sus contenidos. En verdad, no es nadie.”<sup>23</sup>

Así, después de Kant, Fichte y Husserl la problemática del *sí* resulta magnificada pero a costa de perder su relación con la persona de la que se habla, con el *yo-tú* de la interlocución, con la identidad de una persona histórica, con el *sí* de la responsabilidad. Repitiendo las palabras de Ricoeur “En verdad, no es nadie.”<sup>24</sup>

Como respuesta a esta exaltación del *Cogito* surgió paralelamente una tradición que Ricoeur ha llamado emblemáticamente el *Cogito herido* o *Cogito quebrado*, representada principalmente por Nietzsche. El ataque de Nietzsche contra la pretensión

---

<sup>23</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XVI.

<sup>24</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXII.

de verdad fundacional del *Cogito* de la filosofía reflexiva se apoya en el proceso del lenguaje en el que la filosofía se dice, para ello saca a la luz las estrategias retóricas ocultas, olvidadas o rechazadas en nombre de la inmediatez de la reflexión, resaltando el carácter figurativo y mentiroso de todo lenguaje.<sup>25</sup> Ricoeur cita al mismo Nietzsche:

“¿Qué es, pues, la verdad? Una multitud inestable de metáforas, de metonimias, de antropomorfismos, en pocas palabras, una suma de relaciones humanas que han sido poética y retóricamente realizadas, transpuestas, adornadas, y que, después de un largo uso, se presentan a un pueblo como firmes, canónicas y obligatorias: las verdades son ilusiones que hemos olvidado que lo son, metáforas que se han gastado y que han perdido su fuerza sensible, monedas que, por tener borrada su impronta, no se sabe si son tales o simples discos de metal.”<sup>26</sup>

Lo que finalmente quiere Ricoeur no es quedarse con el anti-*Cogito* Nietzscheano sino mostrar con éste la destrucción de la pregunta misma a la que, supuestamente, el *cogito* debería dar una respuesta absoluta: lo que le interesa a Ricoeur es una Hermenéutica del sí que recorra el rodeo de la reflexión mediante el análisis; la dialéctica de la ipseidad y de la mismidad; y finalmente, la dialéctica de la ipseidad y de la alteridad. Además, lo que le importa a Ricoeur es introducir una fórmula interrogativa a este recorrido – ¿quién?– olvidada por la filosofía reflexiva: *¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién se narra?, ¿quién es el sujeto moral de imputación?*<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. XXIII-XXIV.

<sup>26</sup> de *Le livre du philosophe* de Nietzsche, citado por Ricoeur, Paul en *Ibid.* Pág. XXV.

<sup>27</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXIX.

Lo que Ricoeur planteará a lo largo de los 9 estudios de su obra es la distancia que separa la hermenéutica del sí, de las filosofías del *Cogito* pues “Decir sí no es decir 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.”<sup>28</sup> Pero no solamente en el ámbito del discurso cuestiona esta identidad, en el último estudio de su obra también la unidad analógica del actuar humano es lo que se cuestiona.<sup>29</sup>

Finalmente, lo que Ricoeur tratará en su distanciamiento de la Hermenéutica del Sí de las filosofías del *Cogito* tiene que ver con el tipo de **CERTEZA** al que la primera puede aspirar y que la distancia considerablemente de la pretensión de autofundamento de verdad de las segundas. A lo largo de todos los estudios de su obra irá perfilándose la noción de ATESTACIÓN.

“La atestación se opone primordialmente a la noción de *episteme*, de ciencia, en la acepción de saber último y autofundamentador. Y es en esta oposición en la que parece exigir menos que la certeza ligada al fundamento último. La atestación, efectivamente, se presenta primero como una especie de creencia. Pero no es una creencia <<dóxica>>, en el sentido en que la *doxa* –la creencia– tiene menos grado que la *episteme*, la ciencia, o mejor dicho, el saber. Mientras que la creencia dóxica se inscribe en la gramática del <<creo que>>, la atestación depende de la del <<creo en>>”.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXXI.

<sup>29</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXXIV.

<sup>30</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. XXXV.

Es decir, ¿cómo supera su oposición, por un lado, a la posibilidad del autoconocimiento absoluto, y por el otro, su oposición al nihilismo nitzscheano? Atestando, apostando por acto de fe –confianza–. La creencia (preconcepción) se convierte en querer creer, en un acto de fe –confianza– (atestación).<sup>31</sup> La atestación se opone por igual a la certeza del *Cogito* como a la duda absoluta del *Cogito herido*, pues atestación es una especie de confianza. La atestación es, entonces, el leitmotiv del análisis de Ricoeur pues la atestación es fundamentalmente atestación *de sí*.

“Y, si admitimos que la problemática del actuar constituye la unidad analógica en la que se agrupan todas nuestras investigaciones, la atestación puede definirse como la *seguridad de ser uno mismo agente y paciente*”.<sup>32</sup>

### **1.3. Propuesta ricoeureana: Relación SER-CONOCER vehiculada en el discurso simbólico**

Si Ricoeur lleva su propuesta hermenéutica a todos los ámbitos de interés en los que se adentra profundamente –y con ella sus concepciones de opacidad, atestación y mediatez del conocimiento–, es el ámbito del lenguaje como vehículo de mediación el que acompaña todos sus estudios. Pero a Ricoeur no le interesa el problema del lenguaje como estructura o sistema, sino su uso: el lenguaje como discurso visto como acontecimiento. En Ricoeur el discurso es visto como dialéctica del acontecimiento y del sentido: “el acontecimiento es la experiencia entendida como expresión, pero es

---

<sup>31</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. “El símbolo da qué pensar” en *Finitud y culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 496.

<sup>32</sup> Ricoeur, Paul. *Sí mismo como otro*. México. Siglo XXI, 1996. Pág. XXXIV.

también el intercambio intersubjetivo en sí, y la comunicación con el receptor. Lo que se comunica en el acontecimiento del habla no es la experiencia del hablante como ésta fue experimentada, sino su sentido. La experiencia vivida permanece en forma privada, pero su significación, su sentido, se hace público a través del discurso. (...) Sólo la dialéctica del sentido y la referencia dice algo sobre la relación entre el lenguaje y la condición ontológica del ser en el mundo.”<sup>33</sup>

Así, el discurso es una estructura en sentido sintético, es el entrelazamiento y la acción recíproca de las funciones de identificación y predicación de una y la misma oración; pues el sentido de lo expresado apunta de nuevo hacia el sentido del interlocutor gracias a la autorreferencia del discurso hacia sí mismo como un acontecimiento.<sup>34</sup> Además, el discurso está dirigido a alguien. Hay otro interlocutor destinatario del discurso. La presencia de ambos: hablante y oyente, constituye el lenguaje como comunicación.<sup>35</sup> Y finalmente, el discurso es sobre “algo”. “Alguien dice algo a otro sobre algo”.

Esta caracterización del discurso como acto de habla no se pierde en el discurso literario. De hecho, Ricoeur lo sabe desde sus primeros estudios sobre la *Simbólica del mal* y por ello termina ese texto con la conclusión titulada: “El símbolo da qué pensar”. Pero ¿qué es lo que descubre Ricoeur en la confesión de la autoconciencia en *Simbólica del mal*?. Que ésta no se puede ver directamente a sí misma sino a través de un rodeo vía el lenguaje metafórico.

---

<sup>33</sup> Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación*. Ed. Siglo XXI/Universidad Iberoamericana. México, 1995. Págs. 9-10.

<sup>34</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 27.

<sup>35</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 29.

“Efectivamente, este carácter específico del lenguaje de la confesión fue emergiendo progresivamente como uno de los enigmas más notables de la autoconciencia: como si el hombre no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por el <<camino real>> de la analogía, y como si la autoconciencia no pudiese expresarse, a fin de cuentas, más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental”.<sup>36</sup>

Por ello, en su conclusión apunta las reglas para transportar la metodología empleada en la simbólica del mal a un nuevo tipo de razonamiento filosófico, indicando cómo es posible respetar el carácter específico del modo simbólico de expresión y pensar al mismo tiempo no <<por encima>> del símbolo, sino <<partiendo>> de él.<sup>37</sup>

Así, entre el racionalismo absoluto de Descartes y el nihilismo demoleedor de Nietzsche, Ricoeur explora un tercer acceso: el de una interpretación del símbolo creadora del sentido, que se mantenga fiel al mismo tiempo al impulso y a la “donación” de sentido del símbolo, y al juramento de comprender prestado por la filosofía. Es decir, ni el puro mito como relato literario, ni el puro raciocinio.<sup>38</sup>

Pero Ricoeur va aún más allá: No es suficiente con la dialéctica COMPRENDER/EXPLICAR; es decir, cuando introduce las nociones de CREER, QUERER, involucra ineluctablemente al ser –a cada uno de nosotros cuando interpretamos– en lo que él llama <<lo desgarrador de la filosofía hermenéutica>>. Es indispensable, dice Ricoeur, tomar parte de la dinámica mediante la cual el símbolo

---

<sup>36</sup> Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 15.

<sup>37</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 16.

<sup>38</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 490.

sucumbe a su propia superación bajo la acción de una hermenéutica. No hay más remedio que tomar parte en esta dinámica si se quiere que la comprensión alcance la dimensión propiamente crítica de la hermenéutica, pero para eso hace falta abandonar el puesto de mero espectador para apropiarse en cada momento del simbolismo de que se trate.<sup>39</sup>

Reiteramos el sentido de CREER como precomprensión –estructura anticipatoria de comprensión– ya que el mismo Ricoeur aclara lo que está queriendo decir con creer ejemplificándolo con lo que él mismo ha hecho en su obra: declarar que analiza desde un punto de vista. Pero exige que esta creencia se supere: saber que se hace lo que N. Luhman llama una <<observación de segundo grado>>. Así, ATESTAR es la forma de superación que resulta de esta observación de segundo grado.

“...ya no se trata de una interpretación alegorizante que pretende descubrir una filosofía disfrazada bajo el ropaje imaginativo del mito; ahora se trata de una filosofía que, partiendo de los símbolos, se propone promover, estimular y formar el sentido mediante una interpretación creadora.”<sup>40</sup>

Por su parte, Hans-Georg Gadamer en su obra *Verdad y método* también reconoce que pretender que se supere el horizonte hermenéutico del intérprete-investigador buscando objetividad es un error pues esta superación es imposible, no queda más que reconocerla. Pero este reconocimiento nos sitúa en otra posición que nos hace posible

---

<sup>39</sup> Cfr. Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 495-496.

<sup>40</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Págs. 496.

ver y comprender nuestra propia percepción del mundo cuando interpretamos la percepción de otro.<sup>41</sup>

Cabe agregar que Ricoeur no olvida que el autoconocimiento por medio de los símbolos no es todo, también el símbolo es algo ontológico. Es decir, al tratar el símbolo como un simple revelador de la conciencia de sí, lo despojamos de su estatuto ontológico. El autoconocimiento no es un quehacer puramente reflexivo sino que representa ante todo “una llamada en que se nos invita a cada uno a situarnos mejor en el ser...”<sup>42</sup>

Ricoeur da fin a su estudio *Finitud y Culpabilidad* con una conclusión con ecos metafísicos que nos recuerdan el ser que, como mencionábamos en la introducción del presente estudio, le interesa: Aquél que pregunta y que cuando pregunta escucha simultáneamente la llamada del Ser:

“...el símbolo nos habla como índice de la situación en que se halla el hombre en el corazón del ser en el que se mueve, existe y quiere. Eso supuesto, la misión del filósofo que investiga a la luz del símbolo consiste en romper el recinto cerrado y encantado de la conciencia del yo y en romper el monopolio de la reflexión. El símbolo nos hace pensar que el *Cogito* está en el interior del ser, no al revés. De esta manera, esa nueva ingenuidad equivaldría a una segunda revolución copernicana: ese ser que se pone a sí mismo en el *Cogito* tiene que descubrir aún que el

---

<sup>41</sup> Cfr. Gadamer, Hans-Georg. *Verdad y método*. Ed. Sígueme. Salamanca, 1994. Pág. 530.

<sup>42</sup> Ricoeur, Paul. *Finitud y Culpabilidad*. Editorial Taurus. Madrid, 1982. Pág. 497.

mismo acto por el cual se desgaja de la totalidad no deja de compartir el ser que le llama desde el fondo de cada símbolo.”<sup>43</sup>

Ricoeur propone dar las pautas de lo que llama una Hermenéutica Filosófica que él ha aplicado a las manifestaciones simbólicas de las culturas en sus diferentes estudios, pero que podría aplicarse a cualquier manifestación simbólica humana.

Concluamos qué es lo que aporta Ricoeur para el estudio que aquí nos ocupa. Ricoeur establece una relación mediática entre el ser humano y el conocimiento que pasa por dos condiciones que define como creer (precomprensión) y querer (atestación). Una relación mediática que no sigue sólo la dirección ser-creer-querer-conocer, sino que simultáneamente se refleja a sí misma en cada intento por conocer. Sofia, la gran amante del conocimiento, cuando mira sólo ve su opaco espejo y lo que contempla es su reflejo. Lo que la hermenéutica aporta al estudio de las condiciones de posibilidad y funcionamiento del conocimiento y lo que podemos considerar el planteamiento fundamental de Ricoeur en la relación *ser-conocer* lo especificaremos en cinco presupuestos epistemológicos que nos servirán como condición para el conocimiento en general y para el conocimiento antropológico en específico -ambos necesarios para el planteamiento de la reflexión ética sobre el comportamiento del ser humano y que nos llevarán a comprender por qué se dan tantos sistemas éticos:

1. La aceptación de la opacidad en el conocimiento del ser humano sobre sí mismo.  
Nuestra condición humana determina que no sea posible el conocimiento absoluto de lo que somos. Por lo tanto es necesario rechazar el fundamento

---

<sup>43</sup> Ricoeur, Paul. *Ibid.* Pág. 497.

- absoluto de cualquier *apriori* universal y prevenirnos de la ceguera antropocéntrica, aunque ésta sea inevitable.
2. La necesidad de un gran rodeo a través del imperio de los signos, de los símbolos, de las normas, y de todas las obras que la historia de nuestras culturas ha depositado en nuestra historia común; lo cual nos proporciona precomprensiones conscientes o inconscientes de lo que creemos que somos, y a partir de esas ideas configuramos nuestro conocimiento teórico y práctico, científico y técnico, prescriptivo y ético en todos los ámbitos de la cultura. Por todo lo cual, es necesario sustituir cualquier *apriori* universal por la consideración de que nuestra comprensión pasa por *precomprensiones simbólico-histórico-culturales* que condicionan nuestra autocomprensión.
  3. Los límites de toda comprensión parcial y el resultante conflicto de interpretaciones producto de esta comprensión parcial. El carácter no acabado de todas las interpretaciones y, en consecuencia, la imposibilidad de la comprensión absoluta de nuestra condición humana.
  4. La necesidad de superar tanto la pretensión del conocimiento absoluto cartesiano, como el nihilismo nietzscheano ATESTANDO, asumiendo que se investiga desde un punto de vista por el que se apuesta ATESTANDO, aunque toda atestación implica la opacidad del conocimiento en contraposición con cualquier pretensión absoluta de verdad.
  5. Dada la interpretación mediática del discurso, interpretar a través de éste cuáles han sido las ideas sobre lo humano que subyacen en él y descubrir las implicaciones que han tenido esas ideas. Es decir, preguntarnos quién habla en el discurso, a quién le habla, de qué le habla y finalmente, cómo le habla.

Este es, pues, el punto de partida y la hermenéutica filosófica que inspira la presente investigación. Pasemos ahora a interrogar *quién habla* en el discurso sobre lo humano, *a quién le habla, de qué le habla y cómo le habla*. Pasemos pues a hacer hermenéutica de la antropología filosófica.