

**Una Dialéctica Filosófica de los Justos Medios: Un Recorrido por el Pensamiento de  
Ricoeur en Colombia**

Diego David Quijano López

Universidad Nacional Abierta A Distancia UNAD  
Escuela De Ciencias, Sociales, Artes Y Humanidades (ECSAH)  
Programa De Filosofía  
2021

**Una Dialéctica Filosófica de los Justos Medios: Un Recorrido por el Pensamiento de  
Ricoeur en Colombia**

Trabajo de grado para optar por el título de Filosofía.

Asesor

Manuel Dario Palacios Muñoz, PhD

Universidad Nacional Abierta A Distancia UNAD

Escuela De Ciencias, Sociales, Artes Y Humanidades ECSAH

Programa De Filosofía

2021

## **Agradecimientos**

Una vida buena solo puede ser posible con y por otros, por eso y mucho más este apartado está dedicado en primer lugar a mi compañera de vida Daniela Pérez quien con su apoyo incondicional e incansable ilumina los caminos de vida para afrontar las vicisitudes que se presentan y quien a lo largo del proceso de creación y escritura de este proyecto apoyo mis interminables noches de lectura y redacción, a mi padre, madre y hermano quienes con sus falibilidades y virtudes han contemplado y formado parte activa de este largo y arduo proceso de formación.

También, debo un especial sentido de gratitud al profesor Manuel Dario Palacios Muñoz por su amistad brindada que más allá de su incondicional apoyo, consejos y acertada experticia con la que logre aterrizar muchas de las ideas que el presente trabajo de investigación refleja, una de las alegrías que me recompensa este proceso es el cultivo de su amistad. Así mismo, debo gratitud al profesor Manuel Prada con quien tuve el privilegio de presentar inicialmente al comité de investigación el anteproyecto con la idea de un estado del arte sobre la recepción de Paul Ricoeur en Colombia, además por las oportunidades que me brindo de compartir en distintos espacios y grupos de estudios dedicados a Paul Ricoeur donde pude aclarar ideas y tener un acercamiento mucho más profundo a la filosofía de este pensador.

Así, este trabajo también es dedicado a todos aquellos docentes y compañeros que sin lugar a duda en mi camino de formación tuve la oportunidad de interactuar, compartir ideas y construirme en mi proceso de formación de pregrado, a todos ellos mi gratitud, por último, a todos los lectores del presente trabajo de investigación y a los futuros investigadores que de este trabajo se alimenten para su desarrollo académico.

## Tabla de Contenido

Agradecimientos .....	3
Introducción .....	8
<b>Capítulo I. Un acercamiento al trabajo filosófico de Paul Ricoeur .....</b>	<b>11</b>
<b>I. El estado del arte y su importancia para la exploración de trabajos filosóficos .....</b>	<b>11</b>
<b>II. Conceptos primarios en la filosofía de Ricoeur .....</b>	<b>18</b>
<i>a. Filosofía de la voluntad.....</i>	<i>20</i>
<i>b. Hermenéutica .....</i>	<i>30</i>
<i>c. Hermenéutica del sí mismo.....</i>	<i>35</i>
<b>III. Ítems de investigación y análisis cuantitativo de los datos recolectados .....</b>	<b>40</b>
<i>a. Análisis cuantitativo de la información recolectada.....</i>	<i>45</i>
<b>Capítulo II. Lo dicho en Colombia sobre el pensamiento de Paul Ricoeur .....</b>	<b>51</b>
<b>I. Filosofía de la voluntad.....</b>	<b>51</b>
<b>II. Hermenéutica.....</b>	<b>61</b>
<b>III. Hermenéutica del sí mismo.....</b>	<b>77</b>
<b>Capítulo III. Lo que nos resta por decir en Colombia sobre la filosofía de Ricoeur .....</b>	<b>91</b>
<b>I. Filosofía de la voluntad.....</b>	<b>91</b>
<b>II. Hermenéutica.....</b>	<b>107</b>
<b>III. Hermenéutica del sí mismo.....</b>	<b>114</b>

<b>Conclusiones .....</b>	<b>121</b>
<b>Referencias Bibliográficas.....</b>	<b>125</b>

## Lista de Tablas

<b>Tabla 1.</b> Conceptos primarios en la filosofía de Ricoeur .....	40
<b>Tabla 2.</b> Instrumento recolección de artículos .....	42

### **Lista de Figuras**

Figuras 1. Gráfico de publicaciones: Masa documental - Mención.....	45
Figuras 2. Gráfico de publicaciones: Masa documental - Conceptos primarios en Ricoeur .....	46
Figuras 3. Gráfico de publicaciones: Concepto primario filosofía de la voluntad .....	47
Figuras 4. Gráfico de publicaciones: Concepto primario hermenéutica.....	48
Figuras 5. Gráfico de publicaciones: Conceptos primarios hermenéutica del sí mismo .....	49

## Introducción

El presente trabajo de investigación presta un especial interés y preocupación por comprender el recorrido que la filosofía de Paul Ricoeur ha dado en nuestro país, en este sentido el objeto de nuestro trabajo se dará por comprender el temario filosófico que los investigadores colombianos han abordado con respecto al pensamiento ricoeuriano, reconociendo sus principales líneas de trabajo, para así, identificar los nuevos horizontes que quedan por explorar con respecto a este pensamiento en nuestro país.

Para lograr cumplir con la tarea propuesta, nuestro trabajo parte de una fase inicial de contextualización e indagación que permitió establecer los parámetros necesario para la recolección de información en la cual identificamos una masa documental de las investigaciones realizadas en Colombia acerca de la filosofía de Ricoeur, por medio de las distintas publicaciones realizadas en las revistas filosóficas que se encuentran vinculadas con las Universidades del país.

Concluida esta labor, para lograr dar horizonte a la indagación y masa documental identificada con respecto a nuestro objeto de investigación, acudimos a la misma filosofía ricoeuriana aplicando el arco hermenéutico en su movimiento de *explicación a comprensión*, es decir, en el presente texto partiremos del momento de *explicación* que se propiciará en dos sentidos: el primero de ellos, será reconocer el temario que se maneja dentro de la filosofía ricoeuriana, con el fin de tomar como punto de partida el análisis de la recolección de información realizada, el segundo sentido, se da en el momento en que daremos voz a los textos mismos, a las investigaciones realizadas en nuestro país sobre la filosofía de Ricoeur, nos dejaremos hablar de ellos para comprender cuales son las líneas y abordajes que los pensadores de nuestro país han realizado sobre el pensamiento ricoeuriano.



En consecuencia, este movimiento que hacemos desde la *explicación*, se culminará en la *comprensión*, el cual se desarrollará principalmente contrastando aquellos temas que desde el mismo Ricoeur no hemos abordado, aquellos pasajes que quedan abiertos para ser pensados desde la filosofía colombiana, para esta labor de comprensión nos situaremos en las mismas obras de Ricoeur que nos permiten dar un entendimiento más amplio de los caminos que podríamos empezar a explorar en el pensamiento ricoeuriano.

De esta manera, nuestra obra se constituye fundamentalmente por tres capítulos: el primero de ellos denominado “*Un acercamiento al trabajo filosófico de Paul Ricoeur*”, este primer capítulo se compone por tres momentos, el primero (*El estado del arte y su importancia para la exploración de trabajos filosóficos*) dará respuesta por reconocer la metodología que abordamos para esta investigación, es decir, nos daremos a la tarea de explicar filosóficamente la importante de un estado del arte y la relación imperativa de esta metodología para cumplir con nuestro objetivo, el segundo momento (*Conceptos primarios en la filosofía de Ricoeur*) tendrá como propósito a partir de la lectura realizada a Grondin Jean (2019) en su texto denominado “*Paul Ricoeur*” expondremos las principales taxonomías del pensamiento ricoeuriano, lo cual fue fundamental para poder realizar un abordaje correcto de la masa documental recolectada, luego de esto culminaremos con el último momento (*Ítems de investigación y análisis cuantitativo de los datos recolectados*) donde expondremos los ítems de investigación que se emplearon para la construcción de la base de datos sobre la que se recolecto los distintos artículos de investigación, además de estadísticas sobre la información compilada.

Luego de esto, en nuestro capítulo II denominado “*Lo dicho en Colombia sobre el pensamiento de Paul Ricoeur*” nos centraremos en reflexionar de manera exhaustiva y exclusiva en los textos que abordaron de manera directa al filósofo francés, es decir, aquellos artículos que

en su totalidad se centraron en pensar y repensar el pensamiento ricoeuriano, este abordaje se realizará sobre las taxonomías identificadas en nuestro primer capítulo. Por último, nos moveremos al capítulo III llamado “*Lo que nos resta por decir en Colombia sobre la filosofía de Ricoeur*” durante este momento teniendo presente la vasta llanura que alberga la filosofía de Ricoeur, nos centraremos en abordar los textos primarios del filósofo francés con el objetivo de reflexionar sobre las ausencias en el abordaje de las investigaciones filosóficas colombianas sobre el pensamiento ricoeuriano.

## **Capítulo I. Un acercamiento al trabajo filosófico de Paul Ricoeur**

El presente capítulo estará dedicado a hacer una exploración por el trabajo filosófico de Paul Ricoeur, para esto nos hemos propuesto como tarea movernos por tres momentos: el primero de ellos estará dedicado a exponer la importancia de la metodología empleada para esta investigación: el estado del arte, no solo con el objetivo de comprender el asunto metodológico sino la importancia filosófica que tiene con respecto a nuestro objetivo planteado, el segundo momento pondremos a consideración algunas de las categorías o taxonomías que podríamos comprender en la filosofía de Paul Ricoeur desde la lectura realizada a Grondin Jean (2019) en su texto denominado “*Paul Ricoeur*” y culminaremos abordando los ítems de investigación que se usaron para la construcción de la base de datos de nuestro anexo I y algunos datos cuantitativos por medio de estadísticas de la masa documental recolectada.

### **I. El estado del arte y su importancia para la exploración de trabajos filosóficos**

Un trabajo de recepción que nos permita entender el cumulo histórico que las investigaciones colombianas han dado a luz entorno al pensamiento filosófico de Paul Ricoeur, lleva a comprender que la masa documental por sí misma no muestra la huella histórica que ha dejado las investigaciones colombianas en filosofía entorno al pensamiento ricoeuriano, en este sentido, se ha identificado que la metodología a utilizar en la investigación seria fundamental no solo para entender la suma histórica que han dejado este tipo de trabajos, sino que a su vez, permita abrir nuevos sentidos de significado, en la idea de comprender el impacto que el pensamiento de Ricoeur ha cumplido en la filosofía colombiana, aquellos rastros que los textos nos han dejado en el camino que van construyendo y recorriendo los pensadores de nuestro país, en otra perspectiva, ampliar estos sentidos significa poder comprender que nos queda por explorar en el pensamiento de Ricoeur para el desarrollo filosófico colombiano.

Así, llegar a la comprensión del cumulo histórico de las investigaciones entorno a la filosofía de Ricoeur y a su vez abrir nuevos horizontes en su exploración, se hace necesario echar mano de una metodología de investigación como lo es el estado del arte, que, nos permite hacer una revisión documental con una fuerte influencia de la hermenéutica a propósito de nuestra investigación, ya que este tipo de recepción o revisiones llevan a analizar, interpretar y comprender el mundo del texto y de los contextos investigativos en el que los autores se desarrollaron “El estado del arte requiere de un análisis hermenéutico y crítico de su objeto de estudio para la transformación de su significado, de manera que le permita superar la visión de técnica de análisis del conocimiento investigado” (Guevara-Patiño, 2016, p.166).

De esta forma, este proyecto hermenéutico desea realizar un balance del estado actual de la materia o el fenómeno, es decir, de la apropiación que la filosofía colombiana ha tenido del temario que se ponen en juego en el pensamiento ricoeuriano, no obstante, este tipo de metodología utilizada en las ciencias sociales y humanidades son utilizadas comúnmente como Guevara-Patiño (2016) afirma “[...] comprender nuevos sentidos de los contextos (político, histórico, etc.)” (p.166). Sin embargo, la apuesta que se pretende con este método en contexto filosófico, como se ha señalado antes, es lograr comprender la incidencia que el pensamiento de Ricoeur ha tenido en la filosofía colombiana, tanto en la aplicación, búsqueda y profundización de sus conceptos, como la influencia investigativa hacia otras corrientes filosóficas que se mantienen en el debate académico del país.

Por otra parte, este trabajo investigativo no solo propone el reto de identificar, investigar y buscar aquel cumulo de textos desarrollados por los pensadores colombianos, esta exploración documental y receptiva del pensamiento de Ricoeur reta a realizar una reconstrucción de las huellas que el pensamiento del filósofo francés ha dejado en la academia colombiana, incluso

para comprender la interpretación que los filósofos colombianos han dado a este pensamiento, que, permita contrastar con la tematización o la exploración que en sentidos más amplios ya se han dado, así como las etapas y tiempos en los que se desarrolló. Así, esta reconstrucción de huellas que nos deja la masa documental, nos conduce a un segundo momento: interpretación y análisis, que, por medio de este cumulo de textos abren nuevos sentidos, donde los textos nos revelan a partir de la comprensión que podemos realizar del contexto en el que se desarrollan y de la visión misma que las investigaciones filosóficas colombianas nos develan, podamos entender nuevas visiones en el pensamiento de Ricoeur.

En otro sentido, es importante reconocer que el estado del arte ha sido abordado desde distintas miradas, por una parte, encontramos la posición positivista que identifica una investigación alienada del investigador, es decir, todos los resultados se postulan desde la visión externa de la masa documental o desde la perspectiva de los investigadores que son analizados, del objeto mismo, por otro lado, identificamos la posición constructivista del estado del arte en el que no solo el cumulo documental será el que nos habla sobre el objeto de estudio que deseamos explorar, sino que el investigador se convierte en un interlocutor que también posee una posición interpretativa válida para hacer hablar a los textos y mediar entre ellos, esta será la posición fundamental que aborda este trabajo investigativo, como Guevara-Patiño (2016) nos recuerda:

El valor del estado del arte se encuentra en el ejercicio mismo de poner a dialogar a los investigadores, a través de sus textos, en torno a un tema, y presentar así los estados de conocimiento y avances en un momento determinado, así como las comunalidades y especificidades de tratamiento de dichos temas (p.172).

Así, el valor agregado que aporta la metodología empleada, permite resaltar un aspecto esencial que contribuye emprender un estado del arte en sentido hermenéutico, filosóficamente

hablando, hacer una recepción de este tipo entendida desde la apuesta hermenéutica de Ricoeur donde el lector es mediado por un horizonte histórico y su mundo de vida, se puede interpretar que la investigación filosófica colombiana también se encuentra inmersa en un horizonte histórico que la antecede y media, pero a su vez, en una actualidad, en un contexto social, político y académico en el cual el filósofo colombiano se ubica, es aquí donde el trabajo hermenéutico del proyecto toma vitalidad, en reconocer no solo en el mismo objeto de estudio, que es reconstruir las huellas que la filosofía de Ricoeur ha dejado en los investigadores, sino en el reconocimiento de que en general la filosofía colombiana es antecedida y ha tenido filósofos brillantes que han logrado entender y dialogar con la filosofía de otros pensadores, y que a partir de estas exploraciones tiene la capacidad para construir una visión o una interpretación desde el contexto en el que se encuentra sumergido el pensador colombiano para dar actualidad y vida a la filosofía.

Con lo antes dicho, esta investigación no se propone asumir una posición psicologista sobre la masa documental, es decir, se comprende que existe una mediación histórica, social y cultural en el que se encuentran inmersos los investigadores colombianos, pero el ejercicio hermenéutico de este trabajo no se centrara en comprender o leer estos factores como ejes fundantes, sino que, propone dejar hablar al texto mismo, al ejercicio de escritura que se propusieron en su momento estos autores, para que el mismo texto nos devalore aporte valiosos que ya se han explorado en la filosofía de Ricoeur. En este sentido, aplicaremos el buen ejercicio hermenéutico que Ricoeur nos propone en dialogo con fenomenología en ejercer una doble aplicación de la epojé, es decir, sobre la subjetividad del autor que pueda verse involucrada con el texto, pero a su vez, sobre nuestra propia subjetividad y mundo de vida que nos permita tener una comprensión más amplia, el ambiente ideal para que el mundo del texto pueda surgir.

Sin embargo, la tarea hermenéutica que se propone desde la mirada de Ricoeur nos conduce por dos momentos denominados: comprensión e interpretación, el primer paso al que nos convoca el pensador francés tiene una estrecha relación con la apertura al otro del texto, es decir, permitírnos hablar por el texto mismo, en nuestro caso la comprensión se dirigirá por escuchar lo que las investigaciones que nos anteceden han aportado en la filosofía colombiana, a su vez dejarnos hablar por la otredad del texto es también comprender el contexto cultural sobre el que los textos surgieron, a partir de esto se establece un entendimiento de la materia de investigación por analizar “[...] es necesario decir con igual fuerza que la reflexión no es nada sin la mediación de los signos y de las obras, y que la explicación no es nada si no se incorpora como intermediaria en el proceso de la autocomprensión mismo” (Ricoeur, 2000, p.141).

Así, el segundo paso que nos apela por interpretar es entendido en la filosofía ricoeuriana como el *arco hermenéutico*, como aquel momento en el que nos movemos de la explicación o comprensión para darle un carácter abierto al texto que le permita ser referenciado en el mundo de la vida del lector, que permita entablar un dialogo con nuestro propio horizonte histórico, en este sentido en nuestra investigación la culminación del arco hermenéutico comprende identificar el recorrido y lo explorado por la filosofía colombiana en el pensamiento ricoeuriano, para que pueda ser referenciado, es decir, que pueda ser interpelado para identificar lo que no se ha dicho sobre nuestro propio horizonte histórico e incluso sobre el horizonte en el que fueron realizadas las investigaciones entendiendo el aporte que el alto espectro de la filosofía ricoeuriana pudiera haber aportado en su momento y que en nuestra actualidad puede ser de utilidad para el desarrollo filosófico colombiano, así, uno de los aportes principales que esta investigación pretende en sentido hermenéutico es lo que Ricoeur (2000) recuerda “[...] el texto actualizado

encuentra un entorno y un público; retoma su movimiento, interceptado y suspendido, de referencia hacia un mundo y a sujetos” (p.142).

No obstante, comprendiendo la importante influencia hermenéutica que nuestro proyecto tiene no solo en su metodología sino en el objeto de estudio que abordamos, la idea de explicación e interpretación no son las únicas que marcan las pautas o rutas de nuestro proyecto, entendiendo que acudimos a observar lo que nos precede por otros autores en el trabajo investigativo apelamos también al concepto de *tradición* que es abordado en la hermenéutica contemporánea por autores como Gadamer, donde realiza una aclaración de este término que como el mismo expone, hasta la ilustración este concepto fue desvirtuado entendiendo que no es el peso o carácter autoritario como la tradición debe ser entendida, sino que es el carácter atemporal que un texto, autor o ideas logran sostener, la actualidad que estos pueden tener en cada época, que al ser releídos pueden sustraerse o remontarse al horizonte histórico del lector. Sin embargo, la crítica de la ilustración a la tradición se sostiene atribuyendo a este concepto una especie de sinónimo del prejuicio sobre una materia o concepto en específico, en otras palabras, sobre una pre-concepción que se entiende como un sesgo que no nos permitiría iluminar por nosotros mismos el fenómeno, a lo que Gadamer (1977) respondería en su desarrollo hermenéutico, reconstruyendo desde el sentido etimológico de la palabra “En sí mismo «prejuicio» quiere decir un juicio que se forma antes de la convalidación definitiva de todos los momentos que son objetivamente determinantes” (p.337). De este modo el prejuicio y en sí misma la tradición se vitaliza nuevamente en la visión hermenéutica contemporánea entendiendo que toda materia o fenómeno de investigación que se analice posee una mediación histórica que lo antecede, nos ilumina e interviene para hacer una apertura al otro entendiendo que el



conocimiento no posee un carácter *ex nihilo*, sino que todo saber parte de una construcción histórica que entra en diálogo con nuestro propio horizonte.

En este sentido, la hermenéutica que nos plantea Gadamer es afín con la proposición del arco hermenéutico en Ricoeur, ya que, así como el texto debe estar abierto para ser referenciado, este ejercicio también se debe realizar con respecto a la tradición, entendiendo que debe existir una superación de la *arbitrariedad* no solo al tener una apertura en la cuestión misma del texto sino con respecto al contexto histórico en el que se situó el discurso fijado en su origen mismo. Así, la investigación no solo busca encontrar esos nuevos caminos que no se han explorado, sino entablar un diálogo con la tradición y lo que nos queda por decir, entre el tiempo pasado y lo que nuestra actualidad puede develar, generando un encuentro entre dos mundos que encuentran su culminación en el movimiento de explicación a interpretación.

Lo anterior, pone en perspectiva que la filosofía hermenéutica nos permite indagar en los textos sin los supuestos en el que existan interpretaciones únicas y definitivas con respecto al texto e incluso sobre los objetos de investigación específicos, sino que estos son abiertos al diálogo y a nuevas visiones de mundo, que, en su defecto alteran la subjetividad misma del hermeneuta.

En consecuencia, dando respuesta a las visiones hermenéuticas de Gadamer y Ricoeur con respecto a la apertura del mundo del texto y en específico al arco hermenéutico, se hace necesario que la presente exposición tome como referencia esta postura para dar eco a los aportes que los autores colombianos han realizado con respecto a la filosofía ricoeuriana, así, pasaremos por el primer momento del arco dicho: la explicación, en otras palabras lograr comprender aquel temario o taxonomías que se pueden reconocer en la filosofía ricoeuriana, en este sentido,

tomaremos como referente para este primer sentido de explicación al autor Grondin Jean (2019) con su texto denominado “*Paul Ricoeur*”.

## **II. Conceptos primarios en la filosofía de Ricoeur.**

Cuando se realiza una exploración por la filosofía ricoeuriana y nos esforzamos por intentar realizar una categorización del pensamiento del filósofo francés no solo puede ser en vano, sino que puede ser inútil al entender que en el largo recorrido que Ricoeur realiza académicamente siempre evade el ser enmarcado bajo posiciones que podían ser consideradas dualistas, pertenecer a una u otra corriente o posición específica con respecto a un asunto que haya sido tratado por algún contemporáneo, o incluso por algún pensador con tradición en el diálogo filosófico, planteando complejas paradojas a lo largo de sus extensas discusiones y en la exposición de sus textos. Una de las principales razones que producen estas circunstancias y características, como el mismo lo recordaría en distintos apartados, su pensamiento pertenece al diálogo que entabla la filosofía reflexiva francesa, en este sentido, no hay fijaciones indiscutibles que Ricoeur deseara plantear, incluso cuando sus reflexiones metodológicamente hablando, muchas veces partiera de contrapuestos que lograba sintetizar como Grondin (2019) recuerda “Ricoeur prefiere la síntesis a la antítesis, aunque se resiste firmemente a la idea (hegeliana) de una síntesis definitiva, sobre todo porque supondría el punto final de las infinitas posibilidades de la reflexión y de la acción humanas [...]” (p.8).

Sin embargo, cuando de Ricoeur se habla no podemos olvidar que indiscutiblemente una gran parte de sus obras han dado para reflexionar entorno a hermenéutica, incluso es gracias a una visión originaria de pensadores como Ricoeur y Gadamer que la filosofía hermenéutica contemporánea ha tenido una vitalización y a partir de sus estudios se han dado nuevas investigaciones, no obstante, no se puede ignorar que el filósofo francés tuvo en su juventud una

marcada influencia de la fenomenología, sobre esto se puede recordar cuando hacia 1940 Ricoeur fue tomado prisionero en uno de los campos de concentración en el valle del Marne, donde años atrás su padre habría caído en combate durante la primera guerra mundial suceso que había marcado su vida, durante este periodo el filósofo francés tradujo la obra de Husserl *Ideas relativas a una fenomenología pura*. Adicional se puede recordar que tuvo una fuerte influencia del existencialismo, tras la entrañable relación que mantenía con su amigo Gabriel Marcel y los escritos publicados con Dufrenne y Jaspers (Grondin, 2019).

En este sentido, no existe un consenso académico acerca de la categorización que pueda llegar a ser intuida en Ricoeur, entendiendo la complejidad del pensamiento en este filósofo y la gran capacidad para abordar diversos temas desde visiones distintas; tanto en la tradición filosófica como desde el aporte que este pensador realizaba en sus contribuciones, es acertado recordar que en muchos de ellos deja un huella latente especialmente en la hermenéutica y fenomenología, también existe una lectura propia de Ricoeur a autores como: Aristóteles, Kant, Descartes, Husserl, Arendt, entre otros, donde logra entrar en dialogo para referenciar una diversidad de temas como Sierra-Gutierrez (2005) nos recuerda:

Las taxonomías son difíciles con Ricoeur, un extraordinario pensador que supo poner en acción toda la historia de la filosofía alrededor de temas tan decisivos y diversos como: lo voluntario y lo involuntario, la identidad personal, el derecho, la justicia, la violencia, el lenguaje, el símbolo, la interpretación, la historia, la acción, la memoria, la lucha por el reconocimiento (2004a), la traducción (2004b), entre muchos otros (p.127).

Con lo antes expuesto, podemos afirmar que no existe una categorización fija o inmóvil dentro de la filosofía de Ricoeur, sin embargo, si se puede reconocer algunos conceptos primarios que abordo Ricoeur y que en cada una de sus obras lleva un hilo o un conductor que es

muestra de su pensamiento. Así, nuestra labor investigativa específicamente con la base de datos que se ha logrado recopilar de los textos que los autores colombianos han profundizado entorno a la filosofía de Ricoeur, se identifica y agrupa en conceptos primarios, que, se usa exclusivamente para abordar de manera organizada y con especificidad en este trabajo los temas que en investigaciones anteriores se han profundizado, para lograr identificar que se ha explorado en la filosofía de Ricoeur, esto lejos de tratar de fijar algún tipo de categorización que entendiendo el grosor de la obras de este autor, se convierte en una labor inviable y que no sería acorde con la posibilidad de permitir que los textos sean referenciados y llevar a culminación el *arco hermenéutico* que nos proponemos con este proyecto.

En consecuencia, esta conceptualización primaria que como se ha resaltado anteriormente, solo busca permitirnos indagar de forma ordenada, dando valor a los textos mismos para que puedan ser explicados, llegando a un proceso de autocomprensión, por medio de un ejercicio hermenéutico dejarnos hablar de los textos en su justa medida, bajo el contexto en el que dentro del ejercicio lector identifiquemos la recepción de la filosofía ricoeuriano en Colombia. Por consiguiente, se expondrán aquellos conceptos primarios que nos permitirán entender el abordaje que ha tenido esta filosofía en el pensamiento colombiano, para esto se toma como referentes a los autores Grondin Jean, Agustín Domingo y Francisco Sierra Gutiérrez, quien a lo largo de su vida se han dedicado en profundizar el pensamiento de Ricoeur, donde en algunos de sus textos se proponen exponer de manera introductoria los principales temarios que fueron analizados por Paul Ricoeur.

#### ***a. Filosofía de la voluntad***

Cuando nos aproximamos a la filosofía de Ricoeur uno de los principales conceptos que se puede destacar en su pensamiento es la *filosofía de la voluntad* que tiene un largo recorrido, la

cual no solo estaciona en la meditación sobre la voluntad como concepto, sino que empieza a aterrizar en otros campos, incluso lo marca en la transición que el filósofo francés tiene hacia la hermenéutica, poco a poco este desarrollo filosófico empieza a tener influencia en su pensamiento, sus primeras obras dedicadas a este temario se conocen como: “*Lo voluntario y lo involuntario*” y “*Finitud y culpabilidad*” este último compuesto por dos libros denominados: “*El hombre falible*” y “*La simbólica del mal*”, fue tanto el impacto de su desarrollo filosófico sobre este concepto que: “En 1969, cuando presenta su candidatura al Collège de France, el proyecto docente que presenta se sitúa todavía «en la prolongación de la Filosofía de la voluntad», de la que dice entonces que sigue siendo «el hilo conductor de [sus] publicaciones».” (Grondin, 2019, p.25).

Así, una de las propuestas iniciales que desea plantear Ricoeur es un tipo de contraposición a la fenomenología que el mismo había seguido muy de cerca, ya que durante sus años en los campos de concentración había realizado varias traducciones a Husserl. Para Ricoeur los aportes fenomenológicos que hasta su momento Ponty y Husserl habían desarrollado pensaban al hombre y al mundo desde posiciones de comprensión que objetivaban y racionalizaban su comprensión del mundo de vida, pero que sin intención abandonan y ocultan los «posibles» que de manera abstracta no podrían ser pensados: las pasiones, el mal y las emociones, que desde la visión cognitiva y conceptual de la fenomenología, tal vez, no lograrían una reflexión cuidadosa y profunda, sin embargo, con la fuerte influencia que Ricoeur tiene de la fenomenología y acudiendo al *conatus* de Spinoza, entiende que aquellas ideas que la fenomenología y los abordajes puramente conceptuales no pueden abarcar de manera correcta respetando la esencia propia de lo vivido por la naturaleza humana, puede realizarlo en una comprensión fenomenológica del concepto de Spinoza. Así, no solo de forma metódica para

entender la esencia de esas especialidades de lo humano, sino que, comprendiendo que el hombre es esfuerzo, sus posibles se desarrollan sobre las formas de la voluntad e incluso donde lo involuntario también tiene participación.

En otro sentido, si para Ricoeur en su momento una fenomenología como la elaborada por Husserl y Ponty por su centralización sobre el raciocinio no permitía entender fenomenológicamente hablando, la esencia de la voluntad y de lo involuntario, y que, a su momento pareciera su análisis se reducía a sus formas empíricas, el pensador francés parte de la *eidética de la voluntad* para entender por medio de una *epojé* el acto humano en sentido de la voluntad. Así, a partir de la influencia que tiene Ricoeur del existencialismo, comprende que el primer paso para una fenomenología de la voluntad es reconocer la negación misma de la voluntad, es decir, lo involuntario, todo aquello a lo que el hombre se ve arrastrado en contra de su propia decisión, de lo cual no puede huir y hace parte de su naturaleza, sobre lo cual no hay lugar para la elección, de esta forma, un entendimiento de la voluntad en Ricoeur busca establecer los valores mismos de la existencia, lo que está presente en lo cotidiano del ser humano “Por tanto, no hay voluntad sin un factor parcial de «noluntad» (de *nolo*, «no quiero»), que forma parte de la condición humana, esto es, de los condicionamientos de todas nuestras aspiraciones” (Grondin, 2019, p.28).

Al mismo tiempo, el sentido del acto de voluntad como poder de decisión, donde el querer o decidir sobre un asunto en específico no es entendido en Ricoeur solo en el sentido estricto de conciencia que se relaciona con el querer o decidir, sino que este se mueve hasta la acción misma que se ejerce en lo corpóreo, nuevamente la influencia cartesiana que el pensador francés tiene, logra plantear una visión distinta del *cogito* donde pensar y existir se entrelazan, la acción misma se ve inspirada por el sentido de la voluntad que parte del decidir, querer o sentir,

que se mueve hacia la acción, donde el *sentido* se convierte en una esencia para el humano que desde su existencia es movido por lo volitivo. Así, el pensador francés toma distancia de las posiciones nacientes a su momento en filósofos como Heidegger y Sartre que aunque abordaban desde una visión propia el sentido de voluntad, existe una carga excesiva de negatividad que se acerca a los conceptos de la muerte y angustia, no obstante, para el filósofo francés las aristas que la vida puede iluminar son tan variadas, nuevamente el concepto de «posibles» toma significado en la filosofía ricoeuriana en la comprensión de la voluntad con una carga de positividad, que permite pensar en los posibles de realización y acción.

Sin embargo, la eidética de la voluntad alcance su cumbre en el pensamiento ricoeuriano en la propuesta que el filósofo francés plantea al construir el proceso de la voluntad desde la conciencia hasta la acción, la estructura en tres partes fundamentales: “Decidir (La elección y los valores), Obrar (La moción voluntaria y los poderes), Consentir (El consentimiento y la necesidad)” (Grondin, 2019, p.30). Así, para Ricoeur la voluntad parte del querer que por medio de la conciencia y el razonamiento plantea paradojas, caminos, opciones que al fin lleva al hombre al momento por elegir o decidir, que resueltamente nos conduce a la acción misma, a la relación entre pensamiento y cuerpo, uno de los puntos esenciales como Ricoeur reconocería, una forma de completar el *cogito* cartesiano que potencializa su *ergo sum* por medio de la praxis, de la acción que se ha realizado por medio de la voluntad. Por último, la acción pasa por el consentir que según lo expuesto nos permite destacar sobre el consentimiento y la necesidad.

No obstante, a pesar que como antes hemos mencionado la acción ocupa un lugar muy importante en la filosofía ricoeuriana e incluso es un complemento vital que el filósofo francés identifica en las lecturas que realiza a Descartes, específicamente el concepto del *cogito*, es importante destacar que la visión de Ricoeur lejos está de querer motivar o suscitar una visión

del pensar, de la razón o del *cogito* que se reduzca sustancialmente a una mirada empírica o naturalista del asunto, por el contrario, la lectura cartesiana de Ricoeur entiende que el *cogito* solo puede ser entendido en primera persona y a pesar de que se acuda a la fenomenología para entender el proceso de la voluntad que parte de este *cogito*, solo se acude de forma metodológica para entender la *eidética de la voluntad* que el pensador plantea como movimiento del *cogito* hasta praxis, esta comprensión de la voluntad solo será una herramienta para la construcción del individuo a nivel subjetivo, es decir, una forma en la que el hombre puede entender de forma más clara la visión de mundo, yo y otro.

En otro sentido, este planteamiento del *cogito* en Ricoeur nos hace esclarecer que no tiene una independencia absoluta, en esta se retoma nuevamente los posibles presentando lo involuntario, que se combina con las limitaciones que incluso lo corpóreo puede presentar al hombre, esto tampoco significa una reducción de lo involuntario a lo empírico de la sensibilidad humana, es el reconocimiento primario a que todo querer que se conduce a la decisión es razonado por lo involuntario inicialmente desde el cuerpo mismo, aun cuando existen una multiplicidad de expresiones de lo involuntario.

En consecuencia, el paso inicial dentro de la explicación de la acción en lo voluntario o la eidética de la voluntad, la decisión responde no solo al querer como primera expresión de la voluntad, sino que es el resultado final de un racionamiento que toma principalmente en cuenta lo involuntario: desde las limitaciones corpóreas que el sujeto accionante debe contemplar dentro de su finitud de posibilidades, hasta la multiplicidad de factores externos culturales y sociales que han inculcado en el hombre valores que son evaluados en el proceso racional que culmina en la elección, así podemos recordar cuando Grondin (2019) afirma “esta voluntad no es puramente



creadora [...] no solo sus elecciones le son las más de las veces pre-dadas, sino que ya el simple hecho de decidir crea de por sí una situación que a su vez constriñe la voluntad” (p.32).

No obstante, el primer paso que postula la filosofía ricoeuriana en una voluntad de la acción no pasa solo por el proceso racional de elegir y decidir, sino que esta se debe inscribirse en el mundo por medio de la acción, así, surge el concepto de «poder» principalmente en dos sentidos, el primero de ellos: la voluntad que ha pasado por la elección, se debe enfrentar al otro, al mundo, que expresado desde Aristóteles en la necesaria e imperativa relación hombre-sociedad, su manifestación supondrá enfrentarse o más bien, tener un encuentro ante el poder del otro, que como posible, será eventual una oposición a la voluntad decidida, sin embargo, el segundo significado que Ricoeur planteará del término es la acción posible mediante el poder ser de la voluntad, que se enfrenta o se encuentra entre lo involuntario y el poder de la elección por medio de la voluntad, que ha evaluado primariamente la capacidad de accionar y de inscribir la praxis en el mundo.

En otro sentido, para Ricoeur existe un aspecto fundamental que converge entre la capacidad de decidir y la acción misma que se instaura en el mundo, este movimiento de elección hasta acción, se mueve entre la voluntad y lo involuntario, entre el querer y el poder, entre el elegir y las limitaciones que primariamente el cuerpo pueda manifestar o el *poder* que se presenta como atenuante externo, así, *el consentimiento* surge en la filosofía ricoeuriana como la conciliación entre voluntad o elección y la fijación de la acción en el mundo, entre lo elegido y las limitaciones, sobre esta idea el pensamiento de Ricoeur nos permite entender que si la vida misma y la existencia está constituida por una *eidética de la voluntad* que tensa por una lucha constante entre lo voluntario y lo involuntario, el consentimiento acudirá para mediar ante esa

tensión de la existencia, poniendo en juego el reconocimiento del hombre como sujeto capaz, pero a la vez, de la falibilidad inherente a su condición humana.

No obstante, a lo largo de la vida Ricoeur tiene una preocupación latente por **la cuestión de la historia** que se atribuye a su *filosofía de la voluntad* entendiendo que el tiempo presente y las condiciones sociales, políticas e incluso humanas pueden ser fruto de un proceso histórico. En este sentido, la historia se convierte en un factor externo de la *noluntad*, así, conocemos del pensador francés la obra “*Historia y Verdad*” que, apoyado naturalmente en la concepción de voluntad en la perspectiva kantiana, también retoma de Hegel la importancia de la historia para el accionar humano dejando a un lado su perspectiva idealista. De esta manera, se ha reconocido que esta obra se divide principalmente en dos partes: por un lado, expone el concepto de historia desde un sentido de historiografía y epistemología para resolver los interrogantes con un enfoque hermenéutico acerca de la subjetividad y objetividad del historiador en la construcción del relato histórico. Por otra parte, el resto de su obra se desarrolla pensando el compromiso ético que implica el concepto de verdad tanto a nivel de la historia, como en el ámbito político (Grondin, 2019).

Por otra parte, vale la pena resaltar que el trabajo por la historia no solo se desarrolla desde estas dos perspectivas: por una epistemología de la historia y la dimensión ética de este concepto, sino que en su desarrollo filosófico logra establecer una vinculación entre la memoria y el concepto de historia (que más adelante abordaremos), por otro lado, en varios apartados de sus textos hace un espacio importante para defender la idea en que la historia y con esto la memoria no pueden ser entendidas de forma unívoca desde la subjetividad humana, sino que esta puede poseer cierto grado de objetividad, sin embargo, también establece un distanciamiento de

la idea de Foucault en su arqueología por sobreestimar los hilos de discontinuidad en la historia (Sierra, 2005).

Ahora bien, en el desarrollo de la *filosofía de la voluntad* de Ricoeur surge la comprensión del *hombre falible*, inicialmente en sus obras va surgiendo de forma puramente conceptual sin algún tipo de acercamiento sobre un horizonte específico o con algún carácter histórico, intentando como es natural en el filósofo francés, no dejar a una especie de suerte idealista el concepto de voluntad, esclareciendo que incluso la voluntad perteneciendo a la condición humana puede llegar a ser falible, así, se va desarrollando otra de las preocupaciones de Ricoeur: la concepción del mal y la falta, acercándose a una posición tal vez agustiniana sobre el asunto, donde el mal se encuentra fuera de cualquier lógica o razón, y que debe ser observado de manera cuidadosa y distinta, precisamente por la ausencia de inteligibilidad en el accionar de la falta. Sostenido sobre esta postura, la falta como reflejo de lo irracional e ilógico, presenta lo falible de la voluntad que en su *eidética de la voluntad* había expuesto como sentido de libertad y conciencia, así, la falta con influencia del mal es el *yo* que entrega su libertad y se lanza a los brazos de la esclavitud, que llega a representar lo opuesto de la humanidad misma al perder el uso de la razón.

No obstante, el desarrollo del *hombre falible* en Ricoeur retoma la concepción de hombre que se había planteado desde el existencialismo de: Kierkegaard, Heidegger y Sartre en el que se comprende que el hombre está compuesto por finitud e infinitud, así, la proposición inicial que expondrá Ricoeur para exponer sus argumentos es la comprensión de la finitud como una limitación de la infinitud que podría ser moderada, esto lo expone principalmente en dos momentos: el primero de ellos retratará una simbólica del mal, donde comprenderá que en los símbolos puede existir un reflejo del mal que podría ser interpretado, esto sin lugar a duda

involucra una visión hermenéutica para la comprensión del mal. Sin embargo, desde la visión de una *filosofía de la voluntad* que en sus primeros años desarrolla Ricoeur con una visión más antropológica, entiende que, si el hombre es la síntesis entre finitud e infinitud, existe un desequilibrio en su composición, al dos contrapuestos cohabitar en un solo ente dando como resultado posible el mal. Así, se puede identificar que la filosofía de la voluntad comienza a tomar un nuevo camino desde la puesta en escena del hombre falible por medio de la dicotomía que representan la finitud e infinitud como parte de la condición humana.

En este aspecto, al Ricoeur dar una explicación de esta relación dicotómica de la naturaleza humana pone en su visual el concepto de «*percepción*» entendido como una visión del sí mismo frente al mundo, la cual para el autor francés es la esencia de la limitación de la finitud para una ampliación del componente de infinitud en el hombre, es decir, la *percepción* es la apertura a la puerta que nos lleva a conocer ya sea en sentido estrictamente epistemológico o en sentido existencial, sin embargo, la limitación humana en su finitud consistirá en comprender la *percepción* como la parada final de la apertura al mundo, no obstante, la perspectiva ricoeuriana nos plantea que el primer paso para una superación de tal limitación consistirá en dar un reconocimiento a esta misma, en otras palabras, el reconocimiento de que la percepción solo es el primer paso de la apertura del sí mismo al mundo es el punto fundante para una potencialización de nuestra infinitud “Reconocer la perspectiva de las cosas como simple perspectiva es abrirse al sentido posible de las cosas mismas, que no agota ninguna perspectiva limitada y que no se limita a una situación que pueda ser la de mi intención limitada” (Grondin, 2019, p. 39-40).

En este sentido, nuevamente se puede ver la influencia fenomenológica que marca el pensamiento de Ricoeur, la superación de la limitación de la finitud humana, significa en

términos fenomenológicos una aplicación de *epojé* sobre nuestra percepción y visión de mundo, que deje hablar a las cosas en sí mismas, que no nuble o limite lo infinito que puede llegar a ser nuestra visión del mundo, aquí comienza a hacer presencia el concepto de verdad ya que la existencia misma de la cosa, del objeto, del otro, que desde una *percepción* sin límites definidos falta a la verdad y al carácter de infinitud humana.

No obstante, esta caracterización en Ricoeur entre lo que puede significar la limitación como percepción en el componente finito que entra en dialéctica con la infinitud, es puesta en un horizonte específico que le permite ser ejemplificado en términos de la acción humana, así, tomando como referente el significado kantiano de totalidad, realiza una distinción entre placer y felicidad, que, en alegoría, representaría respectivamente la finitud e infinitud.

Así, el placer será aquella avocación que no encuentra una totalidad, un rumbo, un horizonte definido y que por su misma condición cae en el campo de lo temporal o pasajero, a distinción de su contraposición, la felicidad, esta toma un carácter de totalidad al plantearse sobre un plano u horizonte específico que le permite pertenecer o poseer la condición de infinitud que se remonta sobre nuestras aspiraciones. Puesto así en perspectiva, solo se establecería una relación dicotómica entre finitud e infinitud, no obstante, la apuesta ricoeuriana va más allá al entablar lazos entre ambos opuestos, al plantear que solo podemos poner en perspectiva en el plano de finitud, en este caso: al placer, al entender que una parte de su esencia pertenece al horizonte del infinito, la felicidad (Grondin, 2019).

No obstante, esta preocupación por la falibilidad humana y la representación del mal, como antes hemos mencionado también llevo a una reflexión en Ricoeur por la fijación mediante los símbolos, *mythos* y relatos que permitirían una mejor comprensión, que, tal vez dieran una explicación de sentido a la concepción del mal, sin embargo, al empezar esta profundización el

filósofo francés fue cuando entendió que debía dar un giro al desarrollo filosófico que venía elaborando, para adentrarse inicialmente en una visión hermenéutica que será reconocida como un punto esencial de su pensamiento filosófico.

### ***b. Hermenéutica***

Como hasta el momento hemos afirmado, los primeros pasos de la filosofía de Ricoeur recorren un camino alrededor de una *filosofía de la voluntad* que lo conduce a reflexionar sobre la falibilidad humana y con ello sobre la cuestión del mal, así, para el filósofo francés que en un primer momento aborda este problema desde una mirada puramente conceptual, llega a un segundo paso para comprender que el mal también se inscribe en una simbólica que puede ser analizada desde la hermenéutica. No obstante, los primeros planteamientos de la hermenéutica ricoeuriana tienen muy en cuenta los aportes que Dilthey realiza en una hermenéutica que es pensada de forma más tradicional, si así nos permitimos referenciarla, entendiendo que estudia las formalidades mediante las cuales el texto puede ser interpretado. Sin embargo, cuando la hermenéutica mantiene un enfoque filosófico apegado a la razón y las expresiones lógicas de la estructura del texto, plantea el dilema de pensar una simbólica del mal, comprendiendo que la falta y el mal desde la mirada de Ricoeur carecen de racionalidad, el reto será realizar un movimiento desde la estructura racional hasta la comprensión irracional del mal y futuramente en lo religioso.

En este sentido, para la perspectiva ricoeuriana la filosofía se había limitado a pensar y reflexionar sobre todo lo que se deriva del uso de la razón, sin embargo, con la puesta escena de una *simbólica del mal* que se encuentra fuera de los límites de la razón, lo que plantea la filosofía ricoeuriana es una propuesta metafilosófica donde aun lo que se encuentre fuera del raciocinio puede llegar a ser reflexionado, en este sentido no solo la cuestión del mal, sino incluso lo

religioso que mediante el símbolo por medio de la hermenéutica puede revelar un significado que trascienda en lo humano. De esta manera la preocupación por el *símbolo* en la filosofía de Ricoeur empieza a tomar un sentido fundamental y a la vez un eje articulador, que a lo largo de su vida especialmente durante los años 80 le causo mayores dificultades tras acusaciones de sesgo filosófico por sus creencias en la fe cristiana, sin embargo, la defensa de Ricoeur siempre se remitió a argumentos que se sostenían bajo fundamentos hermenéuticos comprendiendo que el símbolo independiente desde la postura en la que fuera inscrito o fijado, en su caso específico, los textos bíblicos o religiosos, más allá del valor que por convicción religiosa fuera entendido o interpretado, el símbolo que fue inscrito podía encontrar un valor de significado que valía la pena ser reflexionado con un sentido filosófico y hermenéutico, así “La modernidad, con su conciencia filológica e histórica nos ha enseñado a ver los mitos *como mitos* y no como historias reales [...] Adán, Prometeo y el dios babilónico Marduk no son personajes que hayan existido en la realidad” (Grondin, 2019, p. 49).

No obstante, la hermenéutica ricoeuriana logra entablar lazos entre una estructura lógica y de la razón que se extiende para moverse hasta lo que no pertenece a ella, el significado de los símbolos ya sea para la comprensión del mal o de lo religioso, no es solo una comprensión conceptual del asunto lo que quiere establecer el filósofo francés, su búsqueda va más allá al integrar el significado mediante el sentido y la interpretación que le da vitalidad a la cosa en sí misma, al texto, al símbolo, mediante el interés que se enfoca para que pueda tener un movimiento en un horizonte determinado.

Así, aparece en el desarrollo hermenéutico de Ricoeur un concepto vital: *la interpretación*, sin embargo, cuando hacemos referencia de esta concepción en el pensador francés es necesario mencionar sus obras “*Freud: una interpretación de la cultura*” y “*El*

*conflicto de las interpretaciones*” que se desarrollan manteniendo como eje fundante las lecturas que realiza al psicoanálisis de Freud. A pesar de las críticas desproporcionadas en su momento al sentido que estas obras proponían, Ricoeur toma como ejemplo la cuestión del sueño planteándolo como un asunto que no pertenece exclusivamente a la inconsciencia, sino que estos develan y proyectan los deseos íntimos, pensamientos y experiencias del sujeto, así, surge en la visión hermenéutica ricoeuriana el doble sentido en la interpretación, desde los símbolos hasta el concepto de religión, sobre esto recordamos a Grondin (2019) cuando afirma “El símbolo está ahora acoplado a la esfera del doble sentido en general, en el que se incluyen los sueños” (p.62).

De esta manera, en la perspectiva de Ricoeur la interpretación solo puede ser realizada en la medida que los símbolos fijados expresan un doble sentido, de esta forma la hermenéutica toma una posición y valor, ya que ella establecerá las formas que son necesarias para realizar la interpretación de estos dobles sentidos. No obstante, para el filósofo francés las reglas que deberían configurar el sentido de la interpretación se encuentran fragmentadas y no poseen un carácter universal que permitan dar a entender el doble sentido de los símbolos. Esta fragmentación que Ricoeur expone la ilustra en dos niveles: el primero de ellos da cuenta de una hermenéutica que busca comprender el sentido del significado del mensaje que se quiere expresar mediante el símbolo, por otro lado, se encuentra una hermenéutica de la sospecha que retomada del psicoanálisis, busca dejar a un lado todo aquello que no pertenece a un estado puro de la conciencia.

Sin embargo, esta propuesta hermeneuta en la perspectiva ricoeuriana se realiza en dos sentidos: *la vía larga y corta*, la última hace referencia al acercamiento a la visión de Heidegger en la que se busca entender la manera en la que el sujeto inteligible tiene la capacidad de comprensión, no solo con respecto a la cuestión interpretativa sino incluso sobre el sí mismo,



esto llega a tener una estrecha relación con una filosofía reflexiva de la cual era adepto el mismo Ricoeur, por otra parte, se encuentra la vía larga que es la comprensión hermenéutica en la cual aportaron Dilthey y Schleiermacher que tenía una visión mucho más epistemológica que seguía manteniendo la línea de comprensión de sentido del discurso fijado mediante el símbolo, línea por la cual Ricoeur decidió iniciar su exposición hermenéutica, para más adelante profundizar y moverse hacia una filosofía reflexiva (Grondin, 2019).

Así, esta vía larga que toma Ricoeur para dar a conocer su postura hermenéutica tiene un acercamiento con el estructuralismo de Saussure, que el filósofo francés explicará en uno de sus escritos denominado: “¿*Qué es un texto?*” donde se reconoce la distinción entre habla y lengua, el primero de ellos caracterizado como la praxis del sujeto, el segundo como una serie de signos y símbolos que cuentan con una estructura formal y lógica para ser organizados, pero que en nada se relacionarían con el habla. Sobre esta base Ricoeur partirá para realizar una forma de mediación entre ambas posiciones, sin desvirtuar el valor de un estudio formal de la sintaxis y las estructuras de la escritura, para nuestro pensador esto no significa que no se puedan entablar lazos con el sentido semántico del texto, es decir, la lengua es una forma de fijación del discurso que permite que estas estructuras lógicas del lenguaje posean un significado el cual puede ser interpelado por la hermenéutica “[...] la escritura es posterior al habla: estaría destinada a fijar mediante un grafismo lineal todas las articulaciones que ya han aparecido en la oralidad” (Ricoeur, 2000, p.128).

Sin embargo, como antes hemos dicho en la filosofía de Ricoeur la hermenéutica aparece como sentido de interpretación que solo es posible cuando existe un doble sentido que debe ser puesto a interpretación, así, hasta este punto del desarrollo filosófico ricoeuriano *la metáfora* era utilizada en el pensamiento de Derrida para presentar oposición al carácter referencial de sentido

que pudiera darse desde una posición hermeneuta, cuestión que era defendida por Ricoeur, sin embargo, entendiendo que aunque la posición referencial de lo que del texto nos expone como un sentido literal, cuestión válida en la hermenéutica ricoeuriana, el doble sentido no pierde un carácter potencial en esta visión, así, la metáfora empieza a tomar un carácter vital comprendiendo ese más allá de lo que la semántica en la estructura lógica del texto puede presentar. En este sentido, el concepto de metáfora permite abrir nuevos sentidos de significado, donde la fijación del discurso puede encontrar nuevos horizontes, esto es sustentado por Ricoeur desde la forma originaria de la palabra interpretado en la retórica de Aristóteles, pasando por la estructura semántica en la interpretación de frases, llegando a la hermenéutica que permite nuevos sentidos al discurso “La arquitectura de *La metáfora viva* es compleja: pasando de la retórica antigua a la semántica, luego a la hermenéutica, trata siempre de entidades lingüísticas diferentes que son la palabra, la frase y el discurso. En los tres casos, se pasa a una consideración cada vez más incluyente” (Grondin, 2019, p.73).

Hasta este punto, el acercamiento hermenéutico de Ricoeur pareciera que se daba más contiguo a la visión estructuralista en la que el sentido del texto tomaba una relevancia bastante importante, sin embargo, el pensador francés empieza a tener una mayor cercanía con la hermenéutica alemana especialmente a la de Gadamer donde se comparten visiones comunes, especialmente con su desarrollo del *arco hermenéutico* que lo compone principalmente dos conceptos fundamentales: comprensión y explicación, ideas que en su defecto retoma de sus lecturas a Dilthey.

Sobre esto, para Ricoeur el primer paso de un hermeneuta consiste en el proceso de comprensión, este acercamiento que se realiza al texto que como se ha mencionado, es entendido como la fijación del discurso, marcando una relación con una posición fenomenológica sobre el

objeto: el texto, es decir, el entendimiento sobre este se debe dar sin acudir a ningún tipo de afirmación de mi propia subjetividad, ni tampoco tratar de comprender una posición psíquica del autor, cuestión que ya se venía desarrollando en la hermenéutica alemana, sobre este aspecto se afirmaría la posición estructuralista de la cual Ricoeur era partidario, sin embargo, el arco hermenéutico encontraría su culminación en su movimiento a la explicación. Para el pensador francés la comprensión del texto como mundo que ha alcanzado su emancipación del autor no es suficiente, sino que debe retornar a un contacto con el sí mismo, que se interrelaciona con otros mundos, otras visiones que entran en contacto para dialogar, e incluso para alcanzar una comprensión del sí mismo, que como fin último debe tener una representación en acciones concretas.

### *c. Hermenéutica del sí mismo*

Lo expuesto hasta este punto, es un retrato del recorrido filosófico del pensamiento de Paul Ricoeur, que parte de una filosofía de la voluntad que lo conduce a una preocupación por la cuestión del mal y de la falta, que, en el camino es llevado al *giro hermenéutico* que el filósofo francés realiza en 1960, sin embargo, la propuesta hermenéutica ricoeuriana desde su apuesta por el arco hermenéutico como antes se ha expuesto, aterriza en nuevos puertos por comprender la construcción de narrativas que tiene una relación directa con la cuestión de la historia. Siendo esta una de las preocupaciones de Ricoeur durante sus primeros años que tendrá una relación mucho más directa con la memoria y narrativa, no obstante, también existió una lectura ética-existencial muy específica en la filosofía de Ricoeur. Por otra parte, si una filosofía de la voluntad transitaría hacia una visión hermenéutica a partir de la problematización del hombre falible, esta misma concepción hermeneuta del pensamiento ricoeuriano también pondría en escena el concepto de hombre capaz.

De esta manera, en Ricoeur se establece una fuerte relación entre *tiempo y narración*, sin embargo, como fue común a lo largo de la vida del filósofo francés se encuentra nuevamente en medio de una aporía, la posición estructuralista encuentra que por medio del relato, narrativa o poética no es posible extraer una comprensión del tiempo mismo, sino que la interpretación o visión hermeneuta se debe dar como sentido estricto para comprender el texto u obra, cuestión a la que Ricoeur mostrara fuerte oposición entendiendo que la obra puede ser entendida como manifestación de la temporalidad humana. No obstante, en la posición ricoeuriana se entabla una relación entre tiempo y narrativa, que para dar amplitud, profundiza en una comprensión específica del tiempo, que, desde Plotino y Agustín en la que se expresa entendimiento sobre lo que es el tiempo, pero la imposibilidad de dar una definición en términos del lenguaje a lo que corresponde este término, surgen dos miradas del mismo: por una parte, se encontraría el *krónos* la comprensión del tiempo desde una perspectiva puramente física como movimiento planetario y composición numérica la cual se sostendría desde la perspectiva de Aristóteles, por otro lado, se encuentra el *Kairós* en el que el tiempo tendría una visión subjetiva que dependería de la conciencia y la percepción del sujeto, visión contemporánea que se percibe en la filosofía heideggeriana (Grondin, 2019).

A partir de esto, y con una mirada kantiana del asunto Ricoeur plantea que la narración y el *mythos* nos permite llegar a una visión propia de la temporalidad humana, ya que el hombre mismo inscribe sus vivencias y la historia mediante el símbolo, de esta manera, acudiendo a la mirada de Aristóteles, la filosofía ricoeuriana rescata el término *mimesis* que correspondería etimológicamente a imitación, pero que semánticamente se vincularía con la acción humana, a partir de esto, se construye la *triple mimesis* de la siguiente manera: la mimesis I será pre-conocer, al instaurarse sobre un momento específico de la historia humana, que se acerca a la

realidad del hombre para extraer y traer consigo elementos que han hecho parte de la acción humana, para luego plantear la mimesis II como la construcción misma del relato, que previamente se ha alimentado de la condición humana estado de la mimesis I, sin embargo, la triple mimesis alcanza su culminación cuando se encuentra con el mundo de vida del hermeneuta.

Hasta este punto, la narrativa era propuesta en la filosofía heideggeriana como la manifiesta necesidad de fijar nuestra historia mediante el relato narrativo, el cual respondía principalmente a una necesidad vinculada por nuestra propia muerte, una forma de no ser olvidados, sin embargo, para Ricoeur la necesidad de ser fijados en la historia y por último en el relato, no solo debe ser entendido desde esta perspectiva, sino que en definitiva esta necesidad es vital y significativa para comprender la humanidad misma. Así, nuestra existencia también se liga a la construcción subjetiva que hemos realizado a partir de los relatos, de los que se nos han contado, de la condición histórica a la que nos encontramos predispuestos mediante los relatos, de esta manera el relato contribuye a la construcción y encuentro del sí mismo, que, se identifica con dos tipos de relatos como Grondin (2019) menciona “[...]Ricoeur llama nuestra identidad narrativa: responder a la pregunta «¿quién?» [...]La componen dos tipos de narraciones: las históricas y las de ficción” (p.81).

No obstante, aunque pareciera que las narraciones históricas y de ficción son dicotómicas, entre ellas se establece lazos en la filosofía ricoeuriana por medio de la *conciencia narrativa*, comprendiendo que el relato histórico es la demostración de la finitud humana, de lo realizado, se convierte en un espejo que refleja nuestras propias limitaciones, lo que hemos podido alcanzar, sin embargo, la narración de ficción nos muestra un mundo de «*posibles*», así, una conciencia narrativa nos lleva a identificar nuestra propia finitud que no puede quedarse en

*percepción* sino que se mueve hacia la posibilidad de totalidad en términos kantianos, de lo que podríamos llegar a lograr, a ser y hacer “El «yo soy», soportado por las narraciones que cuentan su experiencia del tiempo, se convierten en un «yo puedo»” (Grondin, 2019, p.82).

Esta pregunta fundamental que se radica en la existencia humana desde el sentido de la hermenéutica por ¿Que soy yo? Se comienza a sustentar desde una perspectiva ético-existencial. Hasta este punto, pareciera que las afirmaciones de Ricoeur apuntan que el *yo* es la construcción de la narrativa histórica y de ficción, sin embargo, para el filósofo francés existe un *yo* que se encuentra más allá de la construcción que se ha tenido sobre los relatos narrativos, así, aparecerá en su pensamiento el término *ídem* que es ese *yo* que resulta de la construcción hermenéutica de los relatos y la *ipseidad* que constituirá a ese *yo* singular que se encuentra en lo más íntimo de la existencia, que es responsable de sus propios actos, que tiene pretensiones más allá de la infinidad de posibilidades y de su misma finitud que pueda establecerse en una existencia constituida por los relatos.

No obstante, un *yo* o sujeto que posee aspiraciones serán la base del **proyecto ético** que Ricoeur establece en esta parte de sus obras, entendiendo desde una lectura aristotélica que el hombre desea el bien tanto para sí como para el otro, esto entendido o referido en sus textos casi siempre como concepción ética, por su parte, la moral vendrá a valer como la articulación que permite que las aspiraciones humanas se lleven a cabalidad bajo imperativos éticos que tienen un carácter kantiano, en este sentido la perspectiva o construcción ética en la filosofía ricoeuriana se mueve en medio de una ética teleológica y deontológica. De esta manera, una ética-existencial que propone Ricoeur que parte de una pregunta por el ¿Qué soy? ¿Quién soy? respectivamente – *ídem* e *ipseidad*- ya no solo nos plantea una solución en el reconocimiento del sí mismo, sino que pone en perspectiva la idea imperativa que se presenta al hombre como necesidad de vivir con el

otro, de encontrar un mundo posible con los otros, que es mediado por las instituciones que permiten que nuestra perspectiva ética sea posible como planteamiento moral (Grondin, 2019).

Hasta aquí, la mirada de Ricoeur pone al otro en perspectiva de relación de ipseidad, es decir, el *yo* desde la *necesidad* de interrelación con el otro para desarrollar sus aspiraciones. No obstante, el filósofo francés profundizará esta idea en otra perspectiva, encontrará que incluso el *yo* es modificado por el otro cuando se relaciona, este otro deja una huella en nuestra propia existencia, en este sentido, el *yo* es entendido como otro, sobre esto Grondin (2019) afirmaría “[...]no solo quiere significar que no puede comprenderse más que por el rodeo de las interpretaciones, cosa que ya sabemos, sino que sugiere además que está habitado por una alteridad fundamental, constitutiva de su ipseidad. [...]Una segunda forma de pasividad es la del ser-afectado por otro” (p. 88).

No obstante, los últimos planteamientos que realizaría Ricoeur seguirían conteniendo una carga existencial bastante importante, de esta manera propondrá la posibilidad del *hombre capaz*, que sería una respuesta al sujeto infalible que había pensado en sus inicios en una *filosofía de la voluntad*, sin embargo, este hombre capaz que pone en escena Ricoeur lo relaciona con un tema que siempre lo inquieto: la historia y la memoria, de esta manera una de sus preocupaciones reflexionara sobre la cuestión del recuerdo y lo que le avoca, en este sentido, considera que la constitución *ídem* del hombre que partía de una narrativa como construcción del *yo*, sin lugar a duda se relaciona con el concepto de memoria e historia, en este panorama incluye una nueva idea: la cuestión sobre el olvido, así, una definición ricoeuriana sobre la memoria será una distinción en dos partes: por un lado, aparece la memoria justa aquella que recuerda todas las desgracias, el mal, lo falible que es parte de la condición humana, por otra parte, aparecerá la memoria feliz, aquella que apela al olvido “[...] concierne a una forma de olvido,

despreocupación o no-cuidado” (Grondin, 2019, p.90). De esta forma, si el hombre capaz puede construirse desde el *ídem* de la narrativa que constituye una característica esencial de la memoria, a su vez, puede encontrar en el olvido una forma en la que la memoria también se involucra.

A partir de este recorrido sobre la filosofía de Paul Ricoeur, podríamos establecer de forma gráfica, un retrato de los conceptos primarios que el filósofo francés abordó a lo largo de su vida y que marcaron el desarrollo de su pensamiento:

**Tabla 1.** *Conceptos primarios en la filosofía de Ricoeur*

Conceptos primarios en la filosofía de Ricoeur	
Categoría	Concepto
<b>I. Filosofía de la voluntad</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) <i>Eidética de la voluntad.</i></li> <li>b) <i>Historia y Verdad</i></li> <li>c) <i>El hombre falible</i></li> </ul>
<b>II. Hermenéutica</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) <i>La interpretación y fijación del discurso</i></li> <li>b) <i>La metáfora</i></li> <li>c) <i>El arco hermenéutico</i></li> </ul>
<b>III. Hermenéutica del sí mismo</b>	<ul style="list-style-type: none"> <li>a) <i>Tiempo y narración: Triple mimesis</i></li> <li>b) <i>Comprensión ética-existencial</i></li> <li>c) <i>El hombre capaz</i></li> </ul>

### **III. Ítems de investigación y análisis cuantitativo de los datos recolectados**

Comprendiendo que el norte de nuestro trabajo busca iluminar los caminos que la filosofía ricoeuriana a recorrido en Colombia, especialmente en la profundización y el abordaje que los filósofos colombianos le han dado al pensamiento de Paul Ricoeur. Para esta importante labor en nuestra investigación por medio del Estado del Arte, tiene como enfoque no solo



identificar o determinar quien lo ha dicho, sino por lograr reconocer el temario filosófico que ha tomado como referencia al pensador francés, esto permite entender el dialogo filosófico que el pensamiento ricoeuriano ha tenido en el país.

Así, nuestra investigación realiza una indagación de carácter mixto, es decir, somos exhaustivos en la búsqueda haciéndolo artículo por artículo de las revistas seleccionadas, sin embargo, se mantuvieron unos criterios mínimos de búsqueda los cuales fueron los siguientes:

1. Revistas indexadas exclusivamente en el campo de filosofía en Colombia.
2. Periodo de búsqueda: desde el origen de la revista hasta el año 2020.
3. Las revistas seleccionadas están vinculadas con los departamentos de filosofía de las universidades del país.
4. En cada artículo de las revistas seleccionadas se filtra la palabra “Ricoeur” para identificar ya sea la referencia utilizada o la mención del pensador francés dentro de la investigación.
5. Se identifican unas categorías de carácter filosófico y otras de las taxonomías ya dichas anteriormente, que nos permiten referenciar la corriente filosófica y el temario al que pertenece el objeto del artículo.

En consecuencia, con el fin de cumplir con los ítems de investigación nos permitimos construir un instrumento de recolección de información que nos sirve para filtrar los datos necesitados para el análisis de nuestro capítulo II y adicional entregar uno de los resultados que hace parte de la investigación: una base de datos donde se consolida una recopilación de todos los artículos encontrados de acuerdo a una clasificación específica que cumple con los ítems y objetivos de nuestra investigación. A su vez, este instrumento nos permite analizar algunos datos cuantitativos con respecto a las publicaciones realizadas y la información recolectada.

En este sentido, el instrumento de recolección de datos busca abarcar los ítems de investigación que nos permita identificar los aspectos fundamentales como lo es:

el reconocimiento de los autores que nos antecedieron en el trabajo de investigación, identificar las revistas que se encuentran vinculadas a las distintas universidades del país en los programas de filosofía, además de las corrientes filosóficas y taxonomía de los conceptos en Ricoeur a las que se acercaban las investigaciones.

**Tabla 2.** Instrumento recolección de artículos

Año	Revista - Institución	Vol. - Núm.	Autor	Título	Conceptos Primarios en Paul Ricoeur	Categoría filosófica	Mención	Resumen	Bibliografía referencia del autor	Referencia bibliográfica

Como se observa en la anterior tabla, la construcción del instrumento de recolección de información y datos, se realiza manteniendo los siguientes ítems de clasificación:

- Año de publicación del artículo
- Revista en la cual fue publicado el artículo de investigación con la universidad a la que se encuentra vinculada la revista.
- Volumen y numero de publicación.
- Autor del artículo
- Título de la publicación.
- Concepto primario en Paul Ricoeur: comprende una clasificación de acuerdo a las taxonomías identificadas como lo fueron filosofía de la voluntad, hermenéutica y hermenéutica del sí mismo

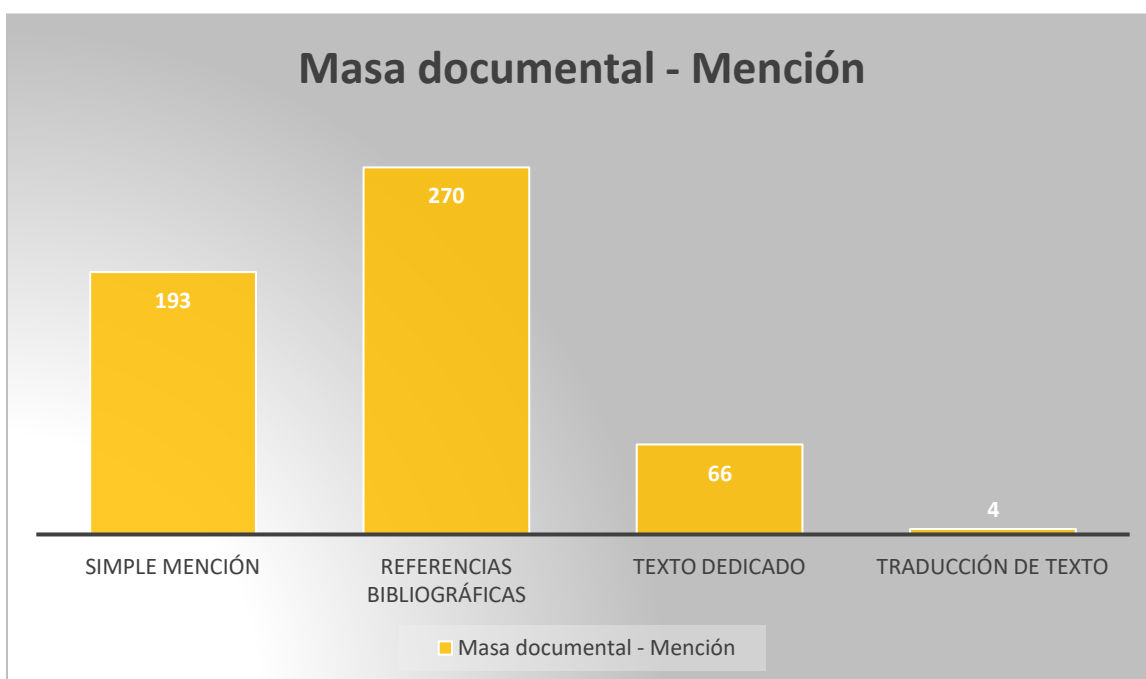
- Categoría filosófica: en esta se proporciona información sobre la corriente filosófica a la que se aproxima el artículo identificado según lo suscite el mismo autor o la revista en que fue publicado.
- Mención: en esta se utilizan cuatro categorías específicas para la clasificación: “*simple mención*” el cual indica que dentro del artículo solo se hace mención del filósofo francés como un referente, la segunda categoría es “*referencia bibliográfica*” este indicador permite identificar si para la construcción del artículo se toma como referente alguna obra del pensador francés, la tercera categoría se denominó “*texto dedicado*” el cual hace referencia a artículos en los que como eje articulador u objetivo es dar una profundidad sobre algunas de las perspectivas de la filosofía ricoeuriana, por último, se tiene la categoría “*traducción de texto*” el cual refiere aquellos artículos que fueron dedicados a alguna traducción de textos de Ricoeur.
- Resumen: en ese espacio se expone el resumen que los mismos autores hacen de los artículos publicados.
- Biografía referenciada del autor: en esta se debe especificar en caso que aplique que obra fue tomada como referencia de Paul Ricoeur
- Referencia bibliográfica: esta columna debe llevar consigo la referencia del artículo según normas APA.

Adicional la base de datos esta conformada con los siguientes ficheros:

- Anexo 1.1 RRC General: se encuentra toda la masa documental de los artículos compilados de la recepción de Ricoeur en Colombia
- Anexo 1.2 RRC Fecha: Filtro de los artículos por orden de fecha de antiguo a reciente.

- Anexo 1.3 RRC Filosofía de la voluntad: Filtro de los artículos de acuerdo al concepto primario en Ricoeur “filosofía de la voluntad”.
- Anexo 1.4 RRC Hermenéutica: Filtro de los artículos de acuerdo al concepto primario en Ricoeur “hermenéutica”.
- Anexo 1.5 RRC Hermenéutica del sí mismo: Filtro de los artículos de acuerdo al concepto primario en Ricoeur “hermenéutica del sí mismo”.
- Anexo 1.6 RRC Mención – Simple mención: Filtro de los artículos de acuerdo a la mención suscitada “simple mención”.
- Anexo 1.7 RRC Mención – Referencia bibliográfica: Filtro de los artículos de acuerdo a la mención suscitada “referencia bibliográfica”.
- Anexo 1.8 RRC Mención – Texto dedicado: Filtro de los artículos de acuerdo a la mención suscitada “texto dedicado”.
- Anexo 1.9 RRC Mención – Texto traducido: Filtro de los artículos de acuerdo a la mención suscitada “texto traducido”.

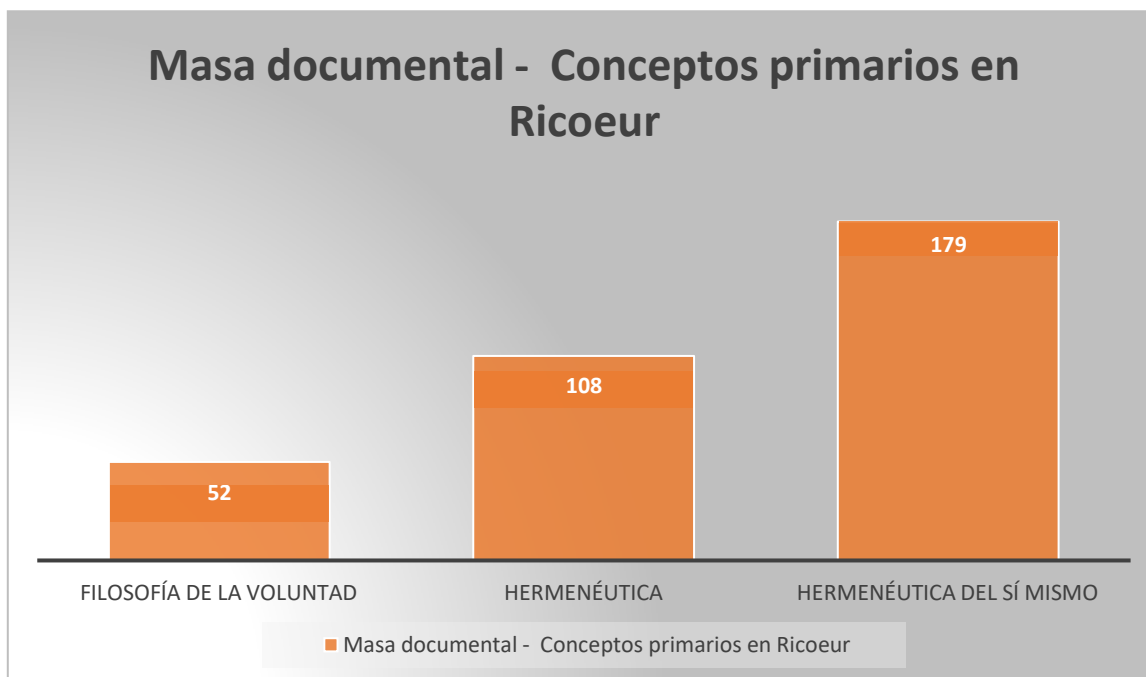
*a. Análisis cuantitativo de la información recolectada*



*Figuras 1. Gráfico de publicaciones: Masa documental - Mención*

Con los hallazgos encontrados en el rastreo realizado en las revistas: Ideas y Valores - Universidad Nacional de Colombia, Universitas Philosophica -Pontificia Universidad Javeriana, Estudios de Filosofía - Universidad de Antioquia, Folios - Universidad Pedagógica Nacional, Cuestiones De Filosofía - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Discusiones Filosóficas - Universidad de Caldas, Co-Herencia - Universidad EAFIT, Eidos - Universidad del Norte, Franciscanum – Universidad de San Buenaventura, Praxis filosófica Universidad del Valle, Analisis Universidad Santo Tomas, Escritos – Universidad Pontificia de Bolivar, Cuadernos de filosofía latinoamericana – Universidad Santo Tomas, Revista Colombiana de Filosofía de la ciencia - Universidad del Bosque, búsqueda realizada en el periodo de 1953 al 2020, de la totalidad de la masa documental se publicaron con respecto a la filosofía ricoeuriana en sus cuatro tipos de mención de la siguiente manera: 193 artículos con simple mención del

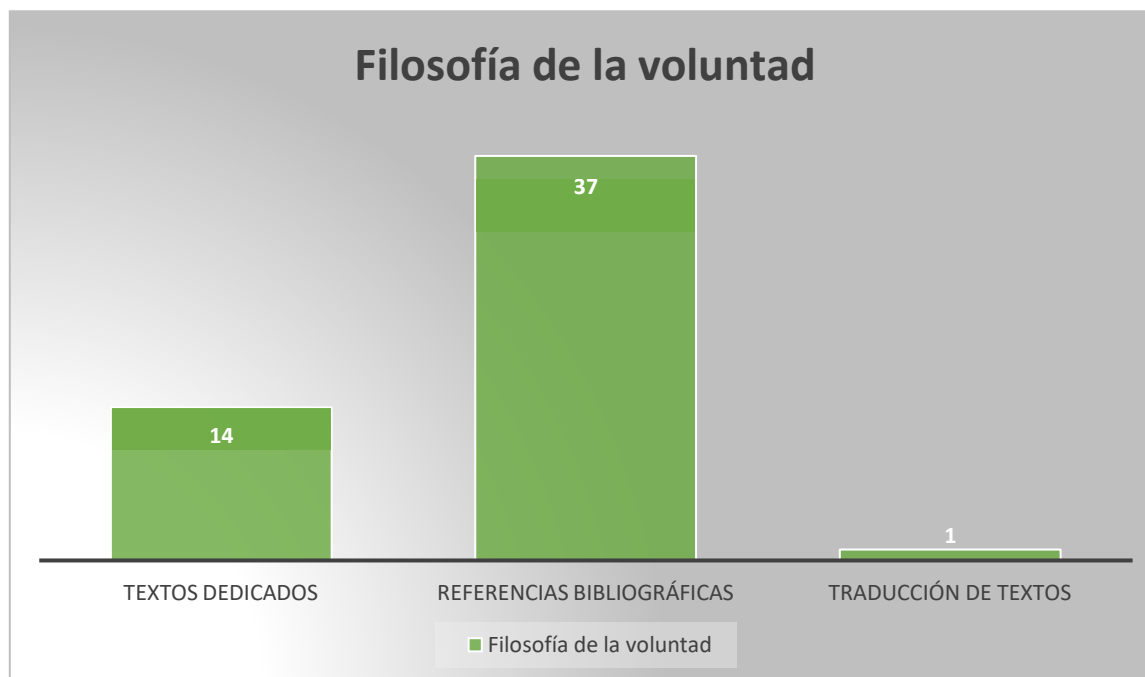
término Ricoeur, 270 textos tomaron como referencia bibliográfica alguno de los textos del filósofo francés, 66 artículos estuvieron dedicados en su totalidad para reflexionar sobre la filosofía ricoeuriana y 4 textos eran traducciones de escritos originales de Paul Ricoeur.



*Figuras 2. Gráfico de publicaciones: Masa documental - Conceptos primarios en Ricoeur*

Con los hallazgos encontrados en el rastreo realizado en las revistas: Ideas y Valores - Universidad Nacional de Colombia, Universitas Philosophica -Pontificia Universidad Javeriana, Estudios de Filosofía - Universidad de Antioquia, Folios - Universidad Pedagógica Nacional, Cuestiones De Filosofía - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Discusiones Filosóficas - Universidad de Caldas, Co-Herencia - Universidad EAFIT, Eidos - Universidad del Norte, Franciscanum – Universidad de San Buenaventura, Praxis filosófica Universidad del Valle, Analisis Universidad Santo Tomas, Escritos – Universidad Pontificia de Bolivar, Cuadernos de filosofía latinoamericana – Universidad Santo Tomas, Revista Colombiana de Filosofía de la ciencia - Universidad del Bosque, búsqueda realizada en el periodo de 1953 al 2020, de la totalidad de la masa documental se publicaron con respecto a la filosofía ricoeuriana

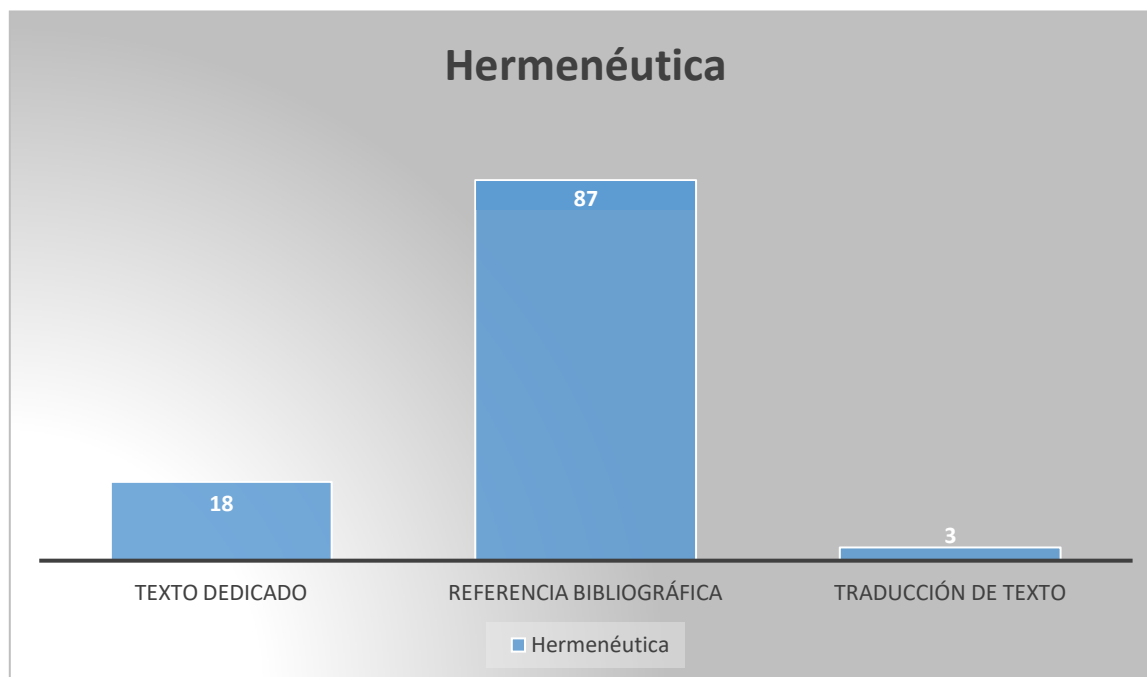
en sus tres conceptos primarios: 52 artículos con respecto a la *filosofía de la voluntad*, 108 textos tomaron como referencia el concepto de *hermenéutica* y 179 artículos la taxonomía de hermenéutica del sí mismo.



Figuras 3. Gráfico de publicaciones: Concepto primario *filosofía de la voluntad*

Con los hallazgos encontrados en el rastreo realizado en las revistas: Ideas y Valores - Universidad Nacional de Colombia, Universitas Philosophica -Pontificia Universidad Javeriana, Estudios de Filosofía - Universidad de Antioquia, Folios - Universidad Pedagógica Nacional, Cuestiones De Filosofía - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Discusiones Filosóficas - Universidad de Caldas, Co-Herencia - Universidad EAFIT, Eidos - Universidad del Norte, Franciscanum – Universidad de San Buenaventura, Praxis filosófica Universidad del Valle, Analisis Universidad Santo Tomas, Escritos – Universidad Pontificia de Bolivar, Cuadernos de filosofía latinoamericana – Universidad Santo Tomas, Revista Colombiana de Filosofía de la ciencia - Universidad del Bosque, tomando como referencia el concepto primario en Ricoeur denominado *filosofía de la voluntad* donde el primer hallazgo con respecto a esta

taxonomía se da con año de publicación de 1973 al 2020, se hicieron publicaciones en sus distintas menciones de la siguiente manera: 14 artículos son textos dedicados, 37 textos tomaron alguna referencia bibliográfica de Paul Ricoeur y 1 artículo era traducción de un escritos originales de Ricoeur.

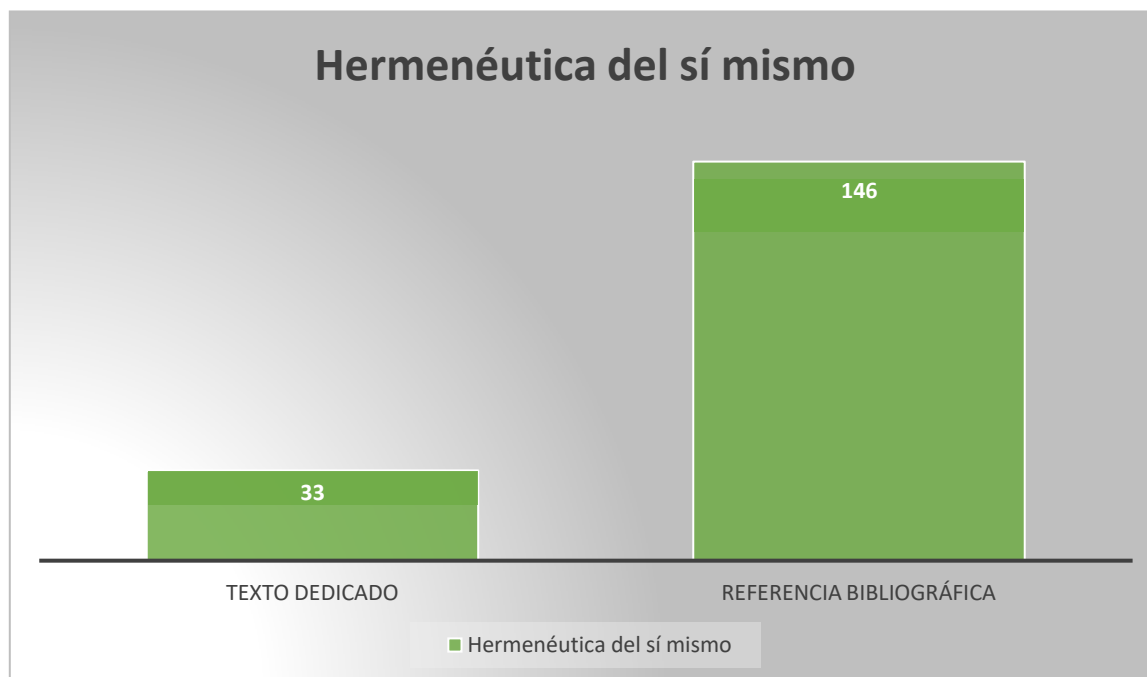


*Figuras 4. Gráfico de publicaciones: Concepto primario hermenéutica*

Con los hallazgos encontrados en el rastreo realizado en las revistas: Ideas y Valores - Universidad Nacional de Colombia, Universitas Philosophica -Pontificia Universidad Javeriana, Estudios de Filosofía - Universidad de Antioquia, Folios - Universidad Pedagógica Nacional, Cuestiones De Filosofía - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Discusiones Filosóficas - Universidad de Caldas, Co-Herencia - Universidad EAFIT, Eidos - Universidad del Norte, Franciscanum – Universidad de San Buenaventura, Praxis filosófica Universidad del Valle, Análisis Universidad Santo Tomas, Escritos – Universidad Pontificia de Bolívar, Cuadernos de filosofía latinoamericana – Universidad Santo Tomas, Revista Colombiana de Filosofía de la ciencia - Universidad del Bosque, tomando como referencia el concepto primario



en Ricoeur denominado *hermenéutica* donde el primer hallazgo con respecto a esta taxonomía se da con año de publicación de 1972 al 2020, se hicieron publicaciones en sus distintas menciones de la siguiente manera: 18 artículos son textos dedicados, 87 textos tomaron alguna referencia bibliográfica de Paul Ricoeur y 3 artículos era traducciones de escritos originales de Ricoeur.



Figuras 5. Gráfico de publicaciones: Conceptos primarios hermenéutica del sí mismo

Con los hallazgos encontrados en el rastreo realizado en las revistas: Ideas y Valores - Universidad Nacional de Colombia, Universitas Philosophica -Pontificia Universidad Javeriana, Estudios de Filosofía - Universidad de Antioquia, Folios - Universidad Pedagógica Nacional, Cuestiones De Filosofía - Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia, Discusiones Filosóficas - Universidad de Caldas, Co-Herencia - Universidad EAFIT, Eidos - Universidad del Norte, Franciscanum – Universidad de San Buenaventura, Praxis filosófica Universidad del Valle, Análisis Universidad Santo Tomas, Escritos – Universidad Pontificia de Bolívar, Cuadernos de filosofía latinoamericana – Universidad Santo Tomas, Revista Colombiana de Filosofía de la ciencia - Universidad del Bosque, tomando como referencia el concepto primario

en Ricoeur denominado *hermenéutica* donde el primer hallazgo con respecto a esta taxonomía se da con año de publicación de 1984 al 2020, se hicieron publicaciones en sus distintas menciones de la siguiente manera: 33 artículos son textos dedicados y 146 textos tomaron alguna referencia bibliográfica de Paul Ricoeur.

## **Capítulo II. Lo dicho en Colombia sobre el pensamiento de Paul Ricoeur**

El presente capítulo está dedicado a analizar y reflexionar sobre los aportes que las investigaciones colombianas han dado entorno a la filosofía ricoeuriana, esto nos permitirá pasar por el primer momento del arco hermenéutico: explicación. De esta manera, nos centraremos exclusivamente en hacer una revisión exhaustiva de los textos dedicados que fueron publicados en las revistas indexadas de filosofía colombiana entorno al pensamiento de Ricoeur. De esta manera, para hacer un abordaje adecuado de la masa documental identificada nos centraremos en tres conceptos primarios o taxonomías que se identificaron en la filosofía ricoeuriana: filosofía de la voluntad, hermenéutica y hermenéutica del sí mismo.

### **I. Filosofía de la voluntad**

La filosofía de Ricoeur atraviesa en su juventud un primer momento que marcará una gran parte del desarrollo filosófico de este pensador: la filosofía de la voluntad. Así, nos es relevante mencionar que este estudio por la voluntad en el cual el filósofo francés comienza a profundizar, se enmarca con el acercamiento que Ricoeur desde su juventud tiene con la fenomenología, en especial con la traducción que realiza a la obra de Husserl “Ideas I”. No obstante, las obras de Ricoeur hablan de su fuerte influencia no solo de la fenomenología, también de la filosofía griega, específicamente de la aristotélica, donde percibe en el estagirita un precursor a la fenomenología donde se puede resaltar que: “[...] la acción voluntaria se abre a una ontología en cuanto que la decisión como obra humana es un desbordamiento de la energía del ser” (Restrepo de Guzmán, 2015, p.73).

Esto, sin lugar a duda, coincide con las críticas que Ricoeur realizaría a la fenomenología, extrayendo de su método una manera de analizar la acción, la voluntad y la noluntad, que, sin embargo, a visión del filósofo francés esta misma no puede analizar de manera adecuada los

conceptos antes suscitados. En este sentido, Ricoeur como lector de Aristóteles entiende que su ética teleológica indagará principalmente por la estrecha relación que se da entre la *ethos* y la *praxis*, esto sin lugar a duda atravesará de manera importante una filosofía de la voluntad por la cual el filósofo francés se preocupara, de esta manera podemos recordar cuando Restrepo de Guzmán (2015) afirma “Es interesante subrayar que es en la *Ética a Nicómaco* en donde Aristóteles aborda el problema de la voluntad; esto significa reconocer la relación voluntad-ética [...]” (p.75).

Bien es cierto, que, el joven Ricoeur afirma una relación entre la esencia de la fenomenología y el pensamiento aristotélico, y propiamente sus afirmaciones se estructuran bajo su visión lectora del estagirita donde en su obra *Ética a Nicómaco* existe una estructura semántica que permite entender que las aporías son llevadas a la luz, se dejan los rodeos, se ausenta el ocultamiento, la escritura aristotélica busca encontrar la esencia de aquellas circunstancias, contextos y aspectos que rodean a la vida humana, que la median y la atraviesan por medio de la acción, involucrado la estructura del lenguaje para lograr ser comprendidas, analizadas y miradas desde una concepción ética.

Sin embargo, la filosofía aristotélica en lo que respecta en su sentido literal no es explícita la cuestión de la voluntad, tal como en el pensamiento contemporáneo se entiende, el concepto de la acción en el pensamiento aristotélico es fruto de la representación de las virtudes, del elegir, en este sentido la elección y por ende el decidir, permiten que brote una mirada ética y moral de la voluntad, sin embargo, desde la misma perspectiva aristotélica el proceso racional de elección también permite analizar dos aspectos como resultado de este razonamiento, que se expresan en la elección ya sea por la perspectiva subjetiva o incluso estética de: lo bello o feo, el gusto o disgusto, y por último en la ética: el bien o el mal “[...] haciendo una lectura global de la *Ética*

[Aristotélica], podemos reconocer una propuesta muy cercana a la del propio Ricoeur en Lo voluntario y lo involuntario” (Restrepo de Guzmán, 2015, p. 78).

De esta manera, en Aristóteles se reconoce en una relación estrecha actos-voluntad, cuatro tipo de acciones: por una parte, se encuentran los *actos voluntarios* que son todos aquellos a los cuales se le puede imputar el acto mismo al sujeto actuante, que se conduce por el momento de *deliberación* o decisión, por otro lado, se posicionarían los *actos contra-voluntarios* que atentan al razonamiento y por lo tanto traen consigo la negatividad del acto mismo, la oposición y el disgusto frente a la acción dada, también se ubican los *actos no-voluntarios* donde se encuentran las acciones que se realizaron sin tener al alcance la contextualización necesaria para poder deliberar o decidir la acción a ejecutar, por último, se encontrarían los *actos compulsivos* aquellos que por las pasiones y la ausencia de la virtud de templanza o *phrónesis* el hombre se deja llevar por el deseo y actúa de forma compulsiva, sin embargo, aunque en Aristóteles se caracteriza la acción con una notoria relación con la voluntad, su concepto del hábito hace que la voluntad sea delimitada, lo cual en momentos atentaría contra la esencia misma de una filosofía de la voluntad, entendiendo que la idea de deliberación o decisión marcan el inicio, o mejor, el antecedente ideal para la construcción de una filosofía de la voluntad en Ricoeur (Restrepo de Guzmán, 2015).

No obstante, como hemos dicho anteriormente el abordaje erróneo a la cuestión de las pasiones y el deseo sería una de las principales críticas que Ricoeur remarcaría a la fenomenología, esto retomado de su lectura aristotélica donde se comprende que el deseo pareciera habitar el limbo entre el raciocinio y lo irracional, en este sentido el deseo no pertenece de manera completa al vicio sino que en perspectiva con las virtudes, posee una razón, obtiene un sentido, se establece en el plano de lo humano y se instaura en este horizonte al tener parte de

lo presente, de lo real, de la razón, pero también marca su ausencia al pertenecer a la fantasía, a lo irreal, a lo inexistente, sin embargo, el pensamiento ricoeuriano rescata de la filosofía aristotélica la importancia de pensar el deseo, las pasiones, los sentimientos que en la fenomenología se perciben como irrupciones aisladas.

Sin embargo, no se puede pasar por desapercibido que a pesar de las críticas marcadas que Ricoeur realiza a la fenomenología, también retoma mucho de ella, parte de esto lo expone la autora Ascarate Coronel (2017) en su texto denominado “Imaginación y voluntad: repensar la educación desde la herencia husserliana de la fenomenología eidética de Paul Ricoeur” aunque el escrito se desarrolla y contextualiza en una tematización sobre la educación, muchos de sus apartados se dirigieron por pensar, como bien lo titula, en las herencias que la filosofía de Husserl pudo dejar en el pensamiento de Ricoeur. Bien es cierto, que, el principal y reconocido acercamiento que tuvo el filósofo francés al pensamiento husserliano se da cuando en los campos de concentración Ricoeur tuvo la oportunidad de traducir “Ideas I” de Husserl, obra donde la idea de las pasiones, la imaginación y la fantasía no fueron abarcadas de manera amplia, ni mucho menos de manera explícita. No obstante, la visión husserliana sobre la imaginación lleva a presentarla como una forma de *epojé*, es decir, la racionalidad es puesta en suspensión para ponerse en un contexto más amplio e incluso ser alterada, partiendo de que la fantasía también se acoge del recuerdo (de lo racional) para formar un constructo que se media por lo imaginativo contraponiéndose a la percepción.

Ahora bien, desde la perspectiva husserliana la imaginación es un subyacente que debe ser estudiado al ser el opuesto de la percepción, no obstante, pareciera que la preocupación que Ricoeur manifiesta se da precisamente por intentar entender a la imaginación y la fantasía entorno a la percepción y no como esencias propias de las cuales algo podría surgir “Ahora bien,

al referirnos, dentro del método fenomenológico, a la importancia de la imaginación, esta se hace evidente por su proximidad a la percepción, que es el “principio de principios” de la fenomenología” (Ascarate-Coronel, 2017, p.98).

De esta manera, en Husserl la imaginación posee una forma de racionalización que depende de manera directa de la percepción, aunque reconoce que precisamente la originalidad de su reducción eidética depende esencialmente de la imaginación y de la intuición, será este valor el que intentara darle una ponderación Ricoeur en su filosofía de la voluntad. Así, la filosofía ricoeuriana utiliza como canal el planteamiento de la imaginación en la fenomenología para conducirse a una filosofía de la voluntad, partiendo de la imaginación que permite al hombre en términos aristotélicos fantasear, desear y anhelar, de esta manera aparece una libertad del poder desear que se elabora a partir de los recuerdos o lo real, en términos fenomenológicos, sobre la percepción. En este sentido, una esencia de la imaginación que nos lleva a la libertad de desear, también es la libertad por decidir, que, en otros términos, es el deliberar que nos conduce a la acción manifiesta de nuestra voluntad.

No obstante, es importante resaltar que desde la filosofía griega los sentimientos y las emociones serían pensadas como afecciones y contrapuestos de la praxis, el *pathos* en este sentido se encamina a ser reflexionado en un sentido que no tendría una relación directa o decisiva sobre las acciones humanas, partiendo desde aquí Ricoeur en su filosofía de la voluntad comprende que el deseo o el sentimiento expresado en “yo quiero”, o en la perspectiva “yo debo” e incluso en la comprensión efectiva de la acción, existen tensiones que permiten al hombre se encuentre frente a situaciones concretas de la vida, en términos de Cárdenas (2011) se vuelve imperativo reflexionar estas tensiones entre *pathos* y *praxis* que se manifiesta entre lo

voluntario y lo involuntario para “comprender este misterio de la existencia como reconciliación” (p.88).

En este sentido, una filosofía de la voluntad para Ricoeur se mueve de manera exhausta en las aguas de una reflexión por la acción, ya que es esta última en la que hace presencia lo voluntario y lo involuntario, sin embargo, esta nueva comprensión del *pathos* no es el deseo desabocado que rige la vida humana, sino que es la libertad expresa en la elección que media y concilia lo voluntario y lo involuntario, el poder de la decisión es la virtud que limitará las pasiones y en términos aristotélicos, encontrar el justo medio que abre un abanico de posibilidades en ruptura a lo involuntario, a lo que limita la naturaleza humana e incluso aun al exterior, al otro “La necesidad, la emoción, el hábito, etc. sólo toman un sentido completo en relación con una voluntad [...] es decir, los determina por su elección, los mueve por su esfuerzo y los adopta por su consentimiento [...]” (Cárdenas, 2011, p.89).

Dicho de otra forma, la voluntad solo alcanza su cumbre cuando la decisión trasciende en un algo más, en acción, en movimiento, cuando se liga al obrar del cuerpo, en este sentido, la inteligencia misma no surge de lo involuntario, ya que las limitaciones mismas de la naturaleza o el exterior no pueden ser modificadas, se presenta a la vida humana la cuestión de aprender a vivir y actuar frente a estas. Hasta aquí dicho, la voluntad en Ricoeur se encuentra relacionada directamente como la capacidad de decisión y elección que posee el hombre, en este sentido ¿Qué lugar ocupa las emociones y las pasiones? Aquí surge como bien recuerda Cárdenas (2011) en la filosofía ricoeuriana retomado de Merleau-Ponty la significación del acto humano, es decir, aquel sentido que la acción humana encuentra como motivación para ser realizada, en otras palabras, aun cuando el *pathos* es moderado por medio de una virtud como la prudencia que se



manifiesta en la voluntad y la elección, está aún sigue estando presente en la acción, ya que de forma invisible a sido una de las motivaciones de la acción realizada.

Sin embargo, Ricoeur reconoce principalmente tres tipos de emociones: sorpresa, choque y pasión. La *emoción sorpresa* es retomada desde el pensamiento de Descartes donde se denominaba como “emoción pasional” la cual se caracteriza principalmente por ser causada por el otro, donde la praxis sin ser esperada por ese otro, produce una secuencia de reacciones, sentimientos y pasiones que desembocan en acciones derivadas de esa clase de emoción. Por otra parte, se ubica la *emoción choque* la cual se caracteriza por ser exacerbada y llevada en todos sus sentidos al extremo, Ricoeur en este aspecto decide tomar distanciamiento de posiciones psicológicas respecto al tema, comprendiendo que esta no se aleja de la conciencia hacia lo irracional sino por el contrario, reconoce que posee una clase de inteligibilidad, que, sin embargo, crea una forma de sumisión de la conciencia a esta clase de emoción, no obstante, aun así es recuperable la razón en esta clase de emoción. Por último, se ubica la *emoción-pasional*, la cual expuesta por el filósofo francés es una exposición agravada de la *emoción choque*, por medio de la cual todo tipo de racionalidad se pierde, la voluntad se esclaviza frente a la emoción, de alguna forma la capacidad de decisión queda anulada (Cárdenas, 2011).

No obstante, vale la pena resaltar que los avances de Ricoeur para la comprensión de las pasiones y las emociones se darían en su madurez por medio de su visión hermenéutica, hasta aquí, una filosofía de la voluntad no solo permitirían comprender el lugar que podría ocupar lo que desde el mundo griego parecería no poseía ninguna capacidad inteligible, sino que era tratado como una especie de afección humana, de esta manera si el *pathos* como carente de racionalidad podía ser pensado en la filosofía de la voluntad de Ricoeur, también existiría espacio para la cuestión del mal. Hasta aquí, si bien se puede afirmar que la cuestión del mal se

integra a la filosofía de la voluntad de Ricoeur tomando como punto de partida el análisis de inteligibilidad en lo aparentemente irracional del *pathos* y ahora del mal, bien es cierto, que comprendiendo el contexto histórico en el que Ricoeur desarrolla esta filosofía de la voluntad pasada casi una década de la segunda guerra mundial, siendo incluso víctima de la violencia nazi; la cuestión del mal era un tema al cual Ricoeur no podía eludir, e incluso en un contexto mas amplio, el hombre mismo en todas las civilizaciones y creencias no lo ha podido eludir, ha construido relatos que tratan de buscar un origen del mal, una explicación incluso lógica que desde la filosofía se a intentado comprender, pero que por su carencia lógica termina siendo subyacente, sin embargo, como Zapata (2011) afirmaría “Mientras nos preguntamos por la proveniencia del mal, éste sigue allí campeando sobre los territorios invadidos, con su cúmulo de huellas de violencia, muerte, sufrimiento y destrucción [...]” (p.213)

Ahora, la cuestión del mal tratada en Ricoeur derivada de su filosofía de la voluntad es abordada de una manera distinta ya que para el pensador francés debía abandonarse la idea del mal como producto de lo involuntario, de lo irracional o carente de inteligibilidad, si bien es cierto, que puede estar presente allí, también puede hacer presencia en lo voluntario, Ricoeur en este sentido nos convoca a reflexionar por una totalidad humana que nos permita comprender la cuestión del mal “Reflexionar sobre el problema del mal implica una mirada sobre la totalidad de la subjetividad humana, presente no sólo en lo involuntario, sino también en lo voluntario de la misma subjetividad humana” (Zapata, 2011, p.215).

De esta manera, Ricoeur apelará al existencialismo del cual tiene influencia, donde si el hombre es la síntesis entre finitud e infinitud, el mal será el resultado de la misma fórmula, que, para el filósofo francés tal formula es una desproporción, entendiendo dos dualidades: la finitud con las limitaciones que implica y lo condicionado que puede presentar al sujeto frente al mundo,

y en contraposición la infinitud en su mundo de posibilidades al cual se encuentra arrojado el hombre. Este contexto o plano sobre el cual las acciones se ubican, hace que de las tensiones provocadas surja el mal, en este sentido el hombre se mueve entre lo inocente de una acción y lo culpable e imputable que pueda ser de la misma, todo esto lleva a una reflexión ética de la acción que sin lugar a duda implica pensar sobre el mal, sin embargo, para el filósofo francés el mal es una cuestión que incluso no necesita ser pensada para que surja, este [el mal] ya se ha inscrito en la historia misma “En orden a lo práctico, lo cierto es que el mal ya está allí y, antes de que lo pensemos, el mal está presente en la historia donde ya se ha instaurado” (Zapata, 2011, p.217).

Hasta aquí dicho, si el mal surge de aquella tensión entre finitud e infinitud, existe una suspensión o en otros términos un distanciamiento con la postura del *cogito ergo sum* cartesiano en la filosofía ricœuriana, ya que la apertura de posibilidades del *cogito* racional supone que el mal no ha sido pensado por la misma caracterización de su irracionalidad, en este sentido, la falibilidad humana no ha sido puesta en escena, ni tampoco los vicios humanos que se contraponen a las virtudes, de esta manera se pone en juego una antropología filosófica que desea pensar y reflexionar el lado oscuro del hombre, su propia falibilidad, así “Según Ricœur, el ser humano no es un sí garantizado, es un enigma en sí, un proyecto inconcluso; por esta razón, no puede ser reducido a una definición puesto que la comprensión del hombre no es cabal, lo único que puede referirse de él es un acercamiento” (Beltran-Ulate, 2013, p.220-221). En este sentido, el filósofo francés desarma la idea de una humanidad totalizante, en un sentido más amplio, da sentido a una mirada aristotélica del hombre, hace una apertura al otro, entendiendo que la singularidad se pluraliza al entrar al campo de lo desconocido, de lo inconcluso e indeterminado.

De esta manera, una visión de mundo se nos presenta, la posibilidad de reconocimiento del sí mismo y del otro, el campo de lo común surge para comprender las dos polaridades que

hacen presencia en el hombre, entendiendo que lo totalizante cierra la posibilidad a un espacio de vida común, se reconoce su falibilidad pero también las virtudes que lo componen, el hombre es la síntesis de esta aporía insuperable de la vida, deberá aprender a vivir y convivir con esto (Beltrán-Ulate, 2013).

Ahora si bien es cierto, que el mal expuesto es una forma de irracionalidad humana, la violencia responderá de igual manera en su composición, sobre este último también prestará especial interés Ricoeur, lo cual coincide si nos acercamos nuevamente a datos biográficos del autor francés, como anteriormente lo hemos dicho la violencia fue muy cerca en su esfera personal, por eso varios de sus textos pasada la segunda guerra mundial se dedican a pensar la violencia en sus distintos niveles, de esta manera, sus primeros pasos entorno a la filosofía política se comienzan a dar pensando en la forma en que se podría hacer frente a la violencia como Zapata (2012) afirmaría “Ricoeur desarrolla su filosofía política confrontando la violencia con la fuerza argumentativa de la discreción [...] dejando claro que su pensamiento es una forma de resistencia ante la violencia” (p.269).

En este sentido, la reflexión que acompañará a Ricoeur se da con una visión perpleja sobre la política, que, siendo un buen lector de Aristóteles entiende un factor positivo en esta, ya que mantiene como horizonte poder establecer lazos entre los hombres que contribuyan al bien común, sin embargo, el ejercicio mismo del poder político termina ejerciendo la violencia, incentivando y generando las condiciones idóneas para que esta pueda establecerse en la sociedad, pero a su vez, este ejercicio de la violencia carece de irracionalidad atenta contra toda forma de vida común entre los hombres. Sin embargo, este paso de la tragedia irracional a una vida en común como hombre político, se da desde lo que en su madurez Ricoeur definirá como el hombre capaz, que a nivel de la conciencia reconoce como un ser viviente, que a duele, siente,

sufre y vive, que construye la historia, su historia, que vive con el otro, encontrándose en un horizonte en el cual debe construir un espacio de lo común, con el mundo, con el otro.

[...] el sujeto se constituye como ser actante y sufriente; como ser capaz de hablar, de narrar; capaz de vivir junto a otros en la ciudad [...]. Capaz, también, de configurar el ámbito político donde los ciudadanos entrecruzan sus intereses, sus identidades, sus memorias, en la gestación de una posible historia común de sus acciones. (Zapata, 2012, p.271).

Hasta este punto, una filosofía de la voluntad que parte de forma clara desde la fenomenología y que en el camino extrae el método de esta corriente filosófica para su estudio, a la vez da un giro crítico, comprendiendo que no toda la realidad humana puede ser entendida desde esta visión dado el carácter exacerbado que la razón toma en esta posición filosófica, donde otros aspectos de la vida humana como los sentimientos, el *pathos*, las emociones, el mal, la violencia, entre otros, no tienen un carácter protagónico que pueda permitir identificar la falibilidad humana, sin embargo, todo esto conduce a entender en la filosofía ricoeuriana que la mediación de los símbolos ha sido fundamental para visualizar la finitud e infinitud humana, donde por medio de estos existe un espacio donde convergen este dualismo conflictivo y de tensiones para la vida humana, de esta manera Ricoeur tiene un acercamiento a la hermenéutica con la fuerte influencia que trae consigo de la fenomenología “El idealismo de Husserl encuentra su «límite», concepto kantiano querido de Ricœur, en la finitud humana, ésta es la dificultad que provoca la torsión hermenéutica de la fenomenología” (Domingo-Moratalla, 2018, p.265).

## **II. Hermenéutica**

Como bien hemos dicho en nuestro primer momento del presente capítulo, la fenomenología tuvo una influencia bastante marcada en la filosofía de Ricoeur, sobre todo

cuando de hermenéutica nos referimos, así lo afirma Rubio-Angulo (2016) cuando afirma “Paul Ricoeur habla del injerto de la hermenéutica en la fenomenología. Es la fenomenología la planta joven que recibe la yema de la vieja tradición hermenéutica, como método de las Ciencias del Espíritu, para infundirle nueva savia” (p.47). Ahora, al acercarnos al punto inicial por el cual Ricoeur encontraba una atracción por la fenomenología, podemos entender que para el filósofo francés la filosofía tiene una priorización por ser reflexiva, por comprender de manera amplia al ser humano, sus acciones y todo lo implícito que esto pueda llevar, de esta manera podemos recordar que al momento histórico de nuestro pensador la fenomenología planteaba como posibilidad la reflexión de distintos horizontes históricos y de sentido humano (Rubio-Angulo, 2016).

De esta manera, lo que la fenomenología promulgaba era lograr una explicitación del mundo de la vida, inicialmente sin alteración, solo busca encontrarse nuevamente con la esencia de las cosas, en una llamada no al descubrimiento como invención, sino al reencuentro del mundo mismo, de las cosas mismas, esta convocatoria que planteaba la fenomenología era una apertura al otro, permitía superar el encierro del sí mismo, sin embargo, esta apertura también tenía un retorno al sí mismo para reencontrarse y converger de las experiencias vividas a partir del encuentro con las esencias “[...] "Volver a las cosas mismas", lema de Husserl de sus primeras épocas, se convierte en el "volver" al mundo-de-la-vida. Este "volver" designa un estilo de meditación y de cuestionamiento [...]” (Rubio-Angulo, 2016, p.63).

Sobre este último aspecto, la fenomenología lo expone como la manera mediante la cual nuestra propia conciencia puede retornar comprendida desde una reflexión histórica, sin embargo, esta corriente filosófica también hace un aporte sustancial ya que esta apertura al mundo se da desde el concepto de reducción, el cual es el distanciamiento que el sujeto

cognoscente toma con respecto al objeto mismo con el cual tiene contacto, la otredad. En otros términos, este distanciamiento fenomenológicamente también toma como referente “[...] quitar lo que pesa sobre la conciencia" liberándola para el sentido” (Rubio-Angulo, 2016, p.63).

Sin embargo, como bien hemos dicho los aportes hermenéuticos de Ricoeur no solo beben de la fenomenología, sino que también se alimentan del debate que a su momento académicamente se realizaban en esta corriente [la hermenéutica], cuestión que no es extraña a lo largo del recorrido filosófico del pensador francés, siempre abordando aquellas aporías que parecerían ser irreconciliables. Hasta ese momento existían dos visiones a grandes rasgos, por un lado, se encontraban los estructuralistas que defendían la postura que la comprensión hermeneuta solo se podía generar mediante el entendimiento de las estructuras del lenguaje y del texto, además de su composición sintáctica. Por otra parte, se ubica la idea de que del texto algo mas se podría comprender, más allá de las estructuras del lenguaje que de este se extrajeran, en momentos parecería que esta ultima mirada se acercaba más a posiciones psicologistas para la comprensión lectora (Rodriguez, 2012)

No obstante, aunque si bien es cierto que la posición estructuralista se desarrollaba pensando de forma exhaustiva e exclusivamente en la estructura del texto; dentro del mismo estructuralismo se empieza a formar estudios en semántica que buscaban entender no solo las estructuras sino la comprensión del texto mismo, cuestión que fue un aporte para la hermenéutica ricoeuriana, adicionalmente, más allá de su contraposición hermenéutica que en momentos se acercaba a una comprensión psíquica del autor del texto, el estructuralismo en esencia se centra en el texto mismo, claro es, ignorando sus contextos y factores de inspiración escritora, pero a fin de cuentas, el texto era el centro de su estudio cuestión que fue aprovechada por la hermenéutica ricoeuriana no solo desde la fenomenología, sino como bien hemos dicho, también del

estructuralismo “[...] el estructuralismo suscita en su interior una actitud explicativa de los textos escritos que resulta de los modernos estudios lingüísticos y de los signos –semiología–, [...]” (Rodríguez, 2012, p.84).

Ahora, bien es cierto que el otro extremo reclamaba y manifestaba una evidente preocupación hacia el estructuralismo por reducir el texto a su composición semántica y sintáctica, identificando en esto una posición antihumanista, que mataba al hombre del texto, lo que llevaba a una carencia de significado con respecto a esta independencia absoluta de la presencia humana, específicamente a la ausencia del dialogo respecto a alguien, esto muy bien lo comprendía Ricoeur como lector de Dilthey el cual también fue referente en sus obras, esta visión era planteada por el filósofo alemán representada desde: “[...] la actitud hermenéutica, que –desde Dilthey– reclamaría por su parte el derecho de hacer de la lectura del texto un “diálogo” con el autor [...]” (Rodríguez, 2012, p.85).

No obstante, si una comprensión del texto en Dilthey en momentos debería ser considerado para comprender como una forma de dialogo, Ricoeur tomaría distanciamiento de este aspecto pero a la vez acercamiento para ampliar esta idea, ya que para el filósofo francés el habla y la escritura toman caminos distintos si bien es cierto que tanto el habla como el texto son una forma discursiva, la importante distinción que Ricoeur realizara será el carácter temporal que tiene el discurso hablado y es gracias al texto que el discurso puede ser fijado y convertirse en atemporal, sin embargo, esto produce rupturas, una de ellas es la ausencia destacada de la forma clásica de la comunicación entre actores que interactúan, adicional al discurso ser fijado el acontecimiento narrado pierde ese carácter de hecho fidedigno, ahora es la narración, solo se puede acceder a lo que fue fijado, todas las experiencias subyacentes del relato se esfuman.



Hasta aquí dicho, se debe decir que el discurso carga consigo la capacidad de poder converger las heterogeneidades humanas, dada su característica narrativa de poder decir y expresar lo que el hombre quiera exteriorizar hacia el otro, en este sentido, las estructuras lingüísticas o el signo que se encarga de fijar estos discursos debe vivir en sincronía del discurso que se encuentra en constante actualización para poder completar significado, en este sentido, el discurso posee características particulares que le permiten poseer un carácter de tiempo específico, se plantea frente a la historia con respecto a algo, con la capacidad misma de dar a entender ese algo a alguien, donde ese algo puede a su vez ampliarse a distintas significaciones y hechos que se pueden entrelazar, es decir pertenecer al mundo (Vélez, 2011)

Sin embargo, vale la pena resaltar que para Ricoeur existen específicamente dos visiones desde las cuales el discurso puede ser analizado: *lingüístico* y *fenomenológico*, el primero hará referencia a toda la composición y estudio fonológico y léxico que se da mediante la oralización de lo dicho, en esto también puede incluirse todo lo relacionado a la comprensión de la estructura de los signos, el segundo en cambio planteará el análisis no solo a nivel estructuralista, lexicológico o de las oraciones, sino en la comprensión del discurso como tal y del significado que este puede traer consigo “[...] no sólo se pone a prueba el orden lingüístico, las determinaciones contenidas en el código de la lengua (dimensión lingüística), sino que una experiencia humana, tramada por sueños, deseos, ideas, sensaciones, valores, etc., puede ser contada a alguien más [...]” (Vélez, 2011, p.89).

Antes bien, el filósofo francés encuentra cuatro elementos importantes que caracterizan al discurso (hablado) cuestión que lo diferencia sustancialmente del código de lengua: por un lado, se encuentra el elemento *temporal* el cual se da bajo condiciones específicas en momentos únicos que incluso pueden producir acontecimiento de carácter histórico e irrepetibles siempre en

encuentro con el otro, por otra parte, se ubica lo *autorreferencial*, es decir, nace con una objetividad o a lo menos una intencionalidad definida para ser expresada, a distinción del signo que se encuentra abierto a interpretación, también se posiciona como *referencial* ya que su mismo carácter autorreferencial hace que esté cerrado hacia su intencionalidad primera, la que quiere dar a expresar, por último, se ubica lo *comunicacional* ya que a diferencia del signo la interacción constante del otro, de los actores principales del proceso comunicativo, al ser el encuentro vivo y constante de mundos diferentes está en constante actualización (Vélez, 2011).

No obstante, la hermenéutica ricoeuriana reconoce que del discurso hablado a la fijación del mismo existen pérdidas importantes en la comunicación de lo narrado, con respecto a los actos del habla se identifican principalmente tres actos que son perdidos en la fijación del discurso: el primero de ellos se referencia al *acto locutivo* el cual es la capacidad de exteriorizar por sí misma la oración suscitada por la alocución, por lo dicho en la oralización, sin embargo, esto lleva a un segundo momento que es el *acto ilocutivo* la oralización del discurso no se realiza de forma mecánica, existe una manifestación humana en lo corpóreo que vuelve perceptible la emoción o incluso aclara, modifica o expresa un algo más que los gestos permiten interpretar frente al discurso dicho, por último, este segundo momento lleva al *acto perlocutivo* el cual permite no solo dar a entender, sino que hace sentir al otro actor de la comunicación, al receptor, lo conduce a un sentimiento, despierta un algo más de lo que se manifestaba en el discurso (Rodríguez, 2012).

Hasta aquí dicho y como lo hemos referenciado con anterioridad, el signo en si mismo es un mediador del significado que debe expresar, es decir, de todas las características y cualidades de la función del discurso, este carácter referencial que tiene el signo por sí mismo siempre conduce a elementos del mundo de la vida, de la cotidianidad y de la humanidad misma que debe

significar “Y la realidad (el mundo empírico, cultural o imaginario), en el caso de los textos, es aquello de lo que se quiere escribir o se escribe” (Vélez, 2011, p.98).

Sin embargo, a pesar de la cercanía al mundo de la vida que tiene el discurso fijado también se enmarca la ausencia de temporalidad y referencia directa explícita, aun así, existe un algo más que el texto puede abocar, algo más a lo que nos llama y nos convoca para comprender el mundo de la vida, este giro hermenéutico que el pensador francés propondrá no solo será entendido en sentido estricto de la corriente dicha, sino como método filosófico mediante el cual se vuelve abierto a interpretación, para suscitar formas de sentido y significado “Y aquí tenemos una de las mayores contribuciones del giro hermenéutico, tanto en la obra de Ricoeur como en la filosofía. De ahora en adelante, el sentido no será captado inmediatamente y tomado en su valor *prima facie*; antes bien, es preciso descifrar sus expresiones” (Gonçalo, 2015, p.188). Por otra parte, si bien es cierto que hasta aquí hemos planteado dos posiciones y miradas hermenéuticas que parecieran irreconciliables a su momento antes de la irrupción de la hermenéutica ricoeuriana, cierto es, que esto mismo es la viva demostración de que el símbolo tiene una complejidad desde su creación misma (la fijación del discurso) hasta la manera de poder ser interpretado.

Por consiguiente, la fijación del texto tiene un reconocimiento en la hermenéutica ricoeuriana y se le da profundidad al entender que el trabajo como producto de la fijación del discurso permite dar la composición de la obra que se caracteriza por tres elementos principales: el primero de ellos, *la composición*, el cual conjuga las dos visiones antes dichas sobre las que se analizaba el discurso: *lingüística* y *fenomenológica*, dado que la composición en la visión ricoeuriana es la conformación de las estructuras gramaticales y oraciones (lingüística), pero a su vez conforma la comprensión de la cohesión de sentido del discurso mediante el texto (mirada

fenomenológica). En segundo lugar, se encuentra *el género*, el cual es la relación del texto frente a los otros, por mas que el discurso que se fija mediante el signo lingüístico es particular por la misma heterogeneidad que el mismo alberga, cuando el discurso fijado se presenta al mundo siempre retorna a alguna clase de familiaridad, por último, se ubica *el estilo individual*, entendiendo que el texto al inscribir un acontecimiento, existen particularidades que terminan fijándose de quien realiza el trabajo de escritura (Vélez, 2011).

No obstante, vale la pena destacar que en el filósofo francés se nos introduce a la definición del texto indicándolo como la fijación del discurso hablado, a su vez, también precisa que la escritura no depende exclusivamente de esta clase de discurso, de esta manera se aleja de la posición psicologista mediante la cual el ejercicio hermenéutico se desarrolla para comprender la temporalidad en la que se inscribió el texto y la intencionalidad creadora del autor, de esta manera la intencionalidad se convierte en un elemento clave para dar significado no a la posición psíquica del creador de la obra sino del texto mismo, del discurso que fue fijado mediante el signo lingüístico, como Maya (2012) afirmaríá:

En este punto es importante aclarar que esta comprensión no es la de la intención subjetiva del autor sino, lo que es bien diferente, la intención significativa inherente al discurso, al margen del escritor que, por lo general, e incluso podríamos decir que por fortuna, no está junto a su texto para dar a conocer sus intenciones personales (p.440).

Así, partimos que en la hermenéutica ricoeuriana el texto es la fijación del discurso, de esta manera llega un momento que es ineludible para el filósofo francés ¿Qué perspectiva puede existir entre dualidades hermenéuticas que parecen irreconciliables para la interpretación del texto? De esta manera surge dos conceptos fundamentales en la hermenéutica ricoeuriana:

*explicación y comprensión*, el primer término entendiendo al texto como objeto de análisis que vale la pena estudiar como tal, posición mas cercana a una semántica propuesta por el estructuralismo, pero alejado a la vez de las posiciones más radicales del estructuralismo y acercándose mas a la fenomenología, en el sentido que no solo es la comprensión de la estructura sintáctica y lexicológico, sino que es el significado de lo que el texto quiere revelar, para llegar al segundo momento en el que se *comprende*, donde se retorna al mundo de vida del lector “[...] Ricoeur no abogará por una explicación que no se cumpla en la comprensión ni por comprensión que pase por alto la explicación, sino por una relación complementaria entre ambas” (Vélez, 2011, p.102).

En consecuencia, desde esta perspectiva en la que existe una relación condicional entre la explicación y comprensión, es cuando surge en la filosofía ricoeuriana la idea del arco hermenéutico, este primer lado del arco propuesto; la explicación, parte de una comprensión racional que surge desde el entendimiento de estructura del texto<sup>1</sup> y lo que ello compone (lingüística, sintaxis, lexicología, etc.), que se distingue por no fijarse en esta posición, sino que se dinamiza y se va moviendo hasta el campo semántico no solo de las oraciones sino del significado del discurso que se a fijado, de aquí que nuevamente Ricoeur deba acudir a la fenomenología para implementar el concepto de distanciaci3n sobre el hermeneuta, con lo que “La permanencia racional del lector en el interior del texto representa una fase insuficiente, pero necesaria, de todo ejercicio de interpretaci3n” (Vélez, 2011, p.104).

Por consiguiente, el ejercicio hermenéutico que se plantea conduce a dejar hablar a la estructura lingüística, al entramado morfol3gico que el texto desarrolla, con el fin de poder ser exteriorizado, lograr por medio de la semántica llegar a tener un significado para ser

---

<sup>1</sup> Claramente es una apuesta por incluir la mirada estructuralista en esta visi3n hermeneútica.

comprendido como discurso, como sentido que el texto comienza a construir para ser explicado y comprendido.

El texto tiene una doble situación: su estructura interna y el discurso que se puede hilar con su exterior. Por lo tanto, el trabajo del hermeneuta parte de la necesidad de ver que el texto dice algo desde su interior, pero que se conecta con su exterior, con el mundo. (Moreno, 2017, p.220)

De esta manera, nuevamente hace presencia las dos visiones que analizan el discurso: *lingüística y fenomenológica*. Entendiendo que este primer polo del arco hermenéutico, la *explicación*, pasa por dos momentos que se ejecutan en el mismo ejercicio hermeneuta: el primero de ellos es el *lingüístico*, en este el lector comprende la estructura sintáctica y lexicológica del texto, que, a su vez, el ejercicio mismo de lectura exige del hermeneuta dar la *explicación fenomenológica*, es decir, acudir a la semántica para dar sentido y significado de lo que el texto quiere hablar o decirnos. Ese instante es crucial en el ejercicio de lectura, pues nuevamente la hermenéutica ricœuriana acude a la influencia de la corriente fenomenológica, dado que el lector debe aplicar una *epojé* o como hemos dicho un distanciamiento de su propia subjetividad, sin embargo, este distanciamiento en ningún momento supone una eliminación de la misma, en palabras de Vélez (2011) sobre la subjetividad suspendida “Este tipo de interpretación no elimina la subjetividad del lector; antes bien, la realza. ¿De qué modo? Al lector competente, respecto de la comprensión, formular una hipótesis de sentido, y, respecto de la explicación, una batería de argumentos pergeñada a favor de la hipótesis expuesta” (p.108).

No obstante, esta posibilidad de hipótesis sobre lo que el texto quiere hablar nos lleva a una apertura al otro, ya que el ejercicio lector no se desarrolla solo para sí mismo sino comprendiendo que esa lectura está sumergida en el mundo de los lectores que también realizan

hipótesis bajo la suspensión de su propia subjetividad, lo que implica un ejercicio argumentativo que permita en el camino corregir y reexplicar lo que el mundo del texto quiere decir.

Ahora bien, si es acertado decir que el primer momento del arco hermenéutico parte de la comprensión de esta independencia que el texto toma con respecto al autor y al mundo de la vida del lector, es imperante reconocer que el sentido lingüístico que el discurso fijado expresa, retoma del mundo real sus elementos constitutivos que permiten que el lector pueda acudir a él para dar una unidad de sentido o significado, es esta característica lo que permite movernos hacia el otro extremo del arco hermenéutico en la filosofía ricœuriana “La literatura se comporta como un mundo independiente cuyo nexo con el mundo real se funda en el lenguaje [...] La comprensión de la obra literaria se da por el grado de verosimilitud que establece el mundo del texto y el mundo del lector” (Velásquez, 2015, p.502)

Sin embargo, el polo opuesto de la *explicación* en el arco hermenéutico, la *comprensión*, con lleva un primer paso, levantar la suspensión de nuestra propia subjetividad que se realiza mediante la “*epojé*” fenomenológica, es decir, retornar hacia nuestro propio horizonte, no obstante, esto implica entender que este retorno no se da con el fin de replicar con exactitud y dibujar de forma calcada el panorama que el mundo del texto fue entendido en el momento de explicación, este retorno se da con el objetivo de poner en dialogo lo dicho por dos mundos, el del texto y el mundo de la vida del hermeneuta “Por eso la intervención del lector, luego de dejar hablar al texto, busca conseguir dos objetivos: intentar relacionar la “proposición de mundo” conjeturada con el mundo no textual y procurar relacionar dicha proposición con su propia situación existencial” (Vélez, 2011, p.110).

No obstante, retornar a la subjetividad del hermeneuta después de una amplia y profunda exploración al texto mediante el ejercicio de lectura, no solo implica un reconocimiento del sí

mismo e incluso una alteración de esta misma subjetividad, sino que con el también existe una posibilidad de relación con este mundo que surgió del texto con el otro, la peripecia del texto se da en este retorno cuando existe una posibilidad de ser, de salir de su carácter imaginativo o de ficción, donde al alterar o modificar la subjetividad misma del sujeto lector trasciende a lo real, al mundo de la vida “Para Ricoeur es posible que el mundo ficcionado deje de ser un mundo independiente del mundo real sino que se instaura la posibilidad de poder-ser de la obra literaria en contraste con el mundo real del lector” (Velásquez, 2015, p.503).

Por otra parte, cuando el texto retorna al mundo de la vida y tiene la posibilidad de ser frente al otro, al hombre y a la humanidad misma, pareciera que se establece una apertura de retorno al inicio del texto, es decir, al discurso hablado, ya que al incidir de forma directa en el hermeneuta existe la posibilidad de establecerse nuevamente mediante el habla, ya que la posibilidad de ser del hombre en el mundo se da también con los otros, donde el mundo del texto al permear el mundo del lector, sin lugar a duda, también se podrá manifestar en el habla y procesos de comunicación que se establezcan “Ricoeur afirma que levantar la suspensión en la que el texto permanece durante el momento de la explicación y acabarlo como habla real es justamente el destino de la lectura” (Suarez, 2011, p.122).

En otra perspectiva, la filosofía ricoeuriana plantea una ruptura con la manera en que la tradición observaba o abordaba el concepto de comprensión, dado que este se aparta de intentar entender una posición psíquica del autor de la obra o del hermeneuta que se presenta frente al texto mediado por el mundo, el contexto cultural, social, el mundo de la vida en el cual se encuentra inmerso, en este sentido interpretar como sinónimo de comprender tiene una profundidad mucho más amplia que trasciende a la comprensión partiendo desde la explicación



“[...] la interpretación ya no es un caso particular de la comprensión sino que es elevada a un nivel epistemológico más alto y abarcante” (Lindahl, 1985, p.63).

Del mismo modo, esta nueva concepción de la comprensión en la filosofía hermenéutica de Ricoeur es trasladada a la hermenéutica bíblica, donde se plantea antes de intentar comprender el paso por la explicación, donde el texto bíblico se emancipa de su autor como creencia religiosa, para distinguir palabra y discurso hablado, donde el texto se independice de la palabra dicha, y así lograr un clímax de interpretación “Sin embargo, ambos imperativos, a saber, la elección para la filosofía del médium del “texto” e incluso del “lenguaje” y, para la teología, la elevación de la Escritura sobre la Palabra o el mundo, no son aceptables sin más ni para la filosofía ni para la teología” (Falque, 2013, p.211).

Hasta este punto expuesto, completar el arco hermenéutico propuesto en la filosofía ricoeuriana mediante el movimiento de *explicación a comprensión*, lo que propone es una relación que nos entrelaza con una hermenéutica existencial, entendiendo que por medio de los símbolos, partiendo desde el discurso hablado que encuentra una superación de la temporalidad mediante su fijación, incluye una heterogeneidad que representa la humanidad misma, un reconocimiento del sí mismo que entra en dialogo con la otredad “[...] el conocimiento de sí es posible a condición de hacer un rodeo por esas objetivaciones del espíritu que son los “signos, los símbolos y los textos”” (Vélez, 2011, p.112).

En consecuencia, lo que la hermenéutica ricoeuriana plantea es una herida profunda al *cogito* cartesiano y a la vez una elevación de esta a un nivel superior, por un lado, la herida al *cogito* cartesiano se comprende al existir un yo abierto frente al mundo, dado que la subjetividad del lector retorna no para ser comparada por el otro del texto, retorna para entrar en dialogo con la otredad con el fin no de calcar a la otredad, sino de reconocerse y sufrir alteraciones, para

tener un reconocimiento del sí mismo, sin embargo, el *cogito* cartesiano se potencia a su vez cuando el yo puede tener una ampliación mucho mas profunda, su herida que es la amplitud al mundo, se convierte en la virtud del yo y del reconocimiento que podría entenderse en el *cogito* cartesiano “Se entiende aquí una comprensión en presencia del otro. Es en este punto donde se desprende la crítica al cogito cartesiano que se ha logrado interpretar a partir de la lectura de Ricœur” (Rojas, 2013, p.79-80).

Hasta aquí dicho, lo que la filosofía ricoeuriana plantea con su propuesta del arco hermenéutico es el entrelazamiento de dos ideas: estructuralismo e interpretaciones con carácter mas abierto, sin embargo, esta dialéctica también se traslada a otro campo: palabra y símbolo, mientras que la primera representa la forma de estructura del lenguaje, el símbolo es la preconfiguración de esta, es decir, es el carácter de sentido que puede representar un excedente “Mediante la 'palabra se hace referencia a un campo semántico en el que el determinante es el 'signo lingüístico'; mediante el 'símbolo' se hace referencia a un campo en el que predomina un factor “pre-lingüístico” (Rubio, 2014, p.53).

No obstante, en cuanto al símbolo podemos referirnos en dos sentidos principalmente: *lingüístico* y *no-lingüístico*, el primero nos conduce a la idea semántica del texto y la palabra en el sentido de significación, pero sobre todo por el doble sentido que se puede desprender sobre el lenguaje. El segundo nos refiere, a todas las manifestaciones que se dan previas al lenguaje, al mundo que se manifiesta fuera del discurso (Rubio, 2014).

De esta manera, para Ricoeur la metáfora es el concepto ideal que se acerca a la cuestión del símbolo en el lenguaje y en el discurso fijado, así, el pensador francés parte de la idea aristotélica en que la metáfora acude a la semejanza entre una palabra que se da como intencionalidad inicial y su semejante que se da como la figura interpretativa de nuevo horizonte,

lo que pone en tensión dos interpretaciones: el significado literal y el nuevo sentido “Lo constitutivo de la metáfora es la transposición o sustitución de una palabra (corriente) por otra palabra (figura) con base en una semejanza” (Rubio, 2014, p.56).

Sin embargo, el surgimiento de la metáfora no se da solo en el carácter de semejanza o en lingüística de sinónimos de forma *ex nihilo*, este concepto aparece cuando la racionalidad se ausenta, cuando la semántica en su aspecto literal carece de sentido, es cuando el lugar para la interpretación y el doble sentido se configura, de esta manera, el acercamiento al otro de la palabra, de la semejanza y el sinónimo es cuando el texto se puede reconfigurar y permite nuevos horizontes de significado “[...] la metáfora consiste sólo en vestir una idea dándole imagen, sino más bien en reducir el choque entre dos ideas incompatibles aproximándolas. Se comprende ahora la función que juega la semejanza” (Rubio, 2014, p.59).

No obstante, la metáfora también puede ser entendida como una expresión de sentido, que retomando elementos del mundo de la vida en el cual el hombre se ubica se construye, de esta manera existe una capacidad creadora de sentidos, que tomando como referente el mundo real se eleva a su doble sentido para retornar al mundo real del cual a partido, sin embargo, se debe resaltar que a pesar de que el punto de partida de la metáfora se de por elementos del mundo de la vida, esta se convierte en una forma de simulación, pero no en el acontecimiento mismo que fue tomado como referente “Si la metáfora es una figura del discurso, y todo discurso tiene un sentido y una referencia, entonces la metáfora puede mostrar si y cómo el poder creador de sentido que tiene el discurso también es capaz de decir la verdad acerca de lo real” (Kerbs, 2000, p.8).

En consecuencia, pareciera que nuevamente surgen dos dualidades: el sentido literal de la palabra y el símbolo que se potencia mediante la metáfora interpretada dando un nuevo

horizonte, sobre esto, para Ricoeur estas dos cuestiones no deberían ser expresadas como dualidades que se contrapongan, sino que se produce en forma de movimiento hasta la interpretación que se nos termina manifestando como paradoja. En la hermenéutica ricoeuriano es imperativo entender que el sentido literal y el símbolo potenciado no es un salto de interpretaciones sino un movimiento, dado que la metáfora como nuevo horizonte solo puede darse cuando parte de la explicación, del sentido lógico que la estructura del texto quiere mostrar, partiendo desde este punto, la metáfora puede alcanzar un clímax sobre el cual se independiza del sentido literal para hallar nuevos horizontes “Este momento es identificable siempre que se parta del supuesto de llamar 'semántica' a aquellos rasgos del símbolo que se prestan a un análisis lingüístico y lógico en términos de significación y de interpretación y que se reintegran con los rasgos correspondientes de la teoría de la metáfora” (Rubio, 2014, p.89).

En este sentido, la metáfora ya no es solo hipotética sino que tiene una posibilidad de ser en el mundo, no obstante, el pensador francés encuentra una amplitud de la metáfora en la parábola, de esta manera, si la metáfora se inserta en momentos o pasajes del discurso para figurar con respecto al sentido literal y lógico del texto, la parábola se presentará como unidad de estructura de doble significado “[...] enfoque poético de las parábolas, por el cual trata de explicitar el proceso metafórico que anima a la estructura narrativa y hace que la parábola pueda apuntar a un referente extralingüístico” (Kerbs, 2000, p.19).

Dicho de otra forma, la parábola es una forma del discurso extravagante, que carece de todo carácter temporal o específico, transcurre por el mundo de la ficción y de lo imaginativo, sin embargo, a diferencia de la metáfora que puede ser extraída e individualizada, la parábola solo puede ser abordada en su conjunto no existe la posibilidad de que una de sus partes sea extraída, debe ser comprendida como un todo posibilitado para dar significado “La tarea de la

hermenéutica de las parábolas consistiría en conducir la comprensión metafórica de las parábolas por medio del análisis de esta extravagancia, que permite pasar del sentido interno de la parábola a su referencia a la experiencia” (Kerbs, 2000, p.21).

Hasta aquí dicho, la hermenéutica ricoeuriana por medio del arco hermenéutico y la puesta en escena de la metáfora y la interpretación, el hermeneuta permite que el texto hable suspendiendo su propia subjetividad, para luego retornar a ella y ponerla en dialogo con lo que el texto a dicho, de esta manera la existencia humana también es alterada, es reencontrada, la forma en la que el sí mismo se relaciona con el otro encuentra nuevos horizontes, como Tell (2015) afirmaría “[...] en la antropología ricœuriana, reside en la hermenéutica de la identidad personal-narrativa. Encontramos, de este modo, en ambas etapas antropológicas del filósofo [...] *¿qué es el hombre? y ¿quién soy yo?*” (Tell, 2014, p.222).

### **III. Hermenéutica del sí mismo**

La hermenéutica ricoeuriana con su teoría del texto y de la metáfora, pone en perspectiva que no solo la función estructural y gramatical son el sentido interpretativo único que el hermeneuta debe tener como horizonte, sino que del texto algo más surge, bien es cierto desde su estructura lingüística, desde su racionalidad que lleva a un excedente. Así, para Ricoeur la poética es la disciplina que rompe con aquellas estructuras lingüísticas que sobre el texto parece se imponen, ya que cumple con la función de mediación entre las cuales se identifican: *referencia, dialogo y reflexión*, esta mediación dicha tiene una relación directa con el componente humano, la primera expresará la relación *hombre-mundo*, la segunda manifestará la relación de *hombre-hombre* y la última pondrá a disposición la relación *hombre y sí mismo* (Rubio, 1985).

Esta mediación de la cual el filósofo francés pone como referencia, plantea como centro de reflexión la relación *mundo-hombre-sí mismo*, dado que la significación que se da desde la *referencia*, pasada por el *dialogo* y por ultimo la *reflexión* tiene como eje la experiencia que el sujeto cognoscente tiene frente al mundo, frente a los otros y por último hacia sí mismo “La mediación del relato permite pensar lo humano tal y como se presenta en el mundo en el que el hombre despliega sus posibilidades existenciales” (Maya, 2005, p.181).

En efecto, para Ricoeur la poesía es el trabajo literario ideal para abordar una hermenéutica del sí mismo, entendiendo que esta toma como referente la acción humana (cuestión esencial desde sus inicios para el pensador francés), parte de dos elementos que son trascendentales en la poesía: *mimesis* y *mythos*, la *mimesis* como capacidad imitadora de las acciones y mundo que se inscribe mediante la capacidad creadora del *mythos* “[...] esta imitación (mimesis) pasa por la creación de una fábula (mythos) de una intriga que presenta rasgos de **composición y orden** que faltan a los dramas de la vida cotidiana” (Rubio, 1985, p.41).

Sin embargo, siendo Ricoeur lector de Aristóteles retoma del estagirita que la poética tiene una ficción narrativa que se compone principalmente de tres aspectos: el primero es la capacidad o expresión discursiva que el poema trae consigo, es decir, su *carácter comunicativo*, algo del poema puede surgir, el segundo consiste en la *capacidad imaginativa* y fantasiosa que el poema trae consigo, la imaginación se desborda en él, por último se ubica la *capacidad de quien lo dice*, es la cabida humana que se despliega en la posibilidad de creación del poema mismo (Rubio, 1985).

De esta manera, en la propuesta que plantea el filosofo francés propone una ruptura con la comprensión clásica donde solo el texto de carácter histórico contiene verdades para ser comprendidas, así, aquellos textos que en su composición contengan toda la capacidad creadora

e imaginativa también poseen verdades que valen la pena ser interpretadas para ser descubiertas y puestas a la luz, entendiendo que se origina un mundo de posibilidades y de realizaciones “Toda narración, como toda metáfora por lo demás, por su poder de innovación semántica, redescubre la realidad de tal modo que nos ofrece *otro acceso a lo real* y, por tanto, otra relación y otra dimensión de verdad, es decir, de conocimiento del mundo” (Salinas, 2016, p.299).

No obstante, este segundo aspecto el carácter imaginativo y fantasioso introduce un nuevo elemento: la intriga, este tiene una estrecha relación con el tiempo, en este sentido, el papel de la intriga se da poniendo en perspectiva el tiempo presente, bajo un sentimiento de desear conocer sobre el tiempo venidero, sobre el acontecimiento que se va a desplegar dentro de la narrativa construida, de esta forma “[...] la intriga narrativa es una mediación entre el tiempo que pasa y el tiempo como duración” (Rubio, 1985, p.43).

Sin embargo, la *intriga* no solo tiene una estrecha relación con el tiempo, también con la *trama* la cual es un elemento vital que permite manifestar lo humano dentro del relato, las pasiones, los sentimientos, las vivencias, incluso las paradojas mismas que la vida presenta en la realidad para la existencia humana, esta dialéctica entre *trama* e *intriga* configura lo que Maya (2005) afirma “[...] una sugerencia aristotélica que Ricoeur retoma, configura el carácter de los personajes; sus decisiones, padecimientos o alegrías, cobran peso al interior de aquella en la medida en que un carácter los soporta” (p.182).

Así, puesta en escena la *trama* esta se constituye por la dialéctica entre dos elementos: *concordancia* y *discordancia*, el primero de estos hace referencia a la estructura de orden, especialmente a la de composición, la metaestructura que media la narración inscrita. Por otro lado, la *discordancia* se encarga de crear rupturas internas en la metaestructura lógica que la trama presenta, de esta manera emerge en forma de los sucesos inesperados, el rompimiento del

acontecimiento esperado, los incidentes de los cuales no continúan el orden establecido, así, la estructura dialéctica de la *trama* permite una relación de esta con la *intriga* “De la concordancia dependen, [...] a marca de un comienzo, de un medio y de un fin, la amplitud y la conclusión. [...] Pero la concordancia tiene su reverso; ‘discordancia o inversión’ de la dicha en desdicha, cambio de fortuna [...]” (Prada, 2017, p.5)

Hasta aquí dicho, vale la pena distinguir que la *mimesis* que tomamos en primer lugar la cual expone Ricoeur no hace referencia en el sentido de una imitación-replica, sino que precisamente su complemento mediante el *mythos* es la que la potencia, donde la imitación tomando elementos del mundo real, mediante la imaginación convierte el mundo en una alternativa de lo posible, que permite visualizar horizontes que antes no habían sido dichos ni visualizados “Si se traduce la palabra [mimesis] como “imitación” no lo es en el sentido de copia de algún modelo preexistente. Al contrario se trata de una imitación creadora” (Rubio, 1985, p. 45).

En este sentido, la *mimesis* tiene la fusión de mediar entre la temporalidad humana del acontecimiento que se encuentra en la historia, del hombre que aboca al acto de su tiempo, y la narración misma que se fija en la escritura para apelarlo, para mediarlo y trascender desde la imitación de la acción humana hasta la posibilidad de superar lo temporal “Su centro lo constituye la narración como puesta en intriga o como trama, el texto visto como síntesis unificadora de lo heterogéneo” (Salinas, 2016, p.300).

Así, para el filósofo francés la *mimesis* pasa por tres momentos imperativos lo cual se conoce como su teoría de la *triple mimesis*: *mimesis I*, *II* y *III*, o en otros términos como: *prefiguración*, *configuración* y *refiguración*. En primer lugar, se ubicaría la *mimesis I* la cual se constituye como la fase de *prefiguración*, en la cual el autor, el poeta o el creador, tiene una



comprensión inteligible del mundo sobre el cual se encuentran, de los comportamientos humanos, de los sucesos de la historia, del acontecer de la humanidad, de la temporalidad en la cual esta inscrito, de los elementos que se encuentran en el mundo “Imitar o representar una acción es ante todo precomprender lo que es el obra humano, su semántica y simbólica, su temporalidad y sus ritmos” (Rubio, 1985, p.45-46).

No obstante, la *prefiguración* da un reconocimiento al mundo existente, al mundo de la vida en el que el humano, el sujeto implicado como objeto de creación es precedido por una realidad, de la cual presenta preocupación para entender y comprender, ya que es gracias a esta que la capacidad creadora puede ser puesta en escena, no existe la posibilidad de *configuración* sin *prefiguración*, pues el sentido es alcanzado por el objeto mismo al ser configurado “Esta posibilidad de configurar algo, son todos los presupuestos que posee la persona para darle forma al mundo y atribuirles un sentido o significado a las experiencias vividas” (Freydell, 2018, p.165).

En segundo lugar, aparece el sentido de *configuración* o *mimesis II*, el cual podría tener dos lecturas al respecto: por un lado, ubicamos los textos en su aspecto más amplio en sentido hermenéutico, sin ninguna característica particular como creación literaria; el texto partiendo del discurso, acontecimiento o habla que va a ser fijado mediante el signo lingüístico, como antes se ha dicho no es el acontecimiento ni la palabra misma, es ahora el discurso que se fijó, el mundo nuevo que surgió, el texto; en este sentido la *mimesis II* mantiene como norte comprender que no es el acontecimiento mismo el proceso de configuración. Por otro lado, cuando a lo poético se refiere, el proceso de configuración se comprende como el momento mediante el cual toda la capacidad creadora sale a luz, la ficción y la imaginación alcanzan un clímax que se entremezclan con la *prefiguración*, con las acciones humanas, el carácter temporal de la

humanidad con lo posible de lo infinito de la imaginación de los mundos posibles “Si las ficciones no se refieren a la realidad de forma productiva en tanto que dada (lo que sería el caso de la imagen), sí se refieren a la realidad, de forma productiva, en tanto que prescrita por ellas” (Rubio, 1985, p.46).

En otro sentido, el proceso de *configuración* que se vive mediante la *mimesis II*, supera el carácter temporal de la *prefiguración*, que si bien es cierto, toma el acontecimiento, la realidad, el mundo en el cual el poeta, el escritor o el creador se encuentra inmerso para ser *configurado* o inscrito por medio de la fijación del símbolo, este carácter de lo temporal por medio de la narración pasa a ser atemporal, ya no importa el momento histórico en el que es leído, este puede ser comprendido, su *configuración* debe estar diseñada para trascender “Esta narrativa configura la tradición al contar una historia individual, una historia vivida que da forma a las experiencias en una historia con un orden que articula los diferentes eventos heterogéneos vividos cronológicamente para su comprensión como un todo” (Freydell, 2018, p.166).

En tercer lugar, se ubica el proceso de *refiguración* o *mimesis III*, mediante el cual el mundo del lector y del autor se encuentran, en este sentido, así como existe una prefiguración, es decir, una comprensión del mundo y de temporalidades específicas con las cuales el autor se identifica, el lector también lleva consigo una serie de entramados significantes del mundo de vida en el cual se encuentra sumergido, los cuales se encuentran en el ejercicio de lectura, por otra, el proceso de *configuración* que es la mediación sintáctica y semántica mediante el cual la *prefiguración* puede fijarse, también aporta el lector, comprendiendo que la *configuración* trasciende la temporalidad, es importante distinguir que las distintas épocas mantienen configuraciones semánticas distintas, que permiten entrar en contacto entre obra y lector, crea nuevos sentidos y horizontes para el hermeneuta

El lector en el momento de leer posee una capacidad de prefiguración y configuración aportadas por esquematismo de la función narrativa, que le permite reconocer el texto dentro de una tradición. Pero en este proceso de reconocer el texto, este brinda nuevos significados que lo conduce a actualizar su condición configuradora del texto, formando y transformando su visión tradicional de verse a sí mismo, al otro y al mundo. (Freydell, 2018, p.166-167)

En otros términos, la *triple mimesis* es la constitución de tres elementos principales identificados: *red conceptual*, *recurso simbólico* y *carácter temporal*, el primero se comprende por la identificación primaria y necesaria de los distintos actores dentro de las acciones humanas, incluso acercarse a la comprensión de las intenciones que motivan tales proceder, el segundo hará referencia a la construcción simbólica que rodea la acción humana entre las cuales se encuentran las experiencias que pueden ser configuradas y fijadas, por último el *carácter temporal* a partir de la comprensión de este conjunto de elementos se mueve desde la estructura temporal que se estructura en la *red conceptual* hasta los nuevos horizontes que puede alcanzar por medio de la *refiguración* (Cárdenas, 2017).

De esta manera, la *triple mimesis* en su proceso que culmina en una transformación de la subjetividad del hermeneuta, que conduce a una comprensión del mundo, del hombre y por último del sí mismo, configura una cuestión que se relaciona con la identidad, ya que este reconocimiento del sí mismo lo lleva a responder aquellas preguntas existenciales de las cuales en el capítulo anterior referíamos ¿Qué es el hombre? ¿Quién soy? Así, surge en la filosofía ricœuriana el concepto de identidad narrativa “[...] la Identidad narrativa no es una identidad estable y sin fallas debido al juego constante entre historia y ficción. Esta identidad no cesa de

hacerse y deshacerse [...] la Identidad narrativa es más el nombre de un problema que el de una solución” (Rubio, 1985, p.55).

No obstante, el camino al reconocimiento del sí mismo comienza por aceptar que el hombre se encuentra inmerso en su propia subjetividad de una manera tan exacerbada que le es imposible explorar sobre las entrañas de su propia existencia, una exploración profunda del sí mismo consiste en reconocer que es imposible entenderse a sí mismo sin la mirada de ese otro, de ese otro que por medio de la narrativa estrecha lazos con la esencia de lo humano para poder refigurarnos “El relato permite esa toma de distancia en la que, sin embargo, es posible verse a sí mismo en una situación que, incluso, puede ser inédita y hacer esa experiencia, propia de la conversación amistosa, de decir: “en ese caso yo haría lo siguiente” (Maya, 2005, p.183).

Sobre esto, es preciso afirmar que la posición ricoeuriana en una mirada existencialista hacia el hombre, a diferencia de distintos pensadores no tiene como fin realizar una construcción sobre el mismo, sino por el contrario, busca entender y comprender cual a sido la construcción humana existente, busca entender las distintas miradas y visiones sobre las que el hombre existe como Sánchez (2013) afirmaría “Ricoeur no busca constituir al sujeto sino comprenderlo. Él parte de un «sujeto» que ya está en sociedad, que habla, que actúa, que narra su vida y que está en relación con los otros [...]” (p.114).

En este sentido, el ejercicio de lectura como identidad narrativa nos conduce a dos momentos: en primer lugar, movernos hasta la identidad misma del actor o personaje que hace parte de la obra, para sentir y vivir como, plantearnos frente a situaciones que se acercan a la realidad del mundo, pero que a la vez son ajenas al sí mismo, ya que la ficción del relato toma elementos de la realidad pero sitúa al lector en un acontecimiento que no es propio de su

realidad, así, se configura el segundo momento, ya no es solo estar en la identidad del otro como propia, sino aprender a ver con los ojos del otro, a forjar una clase de sensibilidad hacia la humanidad misma del otro que en momento se constituye un sí mismo, un yo que puede presentarse ante las mismas situaciones y temporalidades que ese otro del personaje se encuentra en el relato “El relato configura un personaje y una trama, y a su vez el lector, por la vía de la comprensión, se refigura a sí mismo figurándose ser tal o cual personaje” (Maya, 2005, p.184).

De esta manera, la identidad narrativa en Ricoeur introduce dos elementos que permiten comprender los momentos para el reconocimiento del sí mismo, los cuales son: *ídem* e *ipseidad*, el primero toma como referencia directa la identidad- semejanza que se presenta frente a las cosas, al otro y al mundo. En opuesto movimiento se encuentra la *ipseidad* la cual parte del análisis reflexivo que se tiene en primer momento con el *ídem* para llegar a una comprensión del sí mismo

Esta identidad nombra aquello que es idéntico a sí mismo a través del tiempo, y es la más apropiada para nombrar la identidad de las cosas; lo mismo (*ídem*) es aquello que permanece en el transcurso del tiempo. El segundo término de la dialéctica es el núcleo de la: *ipseidad*, que contiene un acento reflexivo y se refiere a una identidad conquistada a partir de la reflexividad y de la interpretación que el mismo sujeto hace de sí. (Zapata, 2008, p.126)

Así, desde la perspectiva ricoeuriana la cuestión del *ídem* que es ese otro representado o idéntico se relaciona con el sí mismo, al ese otro no ser del todo un distinto sino compartir esencias comunes que se entremezclan en la *ipseidad*, de esta manera esta relación *ídem-ipseidad* comparten tres aspectos comunes como Sánchez (2013) afirma “[...] la experiencia del cuerpo

propio o de la carne [...]; la experiencia del otro [...]; y la experiencia de la propia conciencia [...]" (p118).

Sin embargo, esta identidad *ídem* que presenta claras semejanzas frente al otro, no es una forma inmutable de reconocimiento, por el contrario, es un punto de partida que también presenta alteración, que es susceptible a ser modificada, a entrar en dialogo para participar en la reflexión del reconocimiento del sí mismo, en otro sentido, es el movimiento de la pregunta ¿Qué soy? Al ¿Quién soy?, esto en la filosofía ricoeuriana se conoce como el *camino largo* hacia el reconocimiento o *ipseidad* "Es decir, que Ricoeur no se interroga a partir de él-mismo, como si su identidad que él llama «ídem» no cambiara y se mantuviera siempre inmutable, sino que él se interroga a partir de sus palabras, sus acciones, sus recitos y sus relaciones humanas" (Sánchez, 2013, p.115).

Y si bien, nuevamente se plantea la herida al *cogito* cartesiano en una hermenéutica de la existencia como la propuesta en Ricoeur, ya que esta *ipseidad* que de alguna forma el *cogito ergo sum* cartesiano nos ponía en perspectiva (claro está sin la presencia de la otredad), logra una potenciación fuera de los límites propuestos por Descartes, ya que la *ipseidad* se abre al mundo cuando comprende su identidad *ídem* frente al mundo, cuando existe un reconocimiento del otro como sí mismo, pero que a su vez, admite y reconoce que esta alteridad también compone su existencia, ya no es solo la alteridad comprendida como otredad sino como el yo que también es común al *ídem* de esta otredad

Es esta vuelta del sí mismo sobre sí, lo propio de la *reflectio*, aquello que va al encuentro de la pluralidad del mundo, de la alteridad que tuerce y altera la experiencia propia del sujeto, desde el encuentro mismo, esto es, desde su propia posición en la pluralidad y alteridad del mundo. (Mena, 2005, p.164)

Sobre este marco existencial, plantea Ricoeur que sin lugar a duda existe un nivel ético mediante el cual el sí mismo y la otredad se relacionan no solo en el sentido existencial por responder al que o al quien del yo. De esta manera, la filosofía ricoeuriana acude a la mirada aristotélica poniendo como centro de la perspectiva ética la vida buena con y por otros, no solo planteándolo desde una perspectiva de intencionalidad subjetiva a la que el individuo aspira y desea, sino que apela a una filosofía de la voluntad a partir de la decisión por optar por tal vida “[...] implica que es apreciando las acciones como el sujeto mismo se constituye en sujeto responsable ante sí mismo, ante los demás y ante las instituciones” (Zapata, 2006, p.127).

Así, el sentido de vivir una vida buena con y por otros introduce del estagirita el concepto de *phrónesis*, el cual, mediante una conducta guiada por un ethos de la práctica y las acciones, es posible hablar de una vida realizada, de una vida buena. No obstante, esta *phrónesis* acudiendo a una ética de carácter teleológico encuentra dos límites mediante los cuales la capacidad de decisión debe moverse: por un lado, la intención subjetiva de una vida realizada y buena que permita que la felicidad pueda surgir, por otra parte, la decisión individual que el sujeto implicado debe tomar, lo responsable que es frente a sí mismo y los otros, para que esta vida buena con y por otros pueda ser cumplida (Prieto, 2012).

En este sentido, la *phrónesis* que a retornado de la acción y de la *sabiduría practica* debe establecer las normas y valores necesarios mediante el cual se establezca un criterio para que la decisión individual y singular pueda ser llevada a cabo, de manera que se encuentre entre márgenes aceptables que cumplan con el fin de poder tomar la decisión adecuada, que cumpla con el justo medio para una vida buena y realizable, teniendo en cuenta lo que Prieto (2012) recuerda “En esta especificación el phrónimos debe ejecutar un examen cuidadoso en la

deliberación de lo bueno y conveniente para la vida entera y no sólo para un momento particular de su historia o una de sus dimensiones como persona” (Prieto, 2012, p.276).

No obstante, cuando afirmamos que la *phrónesis* establece los criterios necesarios para que el hombre pueda tener las herramientas suficientes para decidir, claro es, que esta *ethos* construida sobre la acción debe ser puesta a prueba, se debe dudar de ella, con la intención de inquirir en ella si existe una forma de pasión descontrolada que se infiltra convirtiendo el bien en mal, en otro sentido, esto coincide con examinar una *ethos* que se comprende como *ídem* o constitución del otro en sí mismo “[...] pasar por una prueba que permita determinar si no se está considerando realizar el mal bajo la apariencia del bien. En otras palabras, antes de ejecutar un plan o decisión tomada es preciso preguntarse si no estará violentando a otro con tal de conseguir su meta” (Prieto, 2012, p.277).

De esta manera, la propuesta ricoeuriana pone en perspectiva que en la medida que la conducta se rige por un *ethos* que -mira cómo-, que se rige nuevamente por el principio de vivir una vida buena con y por el otro, surge el concepto de responsabilidad, es decir, el acto del sujeto tiene repercusión no solo sobre sí mismo, sino sobre el otro, la humanidad y el mundo. Así, existirá un hombre presto a responder a la necesidad, al padecimiento o aun a la angustia que el otro pueda expresar, aun cuando las acciones del mismo no sean responsables de tal padecer, existirá una preocupación por la humanidad misma del hombre, por ese otro que es un sí mismo “Esta consideración representa esa actitud de una presencia atenta respecto del otro con el fin de poder responder a sus necesidades y peticiones” (Prieto, 2012, p.279).

En este sentido, no solo una vida buena con y por el otro será un -mirar cómo- sino el ser mismo del mirar, al tomar como referencia ser la mismidad de ese otro al que le acontece un actuar bueno o que padece la praxis de ese exterior (la otredad), de esta manera, la



responsabilidad y preocupación de una vida realizable por el otro, se convierte en un doble sentido hacia el sí mismo “En esta dialéctica "el obrar y el padecer aparecen distribuidos entre los dos protagonistas diferentes: el agente y el paciente". Este último aparece como la víctima potencial del primero” (Zapata, 2014, p.60).

Sin embargo, aun cuando la acción del sujeto que se encuentra en el mundo frente al otro no espera un cambio por su acción o una especie de transacción de acciones buenas entre yo y otro, cierto es que la construcción del mundo no solo involucra el sí mismo sino que también presenta una relación clara con la otredad, una otredad viviente y latente, que también responde frente a las acciones buenas acontecidas, así, la reciprocidad hace presencia, que en el contacto del sí mismo y la otredad no represente una acción buena esperada por una acción buena, es necesario para el hombre la reciprocidad como respuesta de un hombre vivas que siente:

La amistad encarna el tú en las relaciones interpersonales de gran cercanía, en la que cada uno ama al otro amigo por ser quien es y no por un interés utilitario. En este amor mutuo se deja ver la proximidad de la amistad con la justicia, en la que cada uno da y recibe en igual proporción, aunque esta solamente sea hipotética [...] (Prieto, 2012, p.280).

De esta manera, la *phrónesis* como actividad del *ethos* es una forma de dignificar la vida humana, de poner al hombre entre iguales, en el que la vida de cada hombre vale por igual sin distinción, esa otredad que se iguala a sí mismo, incluso que ya no es la otredad solo de diferencias insuperables que las distancia, sino que también encuentra cercanía, puntos que las une, inconsistencias y virtudes que la vida les presenta en común, esta perspectiva ética hace afirmar que “Sabio será entonces el que reconoce al otro como sí mismo y le reconoce su

dignidad al tratarlo como un igual, al no ejercer sobre él la violencia que instaaura el poder posible de una voluntad sobre otra” (Prieto, 2012, p.286).

### **Capítulo III. Lo que nos resta por decir en Colombia sobre la filosofía de Ricoeur**

Hasta aquí dicho, ya ha sido puesto en escena el primer momento del arco hermenéutico para comprender el recorrido que la filosofía colombiana ha dado entorno al pensamiento ricoeuriano, a esto le hemos llamado: *lo dicho en Colombia sobre el pensamiento de Paul Ricoeur*. Sin embargo, para completar este recorrido hermenéutico es necesario pasar por el momento de *comprensión*, el cual nos permitirá establecer nuevos caminos y esclarecer lo no dicho sobre la filosofía de Ricoeur en nuestro país. Ahora bien, nos es necesario reconocer y aclarar que dada la vasta llanura que recorre el pensamiento ricoeuriano, en estos apartados solo nos referiremos a aquellos vacíos o espacios abiertos que han quedado desde lo que ya hemos expuesto de la filosofía ricoeuriana en Colombia, este trabajo lo desarrollaremos contrastando con los textos primarios del filósofo francés lo que no se a dicho y también brindando un contexto de lo que esta filosofía puede significar para nuestro país.

#### **I. Filosofía de la voluntad**

Como antes hemos abordado, los inicios de la filosofía ricoeuriana especialmente la filosofía de la voluntad busca responder a la manera correcta para un abordaje de lo irracional: las pasiones, emociones, sentimientos, el mal, etc., sin embargo, en uno de sus textos denominados “*Nota sobre el deseo y la tarea de la unidad*” expone uno de los debates álgidos que a su momento histórico se desarrollaban académicamente, y era la cuestión de la unicidad del mundo.

De esta manera, lo que Ricoeur (2015) dilucida en el texto son dos dualismos que pareciera se contraponen: las pasiones y la ciencia, aun cuando esta última es la expresión de la explicación racional del mundo, está claramente toma su punto de en la explicación pasional de la creencia religiosa que da un primer intento de explicación del mundo habitado por el hombre,

así “[...] el cientifismo es la intención metodológica de la ciencia (el acto científico), pero retomado por una pretensión. Esta pretensión es la de asumir para la ciencia la función religiosa de la salvación” (p.229).

No obstante, aun cuando la intencionalidad del cientifismo tiene un origen en lo religioso y a su vez se convierta en el polo opuesto de las creencias, la unicidad del mundo en la idea de unificar las visiones existentes tras el cientifismo o racionalidad estrictamente a carecerá de sentido, dado que ambas visiones conviven y persisten en presentarse al hombre y de mantenerse vivas en la humanidad, por la decisión misma del hombre de creer en ambas, como Ricoeur (2015) lo ejemplifica “Pienso en aquel deportado cuya historia me contaban y que partía con una biblia en un bolsillo y un tratado de matemáticas en el otro “ No sé cómo los dos se las arreglan juntos, pero sé que soy yo quien los lleva”” (p.228).

En este sentido, el conflicto que se crea entre racionalidad e irracionalidad, es decir, este último expresado en las pasiones, las creencias y lo emocional, se da por la misma capacidad humana de poder albergar distintas posturas, de estar sumergido y convivir con cosmovisiones amplias, heterogéneas y distintas. De esta manera una primera conclusión a la que Ricoeur (2015) llega, es que la unicidad del mundo solo es posible en el sentido que reconoce que no existe una visión univoca de comprender el mundo, sino que existe una amplitud de visiones y de sujetos que las aceptan como verdades, y que aun a pesar de la propia heterogeneidad, estas pueden coexistir “La unidad del mundo y la unidad del hombre están demasiado cerca y demasiado ocultas: cercanas como un horizonte nunca alcanzado, como una figura contemplada a través de un vidrio irrompible” (p.229).

No obstante, la idea de Ricoeur dará otro paso y señalará que incluso el cientifista posee una subjetividad, también se encuentra en el mundo de lo irracional, de las pasiones, existe un

hombre detrás del científico que promulga los postulados de la razón, de los hechos y del mundo, el sentido racionalista y cientifista se encuentran en medio de un enfrentamiento entre las pretensiones de la razón y de lo irracional, el mundo de las pasiones.

Así, esta postura que reflexiona sobre la intervención de las pasiones en la postura del científico y en su epistemología, pone en escena una de las principales preocupaciones que Ricoeur presenta en sus investigaciones: la cuestión de la objetividad y subjetividad que pueda estar implícita en el relato histórico, en ese sentido sus advertencias irán pensadas en indicar, que, de la historia se espera objetividad así como de cualquier ciencia o área del saber, sin embargo, también entiende que la objetividad en la historia no es medible como en las otras ramas del saber, esta objetividad tiene unas proporciones propias y específicas para la historia “Esperamos, por consiguiente, de la historia que haga acceder el pasado de las sociedades humanas a esa dignidad de la objetividad” (Ricoeur, 2015, p.29).

No obstante, la visión sobre la historia en Ricoeur entiende que está en sí misma no es construida como en otras ramas del saber, donde la evidencia empírica o del raciocinio permiten por sí misma la construcción de la ciencia, en cambio, a pesar de que el pasado de las sociedades fueron hechos que sucedieron, el relato histórico en sí mismo es construido por el hombre, el historiador, que posee una subjetividad y que a su vez esta podría llegar a trascender en la construcción del relato, de esta forma una pregunta fundamental sería ¿hasta qué punto la subjetividad del historiador puede representar un riesgo para la objetividad que se espera de la historia? “Se trata, pues, de una subjetividad implicada, implicada por la objetividad que se espera” (Ricoeur, 2015, p. 30).

Así, el mismo Ricoeur reconoce que pareciera que existen dos tipos de subjetividades para el historiador: la mala, aquella en el que el sujeto relator de historia se deja llevar por su

propia opinión o su propia percepción del hecho, mediante el cual empieza a construir un relato, aquel que no se deja hablar por el hecho mismo, que, a su vez no permite ser instrumento del hecho para ser fijado en el relato, sin embargo, también se encuentra la buena, aquella subjetividad que se deja hablar de los otros hombres, de los hechos, de lo sucedido, del pasado que desea resonar en el tiempo, esta misma subjetividad que es compatible con la objetividad que se espera de la historia es la que permite construir la subjetividad del otro a través de la reflexión del sí mismo.

No obstante, una de los señalamiento más importantes que destaca Ricoeur (2015) con respecto al hacer entre filósofo e historiador, es que esa misma construcción de subjetividad sobre la reflexión de la historia es una de las tareas que debe emprende la filosofía, hablarnos sobre aquel pasado que nos permite llegar a análisis reflexivos que perduren en el tiempo, sin embargo, esta misma tarea es un opuesto para el hacer del historiador, ya que su tarea se comprenderá en dar los insumos necesarios los registros que permitan que de esa objetividad que esperamos de la historia pueda construirse en términos de Ricoeur aquella subjetividad más alta. De esta forma el historiador comprende que su relato no es el testigo fidedigno de los momentos que fija en su discurso, sino que son la reconstrucción, es el trabajo de investigación objetivo de apegarse a las evidencias de manera metódica para intentar registrar lo más apegado posible a los hechos de aquel pasado de la humanidad “[...] muestra que esa aparente servidumbre de no estar nunca ante su objeto pasado, sino ante su huella, no descalifica de ningún modo a la historia en tanto ciencia” (p.31).

En otro sentido, esa reconstrucción de las huellas que han dejado los hechos históricos al paso del tiempo, se marcan por esas evidencias documentales sobre las que el historiador debe buscar, es decir, todas estas huellas documentales que el sujeto creador del relato debe buscar se

convierten en la esencia misma del hecho histórico no por lo que nos muestra, sino por la forma en el que el historiador se instrumentaliza para dejar hablar al documento, para preguntar y crear enlaces entre el documento y lo ocurrido, para formular hipótesis y dar forma al relato histórico, así podemos recordar a Ricoeur (2015) cuando afirma “La objetividad de la historia consiste, precisamente, en esa renuncia a coincidir, a revivir, en esa ambición de elaborar encadenamientos de hechos al nivel de una inteligencia historiadora” (p.32).

Sin embargo, la construcción del relato histórico representa un reto inmenso al historiador, al entender que el carácter mismo de la historia tiende a resaltar el olvido de aquello anticuado, obsoleto e inútil que se convierte en el cementerio de la humanidad, el lograr plantear en el lenguaje el tiempo presente donde se construye el relato, aquel hecho que en su momento pertenecía a una estructura del discurso y lenguaje que no puede ser entendido en el tiempo presente, hace que el historiador tuviera que intervenir como un estilo de traductor de los tiempos, que permite que la contemporaneidad de los sujetos que acuden al relato puedan comprender el simbolismo de lo que significó el hecho que se encuentra enterrado en el cementerio de la humanidad.

No obstante, como a lo largo de nuestra exposición se a dicho, la filosofía de la voluntad no solo responde para la comprensión de lo *voluntario* y la *noluntad*, su principal intención se da por dar una comprensión profunda por la irracionalidad del mal y con esto de la violencia, incluso la filosofía ricoeuriana como bien ha sido recordado presenta una forma de resistencia ante esta [la violencia]. De esta manera, en una de las conferencias dadas por Ricoeur en 1957 en Ginebra titulada “Estado y Violencia”, aquí, es importante recordar que ya en 1949 en la revista *Espirit* había publicado su texto “*El hombre no violento y su presencia en la historia*” en el cual se centró principalmente en comprender lo que significaba la violencia de forma abstracta y

juiciosa en el sentido de mirar todas las aristas del concepto, en alguno de los apartados de ese texto hace mención de aquellas violencias que vive el hombre como producto del carácter mismo del estado por preservar una forma de orden social. Sin embargo, será hasta su conferencia en 1957 cuando decidirá pensar a profundidad aquella violencia que media la institucionalidad estatal.

Así, para Ricoeur la relación de estado y violencia es una situación muy particular que debe ser reflexionada y pensada, no solo por el marco institucional y social que esta representa para el hombre, sino por la mediación que ha tenido con la historia, sociología y en especial la política, es decir. ¿Qué tipo de influencia violenta tiene la construcción del sujeto político dentro de las relaciones que establece con el estado? Y es que esta pregunta toma un valor imperante cuando recordamos a Ricoeur (2015) afirmar “[...] aparece con el Estado *una* cierta *violencia* que tiene características de la *legitimidad*” (p.284).

La razón que enmarca la importancia de esto dicho, o mejor aún, el afirmar que existe una instrumentalización de la violencia por parte del Estado se da propiamente por el carácter punitivo, y como el mismo Ricoeur afirma, por el dominio de castigar a los individuos en la sociedad, por el mismo pacto social que entrega al Estado la capacidad de impartir justicia, pero más allá del carácter punitivo que ejerce el Estado para mantener el control, es que al ser el la última instancia pareciera que los que se encuentran sujetos a este dominio no tienen capacidad de presentar resistencia a esta clase de violencia.

Así, en la exposición que Ricoeur hace desea partir del relato bíblico especialmente de varios capítulos del libro de Romanos en el que san Pablo en su proceso evangelizador en el imperio romano continua difundiendo el sermón de la montaña, la idea del amor sacrificante, que no presenta resistencia ante ningún tipo de violencia, sin embargo, la postura ricoeuriana



presenta dos sentidos que existen con respecto al soberano, al magistrado y al estado, por su parte identifica la concepción griega que es “contemplativa” que incluye el sentido de justicia de forma atenué a la concepción de estado, por otra parte se encuentra el postulado cristiano práctico por medio como mencionamos anteriormente el sermón del monte aquel “[...] amor que perdona, que no resiste al malvado, que devuelve el bien a cambio del mal y que finalmente restaura” (Ricoeur, 2015, p. 287).

No obstante, el siguiente llamado de san Pablo es: someterse a las autoridades, e incluso en otras citas alcanza a referenciar una especie de poder divino transferido a la autoridad para impartir justicia, aquellas citas bíblicas en las que la venganza pertenece a Dios, en el que el sujeto se le imposibilita el actuar con sentido de venganza atribuido a la divinidad, que luego empodera a la autoridad (monarca, magistrado, Estado) para ejercer la justicia, para reprimir y castigar, que al ser atribuido por la deidad debe existir por ende el sometimiento del creyente o del ciudadano ante este.

De esta manera, más allá del contexto religioso del relato bíblico que toma como referente Ricoeur, es importante en esto, recordar que como hemos discutido antes, la filosofía ricoeuriana ha buscado reivindicar el valor del símbolo y de la metáfora, así, el relato bíblico nos permite intuir que si bien el significado de la cruz de salvación, perdón, amor y bondad atribuido hacia el hombre, llega a tener un significado en la concepción de Ricoeur de la institución del Estado, al que el ciudadano se encuentra sometido ya sea por conciencia o por temor como diría el mismo pensador francés, esta cruz simbolizada por el estado no salvara al hombre sino que buscara a toda costa preservarlo.

No obstante, aun cuando la violencia de manera irracional hace presencia en el poder del Estado, se vuelve imperativo para el filósofo francés reflexionar acerca del papel que a tomado la

violencia Al mirar con detenimiento la historia contemporánea y los hechos del último siglo, podemos mirar con especial atención los colectivos sociales que se oponen con determinación a toda expresión bélica, guerrerista, militar y armamentista, que de alguna forma han planteado un paradigma sobre lo que representa la violencia, este contexto, nos permite pensar en la consideración de lo que significaría un hombre no-violento, así, bajo este contexto Ricoeur (2015) en su texto “*El hombre no-violento y su presencia en la historia*” publicado en 1949 en la revista *Espirit*, pone como asunto de reflexión las siguientes preguntas: “¿en qué condiciones lo no violento puede ser más que un yogui en el sentido de Koestler, más que un ser puro al margen de la historia? [...] ¿la no violencia tiene una eficacia? ¿Cuál?” (p.271-272).

Estos interrogantes que Ricoeur plantea, los desarrolla pensando en el lugar que el hombre no-violento puede ocupar en la historia, esto a su vez, lo conduce a reflexionar entorno a lo que significa la violencia y la reducción conceptual que está a tenido como hemos mencionado anteriormente, al paradigma construido alrededor del concepto de la violencia, entendiendo que esta reducción se ha mediado por planteamientos que se piensan desde las expresiones violentas, pero no en el carácter propio de lo que significa la violencia. Por lo anterior, nos es relevante retomar aquella pregunta que Ricoeur plantea ¿Cuál es la eficacia de la no violencia?

Así, esta pregunta desde Ricoeur por lo que significa la eficacia de la no-violencia, tiene un simbolismo que para el filósofo francés es una desviación sustancial de lo que realmente significa la violencia, posición equivocada que el pacifista ha tomado frente al mundo, el cual ha dificultado la presencia, existencia y comprensión de lo que significa un *hombre no-violento*. La ingenuidad del pacifista consiste en la negación de circunstancias y características propias del hombre y su humanidad, este pretender negar e ignorar que el hombre en la historia y en tiempo presente se encuentra mediado por los conflictos, condición que en circunstancias específicas es

parte de lo que significa la humanidad misma. Con esto, no debe causar extrañeza que el pacifista que aún no reconoce su posición frente al mundo, que habla con aparente propiedad sofista sobre la paz y todos aquellos antónimos de la violencia, nunca ha logrado entender ni tampoco mostrar interés por plantearse preguntas como: ¿Qué significa la violencia? O en términos de Ricoeur ¿De qué trata aquella fisiología de la violencia?

En consecuencia, ante una distinción ausente entre conflicto y violencia, se vuelve aún más problemática la comprensión de la diferencia entre expresiones violentas y violencia, ya que la posición de este sujeto frente al mundo reduce de manera abrupta la violencia a sus expresiones como lo es el ejercicio de la muerte, las armas y todo tipo de conflictos bélicos. De esta manera el pacifista que pretende abarcar al hombre no-violento, ignora las violencias que se producen a su alrededor, aquellas que poco a poco se configuran hasta terminar en un escalamiento de la guerra, así podemos seguir a Ricoeur (2015) cuando afirma “[...] la violencia existe desde siempre y en todas partes” (p.273).

Ahora bien, si el hombre no-violento quiere aparecer en el mundo y hacer eco en la historia, no tiene otra opción que superar el embelesamiento que ha tenido en la anatomía de la guerra y empezar a explorar aquella fisiología de la violencia que toma un corpus invisible en una sociedad que simplemente ignora tal fisiología, y que además desconoce todas aquellas violencias que se configuran en el mundo de la vida, en la cotidianidad.

Sin embargo, en este análisis de la fisiología de la violencia que Ricoeur realiza, observa que el componente bélico llega a ser irrelevante en la verdadera composición de lo que significa la violencia, así el filósofo francés parte de la idea de la imposibilidad de instauración de una historia violenta por sí misma, entendiendo que esta es posible a partir de la construcción de una psicología violenta. De esta manera ignorar aquella pasión oscura que el hombre encuentra por el

combate, poco a poco instaura una consciencia social de la violencia, aquí seguimos a Ricoeur (2015) cuando afirma:

[...] esos lados ocultos de la consciencia resurgen en el nivel de las capas más altas de la consciencia: [...] de repente la justicia, el derecho, la verdad tienen mayúsculas al tener las armas y al aureolarse de oscuras pasiones. [...] una totalidad monstruosa se equipa para el peligro y la muerte (p.274)

Así, aquellos lados “ocultos de la consciencia” que se manifiestan en las altas capas de la consciencia, son las oscuras pasiones que el hombre ignora no precisamente en el ejercicio mismo de lo bélico, sino que se manifiestan en lo cotidiano, y así esta totalidad monstruosa escala al ejercicio violento de la muerte. Sin embargo, esta instauración de la psicología de la violencia en la cultura misma, es un primer paso para el posicionamiento de la violencia en la historia. Esta transición que ha posicionado la violencia histórica se ha producido sobre la lucha de clases, este escalonamiento se instaura en todas aquellas violencias que se viven en todas las relaciones sociales. No obstante, la ingenuidad del pacifista considera mucho más fácil continuar embelesado por una reducción de la violencia a lo militar, a los conflictos armados, sin considerar que la psicología de la violencia se ha posicionado en la cultura y por último en la historia.

Lo dicho hasta ahora, permite afirmar que aun cuando se logre superar aquella posición de un sujeto pacifista ingenuo que desea salir a la luz en la sociedad, confundiendo conflicto y violencia, al igual que violencia y sus expresiones, no es suficiente el diagnóstico y exploración del corpus o fisiología de la violencia, sino que como Ricoeur lo identifica, es posible una eficacia del hombre no-violento e incluso un lugar en específico que este puede ocupar en la historia, en este fin se vuelven significativas: *las formas no violentas de resistencia*.

Sin embargo, las formas de resistencia no violentas presentan retos inmensos, el primero de ellos se encuentra en la comprensión de que el fin último de la violencia es la *muerte trascendente*, es decir, aquella que supera lo corpóreo o lo físico, aquella que busca desaparecer la existencia misma del hombre frente al mundo, en otras palabras, que busca borrar su humanidad hasta la desaparición.

De igual modo, el segundo gran reto se identifica cuando Ricoeur (2015) afirma “Pero lo que una fisiología de la violencia no puede soslayar es que el Estado es el centro de una concentración de una trasmutación de la violencia” (p.275) Con esto, aun cuando el ejercicio del estado y de la política como lo identifica el filósofo francés se encuentra en una lucha constante por el poder, entra en juego aquella psicología de la violencia que se entremezcla con las más oscuras pasiones de los que se están en cabeza del estado, así ante estas situaciones está el cuestionamiento ¿Cómo lograr la eficacia de las acciones no-violentas?

Ante esto, aparece la resistencia no violenta la cual destaca por su rasgo fundamental que caracteriza a este tipo de acciones, es decir, la valentía de mostrar presencia frente una historia que ha creado un constructo social hostil ante todo tipo de acciones que se presentan con carácter rebelde frente al real significado del concepto de la violencia, aquella que convive en la insensibilidad e invisibilidad social, que aun cuando está presente en el mundo de la vida, es acallada e ignorada ante el eco de la historia violenta y la ingenuidad pacifista, así seguimos al filósofo francés cuando afirma “La historia recae sobre el hombre, que sin embargo la hace; [...] se levanta lo prohibido, un futuro es posible, un hombre se atrevió” (Ricoeur, 2015, p.278).

Sin embargo, para la puesta en escena del hombre no-violento puede llegar a ser necesario ciertas condiciones sociales excepcionales, en el que la pluralidad de acciones se pueda

manifestar, donde la historia violentada pueda ser atravesada por la praxis que hace eco en masa, que forma resistencia a través de movimientos históricos.

No obstante, la acción por acción sin una brújula que la guíe puede terminar nuevamente en un sujeto pacifista que ignora la fisiología de la violencia y que por el contrario termina afirmando el sentido mismo de lo violento. Es por esto por lo que, las acciones tienen una carga de valores a las cuales se debe prestar especial atención para cuidar y preservar, tales valores deben estar guiados por la humanidad misma que la acción representa.

A su vez, encontrar la brújula de los valores de la acción conducen a una pregunta fundamental ¿Cómo actuar? Pongamos en escena aquel ejemplo que Ricoeur (2015) presenta “Que un hombre se niegue a matar y acepte morir para no ensuciarse las manos, eso todavía no es interesante. [...] ¿Su acto no recae acaso en la historia con los efectos criminales que él no ha querido pero que coronan el sentido de su acto?” (p.277), en esto se extiende un puente entre la fisiología de la violencia y las formas de resistencia no-violentas, entender el espesor de la violencia del cual hace referencia Ricoeur no tiene ningún sentido como referente contemplativo, sino que aquella exploración por el corpus o espesor de la violencia deben culminar en que el sentido de las acciones mantengan el norte por ser la alta, profunda y ancha negación de lo que significa la violencia y que su sentido no termine en la culminación misma de lo violento, es este el reto que se presenta para toda resistencia no-violenta, emprender acciones no-violentas que no terminen siendo la afirmación del carácter violento.

Sin embargo, el ejemplo que nos plantea el filósofo francés nos permite intuir que la violencia no solo es un ejercicio que se da como practica o recepción sobre el otro en la pluralidad, sino que el carácter violento también puede residir desde la singularidad, es decir, la violencia como ejercicio sobre el sí mismo, en este sentido el hombre no-violento no puede

emprender una resistencia que lucha en contra de la violencia exclusivamente desde el campo de la pluralidad, sino que este ejercicio debe ser reflexivo y crítico respecto a la recepción de la violencia en nombre de su negación, no solo desde lo plural sino también hacia lo singular. Lo cual nos lleva a un segundo ejercicio crítico al hablar de las reflexiones banales que piensan en la violencia que ejerce el otro sin preocuparse por las propias prácticas violentas que se ejercen en la cotidianidad.

Esta reducción que se hace de la reflexión y ausencia de actitud crítica frente a las acciones que ejerce el sí mismo, deben llevar a la imperante superación de la posición de yogui que es asumido de manera singular por aquellos sujetos que buscan construir un hombre no-violento, sin embargo, estas actitudes que se empiezan a asumir desde la singularidad deben empezar a ser reflejadas desde lo plural, en el espacio de las relaciones con el otro, así aquella virtud de valentía que debe ser un carácter propio de la acción no-violenta pasa al campo del otro, donde no solo esta virtud se da desde un yo sino que se potencia en un nosotros. Así, podríamos decir que la resistencia no-violenta puede encontrar un ambiente propicio en los movimientos sociales que emprenden su lucha contra aquellas violencias que se viven día a día en las comunidades, aquellas que son silenciadas por el ruido descontrolado que la expresión violenta de la guerra hace en la historia, aquellos sobre los cuales se ejerce violencia y su voz es acallada, esto puede ser entendido como una manera mediante la cual el hombre no-violento puede ser eficaz y hacer presencia en la historia.

Este asunto por la presencia del hombre no-violento en la historia toma relevancia en un país como Colombia donde la violencia ha hecho un eco exacerbado sobre su historia, donde la violencia directa, la muerte y todo aquello que concierne a los conflictos armados toma posesión del término violencia, que lleva a ignorar lo que realmente significa esta, además de negar

aquellas violencias que se viven en la cotidianidad que poco a poco han configurado y escalado a las expresiones violentas como lo son: los conflictos armados.

Ante la importancia que se da para la sociedad colombiana por explorar aquella fisiología de la violencia, debe conducir a *formas no violentas de resistencia*, que permitan que la no-violencia sea eficaz. Sin embargo, tal necesidad que presenta nuestro país por la presencia del hombre no-violento, nos lleva a pensar que es preciso seguir a Ricoeur (2015) cuando dice “La primera condición que debe satisfacer una doctrina auténtica de la no violencia es haber atravesado el mundo de la violencia en todo su espesor” (p.272). Sobre esto, aun cuando en nuestro país se han vivido expresiones violentas angustiantes que nos han llevado a los campos de esa enfermedad mortal de la desesperación, el colombiano aún no ha atravesado el mundo de la violencia en todas sus dimensiones.

Sin embargo, explorar en Colombia la violencia en todas sus dimensiones necesita del primer paso por entender que la violencia tiene un carácter propio que no es reductible a las expresiones violentas, donde la posición del hombre no-violento no es la misma del pacifista ingenuo que reduce la violencia a lo bélico, aun cuando en nuestro país la muerte y los vejámenes contra la humanidad misma son una cuestión que no nos es ajena, aun así la sociedad colombiana no comprende lo que significa una fisiología de la violencia, esas violencias que se desarrollan en la familia, en la comunidad, en la sociedad y en general en el mundo de la vida del colombiano, donde poco a poco aquellas violencias que se viven en estos contextos escalan a la guerra.

Por otra parte, ante esta ineficacia que se ha presentado de la no-violencia en la historia, es necesario un segundo paso en el que se reconozca la inutilidad de yogui colombiano cuando busca paz por paz, donde aquel carácter de una historia llena de violencia lleva hasta la saciedad



a la sociedad que termina buscando desesperadamente una paz o tranquilidad que acabe con el dominio de la muerte y el horror, esta exasperación que se ha generado a partir de la prolongación y recrudecimiento de los conflictos armados en nuestro país, han posicionado al yogui colombiano que a su vez es la perpetuación y afirmación de este escalonamiento del conflicto a la violencia.

Así, una sociedad como la colombiana que en medio de su enfermedad mortal de la desesperación sin explorar por el significado de la violencia que se desarrolla en la cotidianidad, por ende, de lo que significa el trabajo por la paz, no encuentra los *atajos* entre medios y fines sino que se sostiene en *el arte de los desvíos*, de esta manera llega a importar muy poco cuales sean los medios que funcionen como instrumento para conseguir una “paz” que se termina convirtiendo en su propia negación y en la afirmación del fin de la violencia, en esto seguimos a Ricoeur (2015) cuando afirma: “[...] la práctica del “desvío” ¿no comporta acaso el peligro de una perpetuación sin fin de la violencia?” (p.280).

Por lo anterior, es necesario que en nuestro país las resistencias no-violentas se empiecen a manifestar no solo de forma singular sino en el espacio de la pluralidad con el otro, en las distintas formas de relación, sin embargo, la manifestación de estas resistencias deben mantener como brújula no solo el sentido estricto de la ética, sino que en estas debe mantenerse presente un excedente de acción, en palabras de Ricoeur (2015) “Cuando paso del: no matarás, al: amarás, del rechazo a la guerra a la construcción de la paz, entro en el ciclo de las acciones que hago” (p.281).

Así dicho, no es suficiente el rechazo que declara la sociedad colombiana a las expresiones violentas de muerte que han hecho eco en nuestra historia, al igual que tampoco es suficiente el rechazo a las distintas violencias que se viven en el mundo de la vida del

colombiano, sino que debe presentarse un excedente de acción, es decir, acciones que emprenden la transformación de las realidades violentas que en silencio desangran la sociedad tras la cortina de la invisibilidad, estas acciones singulares que pasan a la pluralidad resaltan el posicionamiento del hombre no-violento en la historia donde no solo permiten su presencia sino también su eficacia.

Sin embargo, aun cuando esté presente la acción que pasa de la singularidad a la pluralidad, que cuenta con un excedente, si en realidad el hombre no-violento quiere hacer eco en la historia violentada tiene que existir una transición de acciones que como dice Ricoeur, se constituyen como “gesto”, es decir, aquellas que tienen un carácter temporal intrascendente o circunstancial, y que pasa a ser un movimiento de la historia, esta posibilidad de movimiento histórico solo puede consolidarse mediante dos circunstancias en específico: el excedente de acción, es decir, cuando la praxis va más allá del deber y se convierte en ese más que constituye a un sujeto activo, a un hombre no-violento, sin embargo, también se hace imperativo que el carácter valiente que es propio de la no-violencia no se quede desde la singularidad, como puede verse en nuestro país con los líderes sociales que han sido abandonados por la sociedad, lo que a dado como fin último es expresiones violentas, la muerte. Solo si la valentía de los actos no violentos se afirma en un nosotros, que tiene como objetivo que esta singularidad también se dimensione en lo institucional, solo así puede existir una posibilidad, una oportunidad en la cual la no-violencia haga presencia en nuestra sociedad, en nuestra historia y que como fin último: sea eficaz.

## II. Hermenéutica

Como antes se ha dicho, la hermenéutica presenta un movimiento de la explicación a la comprensión, bien es cierto, que el abordaje que la filosofía colombiana ha dado entorno al pensamiento de Ricoeur se ha movido por la comprensión de los textos que introducen relatos con carácter poético o de ficción, sin embargo, para Ricoeur (2000) la historia también es una forma de narración que se encarga de fijar, detallar y precisar las acciones que se han dado en tiempo pasado “[...] es un tipo de *relato*, un relato *verdadero* en comparación con los relatos míticos o con los relatos ficticios, como epopeyas, dramas, tragedias, novelas, novelas cortas, y ya que, por otra parte, la historia se refiere a las *acciones* de los hombres en el pasado” (p.163).

No obstante, el filósofo francés identifica dos posiciones acerca de la cuestión de explicación y comprensión en la historia, por un lado, se ubica una visión como la de *Raymond Aron* donde reconoce dos aspectos fundamentales acerca de la historia: en primer lugar, la historia se compone y describe las acciones humanas poniendo a la luz un origen de la praxis, es decir, las intencionalidades, vivencias, razones y aun sentimientos que fundan tales acciones en el acontecimiento del momento histórico, de esta manera, se entiende que la historia es una forma mediante la cual podemos llegar a la comprensión del otro, ya que sus motivaciones son las que importan dentro del hecho mismo, en segundo lugar, esta intencionalidad de acciones esta complementada por la subjetividad misma del historiador, ya que al ser el narrador de los hechos está implícita su propia subjetividad en el relato realizado “[...] trata sobre acciones humanas regidas por intenciones, proyectos, motivos [...] a diferencia del conocimiento objetivo de los hechos de la naturaleza, no es posible sin la participación personal del propio historiador, de su subjetividad” (Ricoeur, 2000, p.163).

Por otro lado, se ubica la posición de historiadores como *Collingwood* que considera que la historia está compuesta por dos perspectivas o caras del mismo asunto, por una parte, se encuentra *el afuera* el cual cumple con el objetivo principal del relato histórico que es relatar el suceso que se da, el acontecimiento mismo, el hecho que sucedió en el determinado momento de la historia, por otra parte, se encuentra *el adentro*, este expresa que en el relato mismo hay un pensamiento que se está manifestando, que está surgiendo sobre el acontecimiento sucedido “[...] la historia consiste en reactiva, es decir, en repensar el pensamiento pasado en el pensamiento presente del historiador” (Ricoeur, 2000, p.164).

No obstante, el filósofo francés identifica que la comprensión epistémica en cualquier saber parte de un momento, de explicar, es decir de los interrogantes: ¿De dónde viene? ¿Cuál es su procedencia? Y estos interrogantes solo surgen cuando la ausencia de sentido y de razón sobre un asunto específico se manifiesta, en otras palabras cuando la explicación del asunto apela a lo que antecede al mismo, de esta manera, la historia se convierte en la forma que se reconstruye los sucesos que deben ser explicados hasta llegar al tiempo presente, para comprender las acciones realizadas por el hombre “[La historia] emprende la reconstrucción del encadenamiento de los antecedentes según articulaciones diferentes de las de los motivos y de las razones alegados por los actores de la historia” (Ricoeur, 2000, p.164).

De otra parte, para Ricoeur existe una preocupación latente por la validez que la historia pueda llegar a tener, ya que en momentos pareciera que no existe la forma en la que pueda existir un relato histórico riguroso y preciso en cuanto a sus aseveraciones, los hechos, los acontecimientos, los actores o incluso sobre las intencionalidades de acción, se creyera que tal distinción es totalmente lejana e imposible de alcanzar, sin embargo, para el filósofo francés esta distinción es compleja de establecer dado las debilidades epistémicas para la historia, donde estas

debilidades consisten principalmente en la ausencia de leyes que permitan instaurar criterios válidos para el desarrollo del relato histórico. De esta manera para Ricoeur (2000) existen relatos históricos e incluso teorías a nivel de las ciencias humanas y económicas que se plantean desde dos posturas: las que se basan en percepciones singulares que carecen de fundamento objetivo, sino que totalmente llevan consigo la subjetividad inmersa de quien la postula, y por otra parte, aquellas que tienen como fundamento o sustento la racionalidad tienen un carácter de universalidad “La debilidad científica de la historia tiene que ver enteramente entonces con la debilidad epistemológica de las leyes generales conjeturadas o tácitamente admitidas” (p.165).

Hasta aquí dicho, la historia se ha expresado como el relato de las acciones humanas que acontecieron en tiempo pasado, sin embargo, esta clase de relato se caracteriza por mantener un orden lógico con respecto al tiempo, mantiene una estructura y una forma, el relato mismo muestra el hilo del acontecer, no obstante, para el receptor del relato histórico siempre se encuentra a la espera de algo más, de la sorpresa e incluso como en los relatos de ficción de la *intriga*, aquel giro inesperado en el acontecer de la historia. Así, para Ricoeur (2000) la historia “[...] nunca es ni deducible ni predecible. Pero es necesario seguir el desarrollo. [...] aunque no sea deducible, su desenlace debe ser aceptable” (p.166).

De esta forma para Ricoeur (2000) la hermenéutica responde a una condición propia de la humanidad, a la posibilidad de ser parte del acontecer histórico del hombre, sin embargo, esta apertura de la hermenéutica por tener una mirada que no solo se liga a las estructuras sintácticas del lenguaje, sino al excedente que manifiesta la condición humana, no implica que las estructuras del lenguaje pasan a ser inhabilitadas o que de ellas no se necesita para lograr la explicación y comprensión del discurso fijado, su búsqueda se dirigirá por “[...] reclamar a cada

una que reconozca a la otra, no como una posición extraña y puramente opuesta, sino como una posición que levanta a su manera una reivindicación legítima” (p.334).

Sin embargo, el movimiento que se deriva de la explicación a la comprensión, en el pensamiento ricoeuriano teniendo como norte y propósito por una filosofía reflexiva, este movimiento de retorno del mundo del texto a la subjetividad y mundo de la vida del lector, implica un propósito crítico, es decir, un retorno reflexivo por la realidad misma en la que el hermeneuta se encuentra, cuestión que el mismo Ricoeur reconoce se comienza a dar desde la hermenéutica propuesta en Heidegger “Señalo en primer lugar que reconocer la instancia crítica es un deseo sin cesar reiterado por la hermenéutica, pero también sin cesar abortado” (Ricoeur, 2000, p.334).

Ahora, si bien es cierto que la hermenéutica se presenta por medio de la técnica y la comprensión que puede ser dada a los textos, para Ricoeur también es de objeto de análisis la cuestión de la *traducción* que se presenta en forma de paradoja, de esta manera, parte de dos perspectivas desde la cual la *traducción* es analizada: por un lado, pone a consideración la visión en la que se da la necesidad de interpretación de un mensaje entre lenguas ajenas, mediadas por signos distintos, por otra parte, se encuentra la perspectiva en la que un discurso es trasladado bajo un mismo signo lingüístico, esto es, en el campo de las semejanzas “[...] el término traducción en el sentido estricto de transferencia de un mensaje verbal de una lengua a otra, o podemos tomarlo en un sentido amplio como sinónimo de la interpretación de cualquier conjunto signifiante [...]” (Ricoeur, 2008, p.101).

En este sentido, la primera visión de *traducción* entre lenguajes y símbolos distintos solo se da por la misma capacidad humana de diversidad y heterogeneidad, el acontecimiento mismo del habla hace que este pertenezca al espacio común o a una característica de lo común de la

humanidad, esto nos permite entender que el hablar y la lengua es un símbolo en sí mismo de lo humano. No obstante, no es solo este carácter común de la humanidad lo que permitió el surgimiento del trabajo de traducción, es necesaria señalar que este parte de la necesidad de convivir con el otro, en otro sentido, el trabajo de la traducción ha sido precedido por el intercambio cultural que desde las distintas civilizaciones se hace imperativo, la relación de la comunicación y por ende de la comprensión sociocultural de los símbolos, de las formas y mundos de vida que se adoptaban de acuerdo a los espacios geográficos, costumbres y estructuras sociales que se han formado “[...] antes que interpretes profesional ha habido viajeros, mercaderes, embajadores, espías, ¡lo que produjo muchos bilingües y políglotas!” (Ricoeur, 2008, p.102).

Ahora, si bien es cierto que el lenguaje se entrelaza como símbolo de lo común para la humanidad, se plantean dos perspectivas que Ricoeur distingue acerca de la *traducción: fidelidad y tradición*, este dualismo de posiciones con respecto a la *traducción* se planteaban como irreconciliables, la primera hará referencia a la visión que en cada lengua existen expresiones de significado que son muy específicas y que mantienen una imposibilidad de ser traducidas porque tiene una estricta relación a lo cultural, adicional que su estructura lingüística imposibilitan dar un sentido semántico para ser traducido, de esta manera Ricoeur (2008) distingue algunas de las dificultades “[...] tenemos lenguas en las que no se marca la posición en el tiempo, sino el carácter de realizado o no realizado de la acción; y tenemos también lengua sin tiempos verbales en que la posición en el tiempo solo está marcada por adverbios equivalentes a ayer, mañana, etc.” (p.104).

Ante esta posición, puesta a su límite y exacerbadas, Ricoeur presenta oposición dado que es imposible que un mismo elemento común al mundo, llegue a ser manifestado de forma

exclusiva a cierto grupo de individuos, siendo que este puede ser revelado de forma evidente a la humanidad misma, este tipo de exclusividad no permitiría ninguna clase de *traducción* e incluso cortaría con toda forma de relación social (Ricoeur, 2008).

Por otro lado, se pone en perspectiva la visión *tradicional* la que intenta descubrir una estructura de lenguaje de carácter *a priori* que aparentemente se encuentra oculta en las lenguas y es común a todas, de la cual su descubrimiento produciría una lengua común para la humanidad, esta teoría también fue sustento para nazis y antisemitas sobre la lengua Aria como origen de todas las lenguas. De esta manera, la distinción de perspectivas entre *fidelidad* y *tradición*, la primera aísla la otredad de lenguas y la posibilidad de ser traducida por la singularidad exacerbada que se le da desde una perspectiva étnica, mientras que la de tradición busca una unicidad de estructura lingüística entre todas las lenguas (Ricoeur, 2008).

Así, la propuesta ricoeuriana con respecto a la traducción será esclarecer estas dos visiones sobre el trabajo de la traducción que son llevados a sus límites, por un lado, desde la postura de *fidelidad* claro es para Ricoeur que no puede existir una dimensión privativa o de aislamiento entre la relación lenguaje y mundo, cierto es, que el lenguaje en su carácter comunicativo siempre tendrá una referencia no solo sobre la singularidad sino sobre la pluralidad, sobre lo común y evidenciable no solo desde una postura individual sino que puede tener un carácter que permite tener una perspectiva común, así la relación lenguaje-mundo no puede ser reducida a la singularidad “[...] este acuerdo presupone una homología completa entre el signo y la cosa, sin arbitrariedad alguna, y en sentido más amplio [...]” (Ricoeur, 2008, p.105).

Por otra parte, si bien es cierto que existen metaestructuras y morfologías en el lenguaje que son comunes a las lenguas, esto no significa la imposición de una estructura común que retorne a lo singular u homogéneo en las estructuras sintácticas y fonológicas de la lengua, ya



que si bien no es posible un asilamiento étnico en lo que respecta entre lenguaje-mundo a partir precisamente de la pluralidad, esto no significa la eliminación o supresión de la heterogeneidad lingüística que la humanidad alberga y adopta “[...] nadie puede decir cómo se podría derivar las lenguas naturales, [...] de la presunta lengua perfecta” (Ricoeur, 2008, p.105).

No obstante, cuando la hermenéutica de Ricoeur pone en perspectiva la paradoja, esta no solo se da en sentido estrictamente relacionada con la poética y la composición literaria que incluye la fantasía, imaginación y por último la intriga posicionando a la paradoja. Así, la idea de interpretación también trasciende al campo de lo jurídico presentando una dificultad inmensa cuando hace presencia las paradojas en los procesos de carácter judicial “[...] a partir de la discusión precisa e incluso penetrante de la paradoja que para la práctica jurídica más concreta constituyen los *hard cases*, los “casos difíciles”” (Ricoeur, 2003, p.159).

Así, la paradoja se presenta especialmente en dos particularidades que desde la teoría positivista del derecho se planteaba: por un lado, se adjudicaba a que la posición de poder que ostenta el legislador hace que su subjetividad influya de manera directa en la composición de las leyes, por lo que la norma se termina convirtiendo en la mirada subjetivista o de intencionalidad del autor, a lo cual Ricoeur (2003) presentará una especial oposición comprendiendo que el texto jurídico tiene una emancipación con respecto al legislador, la norma jurídica debe ser entendida y mirada por el espesor que la constituye aislada de una mirada que pretenda comprender la visión subjetivista o del poder que ostenta el legislador “[...] el sentido de la ley, si lo hay, se debe buscar en el texto y sus conexiones intertextuales, y no en la orden de un legislador, simetría jurídica de la intención atribuida al autor de un texto literario” (p.160).

Por otro lado, la paradoja se presenta cuando el vacío de la ley hace presencia en la actividad jurídica, cuando lo no escrito se presenta ante el acto cometido e imputable, así, una

visión positivista del derecho muestra una apertura a merced del magistrado, como si se tratara de un nuevo *status quo* que se instaurara, donde no existiera un parámetro que lo rigiera y fuera su propia subjetividad la que expresara y aun peor creara precedentes jurídicos que presidieran futuras practicas jurídicas, sobre esto también es cierto que la norma jurídica contempla la posibilidad de interpretación para los hechos sobre los cuales la norma no tiene alcance “Además, como admiten teóricos positivistas como Hart, aun las leyes más explícitas tienen una *estructura abierta (open structure)*, en el sentido de un texto abierto a interpretaciones constructivistas no previstas” (Ricoeur, 2003, p.160).

Aquí en este punto, es cuando Ricoeur apela a la hermenéutica narrativa en la que el texto toma una preminencia sustancial con respecto al autor y al hermeneuta que lo interpreta, esta independencia o emancipación que el texto alcanza como mundo para ser comprendido e interpretado, en el cual el hermeneuta acude a la fenomenología por medio de la epojé para poder comprender la intencionalidad y esencia del mismo, de esta manera, en un movimiento a una hermenéutica jurídica si así nos permitimos denominarlo, el magistrado suspende su propia posición o actuación jurídica de la cual es responsable, para comprender en la intención del texto jurídico, incluyendo la intencionalidad que este debe cumplir, con miras de justicia, sobre esta explicación puede existir un retorno a la comprensión con miras a toma de la decisión judicial.

### **III. Hermenéutica del sí mismo**

Hasta aquí dicho, la hermenéutica ricoeuriana también establece un dialogo con la interpretación de textos jurídicos, no obstante, en el pensamiento de Ricoeur también será objeto de análisis la cuestión de distinguir entre justicia y venganza dentro del poder judicial, de esta manera, el filósofo francés entiende que uno de los principales objetivos del sistema judicial es

lograr en sus procedimientos una distinción entre la idea de *justicia* y *venganza*, esta última que atenta contra toda forma de racionalidad y la humanidad misma, corresponde a una expresión de la violencia producida por la violencia, en palabras de Ricoeur (2003) “[...] la palabra justicia no debería figurar en ninguna definición de la venganza” (p.184).

De esta manera, la distinción entre venganza y justicia que se da como objetivo principal del sistema judicial, se determina en primer lugar por los actores que deben componer el litigio, así, el juez o el magistrado supone una figura de tercero totalmente ajeno al acontecimiento mismo de la falta cometida, esto con el fin de lograr abrir o dar apertura a un espacio de discusión entre las partes, por otro lado, si el juez es la figura personalizada del sistema judicial que se ubica en el debate mismo como tercero, en una metaestructura del poder, el sistema judicial también debe pertenecer a una rama del poder independiente o en términos de Ricoeur un tercero, no obstante, se hace imperativo mantener en el recuerdo que aun cuando el tercero del magistrado o juez no se encuentran dentro del asunto a litigar como actor en el acto realizado, sigue siendo humano quien actuará en este papel de tercero (Ricoeur, 2003).

Por otra parte, si el papel del actor tercero es fundamental, también lo serán los criterios que le permiten intervenir en el asunto en disputa, así, aparece la ley, normas o la inscripción del marco jurídico, que de acuerdo a su fin deberá clasificar y calificar la escala del delito cometido, además de imputar al actor el cual cometió la falta, al demandado o victimario, de esta forma “Corresponde a las leyes, por una parte, definir los delitos, por otra parte, establecer una proporción entre el crimen y el castigo” (Ricoeur, 2003, p.185).

En últimas, esta estructura del proceso judicial para Ricoeur culmina su clímax en el espacio mismo donde el debate se suscita, allí donde aparece el *justo distanciamiento*, donde el encuentro entre la víctima y el victimario es dado, que, gracias al proceso judicial se evita un

encuentro de carácter absoluto que daría espacio a la venganza, este *justo distanciamiento* que se media por la función del tercero, el juez o magistrado, permite el surgimiento de distinción entre justicia y venganza, sin embargo, el fin último del proceso jurídico es lograr pasar en términos del mismo Ricoeur (2003) de *incertidumbre* a *certidumbre*, que culmina con la decisión promulgada sobre el acto del victimario y la falta cometida “La distancia instaurada por esta *célula de debate* transforma a la víctima de carne y hueso, así como al presunto culpable, en “partes del proceso”, en demandante y defensor” (p.186).

En este ámbito, aparece el concepto de *sanción* el cual desde la filosofía ricoeuriana es la *justa distancia* aplicada respecto al crimen cometido y los actores involucrados en el proceso, en otros términos, es el momento donde sobre la irracionalidad de la expresión violenta se ejerce la racionalidad de la ley y con esto de la justicia. No obstante, a pesar del distanciamiento que la ley hecha praxis mediante el proceso jurídico permite diferenciar venganza y justicia, cierto es que el proceso jurídico si en un inicio pareciera se da a causa de la víctima, el proceso racional que Ricoeur sigue de Kant y Hegel sugiere que la sanción suscitada se da por la ley misma que en su función de establecer el orden social, se ejecuta, de esta manera la sanción que se impone es por la racionalidad de la ley. No obstante, esta cuestión no deja en un segundo plano que la sanción puede traer consigo la intencionalidad de reparación a la víctima, pero surge una interesante pregunta: “¿Castigar no es, en lo esencial, y de una u otra manera, hacer sufrir? ¿Y qué decir de los castigos que no son de ningún modo reparaciones, en el sentido de restauración del estado anterior, como es el caso manifiesto de los asesinatos y de las ofensas más graves?” (Ricoeur, 2003, p.188).

En este sentido, ninguna sanción impuesta al victimario para el caso del asesinato puede restablecer la vida de la víctima y por ende revindicar el dolor de la familia que ahora también es

víctima en otro nivel de la falta cometida. Sin embargo, la imputabilidad del sujeto responsable de la acción es el *reconocimiento* en el ámbito de la vida pública que dignifica a la víctima y a su familia, que le permite revindicar su nombre y levantar su dignidad por medio del reconocimiento de la falta y de la culpabilidad asignada al sujeto responsable de la acción, es una forma de lograr realizar el *trabajo del duelo* que llevan consigo las víctimas “Quizá nos este permitido dar un paso más y sugerir que este reconocimiento íntimo, que toca a la estima de sí, es susceptible de contribuir al *trabajo del duelo* por el cual el alma herida reconcilia con ella misma, interiorizando la figura del objeto amado perdido” (Ricoeur, 2003, p.188).

En consecuencia, esta reflexión de la filosofía ricoeuriana puede tener un lugar muy importante en un país como Colombia que se encuentra en un dolor perpetuo por la exacerbación de las expresiones violentas, donde muchos de los ciclos de violencia en el país han tenido su origen en el acto de venganza que actúa frente las expresiones violentas originarias, donde la figura del tercero por ausencia u omisión ha sido inoperante. Esto nos permite entender que en casos como el del proceso de paz con la guerrilla de las Farc, cuando en el dialogo nacional se pensaba si realmente la ausencia de cárcel y el reconocimiento de los victimarios de los crímenes cometidos serían realmente una sanción que correspondiera al acto cometido, la duda flotaba en el ambiente por saber si conocer la verdad de los hechos resarciría o a lo menos daría un alivio en el trabajo de duelo de miles de víctimas que el conflicto colombiano ha dejado a lo largo y ancho del país. Esto nos permite repensar que realmente el fin de la sanción para la víctima es el reconocimiento, la dignificación del sujeto ausente de nuestro mundo y de sus allegados que lo lamentan, en este sentido, una perpetuación del conflicto colombiana indica que el honor y el reconocimiento de lo sucedido no alcanzara una culminación, lo que en su defecto no permitiría el reconocimiento a quien se debe imputar la falta cometida, en este sentido la reflexión a la que

nos llama la filosofía ricoeuriana es a repensar los medios y fines mediante los cuales una distinción de la justicia y la venganza pueden operar.

No obstante, para la filosofía ricoeuriana la opinión pública también juega un importante papel con respecto al acto y la falta cometida en el reconocimiento por medio del proceso jurídico, ya que por un lado, en el estado de incertidumbre inicial que los actores se encuentran sin la decisión del tercero, la opinión pública media para sembrar el deseo de venganza, sin embargo, cuando la intervención del juez es dada para establecer la justa distancia, la opinión pública ya no solo se centra en el acto cometido sino en la víctima que se encuentra en medio de tal situación, lo que para Ricoeur (2003) produce el momento de *indignación* “La indignación tiene por otro lado la virtud de volver a unir la emoción causada por el espectáculo de la persona humillada” (p.189).

En otro sentido, el objeto del proceso jurídico gira no solo desde la perspectiva hegeliana o kantiana de la aplicación misma de la ley, sino que está también encuentra como horizonte o propósito dar un reconocimiento a la víctima, donde más allá de la sanción impuesta, como ya se ha dicho, el reconocimiento contribuye al *trabajo de duelo* y a la dignificación de las víctimas, no obstante, el fin último de este momento de curación si así nos permitimos denominarlo debe direccionarse hacía el perdón.

Sobre este último, la mirada de Ricoeur (2003) se dirigirá por entender que el perdón es una especie de *don* que pertenece a lo humano, donde la lógica no hace presencia o al menos en lo que respecta a lo jurídico y el derecho, en este sentido, el perdón no puede ser ejercido por ninguna institución, este pertenece al plano de lo humano “Para comprenderlo es preciso decir *quien* lo puede ejercer. Hablando en término absolutos, sólo puede ser la víctima” (p.195).

No obstante, aunque el perdón se presenta como un *don* humano, este no tiene un carácter de obligatoriedad para la víctima, esta puede dar un rotundo no frente al perdón lo cual puede ser legítimo. En otro sentido, existe un aspecto relevante por destacar en la visión de Ricoeur sobre el perdón, el acto del perdón no tiene una implicación con el olvidar, por el contrario el perdonar indica una construcción y un paso por la memoria, el perdón implica un *qué* y un *a quien*, el *que* lo representa el recuerdo mismo de la falta y del mal cometido, el *quien* será el sujeto imputable de actos que se da mediante el reconocimiento, en este sentido, se puede afirmar que en el filósofo francés construye una reminiscencia del perdón, ya que esto implicará recordar y apelar a la memoria de una forma distinta por la mediación del perdón “El perdón es una forma de curación de la memoria, la terminación de su duelo; liberado del peso de la deuda, la memoria es liberada para los grandes proyectos. El perdón da un futuro a la memoria” (Ricoeur, 2003, p.195).

Así, podemos introducirnos a la concepción de la memoria en Ricoeur, lo cual si bien es cierto es por medio de la cual los seres humanos podemos acudir a sucesos del pasado, a su vez, constituye una memoria que se construye mediante las costumbres, rutinas y acciones diarias que suceden para el ser humano, esta se denomina como *memoria-hábito*, no obstante, el filósofo francés expone tres clases de abusos de los cuales la memoria se puede ver sometida: *memoria impedida, manipulada y dirigida abusivamente*.

Este primer abuso de la memoria expuesto por el filósofo francés es retomado desde el psicoanálisis a partir de sucesos traumáticos en el que de manera psicopatológica la memoria se pierde a causa del trauma generado, de esta manera, se pone en consideración la pérdida de un ser afectivo que para el sujeto dado el trauma de la pérdida generada, no puede acceder a sus recuerdos. En este sentido, para Ricoeur (2000) este abuso sobre la memoria se genera al caer en

el estado de la melancolía, evadiendo el trabajo de duelo que es por medio del cual la memoria y el recuerdo aprehenden la pérdida del ser querido “[...] se puede sugerir que el trabajo de duelo se revela costosamente liberador como trabajo del recuerdo, pero también recíprocamente. El trabajo de duelo es el costo del trabajo del recuerdo; pero el trabajo del recuerdo es el beneficio del trabajo del duelo” (p.100).

Por otra parte, la *memoria manipulada* se presenta como la relación de *ídem e ipseidad* con respecto al recuerdo, pero que a su vez se remonta a la cuestión de la identidad tanto personal como colectiva, en este sentido la exacerbación de recuerdo y exaltación de la memoria cultural sobre la identidad personal se convierte en una manera conflictiva para el sujeto que construye su identidad, así, este sin límite del otro sobre el sí mismo termina avocando al conflicto de otredades “[...] la confrontación con el otro, sentida como un amenaza. Es un hecho que el otro, por ser otro, viene a percibirse como un peligro para la propia identidad, la del nosotros como la del yo” (Ricoeur, 2000, p.111).

Por último, se ubica la *memoria dirigida abusivamente*, esta hace referencia especialmente a ese contraste o mejor, a la contraposición que se presenta frente a la historia a la memoria que suscita la política y el poder estatal, frente al recuerdo singular de los hechos sucedidos por parte del sujeto implicado en el acontecimiento, no obstante, un trabajo por la memoria también implica un conducto al no ser olvidado. La historia, la memoria individual y colectiva, es una invitación que Ricoeur hace al no olvidar tampoco de forma *abusiva*, de esta forma se presenta el justo medio entre la memoria y el olvido.



## Conclusiones

La filosofía de Paul Ricoeur es un pensamiento que como lo titula nuestro trabajo es: una dialéctica filosófica que se mueve entre los justos medios, es decir, es una filosofía que siempre se ubica entre las paradojas y dualismos de opuestos, de los cuales Ricoeur no apostaba tomar partida por alguno de los posicionamientos, siempre su trabajo filosófico busca extraer lo mejor de ambas posiciones, de ambos mundos, esta molestia por tomar posición frente a dualismos, no es con respecto a los dualismos mismos, porque pareciera que el mismo busca encontrarse entre ambas contraposiciones para mediar entre ellas, así, acude a una filosofía aristotélica de los justos medios para ser aplicada ya no solo en el campo de la *ethos* y la moral, sino que la convierte en método filosófico para buscar justas disimetrías y reciprocidades de las dualidades conceptuales en los campos que abordo.

De esta manera, podemos afirmar que la filosofía colombiana en su primer recorrido por una *filosofía de la voluntad* como la expuesta por Paul Ricoeur existe una apropiación alta y profunda por lo que significa la voluntad humana y con esto el surgimiento de la *noluntad*, en esto hay un reconocimiento por las limitaciones de lo que significa ser humano, también existe una identificación del paso inicial que lleva a Ricoeur a construir una filosofía de la voluntad, donde la fenomenología tiene una gran influencia sobre este pensador, pero de igual manera el pensamiento ricoeuriano es la manifestación de una filosofía reflexiva lo que lleva en su momento a una lectura exhausta a Husserl y la fenomenología.

No obstante, la filosofía de la voluntad en Ricoeur busca dar respuesta a aquellas inconsistencias que desde el filósofo francés se dan en la fenomenología, específicamente la insuficiencia de profundidad con respecto a aspectos puramente humanos que la historia de la filosofía clasificaba como escollos de la racionalidad, es decir, su opuesto: lo irracional, los

sentimientos, el deseo y el *pathos*. En este sentido, las investigaciones colombianas han dado un importante estudio al valor que Ricoeur dio al *pathos* e incluso al lugar que las emociones tienen para el hombre, así, se entrelaza, la cuestión de la libertad por decidir, la voluntad, el *pathos* y una filosofía de la existencia que claramente se establecen en el pensamiento de Ricoeur.

Sin embargo, quedan nuevos caminos por recorrer en la filosofía ricoeuriana con respecto a la *filosofía de la voluntad*, entendiendo que la preocupación de la historia en Ricoeur parte de comprender a esta como fruto de la voluntad, es decir, lo que no responde a la voluntad del hombre. De esta manera, existen nuevos horizontes que futuras investigaciones podrían establecer con respecto a la cuestión de la subjetividad de la historia, en otro sentido, sobre la construcción que han tenido los relatos en nuestro país respecto a la política y las violencias vividas. Por otra parte, nuestra exposición a la vez se convierte en una exhortación a las investigaciones que se han dado en nuestro país, dado que la masa documental refleja muy poco o mejor un nulo abordaje a la cuestión de la violencia en Ricoeur, estos aportes que la filosofía ricoeuriana pueden dar a la comprensión de las violencias vividas en nuestro país podrían contribuir de manera importante para la construcción del mismo, es lamentable que en un país como Colombia no existan trabajos o publicaciones en nuestras revistas indexadas de filosofía que aborden de manera filosófica la violencia que ha vivido nuestro país.

Por otra parte, la filosofía colombiana a sido muy amplia en sus producciones con respecto a la *hermenéutica* en Ricoeur, existe un extendido reconocimiento a la distinción que el filósofo francés hace entre habla y texto, de igual manera se puso en perspectiva el recorrido que hace el discurso y que en su momento alimentaron el debate entre dos perspectivas: estructuralismo y posiciones de interpretaciones mas amplias, en este sentido, existe un saber extendido del pensamiento colombiano de la posición ricoeuriana respecto al texto y al abordaje

hermenéutico que el lector debe emprender en el reconocimiento del discurso fijado como un mundo que debe ser escuchado bajo la suspensión de su propia subjetividad, primer paso del arco hermenéutico: *explicación*, no obstante, tal fenomenología no debe reposar en la suspensión de la subjetividad sino que retorna a la *comprensión* para alterar a la propia subjetividad del hermeneuta para que el mundo del texto y del lector entren en dialogo.

Sin embargo, claro es que a pesar de tan amplia exploración que en nuestro país hemos dado a esta visión hermenéutica de Ricoeur, aun tenemos un pendiente y una deuda con la filosofía ricoeuriana, dado que el abordaje hermenéutico que se a desarrollado siempre va pensado en los relatos de ficción y poéticos, entendiendo la función hermenéutica que la filosofía de Ricoeur cumple en esta clase de relatos, no obstante, la hermenéutica ricoeriana también tiene extensión para los textos de carácter histórico e incluso jurídico, de esta manera la contribución de la hermenéutica ricoeuriana podría apostar en nuestro propio país para reflexionar en lo que significa la relación entre historia y memoria con miras a las expresiones violentas que se han vivido, partiendo desde una epistemología de la historia que permita que los relatos históricos y con ellos los jurídicos esclarezcan la verdad de lo sucedido en nuestro país.

Por último, ubicamos la hermenéutica del sí mismo, la cual desde las investigaciones filosóficas colombianas se identifica claramente la cuestión de la ipseidad y del ídem, adicional se encuentra apropiación acerca de la *ethos* que se propone en Ricoeur, del concepto de *phrónesis* y de su visión aristotélica de la ética, no obstante, queda por recorrer la cuestión de la justicia que también será unas de las preocupación y temarios que el filósofo francés abordará en sus obras, sobre esto también aparece la idea de la sanción y el perdón cuestión que sería muy relevante para una reconciliación en la sociedad colombiana, además de esto aparece la cuestión

de la memoria y el trabajo del duelo asunto que también queda abierto para nuevas investigaciones.

### Referencias Bibliográficas

- Ascárate Coronel, L. M. (2017). Imaginación y voluntad: repensar la educación desde la herencia husserliana de la fenomenología eidética de Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 34(69), 91-104. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph34-69.ivhr>
- Beltrán Ulate, E. J. (2013). “Ser frente a la muerte”: Un estudio a propósito de la muerte según el pensamiento de Paul Ricoeur y Emmanuel Lèvinas. *Universitas Philosophica*, 30(61).  
Recuperado a partir de  
<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10758>
- Cárdenas Mejía L. G. (2011). Ricoeur: de la fenomenología a la hermenéutica de las emociones. *Estudios De Filosofía*, (43), 85-97. Recuperado a partir de  
[https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios\\_de\\_filosofia/article/view/11569](https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudios_de_filosofia/article/view/11569)
- Cárdenas Mejía, L. G. (2017). LA POÉTICA, LA RETÓRICA Y EL MUNDO DE LA VIDA. *Folios*, (17), 57.70. <https://doi.org/10.17227/01234870.17folios57.70>
- Domingo Moratalla, Tomás. 2018. «¿Es Paul Ricoeur Un fenomenólogo? Entre fenomenología Y hermenéutica». *Escritos* 26 (57):251-82. <https://doi.org/10.18566/escr.v26n57.a02>.
- Falque, E. (2013). ¿Es fundamental la hermenéutica?. *Ideas y Valores*, 62(152), 199-223.  
Recuperado a partir de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/35885>
- Freydell Montoya, G. A. (2018). Caracterización del agente narrativo en las experiencias vividas. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 39(118), 159-176.  
<https://doi.org/10.15332/25005375/3886>
- Gadamer, Hans-Georg. (1977). *Verdad y metodo I*. Salamanca, España: Sígueme

Gonçalo, M. (2015). Del conflicto a la conciliación y viceversa: Algunas notas acerca de la dialéctica de Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 31(63).

<https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph31-63.ccdr>

Grondin, J. (2019). *Paul Ricoeur*. Barcelona, España: Herder

Guevara Patiño, R. (2016). El estado del arte en la investigación: ¿análisis de los conocimientos acumulados o indagación por nuevos sentidos? *Folios*, 2(44), 165-179.

Jiménez, A. (2006). El estado del arte en la investigación en las ciencias sociales. En Jiménez, A y Torres, A (comp.), *La práctica investigativa en ciencias sociales* (pp. 27-42). Bogotá, Colombia: DCS, Departamento de Ciencias Sociales. UPN, Universidad Pedagógica Nacional.

Kerbs, R. (2000). Las parábolas bíblicas en la hermenéutica filosófica de Paul Ricoeur. *Ideas y Valores*, 49(113). Recuperado a partir de

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/idval/article/view/9013>

Lindahl, H. (2015). Hermenéutica jurídica y retórica. *Universitas Philosophica*, 3(5). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11780>

Lythgoe, Esteban. 2018. «Ricoeur Y Su Contrapunto Entre fenomenología Y hermenéutica En La Memoria». *Escritos* 26 (57):319-39. <https://doi.org/10.18566/escr.v26n57.a04>.

Maya Franco, Claudia María. 2012. «La Muerte, El Poder Y El Amor. Pedro Páramo Y El Discurso Como Acontecimiento». *Escritos* 20 (45):435-53.

<https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/6668>.

- Maya Franco, C. (2005). La literatura como fuente de perplejidad La contribución del relato en la problemática del sí mismo, en el concepto Refiguración de Paul Ricoeur. *Co-Herencia*, 2(3), 179-190. Recuperado a partir de <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/602>
- Mena Malet, P. (2005). El rodeo de la huella en la filosofía de Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 22(44-45). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11321>
- Moreno Aponte, R. (2017). Hermenéutica y Ciencias Sociales: a propósito del vínculo entre la interpretación de la narración de Paul Ricoeur y el enfoque de investigación biográfico-narrativo. *Análisis*, 49(90 (En-Ju)), 205-228. <https://doi.org/10.15332/s0120-8454.2017.0090.09>
- Prada, M. (2010). *Lectura y subjetividad, una mirada desde Paul Ricoeur*. Bogotá D.C., Colombia: Uniediciones - Grupo Editorial Ibañez
- Prada Londoño, M. A. (2017). NARRARSE A SÍ MISMO: RESIDUO MODERNO EN LA HERMENÉUTICA DE PAUL RICOEUR. *Folios*, (17), 47.56. <https://doi.org/10.17227/01234870.17folios47.56>
- Prieto Galindo, Fredy Hernán. 2012. «Sabiduría práctica: En La intención De Una Vida Buena Con Y Para Los Otros». *Franciscanum* 54 (158):269-95. <https://doi.org/10.21500/01201468.890>.
- Ricoeur, P. (2000). ¿Que es un texto? En Ricoeur, P. *Del Texto a la Acción: Ensayos de Hermenéutica II* (pp.127-148). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

- Ricoeur, P. (2000). Explicar y comprender. En Ricoeur, P. *Del Texto a la Acción: Ensayos de Hermenéutica II* (pp.149-168). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2000). Para una hermenéutica crítica. En Ricoeur, P. *Del Texto a la Acción: Ensayos de Hermenéutica II* (pp.333-348). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2000). La memoria ejercida: uso y abuso. En Ricoeur, P. *La memoria, la historia, el olvido* (pp.81-124). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2003). Interpretación y/o argumentación. En Ricoeur, P. *Lo justo* (pp.157-176). Madrid, España: Caparrós Editores S.L.
- Ricoeur, P. (2003). Sanción, rehabilitación y perdón. En Ricoeur, P. *Lo justo* (pp.183-196). Madrid, España: Caparrós Editores S.L.
- Ricoeur, P. (2008). El paradigma de la traducción. En Ricoeur, P. *Lo justo 2* (pp.101-116). Madrid, España: Editorial Trotta S.A.
- Ricoeur, P. (2008). De la moral a la ética y a las éticas. En Ricoeur, P. *Lo justo 2* (pp.47-57). Madrid, España: Editorial Trotta S.A.
- Ricoeur, P. (2015). Objetividad y subjetividad en historia. En Ricoeur, P. *Historia y Verdad.* (pp.29-52). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2015). Estado y violencia. En Ricoeur, P. *Historia y Verdad.* (pp.284-299). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Ricoeur, P. (2015). El hombre no violento y su presencia en la historia. En Ricoeur, P. *Historia y Verdad.* (pp.271-283). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.



Ricoeur, P. (2015). Nota sobre el deseo y la tarea de la unidad. En Ricoeur, P. *Historia y Verdad*. (pp.225-230). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Restrepo de Guzmán, M. (2015). La voluntad o el desbordamiento del ser -Una lectura desde la Ética a Nicómaco-. *Universitas Philosophica*, 6(10). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11707>

Rodríguez Manrique, L. F. (2012). “Textualidad” y hermenéutica de la acción: aportes a la polémica epistemológica en ciencias sociales desde Paul Ricoeur. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 32(105), 79-88. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2011.0105.05>

Rojas Cordero, W. (2013). Paul Ricoeur: la subjetividad como acción y hermenéutica. *Cuadernos De Filosofía Latinoamericana*, 34(109), 71-88. <https://doi.org/10.15332/s0120-8462.2013.0109.05>

Rubio Angulo, J. (1984). Fenomenología y hermenéutica. *Universitas Philosophica*, 1(2). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/16853>

Rubio Angulo, J. (2015). El trabajo del símbolo (Hermenéutica y narrativa). *Universitas Philosophica*, 3(5). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11768>

Rubio Ferreres, J. M. (2014). De la interpretación del símbolo a la interpretación del texto. La metáfora en Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 17(34-35). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11376>

- Salinas Leal, H. H. (2016). Discurso filosófico y narración en Jaime Rubio: una hipótesis. *Universitas Philosophica*, 33(66), 297-308. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph33-66.dfnh>
- Sánchez Hernández, Francisco Xavier. 2013. «Estima De Sí Y Alteridad. Una reflexión a Partir De Paul Ricoeur Y De Emmanuel Levinas». *Franciscanum* 55 (160):111-33. <https://doi.org/10.21500/01201468.832>.
- Scivoletto, Gonzalo. (2012). La fundación práctica de la teoría desde un punto de vista hermenéutico-trascendental. *Praxis Filosófica*, 34, p. 149-163
- Sierra Gutiérrez, F. (2005). Unidad y diversidad en la obra de Ricœur. *Universitas Philosophica*, 22(44-45). Recuperado a partir de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11311>
- Suárez R., J. (2011). El concepto de texto en Paul Ricoeur y su relación con la lírica breve contemporánea. *Co-Herencia*, 7(12), 117-130. Recuperado a partir de <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/18>
- Tell, M. B. (2015). ¿Qué fue del hombre, entre el sentido y el desbordamiento del lenguaje de la fe? Aproximaciones desde Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 31(63). <https://doi.org/10.11144/Javeriana.uph31-63.hsdl>
- Velásquez Camelo, Edgar Enrique. 2015. «LA SOCIEDAD DE CONSUMO EN LA CAVERNA DE JOSÉ SARAMAGO: LA APLICACIÓN DE LA FUNCIÓN PURGATIVA DE LA OBRA LITERARIA». *Escritos* 23 (51):497-524. <https://revistas.upb.edu.co/index.php/escritos/article/view/555>.

Vélez Upegui, M. (2011). Ricoeur y el concepto de texto. *Co-Herencia*, 7(12), 85-116.

Recuperado a partir de <https://publicaciones.eafit.edu.co/index.php/co-herencia/article/view/17>

Zapata, Guillermo. 2011. «El Mal desafía La razón Y La condición política». *Franciscanum* 53 (156):211-37. <https://doi.org/10.21500/01201468.918>.

Zapara Díaz S.J., G. (2012). La hermenéutica política de Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 29(59). Recuperado a partir de

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10820>

Zapata Díaz S.J., G. (2014). La identidad personal como problema hermenéutico y el Ethos de la identidad narrativa según el último libro de Paul Ricoeur, *soi-même comme in autre*.

*Universitas Philosophica*, 12(23-24). Recuperado a partir de

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11544>

Zapata Díaz, G. (2006). Ética, fenomenología y hermenéutica en Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 23(47). Recuperado a partir de

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11269>

Zapata Díaz S.J., G. (2008). Ética narrativa en Paul Ricoeur. *Universitas Philosophica*, 25(50).

Recuperado a partir de

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/11217>