



e-l@tina

Revista electrónica de estudios latinoamericanos

[e-l@tina](#) es una publicación del
Grupo de Estudios de Sociología Histórica de América Latina ([GESHAL](#))
con sede en el
Instituto de Estudios de América Latina y el Caribe ([IEALC](#))
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de Buenos Aires

Notas sobre la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur (1913-2005). Las paradojas del tiempo, de la experiencia y de la memoria. Las paradojas del tiempo, de la experiencia y de la memoria

Mercedes Kerz

Licenciada en Ciencia Política, Investigadora Adjunta del CONICET, profesora en la Universidad de Belgrano y en la Universidad de Morón. Correo electrónico: mkerz@ub.edu.ar

Recibido con pedido de publicación: 1 de diciembre del 2006

Aceptado para publicación: 18 de diciembre del 2006

Resumen

Notas sobre la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur (1913-2005). Las paradojas del tiempo, de la experiencia y de la memoria. Las paradojas del tiempo, de la experiencia y de la memoria

El trabajo consiste en analizar la interpretación que Ricoeur hace de los problemas fundamentales de su tiempo y exponer los principales ejes analíticos bajo los cuales enuncia, no siempre manifiestamente, estos problemas. Se detiene en el análisis de su vida académica en un recorte biográfico que, aunque parcial, da datos suficientes para “explicar comprendiendo” sus intereses filosóficos.

A partir de tres consideraciones de orden filosófico- hermenéutico sitúa el problema en su propio marco de reflexión. La primera descansa en la tarea que el mismo filósofo le asigna a la filosofía: volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad. La segunda consiste en el rescate de la interpretación hermenéutica como producto de la comprensión histórica, y la tercera, en la contribución del lenguaje a la filosofía de la acción y de la historia. Estas tres consideraciones se sintetizan bajo el apotegma ricoeuriano “la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significaciones implicados en la significación literal”.

Palabras clave: lenguaje; acción; hermenéutica

Summary

Notes on Paul Ricoeur's philosophical hermeneutics. The paradoxes of time, experience and memory

This work consists of analysing Ricoeur's interpretation of the main problems of his time, and of showing the main analytical points through which he presents, not always in an explicit way, these problems. It gives special attention to the analysis of Ricoeur's academic life by referring to a part of his biography which provides enough information to “explain by understanding” his philosophical interests.

Based on three philosophical-hermeneutic considerations, this work places the problem in its own frame of reflexion. The first one refers to the role that Ricoeur assigns to philosophy: to make use of language to reach reality. The second idea consists of giving the hermeneutic interpretation the value it deserves as a production of historical comprehension. Finally, the third one refers to the contribution of language to the philosophy of action and of history.

These three points can be summarised in Ricoeur's maxim: “interpretation is the product of thought which consists of making out the hidden meaning in the apparent meaning, and unfolding the signification levels included in the literal signification”.

Keywords: language; action; hermeneutic

1. Introducción

La obra filosófica de Paul Ricoeur se desarrolla de manera ininterrumpida desde su graduación en la Universidad de Rennes en 1933 hasta su muerte en mayo de 2005. Es, sin duda, tan variada y compleja que resulta prácticamente imposible fijarse como objetivo su completo conocimiento. Esa imposibilidad se acentúa cuando se considera que la premisa que atravesó toda su obra académica fue la de componer, en grados superiores de complejidad, “una cadena de significaciones en la que se tendría en cuenta la desviación entre significaciones regidas por problemáticas heterogéneas” (Ricoeur, 2005: 29).

Sus escritos abarcan una amplia gama de cuestiones filosóficas pertinentes a la teoría de la historia, la filosofía del lenguaje, la ética, la teoría crítica, la teoría literaria, la filosofía analítica, la fenomenología o a la interpretación hermenéutica. Además, sentó los primeros lineamientos para una sociología del prójimo (Ricoeur, 1954), una filosofía de la imaginación (Ricoeur, 2001), y para una fenomenología del reconocimiento (Ricoeur, 2005).

En “La vie spirituelle”, trabajo publicado en la revista *Esprit* en 1954, defiende la tesis de la necesidad de una sociología del prójimo que traspase las fronteras de la sociología como ciencia de las relaciones humanas en grupos organizados. Para el autor, no hay sociología del prójimo porque, al menos, hasta ese momento, no se había abordado el problema planteado por el mismo concepto de prójimo que, no es ni más ni menos, que la conducta humana como manifestación activa de hacerse presente. La parábola evangélica del Buen Samaritano le sirve para sentar las bases de esta sociología de la acción. Es el significado contenido en esta parábola la que permite, para Ricoeur (1986: 33), convertir “la historia relatada en paradigma de acción” y, de esta manera introducir la razón de ser de tal sociología. En sus seminarios dictados sobre Ideología y utopía en la Universidad de Chicago en el año 1975, desarrolla la hipótesis referida a que tanto la ideología como la utopía en sus recíprocas necesidades son los conceptos constitutivos para el desarrollo de una filosofía de la imaginación social. Por último, en *Caminos del reconocimiento* analiza el problema del reconocimiento mutuo en tanto obrar humano intersubjetivo, puesto de manifiesto en la intersección de memoria y olvido y de promesa y traición.

Si a lo expuesto le sumamos que a partir de su compromiso con la fe protestante nunca descuidó su preocupación por el estudio de las cuestiones teológicas¹ se comprende por qué hasta el momento permanece aún pendiente el desafío de analizar hermenéuticamente la obra completa de este hermenéutico autor.

Proponemos analizar la interpretación que Ricoeur hace de los problemas fundamentales de su tiempo y exponer los principales ejes analíticos bajo los cuales enuncia, no siempre manifiestamente, estos problemas. Para ello consideraremos sólo algunas de sus obras, ubicándolas dentro de su trayectoria académica en un recorte biográfico, que aunque parcial, ofrece datos suficientes para “explicar comprendiendo” los intereses de este filósofo francés. Simultáneamente, ambos objetivos tienen la finalidad pedagógica de dar a conocer algunos de los aportes filosóficos de un autor que, al menos en Argentina, no ha alcanzado su suficiente divulgación.

Ahora bien, la enunciación de los objetivos fijados nos obliga a aclarar ciertos aspectos. Como no es fácil encontrar en su obra una clara identificación de los problemas históricos que motivaron su reflexión, debemos proceder según nos enseña su hermenéutica fenomenológica, es decir, descubrir el vínculo profundo entre relato, vida y sujeto, entendido este último como aquel modelo que interpreta la realidad vivida y modela su derrotero filosófico, sus amplios ámbitos de

¹ Ricoeur (1997: 17) en su “Autobiografía Intelectual” expresa el permanente estado de guerra intestina que vivió entre razón y fe; entre su vocación religiosa y sus estudios filosóficos. La metáfora del “armisticio en armisticio” es la por él elaborada para traducir el sentido de este irreducible estado de beligerancia.

preocupación pero que, simultáneamente, se independizó de su decisión de pensar haciendo. (Ricoeur, 1980)

Situado el problema en su propio marco de reflexión, agregamos que es posible intentar dar cumplimiento a estos objetivos sí, paralelamente, también tenemos en cuenta tres consideraciones de orden filosófico-hermenéutico. La primera se apoya en la tarea que el mismo filósofo le asigna a la filosofía: volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad (Ricoeur, 1999: 46-47). La segunda consiste en su rescate de la interpretación hermenéutica como producto de la comprensión histórica (Ricoeur, 2001: 26), y la tercera, en la contribución del lenguaje a la filosofía de la acción y de la historia (Ricoeur, 1988: 9-11). En definitiva, estas tres consideraciones pueden sintetizarse bajo el siguiente apotegma ricoeuriano: “la interpretación es el trabajo del pensamiento que consiste en descifrar el sentido oculto en el sentido aparente, en desplegar los niveles de significaciones implicados en la significación literal” (Ricoeur, 2003: 17). Como última argumentación, es el mismo Ricoeur el que en su permanente defensa del texto como espacio de significación autónoma de la intención de su autor, nos termina dando razones suficientes para realizar este ensayo.

2. El camino especulativo

Una biografía es el relato narrativo de una vida y, en tanto tal, es inevitablemente sesgada. El mismo Ricoeur en su Autobiografía Intelectual sostiene que la reconstrucción de un desarrollo intelectual tiene la misma autoridad que cualquier otra efectuada por un biógrafo distinto (Ricoeur, 1997: 14). Es bajo esta premisa que encaramos la presentación de su biografía académica.

Estudió Filosofía en la Universidad de Rennes y se recibió en 1933. Al año siguiente completó la maestría con una tesis titulada “Problema de Dios en Lachelier y Lagneau”. La elaboración de esta tesis lo condujo a su encuentro con la filosofía reflexiva francesa vinculada al neokantismo alemán. Continúa sus estudios en la Universidad de la Sorbona (1934-1935) durante los cuales conoce personalmente a Gabriel Marcel y se interesa por la fenomenología filosófica de Edmund Husserl. Concomitantemente, en esos años de preguerra, se ve influenciado por la filosofía cristiana de Mounier, los escritos de la revista *Esprit*, y por la militancia socialista de André Philip. Podemos decir que aquí comienza a materializarse esa permanente tensión entre fe y razón que ya hemos mencionado. La dimensión práctica de su convicción religiosa lo llevó al ejercicio del compromiso político a través de su militancia en los movimientos juveniles protestantes de orientación izquierdista e ideas socialistas.

Durante la Segunda Guerra Mundial fue combatiente y prisionero de guerra. Durante su cautiverio intensificó su lectura sobre Karl Jaspers. En su Autobiografía afirma “le debo a Karl Jaspers haber puesto mi admiración por el pensamiento alemán al abrigo de las desmentidas del entorno y del ‘terror de la Historia’”, y aclara su total desconocimiento sobre las atrocidades de los campos de concentración hasta su liberación (Ricoeur, 1997:22).

Recibió su título doctoral en 1950 con su tesis “Lo voluntario y lo involuntario”. Entre 1948 y 1956 se hace cargo de la cátedra de Introducción a la Filosofía en Estraburgo, y desde 1956 a 1967 es profesor de Filosofía General en la Sorbona, la que deja para participar en el proyecto de creación de la Universidad de Nanterre. Los seminarios impartidos en la Sorbona lo llevan a realizar una lectura exhaustiva de la obra de Freud, resultado de la cual es el libro *De la interpretación. Ensayo sobre Freud* (1965). En esta obra ya está presente la idea ricoeuriana de un conflicto de interpretaciones rivales en que todas coexisten con igual derecho. Inscribe a Freud en una “hermenéutica de la sospecha” junto a Feuerbach, Marx y Nietzsche y descarta toda interpretación totalizante de tipo hegeliana.

Ricoeur deja su puesto en la Sorbona para participar en el proyecto universitario Nanterre. Su compromiso con este proyecto obedeció a su convicción sobre la necesidad de producir un cambio

institucional sustantivo que combatiera el anonimato propio de la enseñanza masiva en favor del establecimiento de relaciones educativas más personalizadas. Acepta el decanato de la Facultad de Letras, y durante la revuelta estudiantil de mayo del 68 fue ridiculizado de “viejo payaso” y “títere del gobierno francés”. Permaneció en su cargo hasta 1970. Reconvertida Nanterre en París X volvió a desempeñarse como profesor hasta 1981, año en el que concluye su carrera docente.

Desde 1954 también enseñó regularmente en universidades canadienses y americanas como profesor invitado. Muchas de sus publicaciones fueron producto de los seminarios impartidos en estas universidades. La metáfora viva (1983) e Ideología y utopía (1996), por ejemplo, fueron el resultado de los seminarios dados en la Universidad de Chicago en 1975. En La metáfora viva nuestro filósofo se dedica a resaltar el carácter innovador de la metáfora en el plano del sentido. La metáfora es un significar más, va más allá del carácter de ornato retórico para exhibir el poder creador de sentido que posee el lenguaje. Pero Ricoeur no sólo da cuenta del sentido metafórico sino que aborda también la cuestión del carácter referencial de los enunciados metafóricos. La verdad metafórica es heurística no sólo por ser un “ver-como” sino por significar un “ser-como”. El autor ve este “ser-como” del carácter referencial de los enunciados metafóricos obrando, prioritariamente, en el lenguaje poético debido a que es este lenguaje el que mejor contribuye a la “redescripción de lo real” (Ricoeur, 1997: 49). En definitiva, para el filósofo es el lenguaje poético el que mejor traduce la relación del lenguaje con el mundo. Esta publicación avala su reputación como uno de los filósofos del lenguaje más notables de nuestra época.

En la amplia obra de Ricoeur sobresalen sus contribuciones a la hermenéutica contemporánea dentro de la corriente fenomenológica, asumiendo el carácter de teoría de la comprensión en relación con la interpretación de los textos. Ricoeur en sus primeras obras, ubica el objeto central de la hermenéutica en la cuestión del doble sentido que tiene su origen en la construcción verbal simbólica para posteriormente, a partir de la influencia que ejerce en él Verdad y Método de Gadamer, inclinarse por la hermenéutica centrada en el texto, la acción y la historia. Finitud y Culpabilidad² (1960) ya contiene en germen lo que posteriormente llamaría el “injerto del problema hermenéutico en el método fenomenológico” (Ricoeur, 2003: 9), cuyo paradigma es la construcción verbal simbólica. En esta obra, reflexiona sobre el problema del simbolismo y del significado de la pluralidad de tratamientos.

Durante los años sesenta y setenta participa en el debate abierto entre las filosofías del sujeto y el estructuralismo. La posición epistemológica de este pensador, a nuestro entender, defiende la necesidad de un proceso dialéctico entre distanciamiento y mediación. Distanciamiento con respecto al estructuralismo como modelo universal pero mediación por apropiación, de los análisis estructurales genuinos y fructíferos.³ Asimismo distanciamiento con respecto a su propia concepción de sujeto pensante, actuante y sufriente y mediación por la continuidad de su filosofía del sujeto que actúa en el tiempo y en la historia (Ricoeur 1997: 39). Se distancia asimismo del estructuralismo en el mismo punto en que este cuestiona la noción de sujeto como abstracción objetivante, y ejerce su

² “Finitud y Culpabilidad” incluye los ensayos de Ricoeur sobre “El hombre falible” y “La simbólica del mal”. En “El hombre falible” detecta el abismo existente entre el análisis fenomenológico de la voluntad neutra y el de la voluntad históricamente mala. Presta especial atención al problema metodológico del estatuto epistemológico de la meditación dedicada a la mala voluntad. Su hipótesis se afirma en la idea de que el sujeto solo se conoce a sí mismo a través de los signos depositados en su memoria e imaginado por las grandes culturas. En “La simbólica del mal”, incluye su primera definición de hermenéutica. La entiende como desciframiento de los símbolos entendidos en doble sentido: Es el primer sentido, el literal o usual el que guía el develamiento del segundo sentido.

³ Por ejemplo, Ricoeur, para su análisis del fenómeno ideológico, toma de Clifford Guertz el énfasis que este autor pone sobre la estructura simbólica de la acción.

mediación epistemológica cuando le reclama a la filosofía reflexiva, la práctica de una instancia dialógica que evite ambiciones totalizadoras. La fragmentación interpretativa surge, en consecuencia, como la síntesis producida entre distanciamiento y mediación.

Durante la década de los sesenta y bajo esta polémica, Ricoeur profundiza sus estudios sobre la filosofía del lenguaje. Se empeña en fundamentar la idea de que la problemática de la intersubjetividad y de la comunicación surge gracias al simple fenómeno de la interlocución incluida en la definición del discurso. Con esta hipótesis, se sigue distanciando del estructuralismo en la medida en que este paradigma niega toda referencia de orden extra-lingüístico. Su distinción entre sentido y referencia le permitió poner a la semántica en la posibilidad de apertura del discurso mismo al mundo. El lenguaje, para el autor, no es lenguaje en sí mismo sino representación simbólica que, por otra parte, no es más que la estructura simbólica de la acción (Ricoeur, 2001: 15)

Como ya se ha dicho, Ricoeur, como hombre de fe, nunca dejó de preocuparse por el significado y el sentido de los textos bíblicos. Durante los años setenta, su preocupación por el lenguaje religioso fue significativamente en aumento. Analizó la diversidad de formas que puede adquirir este lenguaje como así también sus derivaciones en teologías diferentes. En *La hermenéutica del testimonio*, *Hermenéutica de la idea de revelación* y *Nombrar a Dios*, todos de 1972, y en *Manifestación y proclamación* (1974), el análisis del discurso bíblico es el paradigma que aparece bajo la premisa de un diálogo sin confusiones entre hermenéutica bíblica y hermenéutica filosófica.

Los años que separan estas obras de *Tiempo y Narración* (1983) estuvieron determinados por el desarrollo de una noción de texto como unidad central de discurso. El relato pasa a ser para Ricoeur el texto por excelencia. Redefine su primera concepción hermenéutica centralizada en el símbolo en tanto expresión de doble sentido para pasar a considerar al texto-relato como interpretación de sentido que, independizada de la intención del autor, abre su propio mundo referencial. Así, por ejemplo, para interpretar *Rey Lear* no se necesita comprender la intención de Shakespeare (Ricoeur, 1997: 61)

En consecuencia, la dialéctica entre comprender y explicar el texto toma distancia de aquella concepción diltheana que ubicaba la fase explicativa en el centro de la misma comprensión. En adelante, su fórmula “explicar para comprender mejor” se reconvirtió en su defendida y fundamentada propuesta sobre el “injerto hermenéutico en la fenomenología filosófica” (Ricoeur 2003:9). Pero nuestro autor no se limita sólo a la hermenéutica del texto-relato sino que concomitantemente va acercando texto, acción e historia para terminar considerando la posibilidad de explicar comprendiendo la acción y la historia como textos inscriptos en el universo de la cultura. (Ricoeur, 1988; Ricoeur 1999)

Además, esta forma de entender el sentido de la interpretación hermenéutica, fundamentalmente en su interés por la acción humana y la historia, se vincula directamente con su preocupación por el significado ético- pedagógico de sus propias reflexiones. Fiel al fundamento de la filosofía práctica, a la prognosis griega, su interés por la acción y la historia lo aproxima cada vez más a los problemas propios de la filosofía moral y política. Sus ensayos *La cuestión del Estado y la violencia*; *La filosofía política de Eric Weil*; *La vocación del hombre político*, como sus análisis sobre los grandes conflictos de la sociedad industrial o su inclinación por un socialismo con rostro humano, constituyen significativos ejemplo de su interés por una mirada ética de la filosofía reflexiva. Esta inclinación se puede también entender como el producto de su permanente deseo por hacer con-vivable su tensión entre fe y razón. Es desde esta tensión que se compromete con una filosofía que reflexiones sobre todos aquellos problemas a la luz de una conciencia humana en continua interacción entre fe y razón, porque “es en la aporía del Otro donde el discurso filosófico se detiene” (Ricoeur, 1996: 397).

Para finalizar, en este sesgado camino intelectual, Ricoeur aborda estos temas a través de lo que él mismo entiende como la “metodología del rodeo”. Lo que generalmente hace Ricoeur son análisis regresivos de la significación para llegar a aquéllas más elementales. El soporte de esta perífrasis epistemológica se ciñe a la misma concepción sobre la función de la filosofía que el filósofo cultiva. Es un camino indirecto que resulta de la propia tarea que le asigna a la filosofía que “consiste en proceder siempre a una recapitulación crítica de su propia herencia” (Ricoeur, 1985:11).

3. Principales ejes analíticos

A pesar que Ricoeur se comprometió personal y profesionalmente con los asuntos sociales, políticos y culturales de sus días, es difícil hallar en su vasta obra un análisis concreto de los problemas principales de su tiempo. Es por ello que, volvemos a insistir, constituye una ardua tarea particularizar cuáles son los conflictos angulares que nuestro pensador reconoce como prototípicos de su tiempo histórico. Sin embargo difícil no significa imposible.

Podemos llegar a aprehenderlos si adoptamos como punto de partida, además de lo expuesto en la introducción, las ideas centrales que estructuran su fenomenología hermenéutica; su “metodología del rodeo” y las cuestiones filosóficas que fue abordando en sus más de sesenta años de trayectoria académica. La premisa en que se asienta esta triple posibilidad se desprende de la concepción ricoeuriana que considera función de la fenomenología hermenéutica interpretar los fenómenos como experiencia de sentido y alcance de conocimiento. Para Ricoeur (1988: 9), la tarea principal de la filosofía es volver a abrir el camino del lenguaje hacia la realidad porque es el mismo lenguaje el que dice algo sobre algo.

Entre las ideas principales que rescatamos como puntos de apoyo para poder alcanzar nuestro objetivo, seleccionamos en primer lugar, la que considera que la interpretación hermenéutica es el resultado de la dialéctica entre comprensión y explicación cuyo sostén es el texto simbólico que es tanto texto como acción e historia; en segundo lugar, su misma idea de acción como obrar humano y, por último, la de horizonte histórico o cultural.

3.1 Movimiento dialéctico de la interpretación hermenéutica

El movimiento dialéctico establecido entre explicar para comprender y comprender para explicar revela su precaria y fragmentaria síntesis en la interpretación. El fenómeno de la interpretación, a pesar de ser un encuentro conflictivo de muchas voces y, por ende, de muchas tradiciones epistemológicas, reedifica para Ricoeur, una cierta arquitectura de sentido o “sentidos múltiples” cuya función es en cada caso, aunque de manera diferente, mostrar ocultando. Esta tesis se completa con su concepto de estructura simbólica en donde el símbolo constituye la razón de ser del injerto hermenéutico en la fenomenología. “La lectura del símbolo significa entrever su doble estructura de significación donde el sentido lineal directo, primario y literal designa por añadidura otro sentido secundario y figurado, que sólo puede ser aprehendido a través del primero” (Ricoeur, 2003: 17). En definitiva, es en la interpretación donde la pluralidad de sentidos se pone de manifiesto y, reiterando una vez más, hay interpretación allí donde existen sentidos diversos.

El complemento obligatorio de lo expuesto es el taxativo rechazo de este pensador francés a todo intento de consagración de un espectador absoluto del tipo hegeliano. No hay ningún conocimiento absoluto que se revele en la historia como espíritu absoluto que retorna a su florecimiento, sino que es la conjunción entre texto, acción e historia la que en sus procesos temporales permite el conocimiento que, al ser interpretativo, es siempre parcial y fragmentario. (Ricoeur, 1987). La interpretación, dirá Ricoeur, es un modo de discurso que opera en la intersección de dos dominios; si por un lado, persigue la claridad del concepto, por el otro, espera preservar el dinamismo de significación que el concepto sujeta y restringe. De ahí, la imposibilidad de aquel

espectador absoluto y pasible pues el dinamismo de la significación, a pesar de estar sujeto al concepto, lo traspasa (Ricoeur, 1980).

Lo expuesto no puede conducir a una interpretación del todo vale. La interpretación para este pensador es un proceso, una tarea social incesante, desarrollada progresivamente en el marco del perspectivismo y el arbitraje de las hermenéuticas. La construcción interpretativa más probable es la que por una parte tiene en cuenta el mayor número de hechos provistos por el texto, incluyendo sus connotaciones potenciales y, por otra parte, la que ofrece una mejor convergencia cualitativa entre el “principio de congruencia” y el “principio de plenitud”. Todo esto bajo el axioma de que “ningún discurso puede pretenderse libre de presupuestos” y “si ningún discurso puede estar radicalmente desnudo de presupuestos, al menos ningún pensador está eximido de explicitar los suyos” (Ricoeur, 1986: 8).

Otro fundamento ineludible del doble juego hermenéutico interpretativo entre explicar y comprender es la recuperación de la idea aristotélica de razón práctica. El rescate de la razón práctica en tanto razón de actuar se justifica por su correspondencia con la función de mediación simbólica de la acción y por su misma capacidad de crítica.

Lo expuesto nos conduce al desarrollo de otro de los argumentos ricoeurianos que elegimos como puntos de apoyo para entrever la posibilidad de identificar los conflictos que como signos de su tiempo, cruzaron explícita o implícitamente su reflexión filosófica. Antes de introducirnos en nuestra tarea es preciso hacer una salvedad. Todas las ideas extraídas de sus planteos sobre la hermenéutica de la acción deben considerarse parte de su fenomenología hermenéutica. La acción es texto objetivado y, como tal, escapa a su condición de evento.

3.2 Acción como significante significado

Una acción es significativa, para nuestro filósofo, cuando “su importancia ‘va más allá’ de su pertinencia a su situación inicial” permitiendo un tipo de “objetivación que es equivalente a la fijación de un discurso por la escritura” (Ricoeur, 1985: 58, 54). Por ende, una acción calificada como cardinal es aquella que permite el desarrollo de una multiplicidad de significados que, en su interpretación, son restaurados según situaciones distintas a las de su contexto original.

Con frecuencia suele citar Ricoeur aquella sentencia hegeliana pronunciada en *La fenomenología del espíritu* donde afirma que no son los jueces los contemporáneos, sino que lo es la misma historia. Para su análisis de lo que la acción significa no deja de tenerla presente. Desprende de ella que la acción humana permanece siempre como una obra abierta cuyo significado queda en suspenso, porque al abrir nuevas referencias y recibir una nueva pertinencia, los hechos humanos están esperando nuevas interpretaciones que decidan su significación.

A través de su metodología del rodeo, antes de abordar el significado de la acción como hacer que interviene en el curso de los acontecimientos del mundo, Ricoeur (2005: 105) enriquece este concepto recurriendo al razonamiento práctico, para el cual, una vez más, la filosofía griega, en particular el planteo aristotélico de razón práctica, se convierte en el antecedente de su concepto de acción. Además esta misma metodología lo lleva a abordar el planteo weberiano bajo la pregunta sobre qué es la acción social con sentido.⁴ Circunda a la vez este rodeo con su planteo sobre la necesidad de un análisis regresivo que analice “los discursos en los cuales el hombre dice su hacer

⁴ Ricoeur (1985:121) sostiene que Weber entiende “la acción social como un curso de acción en que cada individuo no sólo tiene en cuenta la reacción de los otros, sino que motiva su acción mediante símbolos y valores que ya no expresan solo caracteres de deseabilidad privados que se han hecho públicos, sino que son ellos mismos públicos”. En esta cita, Ricoeur, según nuestra interpretación, hace confluir la noción weberiana de acción social con la de relación social.

haciendo abstracción de alabanzas o censuras mediante las cuales califica su hacer en términos de moralidad” (Ricoeur, 1988: 11)

Retomando a Weber, dialogando con Habermas, especialmente a través de su teoría normativa del discurso, rescatando a Clifford Geertz, entre otros, y apoyándose en su propia concepción filosófica, termina afirmando que es el mismo simbolismo el que constituye la vida real socialmente significativa donde el lenguaje, en tanto representación simbólica, no es más que la traducción de la estructura simbólica de la acción (Ricoeur, 2001: 15).

En la introducción de este trabajo, se expuso que fue Ricoeur el que sentó los primeros lineamientos para una filosofía de la imaginación. Sus estudios sobre ideología y utopía se inscriben en esta dirección formando, a la vez, parte del campo de reflexión de su hermenéutica de la acción. Ricoeur es el primero que desde Mannheim discute estas nociones dentro de un mismo marco conceptual. Plantea la relación entre ambos conceptos para lo cual los diferencia de anteriores significaciones en las que la ideología se contraponía tanto a la realidad como a la ciencia y la utopía se entendía como puro sueño o pura fantasía. La hipótesis que defiende se estructura en torno a la conjunción de ambos fenómenos que “tipifica lo que podría llamarse la imaginación social y cultural” y donde “la dialéctica entre ideología y utopía puede arrojar alguna luz sobre la no resuelta cuestión general de la imaginación como problema filosófico” (Ricoeur, 2001: 45)

El problema, entonces, lo plantea a nivel de la estructura de la acción humana en el seno de la vida social que no sólo es concertada desde la figura del ver-como propia de la ficción y de la historiografía, sino también desde las formaciones ideológicas y utópicas. La visión interpretativa ricoeuriana se articula sobre el rescate interpretativo de la existencia de un juego recíproco entre la ideología que intenta legitimar en su identidad e integridad a las personas y los grupos, y la utopía, que arrojada hacia el sondeo de lo posible, expresa insatisfacción con respecto al orden constituido.

Para nuestro pensador, la investigación sobre la ideología y la utopía pone al descubierto sus atributos comunes. Uno de ellos es el alto grado de ambigüedad que presentan cada uno de ellos. Ambos poseen “un aspecto positivo y otro negativo, un papel constructivo y uno destructivo, una dimensión constitutiva y otra dimensión patológica” (Ricoeur, 2001: 45-47). Un segundo aspecto se centra en el que las cualidades patológicas de ambos fenómenos son las que surgen como sus constitutivos originarios. Ahora bien, para el autor, la función deformadora de la ideología abarca únicamente una pequeña superficie de la imaginación social, del mismo modo que los sueños o ilusiones asignadas al fenómeno utópico solo constituyen una parte de nuestra actividad imaginativa en general (Ricoeur, 2001: 45). De ahí que, antes de ser consideradas deformaciones con respecto a y de la realidad haya que tener en cuenta que ambos conceptos forman parte de la estructura simbólica de la acción que puede ser deformada. La pregunta que surge en consecuencia es la siguiente: ¿cuál es la función de la ideología y cuál la de la utopía con relación a la estructura simbólica de la acción social?

No es objetivo de este trabajo realizar un estudio detallado de la función que ambos conceptos cumplen. Baste decir que la ideología es constitutiva del sistema cultural y, por lo tanto, contribuye en su función de integración a que el individuo y los grupos sociales puedan darse una imagen de sí mismos, es decir, de representarse, de ponerse en escena, en el mejor sentido teatral de la palabra (Ricoeur, 1985: 158). Cumple, a su vez, con la función de “hacer posible una entidad política autónoma al suministrar los necesarios conceptos de autoridad que le dan significación” (Ricoeur, 2001: 55). La ideología entra en acción porque ningún sistema de autoridad busca justificarse sólo a través de empleo de la fuerza, sino que requiere de consentimiento y cooperación. En palabras de Ricoeur, la ideología es la “plusvalía de la estructura de poder”, la que debe superar “la tensión que caracteriza el proceso de legitimación, una tensión entre la pretensión a la legitimidad por parte de la autoridad y la creencia en esa legitimidad por parte de la ciudadanía” (Ricoeur, 2001:56)

Encontrándose con la concepción marxista de ideología como deformación, el autor arriba al análisis de la patología de la ideología en el momento al exponer que la ideología en su intento de asegurar la integración entre pretensión a la legitimidad y creencia, termina transformándose en mecanismo de relevo de la plusvalía y por lo tanto afirma justificando el sistema de dominación existente en tanto tal. (Ricoeur, 1985: 163; Ricoeur, 2001: 56)

Al pasar al análisis de la utopía se detiene en la idea central de no lugar que directa o indirectamente está presente en todos los planteos de los autores utópicos -Moro, Saint Simon, Fourier, entre otros. Ese no-lugar forma parte para nuestro autor tanto de la misma acción social o simbólica como del espacio de la crítica social que ayuda a examinar la naturaleza de la vida social a través de variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión. Es al nivel de este no lugar donde la utopía surge como contracara de la ideología porque asume para sí el espacio de reflexividad crítica del proceso social. En consecuencia, la función más radical de la utopía está inexorablemente vinculada con la función más radical de la ideología. El punto decisivo de ambas está efectivamente en el mismo lugar, es decir, en el problema de la autoridad,-: si toda ideología tiende, en última instancia a legitimar un sistema de autoridad, el recurso utópico es el que afronta el problema del poder mismo. Pero la patología de la utopía se presenta en la posibilidad de evasión que está contenida en ella misma. Cuando se impone la lógica del todo o nada se pierde toda posibilidad de conexión entre el aquí de la realidad social y el otro lugar de la utopía. Esta disyunción, sostendrá Ricoeur (2001: 59), “permite que la utopía evite cualquier obligación de afrontar las reales dificultades de una sociedad dada”.

De la hermenéutica de la imaginación, Ricoeur pasa a la hermenéutica del hombre capaz, siempre dentro del marco más amplio del injerto hermenéutico en la fenomenología de la acción. Su trabajo publicado bajo el título Caminos del Reconocimiento inscribe el problema de la acción como reconocimiento de lo que el hombre es capaz de hacer. Ricoeur (2005: 83-105) analiza el giro que se produce en la vinculación entre sujeto y reconocimiento de responsabilidades-capacidades a través de las decisiones que la acción implica. Esta acción se extiende, según su metodología del rodeo y su sistema de regresión, desde el rescate del sentido de la acción inserto en los héroes de la epopeya o en los personajes de la tragedia griega y la filosofía aristotélica de la acción hasta la pragmática moderna. Haciéndose eco del concepto de agency como capacidad de obrar que deviene en responsabilidad social, propuesto por Amartya Sen, -Premio Nobel de Economía en 1998-, se introduce en el análisis del problema del reconocimiento de la identidad individual y social. Nuevamente presenta, dentro de la temática del reconocimiento, los problemas surgidos en torno al rol de las mediaciones simbólicas que la representación ejerce sobre las prácticas sociales que, en definitiva, son-, para Ricoeur (2005: 143),- las que fijan el vínculo social y por ende las modalidades de identidades vinculadas a él.

El planteo normativo presente en esta temática está en la superación de la conciencia desgraciada que Hegel distingue como una de las etapas del espíritu en la lucha intersubjetiva por el reconocimiento. Su intento de actualización de la *anerkennung* hegeliana es para poner en duda la misma idea de lucha por el reconocimiento “para acceder a una experiencia efectiva, aunque simbólica, de reconocimiento mutuo, según el modelo del don ceremonial” (Ricoeur, 2005: 161).

En definitiva, ya no será el vínculo entre ideología y utopía lo que le preocupará dentro de la filosofía de la acción sino la relación entre representaciones colectivas y prácticas sociales como forma de extender la idea de capacidades individuales -identidad individual-a la de capacidades sociales. El paso del problema de la categoría práctica de la identidad como re-conocimiento del sujeto en sí -constituida por los valores de mismidad e ipseidad (Ricoeur, 1996) a la necesidad de una teoría normativa del reconocimiento mutuo, se transformó en una de las postreras preocupaciones filosóficas de la intensa y siempre actuante vida académica de Ricoeur.

3.3 Horizonte histórico o cultural

Por último, el tercer punto de apoyo que seleccionamos para alcanzar el objetivo de interpretar los problemas históricos que están presentes en la reflexión de Ricoeur, es el de horizonte histórico o cultural. Su concepción acerca de la existencia de tal o tales horizontes se relaciona a la vez con su teoría del texto y de la acción social como obrar humano. Su postulado se apoya en que la correlación entre texto y acción se deja aprehender precisamente en el campo de la teoría de la historia.

El hecho de que la historia, es decir, la historia de los historiadores, suscite similares problemas e iguales debates que la teoría del texto y de la acción son comprensible en tanto y en cuanto la historia es, sostendrá Ricoeur (1985: 88), una forma de relato sobre las acciones de los hombres en el pasado. Seguir una historia significa comprender un proceso de acciones, pensamientos, sentimientos que presentan dirección pero también incertidumbres. La historia nunca llega a ser predecible ni deducible; sólo hay que seguir el proceso en el ámbito de la incertidumbre y alcanzar interpretaciones que dejan abierta siempre la posibilidad de otras sobre esas acciones, sentimientos y pensamientos de los hombres que si bien están situados en el pasado son interpretados desde el presente. Esta incertidumbre se refuerza, además, cuando se considera que los contextos de crisis son propios de la contingencia histórica (Ricoeur 1985: 91; Ricoeur, 1986: 21).

Ahora bien, afirmar que la historia está dada por mediación simbólica o por los propios horizontes culturales, parece conducir a la afirmación de que los seres humanos se encuentran inexorablemente atrapados en el círculo determinado por la propia cultura, -la clase social-, la herencia cultural o por la pertenencia nacional. Cabe entonces preguntarse ¿cómo salir de este inexorable círculo hermenéutico que a la manera de jaula de hierro parece impedir toda posibilidad de cambio, todo momento crítico?. Es en este punto donde Ricoeur acuerda con el planteo habermasiano sobre la viabilidad del instante crítico, donde se juega no sólo la pertenencia sino la posibilidad de distanciamiento del sujeto de esta misma pertenencia. Apoya Ricoeur la idea de la no-determinación del sujeto por la experiencia a través de la misma dialéctica entablada entre comprender y explicar.

Si a esto se suma que la humanidad es, en el planteo del autor, irreductiblemente plural (Ricoeur, 1986: 23) y que la acción humana en tanto práctica nunca es una experiencia definitivamente adquirida ya que las “mismas pretensiones, las mismas ilusiones, los mismos errores pueden repetirse en diferentes momentos de la historia” (Ricoeur, 1986: 10), se entiende por qué la historia, vinculada con el tiempo a través de la palabra o acontecimiento, constituye uno de los centros nodales de la preocupación hermenéutica de Ricoeur. Su concepto de ética como “deseo de vivir bien con y por los demás en instituciones justas” (Ricoeur, 1997: 82) le permitió ampliar sus reflexiones al ámbito de la filosofía política para pensar las paradojas existentes entre poder político, instituciones e idea de justicia.

4. Historia, acción, relato

Retomando el objetivo expuesto podemos sostener que sobre el trasfondo del tiempo de guerra, del significado de los totalitarismos y de la difusión a escala planetaria de la praxis de la revolución presenta su doctrina de la no-violencia bajo la desafiante pregunta: ¿bajo qué condiciones el hombre no violento puede afectar nuestra historia? (Ricoeur, 1986: 45).⁵ El Sermón de la Montaña es la premisa que como convicción fundamental le permite introducirse en la reflexión sobre la no-

⁵ Los ensayos de Ricoeur sobre “El hombre No-violento y su presencia en la historia” o “Ética y Política” son producto de su reflexión durante los años 50.

violencia como posibilidad histórica. Para ello establece que, la primera condición es atravesar, en todo su espesor el mundo de la violencia.

Una filosofía de la violencia debe ubicar al Estado como foco de una concentración y transmutación de la violencia. Es, en tanto fenómeno político, por donde la violencia penetra en la zona del poder (Ricoeur, 1986: 48). La violencia contiene directa o indirectamente la muerte del otro –al menos su muerte o algo peor que su muerte. Es una carrera sin fin porque el hombre es capaz de muchas muertes, de las que algunas requieren “que el moribundo sea retenido al borde de la muerte para saborear hasta el hastío muertes peores que la muerte” (Ricoeur, 1986: 49).

Sobre la fisiología de la violencia que es parte de la anatomía de la guerra, Ricoeur expone y defiende la idea de que la acción del no-violento sobre la historia se encuentra precisamente en que expone el momento negativo de la violencia. Si la historia es violencia, la no-violencia es por lo tanto la mala conciencia de la historia y, como tal, es simultáneamente la esperanza de la conciencia en situación histórica. Sostendrá “tomar en serio la violencia de la historia es ya trascenderla en el acto de juzgarla” (Ricoeur, 1986: 50) para luego agregar “entiendo que hoy los no-violentos deben ser el núcleo profético de los movimientos propiamente políticos, es decir, centrados sobre una técnica de la reforma, de la revolución o del poder” (Ricoeur, 1986: 53).

Asimismo sus ensayos “Estado y la violencia” (1957) o “La filosofía política de Eric Weil” (1957) o “La vocación del hombre político” (1959), aunque pueden ser leídos dentro de su primera hermenéutica, del símbolo da que pensar, exponen el tiempo histórico en cuestión. Ricoeur sintetiza su pensamiento al respecto cuando afirma en su trabajo publicado por la revista “Esprit” (Ricoeur, 1959) en el año 1959 que “la crisis totalitaria es en cada hombre la destrucción del ciudadano responsable y activo, que es el fundamento de la democracia” (Ricoeur, 1986:116).

Los años sesenta están presentes, por ejemplo, en las reflexiones de Ricoeur contenidas en “El conflicto signo de contradicción y de unidad” que la Revista de Filosofía de Lovaina publicó en el año 1974. Su planteo sobre los nuevos conflictos en las sociedades avanzadas reconoce de manera indirecta aquel subterráneo flujo histórico de los años sesenta. Los traduce filosóficamente como conflictos que van desde el agotamiento de las herencias tradicionales y el oscurecimiento de la norma hasta el reclamo utópico del cambio radical. La ausencia de un proyecto colectivo es la denominación que Ricoeur da a la forma en que se exteriorizan los neo-conflictos en esas sociedades. Más que una ausencia es un fenómeno de agotamiento debido a la manifiesta imposibilidad de esas sociedades para reinterpretar su herencia cultural. Fiel a su premisa hermenéutica interpreta que una herencia solo es viviente en la medida que puede ser interpretada creativamente en las nuevas situaciones y, por lo tanto, sigue teniendo la capacidad de proyección hacia el futuro (Ricoeur, 1985: 135).

El agotamiento de las herencias culturales y el oscurecimiento de la norma conducen al recurso de la experiencia salvaje, que al anular lo existente, pretende un acto fundacional que parta de cero. Sin dejar a un lado su metodología del rodeo y sus análisis regresivos, sostiene como paso previo la necesidad de pensar juntas a la ideología y la utopía. Primero, habría que hacerlo según sus modalidades más constructivas y sanas, es decir desde la función integradora de la ideología y la utopía para, en segundo lugar, analizar sus disfunciones que como momentos de negatividad, según la dialéctica hegeliana, están en el corazón mismo de éstas.

Sobre la base que le brinda el análisis de la ideología y utopía como categorías constituyentes del imaginario social, desprende del conflicto macro dos subtipos. A uno lo denomina ilusiones de la disidencia, mientras que al segundo tentación del orden (Ricoeur 1985: 135). La expresión “ilusión de la disidencia” supone que todas las instituciones son un único aparato de poder y represión. La sociedad sintetizada así, solo puede producir una estrategia de enfrentamiento y polarización, “destinada a manifestar el rostro represivo oculto tras cualquier máscara liberal” (Ricoeur, 1985: 139).

Al quedar la palabra cautiva del poder, solo permanece la acción singular de la violencia muda. Haciendo alusión a los jóvenes de la década indócil sostiene que la juventud se aloja en la disconformidad desarrollando, de ahí en más, sus actividades por fuera de los mecanismos de la democracia formal, y de la estructura político partidaria y sindical. La disidencia en la disidencia termina siendo el resultado más evidente.

Por su parte, la “tentación del orden” se alimenta del miedo y del odio. Es expresión del conflicto que inquieta a la clase media encerrada en una posición defensiva. Haciendo alusión a la situación paradójica que se da en una sociedad de consumo masivo, Ricoeur sostiene que lo contradictorio está precisamente en que aquellos que alguna vez cruzaron la frontera de la abundancia consideren esta situación como un privilegio social adquirido amenazado por el menor signo de recesión y por la presión de capas socialmente inferiores. Para el filósofo francés, la defensa de los privilegios y la búsqueda obsesiva de la seguridad convierten a la ley y el orden en expresión política de ese miedo. En su evaluación las democracias liberales ofrecen poca resistencia a tales amenazas (Ricoeur, 1985: 139).

Finalmente, la debilidad de la democracia representativa frente a las diversas tentativas de democracia directa forma parte de aquel agotamiento de las herencias culturales y del ocultamiento de la norma exteriorizado en el neo-conflicto ausencia de proyecto colectivo. La tentación a la democracia directa es, para nuestro autor, a la política lo que el mito de lo simple es a la tecnología (Ricoeur, 1985: 141-142).

La democracia directa es interpretada por Ricoeur como una fuerte tentación de suscitar un cortocircuito de los procedimientos jurídicos e ir directamente a los tribunales populares. Es el medio para una reivindicación salvaje sin representación. Al perder el sentido de que la democracia es procedimiento, surge como terrible ilusión la posibilidad de una democracia sin intermediarios. Haciéndose eco de las palabras de Hegel con respecto al fenómeno del terror de 1793, sostiene que una democracia de este tipo es sinónima de aquella furia de destrucción a la que aludió Hegel cuando durante el periodo jacobino de la Revolución Francesa, la libertad se desarrolló en sentido contrafáctico a los marcos institucionales.

Sobre el contexto de la difusión generalizada del socialismo y, particularmente sobre la base de la experiencia checoslovaca y yugoeslava, Ricoeur se inclina hacia el socialismo con rostro humano diferenciándose de la experiencia del socialismo real encarnado en el sistema organizativo de la Unión Soviética. Su mirada se dirige a encontrar argumentos que posibiliten la vigencia de una economía democrática que, en sus palabras, pasaría a constituir el problema de las décadas por venir. Desde su no-vigencia temporal justifica la acción del educador político, -su acción-, ya no solo como crítico que se enfrenta a la injusticia y a la desigualdad, sino como maestro que prepara e inicia a los hombres para el ejercicio de la elección colectiva de esta responsabilidad (Ricoeur, 1986: 25)

El socialismo es para el autor un humanismo que traduce “el grito de congoja, la exigencia y esperanza de los hombres más humillados” (Ricoeur, 1986: 83). Por esto no se puede separar al socialismo de la solidaridad con el sector más sub-privilegiado de la humanidad, con la miseria de los pueblos subdesarrollados. Precisamente la fuerza del campo socialista es la difusión y organización de un sentimiento de trabajo colectivo, donde la amistad más allá de las fronteras estatales de quienes trabajan y sufren, otorga el fundamento de pertenencia a una única humanidad. Y, aunque la normatividad del planteo vaya más allá de la fuerza de su empiria, para Ricoeur forma parte de la función positiva de toda utopía, dado que sin utopía sólo queda el triunfo del cálculo y la tecnología.

Sobre el entusiasmo que le generan la organización de los consejos de productores en Yugoslavia realiza, no solo en esta ocasión, una lectura marxista de la historia cruzada por la tensión dialéctica de un humanismo secularizado, aunque no desacralizado, que resigne el sentido de la historia, siempre y cuando ese sentido sea el comprendido dentro del horizonte de los significados.

El marxismo en su interpretación de la historia va más allá de la cerrada experiencia staliniana. Fue el stalinismo el que redujo su escatología a una mera esperanza técnica y por lo tanto el que cerró el planteo convirtiéndolo en dogmático y claramente mecanicista. Si en su momento positivo, el socialismo es un humanismo, también presenta la instancia de su negatividad. El peligro para el socialismo, sostendrá el autor, es crear nuevos caminos que conduzca a la alienación del hombre por el hombre. La experiencia histórica indica la progresiva declinación del gran sueño de sus padres fundadores.

Los años ochenta-noventa lo encuentran a Ricoeur planteando el problema del sujeto hablante en el intercambio del yo, amo de sí mismo con el otro a través del planteo de la equiparable reciprocidad existente en el campo de la autonomía semántica del texto entre el autor del texto y el lector. Amplia su reflexión sobre la acción al planteo de la intersubjetividad que una filosofía de la acción debe elevar al plano de la razón práctica. El actuar integra, en una filosofía cada vez más aprehendida como filosofía práctica una forma de ser-en-el-mundo, un acto de habitar. Este corrimiento de la hermenéutica del texto hacia la del actuar humano pauta el análisis de la función narrativa en su obra *Tiempo y narración*. En términos generales el libro plantea la hipótesis de que la función del relato como acción está en articular el tiempo para darle la forma de una experiencia humana.

Además, durante estos años extiende su preocupación al ámbito de la filosofía política donde en un retorno a una re-interpretada sociología del prójimo plantea la distinción entre dos tipos de otro, el tú de las relaciones interpersonales y el cada uno de la vida en las instituciones.

Sobre el re-conocimiento de los movimientos de género, de las minorías o conjuntos culturales minoritarios como uno de los problema típico del tiempo de la globalización, sus textos se dirigen a reflexionar sobre el planteo de la identidad en el plano colectivo y en una dimensión temporal que comprende discriminaciones ejercidas contra esos grupos en un pasado que va más allá del proceso globalizador. Reserva la categoría multiculturalismo precisamente para hacer referencia a las demandas del respeto igualitario que provienen de culturas efectivamente desarrolladas dentro de un mismo marco institucional (Ricoeur, 2005: 220-221).

Sus obras *Sí mismo como otro* y *Caminos del reconocimiento* están escritas sobre este sustrato histórico. Sus planteos sobre una teoría del reconocimiento que contemple el cambio del reconocer a ser reconocido para arribar a su propuesta del reconocimiento mutuo transitan el relato histórico de los acontecimientos temporales. El corrimiento de la identidad personal constituida por los valores de mismidad e ipseidad al reconocimiento de las capacidades y prácticas sociales le permiten a Ricoeur establecer un puente entre el reconocimiento de sí y el reconocimiento mutuo como núcleo de las capacidades reivindicadas por colectividades y sometidas a la apreciación y a la aprobación pública (Ricoeur, 2005: 143)

Como síntesis de lo expuesto y aun ante el temor de ser reiterativo, recalamos que es sobre la interpretación hermenéutica del sentido derivado del sentido literal (Ricoeur, 2003: 17) que deben ser analizados estos textos para entender cómo el filósofo pasa del campo de la acción de los sujetos hablantes al de las capacidades relativas a la acción como hacer que acontezca que interviene en el curso de los acontecimientos del mundo (Ricoeur, 2005: 105).

5. Conclusiones

Corresponde hacer una última aclaración como paso previo a la conclusión. Los temas abordados son solo éstos: temas. Deben leerse como una limitada y, por qué no, arbitraria selección dentro de la amplia gama de preocupaciones presentes en la producción filosófica de este autor. Son legítimas las dudas que pueden surgir en el lector de este trabajo, en particular cuando a pesar del esfuerzo realizado por mantener el enunciado de los problemas se constata la necesidad de una

mayor profundización de cada uno de ellos para que la interpretación se acerque más a los principios de plenitud y congruencia reclamados por Ricoeur.

Teniendo en cuenta lo anterior, una conclusión que cierre el trabajo terminaría estando en las antípodas del planteo hermenéutico riccoeuriano. De ahí que sólo expondremos algunas ideas que surgidas de la interpretación de los planteos de este filósofo se independizaron de él y volverán nuevamente a independizarse en el lector que interprete este texto.

En primer lugar su fenomenología hermenéutica reconoce incidencias ético-políticas porque abre el camino a la historicidad de la temporalidad de los acontecimientos.

En segundo lugar, su parentesco con el personalismo filosófico subyace en el fundamento de su permanente necesidad de interpretar al mundo.

En tercer lugar, sus reflexiones sobre el texto, la acción y la historia convierten a la vida misma y a su vida en fuente de interpretación, en una interpretación de interpretaciones.

En cuarto lugar, su filosofía hermenéutica es ella misma filosofía crítica porque a través del juego entre comprensión y explicación el autor alcanza la instancia crítica como obra del distanciamiento dialéctico producido por la explicación.

Por último, si hay una actitud que acompaña la reflexión filosófica de Ricoeur es su actitud pedagógica que lo conduce a ser un filósofo en estado de alerta. Lo que sus textos interpretan es un mundo como acontecimiento, un proyecto de mundo en el que podría habitar donde la dimensión ético-político desplegaría sus posibles más propios.

Bibliografía

Ricoeur, P. (1986). El hombre no-violento y su presencia en la historia. En Paul Ricoeur, *Política, Sociedad e Historicidad*, Docencia: Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1954). La vie spirituelle. En Paul Ricoeur, *Política, Sociedad e Historicidad*, Docencia: Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1959). Ética y Política. En Paul Ricoeur, *Política, Sociedad e Historicidad*, Docencia: Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1984). *La metáfora viva*, Edición Europa: Madrid.

Ricoeur, P. (1985). *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, Docencia: Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1986). *Política, Sociedad e Historicidad*, Docencia: Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1987). *Tiempo y narración*, Editorial Cristiandad: Madrid.

Ricoeur, P. (1988). *El discurso de la acción*. Ediciones Cátedra: Madrid.

Ricoeur, P. (1991). *Finitud y Culpabilidad*, Taurus: Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1996). *Sí mismo como otro*, Siglo XXI: México.

Ricoeur, P. (1997) *Autobiografía intelectual*, Ediciones Nueva Visión: Buenos Aires.

Ricoeur, P. (1999). *Historia y Narratividad*, Paidós: Barcelona.

Ricoeur, P. (2001) *Ideología y utopía*. Gedisa: Barcelona.

Ricoeur, P. (2003). *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica: México.

Ricoeur, P. (2005). *Caminos del reconocimiento*, Editorial Trotta: Madrid.