

Seminario de doctorado 2025/2026
“El problema filosófico del *a priori*”
9ª sesión: 2 de junio de 2026

Hacia un *a priori* hermenéutico en Paul Ricœur

Ponente: Felipe M. Ignacio Silvero

Selección de textos

Texto 1. ¿Por qué no proclamarse simplemente heideggerianos?

“Llegados a este punto, sin duda preguntaremos: ¿por qué no detenernos aquí y proclamarnos simplemente heideggerianos? ¿Dónde está la famosa aporía anunciada? ¿No se ha eliminado la aporía diltheiana de una teoría del comprender, condenada a su vez a oponerse a la explicación naturalista y a rivalizar con ella en objetividad y científicidad? ¿No la hemos superado al subordinar la epistemología a la ontología? A mi juicio, la aporía no está resuelta, sino que solamente ha sido transportada a otro sitio y por eso mismo agravada: ya no está *en* la epistemología, entre dos modalidades del conocer, sino *entre* la ontología y la epistemología tomadas en bloque. Con la filosofía heideggeriana no cesamos de practicar el movimiento de retroceso a los fundamentos, pero esta se muestra incapaz de llevar a cabo el movimiento de retorno que, desde la ontología fundamental, habría de conducir de nuevo a la cuestión propiamente epistemológica del estatuto de las ciencias del espíritu. Ahora bien, una filosofía que rompe el diálogo con las ciencias solo se dirige a sí misma. Es más, sólo en el camino de regreso se revela la pretensión de considerar las cuestiones de exégesis y en general de crítica histórica como cuestiones *derivadas*. Mientras no se haya llevado a cabo efectivamente esta derivación, el propio desplazamiento hacia las cuestiones de fundamentación sigue siendo problemático. ¿Acaso no hemos aprendido de Platón que la dialéctica ascendente es la más fácil y que es en el trayecto de la dialéctica descendente donde se manifiesta la verdadera filosofía? Para mí, la cuestión que permanece irresuelta en Heidegger es esta: *¿cómo dar cuenta de una cuestión crítica en general en el marco de una hermenéutica fundamental?* (P. Ricœur, “La tarea de la hermenéutica: a partir de Schleiermacher y de Dilthey”, en *Du texte à l’action*, París, Seuil, 1986, pp. 104-105, trad. F. Ignacio)

Texto 2. El carácter anti-fenomenológico de la lingüística estructural

“Las leyes lingüísticas designan un nivel inconsciente y, en este sentido, no-reflexivo, no-histórico del espíritu; este inconsciente no es el inconsciente freudiano de la pulsión y del deseo en su potencia de simbolización, es más un inconsciente kantiano que freudiano, un inconsciente categorial, combinatorio; es un orden finito, o el finitismo del orden, pero tal

que se ignora. Digo inconsciente kantiano, pero en relación solo con su organización, porque más bien se trata de un sistema categorial sin referencia a un sujeto pensante; es por esto que el estructuralismo, como filosofía, desarrollará un género de intelectualismo fundamentalmente anti-reflexivo, anti-idealista, anti-fenomenológico; igualmente, este espíritu inconsciente puede ser considerado homólogo a la naturaleza; puede que incluso sea naturaleza. (P. Ricœur, “Estructura y hermenéutica”, en *Le conflit des interprétations*, París, Seuil, 1969, pp. 36-37, trad. F. Ignacio)

Texto 3. La responsabilidad de la filosofía para con el lenguaje

“¿Cuál es, respecto al lenguaje, la *responsabilidad* de la filosofía? La pregunta es considerable. Por ello, la precisaré del siguiente modo: ¿qué tiene que decir aún la filosofía después de la lingüística, la teoría de la comunicación, la lógica, etc.? Por su propia forma, la pregunta implica que la filosofía tiene la tarea y, por tanto, la responsabilidad de preservar cierto espacio; no sólo de mantenerlo abierto, sino de abrirlo. ¿Por qué? Porque el propio progreso de las ciencias del lenguaje que acabo de enumerar (sin cerrar la lista) tiene como contrapartida el olvido o el desconocimiento de algunas dimensiones del lenguaje que son, precisamente, aquello que está en juego en la filosofía.

Anticipando el curso de este desarrollo, señalaré que la filosofía tiene la tarea principal de volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad, en la medida en que las ciencias del lenguaje tienden a distender, si no a abolir, el vínculo entre el signo y la cosa. A esta tarea principal se añaden otras dos complementarias: volver a abrir el camino del lenguaje hacia el sujeto vivo, hacia la persona concreta, en la medida en que las ciencias del lenguaje privilegian, a expensas del habla viva, los sistemas, las estructuras y los códigos desvinculados de cualquier hablante, y, finalmente, volver a abrir el camino del lenguaje hacia la comunidad humana, en la medida en que la pérdida del hablante va unida a la de la dimensión intersubjetiva del lenguaje.” (P. Ricœur, “Filosofía y lenguaje”, en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 41 y 46-47)

Texto 4. Dinamismo reglado del discurso y acontecimiento del sentido

“Para quienes hablamos, el lenguaje no es un objeto, sino una mediación; es a través de lo que, por medio de lo que nosotros nos expresamos y expresamos las cosas. Hablar es el acto por el cual el locutor supera la clausura del universo de signos con la intención de decir algo sobre algo a alguien; hablar es el acto por el cual el lenguaje se sobrepasa como signo hacia su referencia y hacia su otro. El lenguaje quiere desaparecer; quiere morir como objeto. (...)”

Pensar el lenguaje consistiría en pensar la unidad de esto mismo que Saussure ha separado, la unidad de la lengua y del habla. (...) Habría que producir el acto de habla en el propio medio de la lengua, a la manera de una promoción de sentido, de una producción dialéctica que haga advenir el sistema como acto y la estructura como acontecimiento.

¡Y bien! Esta promoción, esta producción, este avance pueden ser pensados si alcanzamos una comprensión exacta de los niveles jerárquicos del lenguaje.

No hemos dicho nada todavía sobre esta jerarquía, en tanto que solo hemos superpuesto dos planos de articulación: la articulación fonológica y la articulación lexical (incluso tres planos, si se añade la articulación sintáctica). No se ha superado todavía el punto de vista según el cual la lengua es una taxonomía, un *corpus* de textos ya emitidos, un repertorio de signos, un inventario de unidades y una combinatoria de elementos. La jerarquía de los niveles del lenguaje comporta aún algo distinto a una serie de sistemas articulados: fonológico, lexical, sintáctico. Cambiamos realmente de nivel cuando pasamos de las unidades de la lengua a la nueva unidad que constituye la frase o el enunciado. Esta unidad ya no pertenece a la lengua, sino al habla o al discurso. Al cambiar de unidad, se cambia también de función, o mejor, se pasa de la estructura a la función. Es ahora cuando tenemos la oportunidad de encontrar la lengua como decir.

La nueva unidad que ahora consideramos no es de ningún modo semiológica –si por ello entendemos todo lo que concierne a las relaciones de dependencia interna entre signos o componentes de signos. Esta gran unidad es propiamente semántica, si tomamos esta palabra en su sentido fuerte, que no consiste solo en significar en general, sino en decir algo, en remitir del signo a la cosa.

El enunciado o frase comporta todos los rasgos que soportan la antinomia de la estructura y del acontecimiento; por sus caracteres propios, la frase atestigua que esta antinomia no opone el lenguaje a algo distinto de sí mismo, sino que lo atraviesa por su centro, por el corazón de su efectuación. (...)

Así, es en el nivel mismo y en la instancia misma de discurso donde el lenguaje alcanza una referencia y un sujeto, un mundo y una audiencia. No resulta, pues, sorprendente que referencia al mundo y auto-referencia sean ambas excluidas por la lingüística estructural, como no constitutivas del sistema como tal. Pero esta exclusión es solo el presupuesto que hay que instaurar para constituir una ciencia de las articulaciones; pero deja de valer cuando se trata de alcanzar el nivel de efectuación en el que un locutor realiza su intención significativa relativa a una situación y a una audiencia. Alocución y referencia llegan junto a acto, acontecimiento, elección y novación.” (P. Ricœur, “La estructura, la palabra, el acontecimiento”, en *Le conflit des interprétations*, ed. cit., pp. 85-89, trad. F. Ignacio)

Texto 5. Palabras en colisión: la emergencia de sentido que acontece en el poema

“En lo relativo a la metáfora misma, en efecto, la semántica demuestra con la misma fuerza que el significado metafórico de una palabra no es nada que podamos encontrar en el diccionario. En este sentido, podemos continuar oponiendo el sentido metafórico al sentido literal, a condición de llamar sentido literal a *cualquier* sentido que podamos encontrar entre los significados parciales codificados por el léxico. Así pues, no entenderemos por sentido literal un por así decir sentido original o fundamental o primitivo o propio entre los sentidos admitidos de una palabra en el plano léxico; el sentido literal es la totalidad del campo semántico, por tanto, el conjunto de los usos contextuales posibles que constituyen la polisemia de una palabra. Por consiguiente, si el sentido metafórico es algo más y distinto que la actualización de uno de los sentidos potenciales de una palabra polisémica (ahora bien, todas nuestras palabras en las lenguas naturales son polisémicas), es necesario que este

empleo metafórico sea solo contextual; con ello entiendo un sentido que emerge como resultado único y fugitivo de una cierta acción contextual. Nos vemos así llevados a oponer los cambios contextuales de significado a los cambios lexicales que conciernen al aspecto diacrónico del lenguaje en tanto que código, sistema o lengua. La metáfora es un cambio contextual tal de significado.

Por ello, coincido parcialmente con la teoría moderna de la metáfora, tal y como ha sido elaborada en lengua inglesa por I. A. Richards, M. Black, M. Beardsley, D. Berggren, etc. Más precisamente, estoy de acuerdo con estos autores en el punto fundamental: una palabra recibe un significado metafórico en contextos específicos en cuyo interior es opuesta a otras palabras tomadas literalmente; este desplazamiento en el significado resulta principalmente de una colisión entre significados literales, la cual excluye el empleo literal de la palabra en cuestión y da pistas para encontrar un significado nuevo capaz de concordar con el contexto de la frase y hacerla significante en el contexto considerado. (...) En el enunciado metafórico (ya no hablaremos más de metáfora como palabra sino de metáfora como frase), la acción contextual crea un nuevo significado que es ciertamente un acontecimiento, ya que solo existe en ese contexto. Pero, al mismo tiempo, podemos identificarlo como el mismo, puesto que puede ser repetido; así, la innovación de un “significado emergente” (Beardsley) puede ser tenido por una creación lingüística.” (P. Ricœur, “La metáfora y el problema central de la hermenéutica”, en *Écrits et conférences 2*, Paris, Seuil, 2010, pp. 99-101, trad. F. Ignacio)

Texto 6. Significar la eclosión del aparecer

“Podemos arriesgarnos a hablar de verdad metafórica para designar la intención “realista” que se vincula al poder de redescipción del lenguaje poético. (...)

Cuando hablo, sé que algo es llevado al lenguaje. Este saber no es ya intra-lingüístico, sino extra-lingüístico: va del ser al ser-dicho, en el tiempo mismo en que el propio lenguaje va del sentido a la referencia. Kant escribió: “Hace falta que algo sea para que algo aparezca”; nosotros decimos: “Hace falta que algo sea para que algo sea dicho”. (...) Lo que el discurso poético lleva al lenguaje es un mundo pre-objetivo en el que nosotros nos encontramos ya de nacimiento, pero en el que también proyectamos nuestros posibles más propios. Hace falta pues quebrar el reino del objeto para dejar ser y dejar decir nuestra primordial pertenencia a un mundo que habitamos, es decir, que nos precede y a la vez recibe la impronta de nuestras obras. En resumen, hay que restituir en la bella palabra “inventar” su sentido, él mismo desdoblado, que implica a la vez descubrir y crear. (...)

La referencia desdoblada, decíamos, significa que la tensión característica del enunciado metafórico es llevada, en última instancia, por la cópula *es*. Ser-como significa ser y no ser. (...) La tarea del discurso especulativo consiste, pues, en ponerse a buscar el lugar donde aparecer significa “generación de lo que crece”. Si este sentido no ha de ser buscado ya en una región de objetos, esa que ocupan los cuerpos físicos y los organismos vivos, parece entonces que ha de ser en el nivel del aparecer en su conjunto y como tal que el verbo poético “significa el acto”. En relación con esta acepción ilimitada, significar la acción, significar el artificio, significar el movimiento, son ya determinaciones, es decir, limitaciones y restricciones por las cuales se pierde algo de lo que funciona como signo en la expresión:

significar la eclosión del aparecer. Si hay un punto de nuestra experiencia en el que la expresión viva dice la existencia viva, es aquel en que el movimiento con el que remontamos la pendiente entrópica del lenguaje se encuentra con el movimiento por el cual retrocedemos más acá de nuestras distinciones entre acto, acción, fabricación y movimiento.

Así pues, la tarea del discurso especulativo es emprender la búsqueda del lugar donde aparecer significa “generación de lo que crece”. Este proyecto y este programa nos hacen de nuevo cruzar el itinerario de Heidegger, cuya última filosofía trata de poner el pensamiento especulativo en resonancia con el decir del poeta. La evocación de Heidegger es tanto más apropiada cuanto que la metáfora de la eclosión se le impuso, en el corazón de su crítica de la interpretación de la metafísica de la metáfora, como la metáfora de la metáfora: las “flores” de nuestras palabras –“Worte, wie Blumen” – dicen la existencia en su eclosión.” (P. Ricœur, *La metáfora viva*, París, Seuil, 1975, pp. 301; 311; 386-392, trad. F. Ignacio)

Texto 7. Lo difícil que es hablar del tiempo: las aporías de la especulación y la solución poética

“Este carácter aporético de la reflexión pura sobre el tiempo es de suma importancia para la presente investigación. (...) Será una tesis constante de este libro que la especulación sobre el tiempo es una rumiación inconclusa a la que sólo responde la actividad narrativa. No porque ésta resuelva por suplencia las aporías. Si las resuelve, es en un sentido poético y no teórico del término. La configuración de la trama, diremos después, responde a la aporía especulativa con un hacer poético capaz de aclarar la aporía (tal será el sentido principal de la *catarsis* aristotélica), pero no de resolverla teóricamente. En cierto sentido el propio Agustín orienta hacia una solución de este estilo: la fusión del argumento con el himno en la primera parte del libro XI –que en principio pondremos entre paréntesis – deja ya entender que solo una transfiguración poética, no solo de la solución, sino de la propia pregunta, libera la aporía del sinsentido que la acecha”. (P. Ricœur, *Tiempo y Narración I*, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 43, trad. modificada)

Texto 8. Narración y experiencia humana del tiempo

“Mi primera hipótesis de trabajo consiste en que la narratividad y la temporalidad se encuentran estrechamente vinculadas, tan férreamente como puedan estarlo, según Wittgenstein, un juego de lenguaje y una forma de vida. Considero que la temporalidad es una estructura de la existencia –una forma de vida– que accede al lenguaje mediante la narratividad, mientras que ésta es la estructura lingüística –el juego de lenguaje– que tiene como último referente dicha temporalidad. La relación, por tanto, es recíproca. (...) La función narrativa, precisamente, alcanza su unidad fundamental debido a su capacidad de expresar, bien es cierto que, de modo diferente, la misma temporalidad profunda de la existencia.” (P. Ricœur, “Función narrativa y experiencia humana del tiempo”, en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, pp. 183-184).

Texto 9. Construcción de la trama y experiencia humana del tiempo: la triple mimesis

“Tomo como hilo conductor de esta exploración de la *mediación entre tiempo y narración* la articulación antes evocada e ilustrada ya parcialmente por la interpretación de la *Poética* de Aristóteles, entre los tres momentos de la *mimesis* que, a la manera de un juego serio, he llamado *mimesis I*, *mimesis II* y *mimesis III*. Doy por sabido que *mimesis II* constituye el eje del análisis; por su función de ruptura, abre el mundo de la composición poética e instituye, como ya he sugerido, la literalidad de la obra literaria. Pero mi tesis es que el sentido mismo de la operación de configuración constitutiva de la construcción de la trama resulta de su posición intermedia entre las dos operaciones que he llamado *mimesis I* y *mimesis III*, que constituyen el antes y el después de *mimesis II*. Con esto me propongo mostrar que *mimesis II* extrae su inteligibilidad de su capacidad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurar el antes en después por su poder de configuración. Reservo para la parte de esta obra consagrada a la narración de ficción la confrontación entre esta tesis y la que considero característica de la semiótica del texto: que la ciencia del texto puede establecerse en la sola abstracción de *mimesis II* y puede tener en cuenta únicamente las leyes internas de la obra literaria, sin considerar el antes y el después del texto. En cambio, incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar. Para la semiótica, el único concepto operativo sigue siendo el del texto literario. La hermenéutica, en cambio, se preocupa de reconstruir toda la gama de operaciones por las que la experiencia práctica intercambia obras, autores y lectores. No se limita a colocar *mimesis II* entre I y III. Quiero caracterizar *mimesis II* 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*.

Esta puesta en perspectiva de la dinámica de la construcción de la trama es, a mi juicio, la clave del problema de la relación entre tiempo y narración. Lejos de sustituir un problema por otro, pasando de la cuestión inicial de la *mediación* entre tiempo y narración a la nueva del encadenamiento de los tres estadios de la *mimesis*, baso toda la estrategia de mi obra en la subordinación del segundo problema al primero. La mediación entre tiempo y narración la constituyo precisamente al construir la relación entre los tres modos miméticos. Esta misma mediación es la que pasa por las tres fases de la *mimesis*. En otras palabras: para resolver el problema de la relación entre tiempo y narración debo establecer el papel mediador de la construcción de la trama entre el estadio de la experiencia práctica que la precede y el que la sucede. En este sentido, el argumento del libro consiste en construir la mediación entre tiempo y narración demostrando el papel mediador de la construcción de la trama en el proceso mimético. Aristóteles –lo hemos visto – ignoró los aspectos temporales de la construcción de la trama. Me propongo excluirlas del acto de configuración textual y mostrar el papel mediador de este tiempo de la construcción de la trama entre los aspectos temporales prefigurados en el campo práctico y la refiguración de nuestra experiencia temporal por este tiempo construido. *Seguimos, pues, el paso de un tiempo prefigurado a*

otro refigurado por la mediación de uno configurado.” (P. Ricœur, *Tiempo y Narración I*, ed. cit., pp. 80, 82-, 113-115, trad. modificada)

Texto 10. El anclaje del lenguaje en el sujeto y el ser: el alguien y el algo en el decir

“Este no es el único servicio que la ontología implícita a la hermenéutica presta al análisis lingüístico. Aquel puede ser acusado de un defecto más grave que su dependencia de los usos contingentes de una lengua natural dada; paradójicamente, el *linguistic turn*, pese al rodeo referencial de la semántica filosófica, ha significado a menudo un rechazo a “salir” del lenguaje y una desconfianza igual a la del estructuralismo francés respecto a cualquier orden extralingüístico. Es importante, además, subrayar que el axioma implícito según el cual “todo es lenguaje” ha conducido muy a menudo a un semantismo cerrado, incapaz de dar cuenta del obrar humano *en cuanto que acontece* efectivamente en el mundo, como si el análisis lingüístico condenase a saltar de un juego de lenguaje a otro sin que el pensamiento pudiese alcanzar nunca un hacer *efectivo*. (...)

Encuentro aquí de nuevo el tipo de *vehemencia ontológica* de la que tuve que hacerme defensor, en nombre de la convicción según la cual, incluso en los usos aparentemente menos referenciales del lenguaje, como sucede con la metáfora y la ficción narrativa, el lenguaje sigue diciendo el ser, aunque este objetivo ontológico se encuentre aplazado, diferido por la negación previa de la referencialidad literal del lenguaje ordinario.” (P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1990, pp. 332-333, trad. modificada)

Texto 11. Más allá de la querrela del cogito: el sí mismo como subjetividad hermenéutica

“Sostengo aquí como paradigma de las filosofías del sujeto que éste esté formulado en ellas en primera persona –ego cogito-, que el “yo” se defina como yo empírico o como yo trascendental, que el “yo” sea expresado absolutamente, es decir, sin otra confrontación, o relativamente, que la egología requiera el complemento intrínseco de la intersubjetividad. En todos estos casos de figura, el sujeto es “yo”. Por eso, la expresión *filosofías del sujeto* se considera aquí como equivalente a *filosofías del Cogito*. Por eso también he pensado que la querrela del *Cogito*, en la que el “yo” está, alternativamente, en posición de fuerza o de debilidad, lo mejor que podía hacer era resaltar en principio la problemática del *sí*, a reserva de que nuestras investigaciones ulteriores confirmen la pretensión que formulamos aquí, es decir, que la hermenéutica del *sí* se encuentra a igual distancia de la apología del *Cogito* que de su abandono. (...)

Sujeto exaltado, sujeto humillado: parece que uno se aproxima siempre al sujeto mediante semejante inversión del pro en el contra; de ahí sería preciso concluir que el “yo” de las filosofías del sujeto es *atopos*, sin lugar asegurado en el discurso. ¿En qué medida se puede decir de la hermenéutica del *sí* aquí puesta en práctica que ocupa un lugar epistémico (y ontológico, como se dirá en el estudio décimo) situado más allá de esta alternativa del *Cogito* y del anti-*Cogito*? (...)

Decir *sí mismo* no es decir *yo*. El *yo* se pone o es depuesto. El *sí* está implicado de modo reflexivo en operaciones cuyo análisis precede al retorno hacia *sí mismo*.” (P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., pp. XIV-XV, XXXI, trad. modificada)

Texto 12. Deseo de ser y comprensión de sí

“Reflexionemos, en efecto, sobre lo que significa el sí de la comprensión de sí cuando nos apropiamos del sentido de una interpretación psicoanalítica o del de una exégesis textual. A decir verdad, no lo sabemos antes, sino después, a pesar de que el deseo de comprendernos a nosotros mismos haya guiado por sí solo esta apropiación. ¿Por qué esto es así? ¿Por qué el sí que guía la interpretación no puede recobrase sino como resultado de la interpretación?

Por dos razones: en primer lugar, hay que decir que el famoso *Cogito* cartesiano, que se capta directamente en la prueba de la duda, es una verdad tan vana como invencible; no niego en absoluto que no sea verdad; es una verdad que se pone a sí misma; en este sentido no puede ser ni verificada ni deducida; es al mismo tiempo la posición de un ser y de un acto; de una existencia y de una operación de pensamiento; yo soy, yo pienso; existir, para mí, es pensar; existo en tanto que pienso. Pero esta verdad es una verdad vana, es como un primer paso que no puede ser seguido de ningún otro, en tanto que el *ego* del *ego Cogito* no sea recuperado en el espejo de sus objetos, de sus obras y finalmente de sus actos. La reflexión es una intuición ciega si no está mediatizada por eso a lo que Dilthey llamaba las expresiones en las que la vida se objetiva. Por emplear otro lenguaje, el de Jean Nabert, la reflexión no podría ser sino la apropiación de nuestro acto de existir por medio de una crítica aplicada a las obras y a los actos que son los signos de este acto de existir. Así, la reflexión es una crítica, no en el sentido kantiano de una justificación de la ciencia y del deber, sino en el sentido de que el *Cogito* no puede ser recuperado más que a través del rodeo por un desciframiento aplicado a los documentos de su vida. La reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser a través de las obras que dan testimonio de este esfuerzo y de este deseo.” (“Existencia y hermenéutica”, en *Le conflit des interprétations*, ed. cit., p. 22, trad. F. Ignacio)

Texto 13. La fragilidad del sí mismo: la pasividad en el corazón del poder de obrar

“Pero ¿cómo explicar la labor de la alteridad en el centro de la ipseidad? Es aquí donde más fructífero se manifiesta el juego entre los dos planos de discurso –discurso fenomenológico y discurso ontológico-, en virtud de la fuerza descubridora que este juego suscita en los dos planos a la vez. Para fijar el vocabulario, admitamos que el garante *fenomenológico* de la metacategoría de alteridad es la variedad de las experiencias de pasividad, entremezcladas de múltiples formas en el obrar humano. Por tanto, el término “alteridad” sigue estando reservado al discurso especulativo, mientras que la pasividad se convierte en la atestación misma de la alteridad.

La virtud principal de semejante dialéctica es la de prohibir al sí el lugar de fundamento. Esta prohibición conviene perfectamente a la estructura última de un sí que no sería ni exaltado, como en las filosofías del *Cogito*, ni humillado como en las filosofías del anti-*Cogito*. He hablado en el prefacio de esta obra de *cogito quebrado* para explicar esta situación ontológica insólita. Ahora es preciso añadir que constituye el objeto de una *atestación también quebrada*, en el sentido de que la alteridad unida a la ipseidad se atestigua sólo en experiencias inconexas, según una diversidad de focos de alteridad.

En este aspecto, sugiero como hipótesis de trabajo lo que podríamos llamar *trípode de la pasividad* y, por lo tanto, *de la alteridad*. En primer lugar, la pasividad resumida en la experiencia del cuerpo propio, o mejor, como diremos más adelante, de la *carne*, en cuanto mediadora entre el sí y un mundo considerado según sus grados variables de practicabilidad y, por tanto, de extrañeza. En segundo lugar, la pasividad implicada por la relación de sí con el *extraño*, en el sentido preciso del otro distinto de uno, y, por tanto, la alteridad inherente a la relación de intersubjetividad. Finalmente, la pasividad más disimulada, la de la relación de sí consigo mismo, que es la *conciencia*, en el sentido de *Gewissen* más que de *Bewusstsein*. Al colocar así la conciencia como tercer elemento respecto a la pasividad-alteridad del cuerpo propio y a la de otro, subrayamos la extraordinaria complejidad y la densidad de relación de la metacategoría de alteridad. En cambio, la conciencia proyecta después sobre todas las experiencias de pasividad colocadas antes de ella su fuerza de atestación, en la medida en que la conciencia es también, de extremo a extremo, atestación.” (P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., pp. 352-353, trad. modificada)

Texto 14. La conciencia expuesta a los efectos de la historia

“Abandonado Hegel, ¿se puede aún pretender *pensar* la historia y el tiempo de la historia? La respuesta sería negativa si la idea de una “mediación total” agotase el campo del *pensar*. Queda otro camino, el de la *mediación* abierta, inacabada, *imperfecta*: una red de perspectivas cruzadas entre la espera del futuro, la recepción del pasado, la vivencia del presente, sin *Aufhebung* en una totalidad en la que coincidirían la razón de la historia y su efectividad. (...)

Al renunciar a acometer de frente el problema de la realidad huidiza del pasado tal como ha sido, hay que invertir el orden de los problemas y partir del *proyecto de la historia*, de la historia que hay que hacer, con el propósito de encontrar en él la dialéctica del pasado y del futuro y su cambio en el presente. Respecto a la realidad del pasado, apenas se puede superar, en la perspectiva directa de lo que fue, el juego precedente de las perspectivas rotas entre la reafectación en lo Mismo, el reconocimiento de la Alteridad y la asunción de lo Análogo. Para ir más lejos, hay que tomar el problema por el otro extremo y explorar la idea de que estas perspectivas rotas puedan encontrar una especie de unidad plural, si las reunimos bajo la idea de una recepción del pasado llevada hasta la de un *ser-afectado* por el pasado. Pero esta idea sólo toma fuerza y sentido opuesta a la de *hacer* la historia. Pues ser afectado es también una categoría del hacer. Hasta la idea de tradición –que incluya ya una auténtica tensión entre perspectiva sobre el pasado y perspectiva del presente, y así ahonda la distancia temporal mientras la supera – no se deja pensar como sola ni como primera, pese a su innegable capacidad mediadora, sino gracias a la perspectiva de la historia por hacer a la que remite. Finalmente, la idea de presente histórico, que, al menos en una primera aproximación, parece destronada de la función inaugural que tenía en Agustín y en Husserl, recibirá, por el contrario, un lustre nuevo de su posición terminal dentro del juego de las perspectivas cruzadas: nada dice que el presente se reduzca a la presencia. ¿Por qué en el tránsito del futuro al pasado el presente no sería el tiempo de la iniciativa, el tiempo en el que el peso de la historia ya hecha es depuesto, suspendido, interrumpido, y en el que el sueño de la historia todavía por hacer es traspuesto en decisión responsable?

Es, pues, en la dimensión del obrar (y del padecer, que es su corolario) donde el pensamiento de la historia entrecruza sus perspectivas bajo el horizonte de la idea de *mediación imperfecta*.” (P. Ricœur, *Tiempo y Narración III*, ed. cit., pp. 937-940)

Texto 15. Imaginación productiva y poder ser

“[La relación entre imaginación y acción] Es lo que en el fondo tenía Aristóteles a la vista en la *Poética* cuando vinculaba la función “mimética” de la poesía –es decir, en el contexto de su tratado, de la tragedia– con la estructura “mimética” de la trama construida por el poeta. Hay ahí una gran paradoja: la tragedia no “imita” a la acción sino porque la “recrea” en el nivel de una ficción bien compuesta. Aristóteles puede así concluir a partir de ahí que la poesía es más filosófica que la historia, la cual sigue siendo tributaria de la contingencia del curso ordinario de la acción. Ella va directa a la esencia de la acción, precisamente porque vincula *mythos* y *mimesis*, es decir, en nuestro vocabulario, ficción y redescipción.

¿No podríamos, generalizando, extender esta observación a toda modalidad del “contar”, del “hacer relato”? ¿Por qué los pueblos han inventado tantas historias aparentemente extrañas y complicadas? ¿Es solo por el placer de jugar con las posibilidades combinatorias ofrecidas por algunos segmentos simples de acción y por los roles de base que les corresponden: el traidor, el mensajero, el salvador, etc., como parecen sugerir los análisis estructurales del relato? ¿O bien, apoyándonos sobre el propio análisis estructural, no deberíamos extender a las estructuras narrativas la dialéctica de la ficción y de la redescipción? Si la comparación vale, hay que distinguir la narración-acto del relato-estructura y reconocer a la narración el alcance de un acto específico del discurso, dotado de una fuerza ilocucionaria y de una fuerza referencial originales. Esta fuerza referencial consiste en que el acto narrativo, atravesando las estructuras narrativas, aplica el filtro de una ficción reglada a lo “diverso” de la acción humana. Entre lo que podría ser una lógica de los posibles narrativos y lo diverso empírico de la acción, la ficción narrativa intercala su esquematismo del obrar humano. (...)

Hay así una progresión desde la simple esquematización de mis proyectos, pasando por la figurabilidad de mis deseos, hasta las variaciones imaginativas del “yo puedo”. Esta progresión apunta hacia la idea de la imaginación como función general del posible práctico. Esta función general es lo que Kant anticipa en la *Crítica del juicio* bajo el título del “libre juego” de la imaginación.” (P. Ricœur, “La imaginación en el discurso y en la acción”, en *Du texte à l’action*, ed. cit., pp. 247-250, trad. F. Ignacio).

Texto 16. El sí recobrado: la identidad narrativa

“El frágil retoño surgido de la unión de la historia y la ficción es la *asignación* a un individuo a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar su *identidad narrativa*. “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 cuestión: ¿*quién* ha hecho tal acción? ¿*Quién* es su agente, su autor? Se responde a esta pregunta, para empezar, nombrado a alguien, es decir, designándolo por un nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué es lo que justifica que se tenga el sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de toda una vida que se alarga

desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta no puede ser sino narrativa. Responder a la pregunta “¿quién?”, como dijo con insistencia Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia contada dice el *quién* de la acción. *La identidad del quién no es pues más que una identidad narrativa*. Sin el auxilio de la narración, el problema de la identidad personal está condenado, en efecto, a una antinomia sin solución: o bien se establece un sujeto idéntico a sí mismo en la diversidad de sus estados, o bien se sostiene, siguiendo a Hume y a Nietzsche, que este sujeto idéntico no es sino una ilusión substancialista cuya eliminación solo muestra una pura diversidad de cogniciones, emociones y voliciones. El dilema desaparece si se substituye la identidad comprendida en el sentido de un mismo (*idem*) por la identidad comprendida en el sentido de un sí mismo (*ipse*): la diferencia entre *idem* e *ipse* no es otra que la diferencia entre una identidad substancial o formal y una identidad narrativa. La ipseidad puede escapar del dilema de lo Mismo y lo Otro en la medida en que su identidad reposa sobre una estructura temporal conforme al modelo de identidad dinámica surgido de la composición poética de un texto narrativo. Se puede así decir que el sí mismo es refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas. A diferencia abstracta de lo Mismo, la identidad narrativa, constitutiva de la ipseidad, puede incluir el cambio y la mutabilidad en la cohesión de una vida. (...) El sí del conocimiento de sí no es el yo egoísta y narcisista cuya hipocresía e ingenuidad, su carácter de superestructura ideológica y su arcaísmo infantil y neurótico denuncian las hermenéuticas de la sospecha. El sí del conocimiento de sí es el fruto de una vida examinada, según las palabras de Sócrates en la *Apología*. Pero una vida examinada es, en gran medida, una vida depurada y clarificada por los efectos catárticos de los relatos tanto históricos como ficticios vehiculados por nuestra cultura. La ipseidad es así la de un sí instruido por las obras de la cultura que él se aplica a sí mismo.” (P. Ricœur, *Tiempo y Narración III*, París, Seuil, 1985, pp. 443-444, trad. F. Ignacio)

Texto 17. El horizonte ontológico de la fenomenología hermenéutica

“Al término de este itinerario, que nos ha llevado desde una problemática del lenguaje a una problemática de la reflexión, me gustaría mostrar cómo podría ser reunida, por vía regresiva, una problemática de la existencia. La ontología de la comprensión, que Heidegger elabora directamente mediante un brusco giro que substituye la consideración de un modo de conocer por la de un modo de ser, no podría ser, para nosotros que procedemos indirectamente y a través de grados, más que un horizonte, es decir, una intención [*visée*], más que algo dado [*donnée*]. Una ontología separada está fuera de nuestro alcance: es solo en el movimiento de la interpretación como apercibimos el ser interpretado. La ontología de la comprensión queda implicada en la metodología de la interpretación, según el ineluctable “círculo hermenéutico” que Heidegger mismo nos enseñó a trazar. (...)

Esta doble advertencia no debe, en cualquier caso, desviarnos de la tarea de esclarecer los fundamentos ontológicos del análisis semántico y reflexivo que precede. Una ontología implicada, mejor, una ontología quebrada —es todavía y ya una ontología.” (P. Ricœur, “Existencia y hermenéutica”, en *Le conflit des interprétations*, ed. cit., p. 23, trad. F. Ignacio).

Texto 18. Más allá de la metafísica de la presencia: ser como acto y potencia

“Merece explorarse un camino, aunque las dificultades parezcan más difíciles de superar que las encontradas en la sección anterior: este camino une la investigación del ser del sí a la reapropiación de la de las cuatro acepciones primitivas del ser que Aristóteles coloca bajo la distinción del *acto* y de la *potencia*.

Todos nuestros análisis invitan a esta exploración, en la medida en que se orientan hacia cierta unidad del obrar humano (...). ¿No deriva esta unidad probablemente de la metacategoría del ser como acto y como potencia? ¿Y la pertenencia ontológica de esta metacategoría no preserva lo que hemos llamado varias veces la unidad analógica del obrar, para señalar el lugar de la polisemia de la acción y del hombre actuante, subrayado por el carácter fragmentario de nuestros estudios? (...) En una palabra, el lenguaje del acto y de la potencia recorre continuamente nuestra fenomenología hermenéutica del hombre actuante. ¿Justificarían estas anticipaciones que vinculemos sólo la unidad analógica del obrar humano a una ontología del ser y de la potencia? (...)

El hacer humano, su fecundidad, se manifiesta más bien cuando la *enérgeia-dynamis* irriga otros campos de aplicación. Importa poco que, en el texto de Aristóteles, se movilice la *dynamis* en provecho de la física del movimiento o que se invoque el acto puro en provecho de la cosmoteología. Lo esencial es el *descentramiento* mismo –hacia lo abajo y hacia lo alto, en Aristóteles-, gracias al cual la *enérgeia-dynamis* señala hacia un *fondo de ser*, a la vez *potencial y efectivo*, sobre el que se *destaca* el obrar humano. En otras palabras, parece tan importante que el obrar humano sea el lugar de *legibilidad* por excelencia de esta acepción del ser en cuanto distinta de todas las demás (incluidas las que la sustancia arrastra tras ella) *como* que el ser como acto y potencia tenga otros campos de aplicación distintos del ser humano. Centralidad del obrar y descentramiento en dirección hacia un *fondo* de acto y de potencia, estos dos rasgos son igual y conjuntamente constitutivos de una ontología de la ipseidad en términos de acto y de potencia. Esta aparente paradoja atestigua que, si hay un ser del sí, en otras palabras, si es posible una ontología de la ipseidad, es en conjunción con un *fondo* a partir del cual el sí puede decirse *activo*.” (P. Ricœur, *Sí mismo como otro*, ed. cit., p. 341, trad. modificada)