

## ÉTICA NARRATIVA EN PAUL RICŒUR

GUILLERMO ZAPATA DÍAZ, S.J.\*

### RESUMEN

Este artículo desarrolla el problema de la dimensión ética de la identidad personal en Paul Ricœur, en tres momentos: Define, en primer lugar, la identidad personal del sujeto a partir de la comprensión que éste tiene de sí mismo. Segundo, señala cómo esta identidad no sólo es narrativa sino que se expresa en esa forma. Finalmente, muestra cómo este *éthos* se comprende narrativamente inspirando así el mundo de la cultura, la historia, la literatura y la vida política.

*Palabras clave:* Ricoeur, subjetividad, identidad, ética, narrativa

---

\* Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO: 02.07.08  
ACEPTADO: 15.08.08

## PAUL RICŒUR'S NARRATIVE ETHICS

GUILLERMO ZAPATA DÍAZ, S.J.\*

### ABSTRACT

This article develops the problem of the ethical dimension of personal identity in Paul Ricœur, in three moments: Firstly, it defines the notion of subject's personal identity from his or her self-comprehension. Secondly, it points to the narrative being and expression of personal identity. Finally, it reveals how this *éthos* with its narrative comprehension inspires cultural world, history, literature and political life.

*Key words:* Ricoeur, subjectivity, identity, ethics, narrative

---

\*Facultad de Filosofía. Pontificia Universidad Javeriana. RECIBIDO: 02.07.08  
ACEPTADO: 15.08.08

## Introducción

PRETENDEMOS PRESENTAR LA IDENTIDAD PERSONAL como la identidad hermenéutica (Gadamer 1994: 73)<sup>1</sup> del sujeto que se construye como interpretación de sí, a partir de la propuesta que hace Paul Ricœur en *Soi-même comme un autre* (Ricœur 1990)<sup>2</sup>. En primer lugar, pretendemos definir en qué consiste la identidad personal del sujeto a partir de la comprensión que éste tiene de sí mismo como auto-interpretación. En segundo lugar, señalaremos cómo esta identidad recurre al relato para constituirse narrativamente. En este nivel narrativo es posible desentrañar el *éthos* como transformación y creación del mundo habitable, como acción orientada hacia un sentido.

El movimiento que hace emerger la identidad personal como *identidad reflexiva*, se inscribe como filosofía de la acción. Esta acción está marcada por dos polos de identidad: lo mismo (identidad *idem*) y la identidad reflexiva

---

<sup>1</sup> Gadamer trata el concepto de “identidad hermenéutica” como una “construcción” y representación, “*mimesis*”, muy cercano a la teoría del sujeto Ricœuriana. La identidad personal es una puesta en escena de la misma identidad que Gadamer relaciona con la “obra de arte”. Esta identidad de la obra de arte es un “ejecutar permanentemente el movimiento hermenéutica que gobierna una expectativa de sentido” (1994: 77). Esta identidad hermenéutica se inscribe en nuestro tiempo señalado como “la edad hermenéutica de la razón” según Jean Greisch (1985). Allí se afirma que nuestro tiempo, que se caracteriza por una crisis de identidad, necesita una hermenéutica. Tal identidad se desoculta en el lenguaje; en él se ha de conquistar el ser del hombre, esencialmente marcado y constituido por el lenguaje y su narratividad (Ibid.: 34).

<sup>2</sup> En la traducción al castellano de A. Neira, existen dificultades con relación al término ‘sí mismo’, el cual es traducido literalmente del francés como ‘sí mismo’. Su sentido original debería ser “Sí” para conservar la ambigüedad del término sí, lo que le da su riqueza hermenéutica. A lo largo de todo el texto se quiere subrayar el problema de la identidad personal: ¿quién habla?, ¿quién actúa?, ¿quién narra? y, finalmente, ¿quién es el sujeto de imputación moral? (Ricœur 1990: 28). Los estudios entrecruzan los niveles de la *Filosofía del lenguaje* (estudios I–II), *Filosofía de la acción* (estudios III–IV), y la *identidad personal* (estudios V–VI), hasta alcanzar tanto la pretensión ética de un sujeto cuya identidad ha sido desplegada narrativamente (estudios VII–VIII y IX), como la dimensión política en *Memoria, la historia y el olvido* (2004) y en *Los caminos del reconocimiento* (2005).

(*ipseidad*). El movimiento dialéctico que nuestro autor describe en la dialéctica entre los dos polos de identidad *idem* e *ipse*, configuran un complejo entretrejado que tiene en cuenta, en primer lugar la filosofía de la acción, entrecruzada por los niveles del lenguaje, el habla y la misma acción, para abordar, en segundo lugar, la problemática de la identidad personal a partir de las preguntas: ¿quién es el agente del habla?, ¿quién es el sujeto de la acción? y, finalmente, ¿quién es el sujeto de imputación moral?

El *éthos* de la identidad narrativa será definido como una “orientación de la acción” cuya función consiste en describir, prescribir, adscribir el sentido de la misma acción, horizonte que nuestro autor denomina visión ética (*visée éthique*) (Ricœur 1990: 199ss). Esta filosofía de la acción es una ontología del relato donde el sujeto actante es susceptible de configurarse, refigurarse, prefigurarse en una especie de metamorfosis narrativa o triple mimesis en la que se revela el *éthos* de la responsabilidad.

## 1. La subjetividad hermenéutica

### 1.1 Identidad del sujeto desde el proceso de auto-interpretación

DELIMITEMOS, EN PRIMER LUGAR, la identidad del sujeto responsable desde la hermenéutica del sí. Este concepto “hermenéutica del sí” (*soi-même*) es el término acuñado por Paul Ricœur en importante texto *Soi-même come un autre*, para referirse al dinamismo de la identidad hermenéutica como “comprensión” que el sujeto hace de sí mismo, comprensión que, siguiendo a Jean Nabert, es acción reflexiva. En este contexto de la problemática, sobre la subjetividad, se “inscribe en el centro de las dificultades más acuciantes del pensamiento contemporáneo sobre las teorías del sujeto” (Roman 1990: 155-157).

Para la búsqueda de la identidad del sujeto, Ricœur parte de la crítica a la visión cartesiana del *cogito* en la que el mismo sujeto se autofundamenta y se propone como un absoluto que es exaltado más allá de toda duda, al rango de una verdad primera. Por el contrario, la aproximación ricœuriana a la identidad del sujeto no es abordada desde la infinitud, sino desde su finitud. Esta finitud exige la configuración a partir de su reflexividad e interpretación de “sí” que nuestro autor denomina “*la hermenéutica de sí*”. Esta hermenéutica crítica la visión cartesiana del sujeto y cuestiona su autojustificación que se propone como un absoluto atemporal y es así fuente de ilusiones del Yo.

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

Esta identidad hermenéutica se despliega como “acción reflexiva” la que, siguiendo a Jean Nabert, padre de la filosofía reflexiva francesa en la que se inscribe Paul Ricœur, se entiende como “apropiación de nuestro *esfuerzo* por existir y de nuestro *deseo* de ser a través de las obras que manifiestan este mismo esfuerzo y este deseo” (Ricœur 1968: 21)<sup>3</sup>. Esta acción reflexiva emerge a partir de lo que el mismo Ricœur denomina “fenomenología hermenéutica del sí”<sup>4</sup>, nace de la dialéctica de la identidad que confronta una pluralidad de términos, los cuales encuentran su coincidencia en una unidad de sentido que llamamos “identidad” desde una ambigüedad radical que es precisamente la que permite la interpretación, la hermenéutica.

Cabe anotar que en el contexto de esta ambigüedad radical, el término *sí* (*soi*) exige una hermenéutica a la que le corresponde el pronombre reflexivo neutro del francés *soi-même*, que es la forma reforzada del *sí* (*soi*) y que da el nombre al último libro del autor que venimos reseñando. Este término no se refiere, como sí es el “caso, del inglés o del alemán, en que *same* no puede ser confundido con *self*, *der die*, *dasselbe*, o *gleich*, con *Selbst*, sino que se refiere a las filosofías que derivan expresamente la *Selfhood* o la *Selbstheit* de la “mismidad” (*mêmeté*) que hacen surgir el mismo término como resultado de una comparación” (Ricœur 1990: 13). Esta comparación implica, a su vez, una reflexividad. Aquí se ponen en claro dos identidades: por una parte, la *identidad-idem*, y, por otra, la *identidad-ipse*, que es reflexiva. Es así como Ricœur especifica la diferencia entre estas dos posibles manifestaciones de la identidad que nacen de su fuerza reflexiva: “lo mismo” o la “mismidad” y la “ipseidad”.

<sup>3</sup> La noción de “acción reflexiva” se inspira en Jean Nabert y se entiende como una crítica aplicada a las obras y los actos como signos de este acto de existir.

<sup>4</sup> Aunque el francés permite el pronombre reflexivo *soi-même*, recordemos que la traducción italiana de Daniella Iannotta, no reduplica el término *sí*, como sí lo hace el francés con su correspondiente reflexivo. La traducción italiana no escribe *sestesso*, sino que afirma el *se*, (lo mismo, igual, idéntico); en efecto traduce *Se come altro*, literalmente “sí como otro”. El término “sí” propuesto precisa que la identidad es plural.

Entre estas dos manifestaciones de la identidad desplegadas como *mismidad* e *ipseidad* existe una relación dialéctica entendida como simultaneidad de contrarios, según Heráclito, para quien “de las cosas discordes surge la más bella armonía” (Heráclito 1972: Fragmento 8: 67).

El primer término de esta dialéctica, constituida como armonía de oposiciones, y que se presenta también al interior de la identidad hermenéutica, la *mismidad*, pone el acento en la identidad cuantitativa y numérica que se refiere a lo *mismo* (*mêmeté*). Esta identidad nombra aquello que es idéntico a sí mismo a través del tiempo, y es la más apropiada para nombrar la identidad de las cosas; lo mismo (*idem*) 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.

## 1.2 La filosofía de la acción configurada desde la analogía

UNA VEZ INDICADOS LOS TÉRMINOS que constituyen la identidad como “hermenéutica del sí”, con sus dos polos de identidad: *idem-ipse*, relacionados dialécticamente, consideremos, en segundo lugar, la identidad del sujeto en el contexto de la *filosofía de la acción*, que nos permite detectar las posibilidades que emergen de la identidad hermenéutica, para constituir una reflexión ética. Dentro de esta reflexión ética se pueden advertir consecuencias para una acción política.

Es importante subrayar que la ontología subyacente a esta filosofía de la acción entiende al ser como acto (Ricœur 1990: cap.10; 1985a: 508-516). La identidad del sujeto que emerge de la “fenomenología hermenéutica del sí” que hemos señalado como acción reflexiva, no se despliega de manera lineal ni transparente. Por el contrario, asume desde su finitud un largo proceso y camino de gestación. A esta pluralidad de realidades que constituyen la identidad hermenéutica del sujeto desde un sinnúmero de aporías irresolubles, indemostrables, no lineales, es posible acceder de manera privilegiada a través de lo que Ricœur denomina la “dimensión trágica de la experiencia”. Ésta aparece como ámbito de ambigüedad en el que es preciso conquistar la identidad desde una pluralidad de elementos, en los cuales la identidad es un progresivo ir y venir interpretativo.

En otras palabras, se busca afrontar lo trágico y conflictivo de la acción, como quehacer interpretativo en el que se configura la identidad hermenéutica desde una antropología del conflicto, del hombre incoincidente y del sujeto descentrado, porque el “conflicto, escribe Ricœur, radica en los mismos fondos originarios y constitutivos del hombre” (Ricœur 1982: 147) y debe, desde su situación, orientar su acción, deliberando, discerniendo, optando.

La dimensión trágica de la experiencia, de la que parte la identidad hermenéutica, no es lineal. Exige una disposición por parte del sujeto que se confronta con lo trágico cuya función es la de “orientar la mirada” (Ricœur 1990: 288). De allí surge una “sabiduría práctica” que, por un lado, “reorienta la acción” (dimensión ética) y por otro, permite ampliar la caracterización de la identidad del mismo sujeto como *éthos* trágico, conflictual. Este *éthos* se despliega como sabiduría política y, en consecuencia, como ya hemos advertido, como sabiduría práctica.

*Éthos* trágico, sabiduría política y sabiduría práctica, constituyen la visión de conjunto que configura lo que Ricœur denomina la “intriga ética”, que es la puesta en escena, la “*mimesis*” de aquella identidad que se construye narrativamente (Ricoeur 1983: 85-129)<sup>5</sup>, en donde lo propio de la ética es “orientar el actuar humano” (Ricœur 1991: 273; 1991a).

Este “*éthos trágico*” se configura en un “largo camino” del “discernimiento de sentido” (Ricœur 1969: 260), no desde la linealidad de la experiencia humana caracterizada por la preocupación y la responsabilidad ética, sino, por el contrario, desde el empeño por transformar el mundo en

---

<sup>5</sup> La *mimesis* (imitación), pretende la mediación entre tiempo y narración a partir de la *Poética* de Aristóteles en los tres momentos de la composición de la narración: prefiguración, configuración y refiguración del relato. Al poner en relación la identidad del sujeto con los “tres estadios de la *mimesis*” se quiere indicar que ésta es también una puesta en escena, una intriga, que es presentada en función del tiempo, lo cual nos remite a la historicidad. Gadamer entiende la *mimesis* como “un llevar algo a su representación, de suerte que esté presente su plenitud de sensible” (Gadamer 1994: 93). Así, el arte es siempre, para este autor, *mimesis* que puede ser definida igualmente desde la teoría del juego como “ser activo con” (Ibid.: 74); y, es construcción de la realidad y acrecentamiento del ser.

un lugar más habitable, y más humano<sup>6</sup>; se parte del sentido plural del que-hacer y del obrar humanos, en el que está en juego el “nacimiento del sujeto” (Ibid.: 225) desde el contexto de la identidad hermenéutica.

Esta identidad se va constituyendo desde el largo camino de la identidad narrada y no pretende un fundamento último al estilo cartesiano del *cogito*. Por el contrario, su unidad y coherencia están justificadas analógicamente (Ricœur 1975: 223-398)<sup>7</sup>.

En la coherencia y unidad analógicas tal como las describe Paul Ricœur: “se trata sobre todo de una unidad solamente *analógica* entre las acepciones múltiples del término *obrar*; en los que la *polisemia* es impuesta (...), por los análisis que conducen a la reflexión sobre el sí” (Ibidem) de la identidad hermenéutica. Esta polisemia potencializa la racionalidad interpretativa. La “unidad analógica” conserva allí la significatividad plural del término *obrar* y su considerable valencia de sentidos, polisemia (Oliveira 1990: 22)<sup>8</sup>.

Esta unidad de la acción polisémica está planteando una relación entre ética y ontología, en que “debemos reconquistar una noción del ser que sea

---

<sup>6</sup> La expresión ‘hacer un mundo más humano’ es claramente ética y apunta a lo que el autor llama “cambios en el obrar humano”. Ricœur sostiene: “(...) por primera vez en la historia de la humanidad hoy, somos capaces de acciones cuyos efectos peligrosos han alcanzado una dimensión cósmica“. Esta actitud es delimitada como ética en la medida en que “la ética puede ser definida (...) como una orientación del obrar humano a través de las normas, como también de la relación de nuestro obrar con el mundo habitable, relación que es inmediatamente fuente de cuestionamientos éticos”. (Ricœur 1991: 271-272; 1991a).

<sup>7</sup> En el contexto de la analogía encontramos el concepto de *analogia entis*: “La discusión sobre la *analogia entis* no agota las posibilidades del intercambio entre discurso especulativo y discurso poético (...). Las razones invocadas por el pensamiento consciente de sí son equivalentes a motivos reales justamente para una conciencia que pretende justificarse, a sí misma, “fundamentarse últimamente y así, considerarse “enteramente responsable“ (Ricœur 1995: 356–357).

<sup>8</sup> “Mi problema –afirma Ricœur en la entrevista con Oliveira– consiste en reactivar los temas (...), todavía secundarios, tales como el de la polisemia del ser planteado por Aristóteles: el substancialismo no ha agotado la ontología puesto que no hemos tenido aún la osadía de pensar el ser en términos del acto, de la acción, del obrar, del padecer. Esta es mi línea inicial, partiendo de una filosofía de la acción, de la voluntad. Mi pregunta es ésta: ¿qué es el obrar humano?”.

*acto* antes que *forma*, afirmación viviente, potencia de existir y de hacer existir” (Ricœur 1990: 369), por medio de una ontología de la *energeia*, del acto y de la creatividad, del *conatus* en la potencia creadora del existir (*poiesis*).

Es importante resaltar, que en la relación entre ética y ontología que surge dentro de la acción reflexiva, Ricœur propone recibir la ética como una ‘filosofía segunda’, hermenéutica que nace precisamente al hacer el “largo camino de los signos” del obrar humano. Esta filosofía segunda está en conexión con el planteamiento epistemológico y ontológico de *Soi-même comme un autre*. La ética como ‘filosofía segunda’ se revela a través de la dialéctica entre acción-afección. La dimensión ética, declara Ricœur: “surge así, del obrar humano, en donde la noción de acción adquiere (...) una extensión y una concreción creciente. En esta medida, la filosofía que se desprende de esta obra *Soi-même comme un autre* ameritaría ser llamada filosofía práctica y ser recibida como una ‘filosofía segunda’” (Ricœur 1990: 31; Rossi 1980: 349-466).

Esta ‘filosofía segunda’ surge de la interpretación constante, de la búsqueda de sentido permanente entre acción-afección. La identidad hermenéutica se ve afectada desde su interior por esta dialéctica que revela cómo la hermenéutica del sí se halla marcada esencialmente por la alteridad. Es precisamente esta alteridad en el corazón del la hermenéutica de sí la que nombra el título de a la última obra de Ricœur que venimos rastreando, *Soi-même comme un autre*. Este título nombra que en el corazón del sí está la presencia del otro (acción-afección). De un otro distinto de sí-mismo, del *sí* revelado como otro. Así lo expresa nuestro autor cuando escribe que: “el otro no es simplemente una contrapartida de lo Mismo, sino que pertenece a la constitución íntima de su sentido” (Ricœur 1990: 380). Emmanuel Levinas denomina esta dialéctica “alteridad radical”.

Puede decirse que en esta dialéctica “el obrar y el padecer aparecen distribuidos entre los dos protagonistas diferentes: el agente y el paciente”. Este último aparece como la víctima potencial del primero. Pero en la “reversibilidad de estos roles, cada agente es el paciente del otro” (Ibid., 382). En esta dinámica del agente y el paciente se ponen en juego la dimensión ética como responsabilidad y preocupación por los otros. Somos responsables del otro. Esta responsabilidad a su vez sugiere una nueva relación de contraposiciones simultáneas en el interior de los polos de

identidad: mismidad, ipseidad, socialidad, que en el lenguaje técnico ricœuriano, configura el “trípode ético de la persona” (Danese 1991: 65ss): “el trípode de la pasividad y por consiguiente de la alteridad” (Ibid.: 368; Ricœur 1986a: 17-34).

## 2. El *éthos* de la identidad narrativa

### 2.1 *Éthos: permanencia en lo insólito*

UNA VEZ PRESENTADA LA ACCIÓN reflexiva de la identidad hermenéutica que se configura en la unidad analógica de la filosofía de la acción, podemos orientar esta misma acción desde la unidad de lo narrativo hacia lo insólito. Esta apertura de la acción orientada hacia lo insólito y, que va a caracterizar su *éthos*, muestra la no linealidad inherente a su carácter conflictivo, donde la dimensión trágica de la existencia resulta ser muy instructiva. La apertura hacia lo insólito desafía la acción y le exige a su vez orientación; emprender este quehacer será una acción eminentemente ética. A la pregunta por la identidad del ¿quién [identidad] de la acción? Es preciso responder con un relato: “la acción [va a ser aquí] aquel aspecto del hacer humano que denominamos narración” (Ricœur 1990: 76).

Martin Heidegger nos propone entender el *éthos* como permanencia y apertura del hombre en lo insólito. A partir de Heráclito, en el fragmento 119, se delimita el carácter ético del hombre bajo el término griego *daimon*: “*éthos anthropo daimon*”: “para el hombre su modo propio es su *daimon*”. “En esta traducción (...) *éthos* significa estancia, lugar del morar. La palabra nombra la zona abierta donde el hombre mora. La apertura de su estancia hace aparecer lo que adviene a la esencia del hombre” (Heidegger 1966: 115).

Esta actitud de apertura a la presencia de lo insólito ayuda a la ética a dejarse guiar por la incoincidencia y el carácter conflictivo de la dimensión trágica de la existencia. La función de lo trágico es la de orientar y “convertir la mirada”. Es la exigencia de una sabiduría práctica que surge precisamente del interior humano incoincidente consigo mismo (Ricœur 1982: 147)<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup> En otro lugar (Ricœur 1990: Cap. 9), nuestro autor se refiere a la dificultad de comprensión del ser que requiere de una sabiduría práctica “*Le soi et la sagesse pratique*” que se refleja en la tragedia griega.

En el fragmento 119 los *deina* que Ricoeur traduce como lo “formidable”, lo “maravilloso” (Ricoeur 1990: 286), configuran todo lo insólito que señala al *éthos* como el carácter del hombre, que abre su *permanencia ante lo insólito*. La permanencia *Geheure* [lo acostumbrado, habitual] es para el hombre, el dominio abierto *Das Offene*, la presencia *Die Anwesenung* de la divinidad, de lo insólito *Des Ungeheuren* (de lo maravillosamente extraño), que Heidegger inscribe en relación con el ser, tal como se lee en *Ser y Tiempo: In die Wahrheit des Seins vorzudenken* (Heidegger 1966: 118).

Martin Heidegger afirma en *Los conceptos fundamentales de la metafísica (Die Grundbegriffe der Metaphysik)*, que el carácter del hombre revelado como permanencia y apertura en el ser es asignación a su destino, y conlleva también la nostalgia por la patria (Heidegger 1983: 29-51). A esta nostalgia la ha llamado Emmanuel Levinas “el deseo metafísico que no aspira a un retorno, porque es deseo de un país en donde no hemos nacido” (Levinas 1977: 58). La apertura a lo insólito, como lo es también la filosofía para el mismo Levinas es así, propiamente hablando, una nostalgia y “pulsión por estar de todas formas en casa”.

En este contexto del retorno a la patria, la “filosofía es ética, aunque la ética no es puramente una moral” (Ricoeur 1990: 199-200)<sup>10</sup>, entendiendo por moral, la relación con el deber y con las normas a cumplir. La filosofía es ética, decíamos, y *praxis* reflexiva que asume como tarea la exégesis de esta pulsión y deseo, “pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente de un ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición del sí en la primera verdad: *yo soy*” (Ricoeur 1965: 53). El “yo soy” (*je suis*) realiza así una acción que debe ser articulada como filosofía hermenéutica basada en la comprensión (*Verstehen*); identidad hermenéutica.

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

---

<sup>10</sup> Sobre la diferencia entre ética y moral cfr. “*Le soi et la visée éthique*” (“El sí y la pretensión ética”), en este capítulo se lee que la ética se deriva de la herencia griega de aquello “estimado como bueno” y la moral de la tradición latina de aquello que se impone como obligatorio, subrayando así su influencia kantiana. Ambas distinciones son simplemente convencionales.

de sentido que sugiere un sentido total nunca conquistado plenamente. Este sentido total es la nostalgia de querer encontrarse ya en casa; es pulsión y esfuerzo por existir: *conatus*. Según Heidegger, la nostalgia de no encontrarse en casa es también el sentimiento fundamental del *Dasein* que se revela en la *preocupación* y en el *cuidado* (*Sorge*). La preocupación es el sentimiento de extrañeza, y de extranjería (*étranger(ere)te*, “*extranje(rei)dad*”) <sup>11</sup> como manifestación de lo insólito que constituye “el carácter [*éthos*] propio del hombre [que] es su *daimon*”. Así lo entiende Ricœur:

“El *éthos* significa permanencia, lugar de habitación. Esta palabra designa la región abierta en donde el hombre habita. La apertura de su permanencia hace aparecer aquello que descubre hacia la esencia del hombre y en este evento es permanencia en su proximidad. La permanencia del hombre contiene y mira el advenimiento de aquello a lo que el hombre pertenece en su esencia (...) que siguiendo la expresión de Heráclito dice: el hombre habita, mientras sea hombre, en la proximidad de lo divino” (Ricœur 1969:15).

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

De acuerdo con esta definición de *éthos*, podemos afirmar que el sentido originario de la ética es “la casa, [el hogar] de la acción humana”; en otras palabras, el hacer morada, y el permanecer <sup>12</sup>. El *éthos* es el constituir la morada donde habita el hombre; es precisamente su ser-en-el-mundo como ser en situación. En esta situación existencial se revela la esencia del hombre como correspondencia con el ser y llega a constituirse en aquello que debe ser su permanencia. Este ser en permanencia lo podemos llamar igualmente destino.

<sup>11</sup> El término “extranjereidad” no existe en castellano, pero lo traducimos literalmente para subrayar el matiz que conserva en relación del término francés “extranjereidad” que da la idea de una cualificación especial en temple de ánimo del *Dasein* heideggeriano en cuyo contexto adquiere el sentido de *éthos* o permanencia habitual del hombre.

<sup>12</sup> El texto que se refiere al fragmento 119 de Heráclito liga la palabra *éthos* con *gnome*: “voluntad que mira sabiamente” al *logos*, al que es atribuida la razón; el

La ética que piensa el *éthos*: “como permanencia (habitual, *Geheure*) es, para el hombre, el dominio abierto a la presencia de lo divino, de lo insólito” (Ibidem). “Así pues, conforme al sentido fundamental del término *éthos*, la palabra ética debe indicar que esta disciplina piensa la permanencia del hombre; podemos decir que este pensamiento que piensa la verdad del ser como elemento original del hombre en tanto que existente es ya, en él mismo, la ética original” (Kemp 1993: 20). Es en esta asignación de quien debe vivir en la verdad del Ser perteneciendo al Ser, que el Ser mismo puede venir a la asignación de sus consignas, mismas que deben convertirse en normas y leyes para el hombre.

## 2.2 Identidad, intriga

LA IDENTIDAD QUE NACE de esta experiencia humana del sujeto, entendida desde la acción reflexiva, desde su relación con lo insólito, desde su constituirse desplegado narrativamente. La narración concentra aquí la dinamicidad de la subjetividad hermenéutica. Como dice Barbara Hardy: “Soñamos narrativamente (...) recordamos, anticipamos, esperamos, nos desesperamos, creemos, dudamos, planeamos, revisamos, criticamos, construimos, murmuramos, aprendemos, odiamos y amamos argumentando narrativamente” (Hardy 1987: 211).

La identidad narrativa despliega una acción mediada que, a su vez, es puesta en escena (*mimesis*), constitución de su permanencia. Esta mediación de la *mimesis* no tiene otra función que hacer emerger la identidad humana. A ésta no accedemos nunca sino mediante el proceso interpretativo, “como si el hombre, escribe Ricœur, no pudiera asomarse a sus propias profundidades más que por ‘el camino real’ de la analogía. Como si la autoconciencia no supiese expresarse, a fin de cuentas más que en enigmas y precisase una hermenéutica como algo esencial y no puramente accidental” (Ricœur 1982: 15).

---

término *gnome*, se remite al conocimiento. Este último término puede significar también ánimo [*Gemüt*], “resolución” y “convicción”, como una pura determinación, “sugerencia”, “consejo” [*Rat*], “premeditación”; con todo, se entiende el dejar encontrar [*Begegnenlassen*] que prepara el camino por el cual el ente en cuanto tal llega a ser visible.

Como si el hombre, diríamos desde el último Ricœur, no pudiera ser él mismo sin el ‘camino real’ de la puesta en escena de su identidad problemática, dialéctica, conflictual. La triple mimesis de la prefiguración, configuración, refiguración expresa esta mediación narrándola. Es aquí donde “la transfiguración tanto como la desfiguración, la transformación y la revelación, tienen también su derecho que debe ser preservado” (Ricœur 1985: 47). Con este derecho queremos reconocer que la narración, escribe Jean Grondin, (1990: 131) no tiene como finalidad simplemente responder a nuestros deseos de esparcimiento o de distracción ante la muerte. La narración puede desengañar, trastocar, pero también puede *despertar nuestro actuar*. Estas son las posibilidades que Ricœur ha pretendido explorar en *Tiempo y narración*.

Pero la identidad narrativa conquistada por la identidad hermenéutica, es así vertida en “la noción aristotélica de *mythos*, [narración] que yo traduzco ,afirma Ricœur, como puesta en intriga y puede así procuramos el modelo de comparación apropiado para la (...) investigación de la actividad configurante” (Ricœur 1984: 346) que se da por medio de la narración.

En su obra *Tiempo y narración*, Ricœur desarrolla ampliamente esta actividad y define el concepto de “identidad narrativa”, así:

“La identidad narrativa es la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar identidad narrativa (...) donde la historia narrada dice el quién de la acción (...) y donde el sí-mismo puede ser refigurado por la aplicación reflexiva de las configuraciones narrativas; (...) es la identidad constitutiva de la *ipseidad*, puede incluirse (...) en la cohesión de una vida” (Ricœur 1985: 355; 1990: Cpts. 5 y 6).

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

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

Si hemos definido el *éthos* de la configuración de la permanencia, de la constitución de la morada del hombre en lo insólito, este *éthos* puede igualmente emerger desde su interpretación narrada<sup>13</sup>. Esta identidad así emergente se apoya en un agente responsable de la acción. Este *éthos de la responsabilidad*<sup>14</sup> que pretende dar sentido a su acción se constituye en la acción misma de dar razón de su actuar.

Ninguna narración es “éticamente neutra”. Es precisamente por la narración que “la literatura llega a ser un vasto laboratorio en el que son ensayadas estimaciones, evaluaciones, juicios de aprobación y de condenación por los que la misma narratividad sirve de propedéutica a la ética” (Ricoeur 1990: 139).

Es así como a esta acción narrada, descrita, y asignada a una identidad humana le “conciernen la coherencia de la praxis total del hombre, en el orden del obrar” (Ricoeur 1990: 169).

### Prospectivas

LA IDENTIDAD DEL SUJETO COMO HERMENÉUTICA del sí, a partir de su *éthos* como *poiesis*, es creación de su morada, de su destino. Destino que es incoincidente, abierto a la pluralidad de sentidos y configurado desde la dimensión de lo trágico. Según nuestro autor, esta identidad se configura narrativamente. La identidad narrativa es ella misma asignación, adscripción, prescripción. Apenas sí nos hemos asomado a la problemática que es preciso seguir determinando, pues aún no podemos hablar de aparición de lo verdaderamente ético, en la medida en que Ricoeur se refiere a su obra *Si*

---

<sup>13</sup> Es importante anotar que aunque “ninguna narración es éticamente neutra“, la literatura es “un vasto laboratorio en el que son ensayadas las estimaciones, evaluaciones, los juicios de aprobación y de rechazo por los que la misma narración se constituye como propedéutica de la ética” (Ricoeur 1990: 139).

<sup>14</sup> Sobre Ricoeur y la importancia de la responsabilidad en el nivel de la ética puede profundizarse en (Ricoeur 1994a).

*mismo como otro* como una “pequeña ética”. Allí se detiene de manera muy breve en la configuración de la identidad como una ontología del relato, dejando a un lado los otros niveles más densamente ético-políticos como son la deliberación, la decisión, la opción que, más tarde, asume en otras obras como *Caminos del reconocimiento*, y en *Historia, memoria y olvido*.

En el contexto en que hemos meditado, aparece con mayor claridad la intuición de la ética como racionalidad interpretativa fraguada en el proceso de la deliberación, del consenso, de la opción responsable. Dejamos, pues, abierto el camino para seguir adentrándonos en el fecundo camino de la hermenéutica apoyada en la identidad narrativa, interpretativa, tan propia de la postmodernidad (Vattimo 1975: 141-161). Camino que nos propicia, además, la intuición de una ética narrativa (Söetje 1993) en la que se precisa el entrecruce de lo histórico, la ficción literaria (Ricœur 1985: Cap.5) y la política, vectores estos que señalan nuevos mundos y espacios de libertad. Este nuevo horizonte de la ética plantearía un panorama mucho más amplio para la superación de la violencia que surge en el mismo proceso de interpretación del *éthos* humano, como unidad en la pluralidad que respeta las múltiples pero enriquecedoras tensiones del proyecto de vida narrado. Sólo en la medida que nos abramos a la pluralidad de interpretaciones de este *éthos*, en que respetemos su carácter trágico, su pluralidad y singularidad, podremos afirmar que nos estamos disponiendo al respeto profundo del ser humano como punto de partida de toda ética. La ética narrativa es, en esta forma, un llamado al respeto profundo de la pluralidad de identidades, capaz de encontrarse en sincera militancia hacia la visión común de la ética donde se cruzan diferentes sentidos: lo jurídico, lo justo, lo bueno, lo político. ¿No será este igualmente el camino de un posible tiempo de paz? ¿Es posible un *éthos* que respete la riqueza de la pluralidad y la legitimidad de la coincidencia cultural, grupal, colectiva o comunitaria? Es esta una oportunidad de continuar este estudio del *ethos* narrativo propuesto por nuestro autor.

**Bibliografía**

- DANESE, A. 1991 Il tripode etico della persona di Paul Ricœur, en *Persona e sviluppo*, Edizioni Dehoniane, Roma.
- GADAMER, H.-G. 1994 *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona.
- GREISCH, J. 1985 *L'age herméneutique de la raison*, Éditions du Cerf, Paris.
- GREISCH, J. 1993 Éthique et ontologie, en *Emmanuel Levinas. L'Éthique comme philosophie première*, Éditions du Cerf, Paris.
- GRONDIN, J. 1990 L'herméneutique positive de Paul Ricœur, en *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, Éditions du Cerf, Paris : 121-138.
- HARDY, B. 1987 Citada por A. McIntyre, en *After Virtue. A study in moral theory*, 2a. ed., Ducworth, London: 211.
- HEIDEGGER, M. 1959 Lettre sur l'humanisme, en Heidegger, M., *Questions III-IV*, Gallimard, Collection Tel., trad. Jean Beaufret, Paris, 1966. Tr. Rafael Gutiérrez G. Taurus, Madrid.
- HEIDEGGER, M. 1983 Retorno a la patria, en *Interpretaciones sobre la poesía de Hölderlin*, Ariel Filosófica, Barcelona: 29-51.
- HEIDEGGER, M. 1974 *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit, Gesamtausgabe*, t. 29-30: 7. Trad. Castellana *¿Qué es la metafísica? Ser verdad y fundamento*. Ed. Siglo Veinte. Buenos Aires.
- HEIDEGGER, M. 1993 *Heraklit*, Ed. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main. Cfr. Traducción al italiano de F. Camera: Biblioteca de filosofía, Mursia, Milano: 227- 229.
- HERÁCLITO 1972 *Fragments*, Tr. Ángel Cappelletti, Ed. Tiempo Nuevo, Fragmento 8: 67.
- KEMP, P. 1993 Il timore per altri, en *Segni e Comprensione*, VIII, n.18: 20.
- LEVINAS, E. 1977 *Totalidad e infinito: ensayo sobre la exterioridad*, Tr. Daniel Guillot, Sígueme, Salamanca.
- OLIVEIRA, C. 1990 Un entretien de Paul Ricœur avec Carlos Oliveira. De la volonté a l'acte, en *Temps et récit de Paul Ricœur en débat*, sous la direction de Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Éditions du Cerf, Collection "Procope", Paris.
- RICŒUR, P. 1990 *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990. Tr. A. Neira, Ed. Siglo XXI, México, 1996.

- RICŒUR, P. 2004 *Memoria, la historia y el olvido*, Ed. Trotta, Barcelona.
- RICŒUR, P. 2005 *Los caminos del reconocimiento*, Ed. Trotta, Barcelona.
- RICŒUR, P. 1991 *Lectures 1, Autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris.
- RICŒUR, P. 1991 Post-face au temps de la responsabilité en *Lectures 1*, Éditions du Seuil, Paris.
- RICŒUR, P. 1992 *Lectures 2, La contrée des philosophes*, Éditions du Seuil, Paris.
- RICŒUR, P. 1994 *Lectures 3, Aux frontières de la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris.
- RICŒUR, P. y HALPERIN, P. et al., 1994a *Éthique et responsabilité: Paul Ricœur*, Éd. de la Baconnière, Boudry-Neuchatel.
- RICŒUR, P. 1986 *Du texte a l'action. Essais d'herméneutique, I*, Éditions du Seuil, Paris.
- RICŒUR, P. 1987 *A l'école de la Phénoménologie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris.
- RICŒUR, P. 1982 *Finitud y culpabilidad*, tr. C. Sánchez G., Ed. Taurus, Madrid.
- RICŒUR, P. 1983 *Temps et récit I*, Éditions du Seuil, Paris. Tr. A. Neira, *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*, vol. I. Ed. Cristiandad, Madrid, 1987.
- RICŒUR, P. 1984 *Temps et récit II*, Éditions du Seuil, Paris, 1984. trad. A. Neira, *Tiempo y Narración. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, vol. II. Ed. Cristiandad, Madrid, 1987.
- RICŒUR, P. 1985 *Temps et récit III*, Éditions du Seuil, Paris.
- RICŒUR, P. 1965 *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965. Tr. L. López B., *Freud: una interpretación de la cultura*, Ed. Siglo XXI, México.
- RICŒUR, P. 1975 *La Métaphore Vive*, Éditions du Seuil, Paris. Versión castellana : *La metáfora viva*, Ed. Megápolis, Buenos Aires, 1977.
- RICŒUR, P. 1969 *Le conflit des interprétations, essai d'herméneutique*, Éditions du Seuil, Paris. Tr. A. Falcón, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. FCE, México.
- RICŒUR, P. 1968 *Le Conflit des interpétations*, Éditions du Seuil, Paris.
- RICŒUR, P. 1955 *Histoire et vérité*, Éditions du Seuil, Paris. Tr. A. Ortiz G., *Historia y Verdad*, Ediciones Encuentro, Bs. Aires.

- RICŒUR, P. 1985a Ontologie, en *Encyclopaedia Universalis*, Éditeur Paris, S.A., 13: 508-516.
- RICŒUR, P. 1986a Ipséité, altérité, socialité, en *Revue Archive de Philosophie*, LIV, nn. 1-3: 17-34.
- RICŒUR, P. 1984a Le temps raconté, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, n.4: 436.
- RIEDEL, M. 1988 *Für eine zweite Philosophie. Vorträge und Abhandlungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988. Citado por Ricoeur, 1990: 31.
- ROMAN, J. 1990 Libraire: Paul Ricœur, *Soi-même comme un autre*, en *Revue Esprit*, n.5: 155-157.
- ROSSI, O. 1980 Per un'analisi dell'ontologia di Paul Ricœur, en *Aquinas*, N° 2-3: 439-466.
- VATTIMO, G. 1994 Reconstrucción de racionalidad, en *Hermenéutica y racionalidad*, Norma, Bogotá: 141-161.
- VATTIMO, G. 1975 *Etica dell'interpretazione*, Rosenberg & Sellier, ermeneutica, Torino.
- SOËTJE, E. 1993 *Ricœur, Tra narrazione e storia*, Rosenberg & Sellier, ermeneutica, Torino.
- ZAPATA, G. 1994 *Elementos para una ética de la razón hermenéutica*, Roma, PUG.

