



UNIVERSIDAD DE NAVARRA
FACULTAD DE TEOLOGÍA

JOSÉ LUIS MUMBIELA SIERRA

UNIDAD Y ALTERIDAD
La aportación de Paul Ricoeur a una antropología moral

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA
1998



Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 22 mensis octobris anni 1997

Dr. Augustus SARMIENTO

Dr. Iohannes BOROBIA

Coram tribunali, die 30 mensis iunii anni 1997, hanc
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis

Dr. Iacobus PUJOL

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia

Vol. XXXIV, n. 3



PRESENTACIÓN

Al acercarse el tercer milenio de la era cristiana, el sentido radical de la evangelización sigue orientado hacia la aproximación de Cristo a los pobres, para liberar a los que están prisioneros, para devolver la vista a los ciegos y proclamar el año de gracia del Señor (cf. Lc, 4, 16ss). La teología, y más en concreto la teología moral¹, se siente urgida y enviada a la proclamación de la Buena Nueva, llamada a transformar la sociedad y la cultura de cada época, acercando el corazón de Dios al corazón del hombre... por el corazón de la Iglesia.

La finalidad del quehacer teológico se inserta en último término dentro de la gran dinámica misionera de la Iglesia, que, nacida del costado de Cristo en la Cruz, procura que los hombres y mujeres de todos los tiempos participen de la misma corriente de vida de Dios. Esta preocupación por el hombre, *camino de la Iglesia*, exige una escucha y un discernimiento atento a los gozos y esperanzas, a las inquietudes, tristezas y anhelos que el espíritu humano va manifestando en los diversos momentos históricos². La Iglesia, llamada a caminar de la mano del hombre, se siente interpelada por el mismo hombre, que le exige un anuncio del Evangelio constantemente renovado en su ardor, en sus métodos y en su expresión³.

Hacer accesible el anuncio y la vida del Evangelio requiere, en consecuencia, por parte de la teología moral, escuchar la palabra que el hombre de hoy le dirige, cómo la dirige, por qué la dirige —o por qué no—, hacia dónde apuntan los interrogantes que le inquietan, en qué términos se plantea el misterio central sobre el sentido de su vida, de su ser personal, de su destino.

Por nuestra parte, y dentro de este marco general, hemos apostado por acercarnos a la clarificación de dos conceptos cuya comprensión creemos viene a sintetizar la globalidad de las aspiraciones e interrogantes humanos: la unidad y la alteridad. Si ya Pablo VI reclamaba en su encíclica *Humanae vitae* una «visión integral del hombre», Juan Pa-

blo II constata que seguimos siendo «hijos de una época en la que, por el desarrollo de varias disciplinas, esta visión integral del hombre puede ser fácilmente rechazada y sustituida por múltiples *concepciones parciales* que, deteniéndose sobre uno u otro determinado aspecto del *compositum humanum*, no alcanzan al *integrum* del hombre, o lo dejan fuera del propio campo visivo. Se insertan luego varias diversas tendencias culturales que —según estas verdades parciales— formulan sus propuestas e indicaciones prácticas sobre el comportamiento humano y, aún más frecuentemente, sobre cómo *comportarse con el "hombre"*»⁴.

En este sentido, y sin ánimo de fagocitar las demás indagaciones, creemos que *unidad* y *alteridad* son ciertamente dos conceptos llamados a vertebrar los rasgos de toda antropología tanto filosófica como teológica. Aunque en un primer momento los conceptos unidad y alteridad dan la impresión de ser contradictorios, pues parece que la noción de unidad excluya toda alteridad, cada concepto contiene en sí una llamada al otro. El sueño o meta de toda filosofía del hombre es deslindar el misterio de la manifiesta desproporción que sufre en sí mismo el ser humano. Toda filosofía de este corte contiene una tensión *hacia* la unidad (llámese así o también «integración»). Y esta unidad, reclama, de suyo, una dualidad a unificar. La noción de «alteridad» se impone como elemento constitutivo de toda unidad. Tanto a nivel social, intersubjetivo, como en el primer estrato personal, de una u otra forma suele aparecer el problema de cómo conciliar lo diverso. De hecho, las múltiples desigualdades sociales, los constantes conflictos que sangran la historia de la humanidad, ¿no emergen siempre de la ruptura que el ser humano sufre dramáticamente en sí mismo, en el interior de su ser personal, de su corazón?

De ahí que nuestro objetivo viene concretado por el subtítulo de nuestro trabajo. En efecto, al acercarnos a una antropología moral, lo hacemos con el convencimiento de que nos movemos en el terreno que funda la convivencia social. Los problemas morales de una sociedad civil reclaman siempre una renovación personal.

Y... ¿por qué Ricoeur? Varios son los motivos que nos han llevado a acercarnos a este autor. A su labor como colaborador habitual de varias revistas francesas, alemanas, italianas y americanas, hay que añadir, por ejemplo, sus aportaciones en proyectos interculturales para la UNESCO y Amnistía Internacional. Por otro lado, el hecho de que su trayectoria lo sitúe en «la frontera de la filosofía» —puesto que su pensamiento es una interpelación constante para el gran conjunto de

las ciencias humanas (psicología, historia, etnología, sociología, politología, teología, crítica literaria, etc.)— ha revertido en la existencia de una ya copiosa bibliografía sobre su pensamiento que abarca la gama más diversa de las ciencias humanas⁵. Podemos decir que se trata de un auténtico testigo de esa *era de la diversidad* que evocaba Juan Pablo II.

Por su talante filosófico, ha producido un diálogo muy fecundo y productivo con las ciencias filosóficas más relevantes con las que ha convivido, y que representan el acervo cultural de todo el siglo XX: marxismo, fenomenología, existencialismo, personalismo, psicoanálisis, estructuralismo, filosofía analítica, hermenéutica, etc. Su confrontación generacional con tantas corrientes, y a su vez tan dispares, le ha exigido estar siempre despierto y mantenerse en un período de formación continua.

Su patente nombradía en el actual debate filosófico lo sitúa, de hecho, como una de las figuras más señaladas y una de las voces de mayor prestigio en el panorama cultural contemporáneo. Así, por ejemplo, si se le relaciona con el pensamiento personalista, Ricoeur ha sido calificado como el «filósofo nato del personalismo»⁶, y si nos situamos en la encrucijada actual que J. Greisch gusta calificar como la *era hermenéutica de la razón*, también nuestro autor es catalogado y elogiado como el más importante de los filósofos hermeneutas franceses⁷. El alcance de sus reflexiones ha generado el interés por sus escritos tanto en ámbitos filosóficos como entre los teológicos, ya sean de corte protestante como católico⁸.

Además de estas razones socio-culturales, habría que añadir otras que conciernen más al tema que nos ocupa. Así, comprobamos que Ricoeur busca ya en sus primeros libros (*Le Volontaire et l'Involontaire* y *Finitude et Culpabilité*) ante todo el cómo de la reintegración en un ser desproporcionado, o, más bien, como él dice, en un *Cogito brisé*. Su primer gran libro, *Le Volontaire et l'Involontaire*, versará sobre la búsqueda de inserción de lo Involuntario en lo Voluntario; un estudio acerca de la unidad del acto voluntario, o, como podríamos decir, la unidad que reside en el sujeto que actúa a través de su voluntad. En *Finitude...*, sus estudios se orientan a la comprensión precisamente de la condición histórica radicalmente dañada del ser humano, y sus consecuencias en la vivencia personal; es un estudio de lo que podríamos calificar como «la des-unidad empírica del hombre».

Por otra parte, en *Soi-même comme un autre*, publicado en 1990, el filósofo francés aborda, entre otros temas, la constitución ontológica

de la persona como ipseidad y alteridad; conceptos que, si bien son considerados a nivel ontológico tan sólo de modo muy ligero e incipiente, sin embargo son vistos a lo largo del libro desde una variada manifestación fenomenológica cuya noción base es el fenómeno de la pasividad. Todo este último libro gira en torno a la clarificación de la identidad personal, problemática que entronca de lleno, como veremos, con la dinámica unidad/alteridad.

Quien conoce la obra de Ricoeur, sabe que ha pasado por etapas muy diversas, y que cada libro suyo responde a una problemática muy concreta y diferente de las demás. Su estilo deliberadamente fragmentario puede suponer un *handicap* si lo que se pretende es un estudio más sistemático de su obra. Por nuestra parte, a la hora de enfocar nuestro estudio, nos planteamos como horizonte de luz el siguiente interrogante: reintegrar lo Involuntario en lo Voluntario, ¿no viene a ser un proyecto similar al de la instalación de la alteridad en el corazón de la ipseidad? De hecho, como hemos mencionado, este último proyecto ontológico tiene como substrato la fenomenología de la pasividad. Nuestra hipótesis de trabajo supone que no sólo es posible una lectura diacrónica de las obras de Ricoeur, sino que precisamente es necesaria una presentación global de su obra para comprender los elementos singulares que la componen.

Nuestro interés se centra en el análisis de la corporeidad en cuanto soporte fundamental de toda fenomenología de la pasividad. El estudio del cuerpo propio o *carne* junto a sus elementos adyacentes (pasiones, sentimientos, carácter, organismo, etc.) nos sirve para dilucidar el alcance de esta conexión paradójica entre unidad y alteridad. Desde esta perspectiva, la investigación sobre la condición corpórea de la persona y de la persona misma puede arrojar nuevas luces para la comprensión del ser humano en su constitución personal ontológica, lo cual, a su vez, lleva a consolidar las bases de toda antropología moral, las raíces de un comportamiento llamado a culminar el proyecto de plenitud en que se desenvuelve la condición histórica del hombre.

¿Cabe hablar de una unidad desde la alteridad? ¿Es el reconocimiento de la alteridad un requisito indispensable para alcanzar la unidad? ¿De qué tipo de unidad o integración es capaz el hombre? No se nos escapa que de la respuesta a estos interrogantes deriva la valoración del cuerpo humano y su consideración en el terreno ético-moral. Juan Pablo II ha indicado cómo se desprenden unas consecuencias ético-morales dependiendo del enfoque antropológico, y, más en concreto, como resultado del modo de integración lograda.

El esquema o índice de nuestro estudio comienza, por tanto, por una visión panorámica sobre los conceptos en torno a los cuales giran las investigaciones de nuestro trabajo: *unidad* y *alteridad*. Cada uno muestra la gran riqueza semántica, su polisemia. No es nuestra pretensión exponer un estudio histórico pormenorizado, sino tan sólo ir acotando el terreno que nos acerque mejor tanto al ámbito filosófico en que se mueve nuestro autor como a las cuestiones de fondo que nos interesan.

En la segunda parte exponemos una peculiar biografía de nuestro autor, su obra y su talento. Somos conscientes de que existen ya algunos estudios dedicados a la presentación del pensamiento de Ricoeur en su globalidad, entre los que destacan los de L. Dornisch, S. H. Clark y M. Maceiras⁹. Lo novedoso de nuestro estudio cabría colocarlo, en un primer momento, en lo referente al contenido, pues, por un lado, incorporamos elementos tanto de tono biográfico como bibliográfico de Ricoeur que están ausentes en algunas de las presentaciones a las que hemos hecho alusión, y, por otro, añadimos una abundante referencia a los numerosos estudios que la obra de Ricoeur está originando. Todo ello viene enriquecido con una panorámica histórica más completa. Esto nos permite —así lo creemos— llevar a cabo una presentación más amplia de las repercusiones del pensamiento de nuestro autor. Su trayectoria personal lo avala como especialmente indicado para una búsqueda de la unidad en el misterio de la diferencia.

El segundo capítulo nos introduce de lleno en la problemática personal de la relación entre libertad y naturaleza. Para ello nos servimos de los análisis que Ricoeur realiza en sus diversos escritos en torno al carácter, al inconsciente y a la vida. Sucesivamente, a lo largo de la descripción de esos elementos que nos constituyen veremos en qué medida colaboran en pro de la unidad personal, o si por el contrario son motivo de ruptura y tristeza.

El tema de la acción, o, mejor, de la persona en cuanto que actúa, será el centro de nuestras miradas en el tercer capítulo, que es el que ofrecemos en este *excerptum*. Nuestro acercamiento al terreno de la filosofía o teoría de la acción, no pretende agotar todos los aspectos e implicaciones que se pueden prever para una ética. Sin dejar de prestar atención a ello, nuestro interés seguirá persiguiendo los elementos que promueven o disgregan la unidad de la persona como sujeto moral de las acciones.

El momento más crítico de nuestro trabajo lo desarrollamos en el cuarto y último capítulo. Si los dos anteriores suponían un «poner so-

bre la mesa» los diversos instrumentos (cuya congregación supone ya en sí una labor analítica), procuraremos entonces, en último término, dilucidar hasta qué punto son digeribles por una moral católica. Para ello descenderemos a los tres momentos que creemos más espinosos: la relación entre libertad y naturaleza, la cuestión ontológica y la dimensión gnoseológica. Junto a estos objetivos, como es obvio, quedará patente —así lo esperamos— qué lugar ocupa el hombre, la persona, en el conjunto de la filosofía de Ricoeur, así como sus posibles aportaciones al ámbito de la antropología teológico-moral.

Finalmente, el decoro exige que antes de concluir la introducción, el autor exprese sus agradecimientos. Sin embargo, nuestra gratitud hacia el Prof. D. Augusto Sarmiento no viene motivada sólo por esta regla, sino por un auténtico deber. A él debo no sólo la dirección atenta y constante de este estudio, sino que también él supo suscitar nuestro interés por los temas ético-morales y, en definitiva, por buscar un hacer teológico que sienta en su interior la viva preocupación por lo humano, por ese débil corazón del hombre que está llamado a la eternidad. Igualmente, mi agradecimiento va dirigido a todos aquellos que, como los Profs. D. César Izquierdo, D. Vicente Balaguer y otros muchos, de un modo o de otro han sido cercanos colaboradores, acertados consejeros e incansables contertulios de estos temas. Me siento deudor de todos ellos.



NOTAS DE LA PRESENTACIÓN

1. «La evangelización —y, por tanto, la “nueva evangelización”— comporta también el anuncio y la propuesta moral»: JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis Splendor*, n. 107; cf. también *ibid.*, n. 111.
2. Cf. CONCILIO VATICANO II, Constitución Pastoral *Gaudium et spes*, n. 1.
3. Cf. JUAN PABLO II, Carta encíclica *Veritatis Splendor*, n. 106.
4. JUAN PABLO II, *Audiencia general*, 2-IV-1980, en *Varón y Mujer. Teología del cuerpo*, Palabra, Madrid 1995, p. 159
5. Una muestra de ello puede verse en VANSINA, F.D., *Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments (jusqu'en 1990)*, en «Revue Philosophique de Louvain» 82 (1991) 243-288; *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1984.4
6. MACEIRAS, M.-DÍAZ, C., *Paul Ricoeur*, en *Introducción al personalismo actual*, Gredos, Madrid 1975, p. 10.
7. Cf. ABEL, O., *Ricoeur's ethics of Method*, en «Philosophy today» 37 (1993) 23.
8. Quizá como dato anecdótico sea interesante señalar cómo Ricoeur es uno de los pocos autores contemporáneos citados por Juan Pablo II en su magisterio (cf. JUAN PABLO II, *Varón y mujer. Teología del cuerpo*, Palabra, Madrid 1995, pp. 35-40 [Audiencia general del 19-IX-1979] y *Audiencia general del 29-X-1980*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, v. III, 2, Libreria Editrice Vaticana, 1980, pp. 1.011-1.016).
9. CLARK, S.H., *Paul Ricoeur*, Routledge, London 1990; DORNISCH, L. *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1990; MACEIRAS, M., *Paul Ricoeur*, en *Introducción al Personalismo actual* (en colaboración con DÍAZ, C.), Gredos, Madrid 1975, pp. 143-238; *La hermenéutica contemporánea* (en colaboración con TREBOLLE, J.), Cincel, Madrid 1990, pp. 98-195.





ÍNDICE DE LA TESIS

ÍNDICE GENERAL	3
TABLA DE ABREVIATURAS	9
INTRODUCCIÓN	11

CAPÍTULO I CUESTIONES INTRODUCTORIAS

A. APROXIMACIÓN HISTÓRICO-CONCEPTUAL	21
1. La cuestión de la unidad	22
1.1 Trayectoria metafísica del Unum	22
1.2. La búsqueda de la identidad	29
1.3. La dialéctica mente-cerebro	
2. ...y de la alteridad	43
2.1. Trayectoria de la alteridad como «Otro»	44
2.2. Aproximación a la Alteridad desde los conceptos «Alteración» y «Alienación»	48
3. Valoración en torno a las nociones de «Unidad» y «Alteridad»	50
B. LOS ITINERARIOS DE UN PROYECTO	54
1. Las raíces de un futuro	55
1.1. Primeros años de formación	55
1.2. La herencia existencialista y fenomenológica	67
2. De los campos de concentración, al campus universitario	72
2.1. El encuentro con Mounier	73
2.2. La «fenomenología existencial»	79
3. El giro hermenéutico	86
3.1. Freud, o la arqueología del sujeto	88
3.2. Ricoeur y el estructuralismo	91
3.3. La filosofía anglo-americana y las «teologías de la Palabra»	94
3.4. El rodeo hermenéutico hacia la identidad	99
4. Valoración en torno al itinerario de Ricoeur	112

CAPÍTULO II CORPOREIDAD Y LIBERTAD

1. Aproximación a la noción de «carácter»	120
1.1. Sentido común y etología	122
1.2. Caracterización del carácter	125
a) Como perspectiva	126
b) En cuanto destino	128
c) En cuanto disposición	132
2. La apropiación del inconsciente	133
2.1. Los límites de la conciencia	135
a) Conciencia y necesidad	137
b) Conciencia y emoción	137
c) Conciencia y hábito	138
2.2. Freud, y los límites del inconsciente	140
a) Integración <i>versus</i> determinismo	141
b) Integración y verificación	146
3. Vida y/o libertad	148
3.1. La vida como organización	153
a) La vida, como <i>unidad de organización</i>	153
b) La organización vital, como elemento de negación de libertad	156
3.2. La vida, como crecimiento	158
a) La vida como <i>unidad de crecimiento</i>	158
b) El crecimiento como negación de la unidad	166
3.3. De la angustia por la contingencia, a la idea de la muerte	169
4. Valoración en torno al carácter, el inconsciente y la vida	174

CAPÍTULO III LA RED DE LA ACCIÓN

1. La «red conceptual de la acción»	183
1.1. Noción de «Proyecto»	185
a) Proyecto y decisión	185
b) Proyecto, vocación, y unidad narrativa de la vida	192
1.2. Aproximación al concepto «Intención»	197
a) Una intencionalidad para la intención	197
b) La intención y el campo general de motivación	200
2. El hábito	204
2.1. Una fenomenología del comportamiento habitual	204
a) Hábito y carácter	205
b) El hábito mental	207
2.2. El claroscuro habitual	210

a) El despertar del hábito	210
b) La estructura habitual	213
3. La búsqueda de un <i>ipse</i> para la acción	219
3.1. La persona, referencia identificante	219
a) Determinación semántica de la individuación	220
b) La sujeción de la acción	223
3.2. La persona, personaje y narrador de su vida	225
3.3. Acción y unidad	233
a) Integración subjetiva de la acción	234
b) El «poder de obrar» y la iniciativa	240
4. La mediación del <i>corazón</i> : a la búsqueda del <i>θυμος</i> sufriente.....	246
4.1. Noción de deseo	247
4.2. Noción de sentimiento	250
a) El placer	255
b) La felicidad	257
c) Las pasiones	263
4.3. El <i>θυμος</i>	265
a) Carácter intermedio del <i>θυμος</i>	266
b) El «corazón» como esfuerzo y valor frente al sufrimiento	267
5. Valoración en torno a la persona en acción	270

CAPÍTULO IV JALONES PARA UNA NOCIÓN DE PERSONA

1. El compromiso por la libertad	276
1.1. Una disyuntiva ante la ley natural	279
1.2. Concepto de Naturaleza	284
a) Ricoeur y Santo Tomás	284
b) Corporeidad	289
c) La naturaleza en cuanto necesidad	296
1.3. Análisis del consentimiento	301
1.4. Esfuerzo y Conatus	311
2. La cuestión gnoseológica	318
2.1. Atestación, entre razón y fe	318
2.2. Perspectiva hermenéutica y conciencia histórica	326
3. La cuestión ontológica	334
3.1. Lenguaje y referencia	335
3.2. La revisión de las categorías ontológicas	339
CONCLUSIONES	353
BIBLIOGRAFÍA	365



BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

1. OBRAS DE PAUL RICOEUR

A. Libros

- *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence*, Seuil, Paris 1947. (En colaboración con M. Dufrenne).
- *Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxo*, Temps Présent, Paris 1948.
- *Philosophie de la Volonté. I. Le Volontaire et l'Involontaire*, Aubier, Paris 1950. Traducción española en dos volúmenes: *I. El proyecto y la motivación*, Docencia, Buenos Aires 1986 (incluye introducción y 1.ª parte); *II. Poder, Necesidad y Consentimiento*, Docencia, Buenos Aires 1988 (partes 2-3 y conclusión).
- Traducción, introducción y notas de *Idées directrices pour une phénoménologie* de Husserl, Vrin, Paris 1950.
- *Histoire et vérité*, Seuil, Paris 1964 (3.ª edición, aumentada): recopilación de 19 artículos publicados entre 1949-1965. Trad. esp.: *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid 1990.
- *Philosophie de la Volonté. II. Finitude et Culpabilité* (2 vol.): *I. L'homme faillible*, *II. La symbolique du Mal*, Aubier, Paris 1960. Trad. esp.: (en 1 sólo vol.) *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1982.
- *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Seuil, Paris 1965. Trad. esp.: *Freud: Una interpretación de la cultura*, Siglo XXI, México 1970.
- *Entretiens. Paul Ricoeur-Gabriel Marcel*, Aubier, Paris 1968.
- *Le Conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969 (Recopilación de 22 artículos publicados entre 1960-1969). Trad. esp.: (3 vol.) *I. Hermenéutica y Psicoanálisis*, *II. Hermenéutica y Estructuralismo*, Megápolis, Buenos Aires 1975, *III. Introducción a la Simbólica del Mal*, Megápolis, Buenos Aires 1976.
- *The religious significance of atheism*, Columbia University Press, New York 1969. (En colaboración con A. McINTYRE).
- *Political and Social Essays*, Ohio University Press, Atenas, Ohio 1974.



- *La Métaphore vive*, Seuil, Paris 1975. Trad. esp.: *La metáfora viva*, Cristiandad, Madrid 1980.
- *Les cultures et le Temps. Études préparés par l'UNESCO*, Payot, Paris 1975 (en colaboración). Trad. esp.: *Las culturas y el tiempo*, Sígueme, Salamanca 1979.
- *Le discours de l'action. La sémantique de l'action. (Phénoménologie et herméneutique)*, Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977. Trad. esp.: *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid 1981.
- *El lenguaje de la fe*, Megápolis, Buenos Aires 1978. (Recopilación 7 artículos entre 1964-1968).
- *Metafora*, Feltrinelli, Milano 1981. (En colaboración).
- *Temps et Récit. I. L'histoire et le récit*, Seuil, Paris 1983. Trad. esp.: *Tiempo y narración. I. Configuración del tiempo en el relato histórico*, Cristiandad, Madrid 1987.
- *Texto, testimonio y narración*, Andrés Bello editor, Santiago de Chile 1983. (Recopilación 3 artículos).
- *Temps et Récit. II. La configuration dans le récit de fiction*, Seuil, Paris 1984. Trad. esp.: *Tiempo y narración. II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*, Cristiandad, Madrid 1987.
- *Educación y política: de la historia personal a la comunión de libertades*, Docencia, Buenos Aires 1984. (5 artículos entre 1982-1984 más 1 inédito).
- *Temps et Récit. III. L'expérience du temps dans le récit*, Seuil, Paris 1985.
- *Hermenéutica y acción*, Docencia, Buenos Aires 1985.
- *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris 1986. (Recopilación de artículos).
- *A l'école de la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1986. (Recopilación de artículos).
- *Ética y cultura*, Docencia, Buenos Aires 1986. (Recopilación de 13 artículos entre 1965-1985).
- *Política, sociedad e historicidad*, Docencia, Buenos Aires 1986. (Recopilación de artículos).
- *Lectures on Ideology and Utopia*, Columbia University Press, New York 1986. Trad. esp.: *Ideología y Utopía*, Gedisa, Barcelona 1989.
- *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Almagesto-Docencia, Buenos Aires 1990.
- *Soi-même comme un autre*, Seuil, Paris 1990. Trad. esp.: *Sí mismo como otro*, Siglo XXI Editores, Madrid-México 1996.
- *Lectures I. Autour du politique*, Seuil, Paris 1991.
- *Lectures II. La contrée des philosophes*, Paris 1992.
- *Lectures III. Aux frontières de la philosophie*, Seuil, Paris 1994.

B. Artículos

- *Le Chrétien et la Civilisation occidentale*, en «Christianisme social» 54 (1946) 423-436.

- *Vérité: Jésus et Ponce Pilate*, en «Le Semeur» 44 (1946) 381-394.
- *La crise de la Démocratie et la Conscience chrétienne*, en «Christianisme social» 55 (1947) 320-331.
- *Pour un Christianisme prophétique*, en *Les chrétiens et la politique*, Temps Présent, Paris 1948, pp. 79-100.
- *L'expérience psychologique de la liberté*, en «Le Semeur» 46 (1948) 448-451.
- *La violence dans l'histoire et la place de «l'Autre Force»*, en «Cité nouvelle» 85 (1949) 1-3.
- *L'unité du volontaire et de l'involontaire*, en «Bulletin de la Société française de philosophie» 45 (1951) 1-29.
- *Masse et personne* (en colaboración con J.M. Domenach), en «Esprit» 19 (1951) 9-18.
- *Tâches pour la paix*, en «Christianisme social» 59 (1951) 371-378.
- *La question de l'humanisme chrétien*, en «Foi et Vie» 49 (1951) 323-320.
- *Note sur l'Existentialisme et la Foi Chrétienne*, en «La Revue de l'Évangélisation» 6 (1951) 143-152.
- *Culpabilité tragique et culpabilité biblique*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 33 (1953) 285-307.
- *Les conditions de la coexistence pacifique. Conditions de la paix*, en «Christianisme social» 61 (1953) 297-307.
- *La crise de la vérité et la pression du mensonge dans la civilisation actuelle*, en «Vie enseignante. Pour les instituteurs» nov. (1953) 13.
- *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, en «Revue de métaphysique et de morale» 59 (1954) 380-397.
- *«Morale sans péché» ou péché sans moralisme?*, en «Esprit» 22 (1954) 294-312.
- *Vraie et fausse paix*, en «Christianisme social» 63 (1955) 467-479.
- *Que signifie «humanisme»?*, en «Comprendre. Revue de la société européenne de culture» marzo (1956) 84-92.
- *Faith and culture*, en «The Student World» 50 (1957) 246-251.
- *Phénoménologie existentielle*, en *Encyclopédie Française*, XIX, Larousse, Paris 1957, 10.8-10.12.
- *Recherches d'anthropologie chrétienne sur le terrain philosophique. I. Les Grecs et le péché. II. Le philosophe en face de la confession des péchés*, en «La confiance» Suplemento 3, 1-2 (1957) 17-32.
- *Philosophie et religion chez Karl Jaspers*, en «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» juil-sept (1957) 207-235.
- *Les aventures de l'Etat et la tâche des chrétiens*, en «Christianisme social» 66 (1958) 452-463.
- *La vision morale du monde*, en «Bulletin du groupe d'études de philosophie» 10 (1958-9) 1-43.
- *Le symbole donne à penser*, en «Esprit» 27 (1959) 60-76.
- *L'homme et son mystère*, en *Le mystère* (Semaine des intellectuels catholiques 1959), Horay, Paris 1960, pp. 119-130.

- *L'antinomie de la réalité humaine et le problème de l'anthropologie philosophique*, en «Il Pensiero» 5 (1960) 273-280.
- *Liberté et destin*, en «Supplément» de «La vie chrétienne», Montréal, abril (1960) 1-4.
- *Nature et liberté*, en *Existence et Nature*, PUF, 1962, Paris pp. 125-137.
- *L'Humanité de l'Homme. Contribution de la Philosophie française contemporaine*, en «Studium generale» 15 (1962) 309-323.
- *Le projet d'une morale sociale*, en «Christianisme social» 74 (1966) 285-295.
- *Autonomie et obéissance*, en «Cahiers d'Orgemont» 59 (1967) 3-22.
- *From existentialism to philosophy of language*, en «Philosophy today» 17 (1973) 88-96.
- *Le problème du fondement de la morale*, en «Sapienza» 23 (1975) 313-337.
- *L'herméneutique de la Sécularisation: Foi, Idéologie, Utopie*, en «Archivio di Filosofia» 46 (1976) 49-68.
- *My relation to the History of Philosophy*, en «The Iliff Review» november (1978) 5-12.
- *L'Histoire comme récit et comme pratique* (entrevista realizada por P. Kempt), en «Esprit» 59 (1981) 155-165.
- *Conversazione con Paul Ricoeur* (entrevista realizada por A. Danese), en «Nuova Umanità» 27 (1983) 89-107.
- *Meurt le personnalisme, revient la personne*, en «Esprit» 61 (1983) 113-119.
- *Avant la loi morale, l'éthique*, en *Encyclopaedia Universalis* Simposion, Les Enjeux, Paris 1985, pp. 42-45.
- *Intersubjetivité, socialité, religion. Entretien avec P. Ricoeur* (entrevista realizada por A. Danese), en «Notes et Documents» 14 (1986) 75-83.
- *The Teleological and Deontological structures of Action: Aristotle and/or Kant?*, en «Archivio di filosofia» 55 (1987) 205-217.
- *L'identité narrative*, en «Esprit» 66 (1988) 295-304.
- *Entre philosophie et théologie: la règle d'or en question*, «Revue d'histoire et de philosophie religieuse» 69 (1989) 3-9.
- *Entretien avec Paul Ricoeur* (entrevista realizada por J.M. LE LANNOU), en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 74 (1990) 87-91.
- *Éthique et morale*, en «Revue de l'Institut Catholique de Paris» (1990) 131-142.
- *Approches de la personne*, «Esprit» 68 (1990) 115-130.
- *Autocomprensión e historia*, en CALVO MARTÍNEZ, T.-ÁVILA CRESPO, R., (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. (Simposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur)*, Antropos, Barcelona 1991, pp. 26-42.
- *Love and justice*, en JEANROND, W.G.-RIKE, J.L. (eds.), *Radical pluralism and Truth*, Crossroad, New York 1991, pp. 187-202.

- *El problema moral de decir la verdad* (entrevista realizada por H. Pasqua), en «Atlántida» 12 (1992) 466-471.

2. ESTUDIOS SOBRE PAUL RICOEUR

- AA.VV., *L'action de la pensée*, en «Esprit» (número monográfico) 66 (1988).
- AA.VV., *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, Beauchesne, Paris 1995.
- AA.VV., *Studies in the philosophy of Paul Ricoeur*, Ohio University Press, Athens (Ohio) 1979.
- ABEL, O., *Ricoeur's ethics of Method*, en «Philosophy today» 37 (1993) 23-30.
- ALBANO, P.J., *Toward a dialectical Apologetic of Hope: The confrontative dimension of Paul Ricoeur's contribution to Fundamental Theology*, en «Studies in Religion» 15 (1986) 77-88.
- *Freedom, Truth and Hope*, University Press of America, Lanham 1987.
- ANDERSON, P., *Agnosticism and attestation: An Aporia concerning the Other in Ricoeur's «Oneself as Another»*, en «The Journal of Religion» 74 (1994) 65-76.
- ASCIUTTO, L., *Volontà e corpo proprio nella fenomenologia di Paul Ricoeur*, Paoline, Francaville al Mare 1973.
- ÁVILA CRESPO, R., *El ocaso de los ídolos y la aurora de los símbolos*, en «Comunio» 22 (1989) 31-39.
- BAUW, CH. DE, *La réflexion ouverte et l'être religieux. Lecture de Paul Ricoeur*, en «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 70 (1986) 197-215.
- BERGERON, R., *La vocation de la liberté dans la philosophie de Paul Ricoeur*, Bellarmin Editions Universitaires, Montréal-Fribourg 1974.
- BERTULETTI, A., *Metafora e discorso filosofico. Saggio su «La Métaphora vive di Ricoeur»*, en «Teologia» 2 (1977) 233-261.
- *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur (I)*, en «Teologia» 18 (1993) 283-381.
- *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur (II)*, en «Teologia» 18 (1993) 331-370.
- BEUCHOT, M., *Naturaleza y operaciones de la hermenéutica según Paul Ricoeur*, en «Pensamiento» 50 (1994) 143-152.
- *Verdad y hermenéutica en el psicoanálisis según Ricoeur*, en CALVO MARTÍNEZ, T.-ÁVILA CRESPO, R., (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. (Simposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur)*, Antropos, Barcelona 1991, pp. 193-212.
- BONZON, S., *Ricoeur Temps et Récit: une intrigue philosophique*, en «Revue de Théologie et de Philosophie» 119 (1987) 341-367.
- BOURGEOIS, P.L., *Hermeneutics of symbols and philosophical reflection: Paul Ricoeur*, en «Philosophy today» 15 (1971) 231-241.5

- BRESS, Y., *Paul Ricoeur: le règne des herméneutiques ou un long detour*, en «Revue Philosophique de la France et de l'étranger» 94 (1969) 425-429.
- BRISON, L., *La métaphore vive de Paul Ricoeur*, en «Dialogue» 15 (1976) 134-147.
- BÜHLER, P., *Habermas et l'éthique théologique*, en «Revue de théologie et de philosophie» 123 (1991) 179-193.
- BUZZONI, M., *Paul Ricoeur. Persona e ontologia*, Studium, Roma 1988.
- CABRERA, C., *El problema del sujeto en las primeras etapas de la filosofía de Paul Ricoeur*, en «Almogaren» 8 (1991) 51-89.
- *La ética y la constitución de la subjetividad en los escritos recientes de Paul Ricoeur*, en «Almogaren» 10 (1992) 11-24.
- CALVO MARTÍNEZ, T.-ÁVILA CRESPO, R., (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación. (Simposium internacional sobre el pensamiento filosófico de Paul Ricoeur)*, Antropos, Barcelona 1991.
- CHIODI, M., *Il cammino della libertà. Fenomenologia, ermeneutica, ontologia della libertà nella ricerca filosofica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 1990.
- CIARAMELLI, F., *Ipseità, alterità et pluralità. Nota sull'ultimo Ricoeur*, en «Aut Aut» 242 (1991) 91-103.
- *La tensione etica del pensiero di Ricoeur*, en «Per la filosofia» 23 (1991) 50-63.
- CLARK, S.H., *Paul Ricoeur*, Routledge, London 1990.
- COLIN, P., *L'héritage de Jean Nabert*, en «Esprit» 66 (1988) 119-128.
- COPPOLINO, S., *Ricoeur e l'ermeneutica del novecento*, en «Criterio» 3 (1985) 64-67.
- CRISPINI, F., *Paul Ricoeur e la semantica dell'uomo*, en «Logos» 1 (1972) 41-72.
- CUENCA MOLINA, A., *Rasgos antropológico-éticos en el pensamiento de Paul Ricoeur*, en «Anales de Filosofía» 1 (1983) 225-240.
- CZARNECHI, J., *L'Histoire et la vérité selon Paul Ricoeur*, en «Foi et Vie» 6 (1965) 548-555.
- *L'interprétation selon Paul Ricoeur*, en «Christianisme social» 1 (1967) 439-447.
- DANESE, A., *Il personalismo e l'ermeneutica di P. Ricoeur*, en DANESE, A., (dir.), *La questione personalista. Mounier e Maritain nel dibattito per un nuovo umanesimo*, Città Nuova, Roma 1986, pp. 116-149.
- DEPOORTERE, A., *Mal et libération. Une étude de l'oeuvre de Paul Ricoeur*, en «Studia Moralia» 14 (1976) 337-385.
- DÍAS, M., *A lógica do sentido na filosofia hermeneutica de Paul Ricoeur*, en «Revista Portuguesa de Filosofia» 46 (1990) 143-167.
- DOMINGO MORATALLA, A., *Un humanismo del siglo XX: el personalismo*, Cincel, Madrid, 1986, pp. 141-155.
- DORNISCH, L., *Ricoeur's theory of Mimesis: implications for Literature and Theology*, en «Literature and Theology» 3 (1989) 308-318.

- *Faith and Philosophy in the Writings of Paul Ricoeur*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1990.
- DUNNING, N., *History and Phenomenology: Dialectical Structure in Ricoeur's «The Symbolism of evil»*, en «Harvard Theological Review» 76 (1983) 343-363.
- EPSTEIN, F., *Beyond determinism and irrationalism. Reflections on a work of Paul Ricoeur*, en «Philosophy today» 2 (1967) 38-46.
- FAES, H., *La nature, peut-elle être racontée? (A propos de Temps et Récit, de Paul Ricoeur)*, en «Revue de sciences Philosophiques et Théologiques» 71 (1987) 421-432.
- FERRATER MORA, J., *Paul Ricoeur*, en *Diccionario de Filosofía*, t. 4, Alianza Editorial, Barcelona 1990, pp. 2870-2872.
- FORNARI, A., *Identidad personal, acontecimiento, alteridad desde Paul Ricoeur*, en «Aquinas» 39/2 (1996) 339-365.
- FORNOVILLE, Th., *L'uomo peccatore. Libertà e fallibilità. La visione di Paul Ricoeur*, en «Studia Moralia» 11 (1973) 77-103.
- GERVASONI, M., *La «poetica» nell'ermeneutica teologica di Paul Ricoeur*, Morcelliana, Brixiae 1985.
- GUSTINIANI, P., *Paul Ricoeur: ermeneutica e teologia*, en «Asprenas» 36 (1989) 494-507.
- GRANDA, D., *Símbolo y razón en el pensamiento de Paul Ricoeur*, en «Revista de la Universidad Católica. Quito» 4 (1976) 109-128.
- GREISCH, J., *Vers une herméneutique du soi: la voie courte et la voie longue*, en «Revue de Métaphysique et de Morale» juillet-septembre (1993) 413-427.
- *Descartes selon l'ordre de la raison herméneutique. Le «moment cartésien» chez Michel Henry, Heidegger et Paul Ricoeur*, en «RevScPhilosTheol» 73 (1989) 529-548.
- GREISCH-KEARNEY (dirs.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991.
- GUERRERA BREZZI, F., *Filosofia e Interpretazione. Saggio sull'ermeneutica restauratrice di Paul Ricoeur*, Il Mulino, Bologna 1969.
- HARTMANN, K., *Phenomenology, Ontology and Metaphysics*, en «Review of Metaphysics» 22 (1968) 85-112.
- HENRIQUES, F., *A significação «crítica» de «Le volontaire et l'involontaire»*, en «Revista Portuguesa de Filosofia» 46 (1990) 49-86.
- HENRY, M., *Ricoeur et Freud: entre psychanalyse et phénoménologie*, en GREISCH-KEARNEY (dirs.), *Paul Ricoeur. Les métamorphoses de la raison herméneutique*, Cerf, Paris 1991, pp. 127-143.
- HEREU I BOHIGAS, J., *El mal com a problema filosòfic. Estudi del problema del mal en la filosofia de Jean Nabert i Paul Ricoeur*, Facultat de Teologia de Catalunya-Herder, Barcelona 1993.
- IHDE, D., *Hermeneutic phenomenology. The philosophy of Paul Ricoeur*, Northwestern University Press, Evanston 1971.

- IMBEAULT, M., *La narrativité du temps humain*, en «Dialogue» 26 (1987) 135-146.
- JERVOLINO, D., *Il cogito e l'ermeneutica. La questione del soggetto in Ricoeur*, Procaccini, Napoli 1984.
- *Herméneutique de la praxis et éthique de la liberation*, en GREISCH-KEARNEY (dirs.), *Paul Ricoeur. Las metamorfosis de la razon herméneutica*, Cerf, Paris 1991, pp. 223-230.
- JOY, M., *Derrida and Ricoeur. A case of mistaken identity (and difference)*, en «The Journal of Religion» 68 (1988) 508-526.
- KEMP, P., *Éthique et narrativité. À propos de l'ouvrage de Paul Ricoeur: Temps et récit*, en «Aquinas» 29 (1986) 211-232.
- *Pour une éthique narrative. Un pont entre l'éthique et la réflexion narrative*, en GREISCH-KEARNEY (dirs.), *Paul Ricoeur. Las metamorfosis de la razon herméneutica*, Cerf, Paris 1991, pp. 337-356.
- KEMP, P. (dir.), *The narrative path*, The MIT Press, London 1989.
- KLEMM, D.E., *Ricoeur, theology and the Rhetoric of Overturning*, en «Literature and Theology» 3 (1989) 267-284.
- LACROIX, J., *Un philosophe du sens: Paul Ricoeur*, en *Panorama de la Philosophie française contemporaine*, P.U.F., Paris 1968, pp. 36-45.
- LAWLOR, L., *Dialectic and iterability. The confrontation between Paul Ricoeur and Jaques Derrida*, en «Philosophy today» 32 (1988) 181-194.
- *Imagination and chance. The difference between the thought of Ricoeur and Derrida*, State University of New York Press, New York 1992.
- LOJO, M.^aR., *Paul Ricoeur*, en LÓIZAGA, P. (dir.), *Diccionario de pensadores contemporáneos*, EMECÉ, Barcelona 1996, pp. 311-315.
- LOWE, W.J., *Mystery of the Unconscious. A Study in the thought of Paul Ricoeur*, The Scarecrow Press Inc., Metuhen (New Jersey) 1977.
- LOWIT, A., *D'où vient l'ambiguïté de la phenomenologie?*, en «Bulletin de la Société Française de Philosophie» 65 (1971) 3-68.
- MACEIRAS, M., *La antropología hermenéutica de Paul Ricoeur*, en SAHAGÚN, L. (dir.), *Antropologías del siglo XX*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 125-148.
- *Paul Ricoeur*, en *Introducción al Personalismo actual* (en colaboración con DÍAZ, C.), Gredos, Madrid 1975, pp. 143-238.
- *Paul Ricoeur*, en QUINTANILLA, M.A. (dir.), *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, Sígueme, Salamanca 1976, pp. 438-440.
- *Paul Ricoeur: una ontología militante*, en «Pensamiento» 32 (1976) 131-156.
- *Presentación de la edición española*, en RICOEUR, P., *Tiempo y narración I*, Cristiandad, Madrid 1987, pp. 11-31.
- *La hermenéutica contemporánea* (en colaboración con TREBOLLE, J.), Cincel, Madrid 1990, pp. 98-195.
- Mc REYNOLDS, S.A., *Schatology and Social Action in the Work of Paul Ricoeur*, Catholic University of America, 1988-1989.

- MADISON, G.B., *Sens et existence. Hommage à Paul Ricoeur*, Seuil, Paris 1975. Trad. esp.: MADISON, G.B., *Sentido y existencia. Homenaje a Paul Ricoeur*, Verbo Divino, Estella 1976.
- MARISTANY DEL RAYO, J., *Paul Ricoeur y la muerte de la Universidad*, en «Anthropologica» 1 (1973) 107-116.
- MARRONE, P., *La fenomenología nel pensiero di Paul Ricoeur*, en «Fenomenologia Sociale» 9 (1986) 117-35.
- MASÍA, J., *Deseo, tiempo y narración. La filosofía de Paul Ricoeur como hermenéutica de la esperanza crítica*, en «Miscelanea Comillas» 47 (1989) 371-389.
- MULDOON, M., *Time, self and meaning in the works of Henri Bergson, Maurice Merleau-Ponty and Paul Ricoeur*, en «Philosophy today» 35 (1991) 254-268.
- MÜLLER, D., *L'accueil de l'autre et le souci de soi. La dialectique de la subjectivité et de la altérité comme thème de l'éthique*, en «Revue de théologie et de philosophie» 123 (1991) 195-212.
- NATAL, D., *La libertad en Paul Ricoeur. Hacia una libertad concreta*, en «Estudios Agustinos» 19 (1984) 3-46.
- *La libertad en Paul Ricoeur. El hombre y sus límites*, «Estudios Agustinos» 19 (1984) 191-234.
- *La libertad en Paul Ricoeur. El fin de la conciencia ingenua*, en «Estudios Agustinos» 19 (1984) 335-398.
- NEBULONI, R., *Nabert et Ricoeur. La filosofía riflessiva dall'analisi concienziale all'ermeneutica filosofica*, en «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica» 72 (1980) 80-107.
- NKERAMIHIGO, T., *L'homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur* (Le sycamore. Série «Chrétiens d'aujourd'hui», 12), Lethielleux, Paris 1984.
- OLEKSY, J., *Verità e libertà nella decisione morale: il contributo del pensiero de Paul Ricoeur*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1987.
- PELLAUER, D., *Limning the liminal. Carr and Ricoeur in time and narrative*, en «Philosophy today» 35 (1991) 51-62.
- *Time and narrative and the theological reflections. Some preliminary reflections*, en «Philosophy today» 31 (1987) 261-286.
- PEÑALVER SIMO, M., *La justificación de la hermenéutica en la filosofía de la voluntad en Paul Ricoeur*, en «Aporía» 12 (1981) 73-81.
- *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1978.
- PÉREZ TAPIAS, P.A., *Utopía y escatología en Paul Ricoeur*, en «Comunio» 22 (1989) 21-30.
- P'ETITDEMANGE, G., *Détresse et récit*, en «Esprit» 66 (1988) 64-74.
- PHELPS (ed.), *Paul Ricoeur*, University of Texas at Arlington, Arlington 1984.

- PHILIBERT, M., *Paul Ricoeur ou la liberté selon l'esperance*, Seghers. Coll. Philosophes de tous les temps, Paris 1971.
- PIERROT, A., *La référence des énoncés métaphoriques*, en «Esprit» 66 (1988) 274-288
- PINTOR RAMOS, A., *Símbolo hermenéutico y reflexión en Paul Ricoeur*, en «La Ciudad de Dios» 185 (1972) 463-495.
- *Paul Ricoeur y el estructuralismo*, en «Pensamiento» 31 (1975) 95-123.
- *Arqueología y Teleología del sujeto. Hitos en la filosofía reflexiva de Paul Ricoeur*, en «La Ciudad de Dios» 190 (1977) 223-277.
- *Arqueología y Teleología del sujeto. Hitos en la filosofía reflexiva de Paul Ricoeur*, en «La Ciudad de Dios» 191 (1978) 245-297.
- *Paul Ricoeur fenomenólogo*, en «Cuadernos salmantinos de filosofía» 6 (1979) 135-156.
- PLACHER, W.C., *Paul Ricoeur and postliberal theology: A conflict of interpretations?*, en «Modern Theology» 4 (1987-1988) 35-52.
- PÖGGELER, O., *Conflit des interprétations. «Laudatio» en l'honneur de Paul Ricoeur (14 juin 1985)*, en «Archives de Philosophie» 52 (1989) 3-11.
- PRIETO, R., *El problema del mal en la obra de Paul Ricoeur*, en «Filosofía Oggi» 3 (1980) 381-407.
- PROPATI, G., *Un'interpretazione dell'esistenza: la fenomenologia di Paul Ricoeur*, en «Rassegna di Teologia» 15 (1974) 348-360.
- *Visione etica di Ricoeur*, en «Sapienza» 28 (1975) 393-397.
- PUTTI, J., *Theology as hermeneutics. Paul Ricoeur's Theory of interpretation and Method in Theology*, International Scholars Publications, San Francisco, 1994.
- RASMUSSEN, D.M., *Ricoeur: the anthropological necessity of a special language*, en «Continuum» 7 (1969) 120-130.
- RE, A. de, *De l'herméneutique à l'éthique: note sur la pensée morale de Gadamer, Ricoeur et Pareyson*, en «Notes et documents» 14 (1986) 110-125.
- *Sujet, altérité et visée de la «vie bonne». Note sur la dernier ouvrage de Paul Ricoeur*, en «Notes et documents» 33-34 (1992) 52-65.
- REAGAN, Ch.E., *Ricoeur's diagnostic relation*, en «International Philosophical Quarterly» 8 (1968) 586-592.
- *The Self as an Other*, en «Philosophy today» 37 (1993) 3-22.
- RENAUD, M., *O discurso filosófico e a unidade de verdade nas primeiras obras de Paul Ricoeur*, en «Revista Portuguesa de Filosofia» 46 (1990) 19-48.
- *Fenomenologia e Hermenêutica. O projecto filosófico de Paul Ricoeur*, en «Revista Portuguesa de Filosofia» 41 (1985) 403-442.
- RENZI, E., *Freud e Ricoeur*, en «Aut Aut» 98 (1967) 7-51.
- RIGBY, P., *Crítica a la interpretación de Paul Ricoeur sobre la doctrina agustiniana del pecado original*, en «Augustinus» 31 (1986) 245-252.
- RODRÍGUEZ BUIL, F.J., *Antropología de la alienación según la filosofía del sujeto de Paul Ricoeur*, Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1991.
- RONZI, E., *Ricoeur: una fenomenologia della finitezza e del male*, en «Pensiero» 5 (1960) 360-371.

- *Criticismo, fenomenología e problema de la relación intencional segundo Paul Ricoeur*, en «Archivo di filosofia» 1 (1960) 89-97.
- ROVATTI, P., *Sogetto e alterità*, en «Aut Aut» 242 (1991) 13-21.
- ROVIELLO, A.-M.^a, *L'horizon kantien*, en «Esprit» 66 (1988) 152-162.
- RUBIO FERRERES, J.M., *Lenguaje religioso y hermenéutica filosófica en Paul Ricoeur*, en «Communio» 22 (1989) 3-20.
- SCANNONE, J.C., *Ética y cultura. Recopilación de trabajos de Paul Ricoeur*, en «Stromata» 43 (1987) 179-184.
- SCHILLEBEECKX, E., *Le philosophe Paul Ricoeur, docteur en théologie*, en «Christianisme social» 76 (1968) 639-645.
- SCHOUWEY, J., *Herméneutique: Ontologie ou methodologie? Quelques questions à propos du livre de Paul Ricoeur «Du texte à l'action»*, en «Revue de Théologie et de Philosophie» 120 (1988) 75-87.
- SCHWEIKER, W., *Beyond imitation. Mimetic praxis in Gadamer, Ricoeur and Derrida*, en «The Journal of Religion» 68 (1988) 21-38.
- SILVA, A. da, *Hermenéutica e estruturalismo*, en «Revista Portuguesa de Filosofia» 46 (1990) 87-124.
- SIMON, R., *Étique et morale: intérêt de la distinction*, en «Ethica» 4 (1992) 11-13.
- SIRGADO, M.^a, *Paul Ricoeur e Gabriel Marcel*, en «Revista Portuguesa de Filosofia» 46 (1990) 169-180.
- STEVENS, B., *Herméneutique philosophique et herméneutique biblique dans l'oeuvre de Paul Ricoeur*, en «Revue Théologique de Louvain» 20 (1989) 178-193.
- *L'évolution de la pensée de Ricoeur au fil de son explication avec Husserl*, en «Études phénoménologiques» 11 (1990) 9-27.
- *Le soi agissant et l'être comme acte*, en «Revue philosophique de Louvain» 88 (1990) 581-596.
- STEWART, D., *In quest of Hope: Paul Ricoeur and Jurgen Moltmann*, en «Restoration Quarterly» 13 (1970) 31-52.
- *Paul Ricoeur and the phenomenological movement*, en «Philosophy today» 12 (1968) 227-235.
- *Paul Ricoeur's phenomenology of evil*, en «International Philosophical Quarterly» 9(1969) 572-589.
- *The Christians and politics: reflections on power in the thought of Paul Ricoeur*, en «The Journal of Religion» 52 (1972) 56-83.
- STREIB, H., *Hermeneutics of metaphor, symbol and narrative in faith development theory*, Bern, Frankfurt a. Main, New York, Verlag Peter Lang 1991.
- SUMARES, M., *Acerca e una tese ricoeuriana*, en «Revista Portuguesa de Filosofia» 46 (1990) 125-142.
- THIBAUD, P., *Devant la crise de l'université: l'esprit libéral et l'esprit radical*, en «Esprit» 66 (1988) 9-20.
- THOMPSON, B.J., *Critical hermeneutics: A study in the thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas*, Cambridge University Press, Cambridge 1981.

- TUDELA BORT, J.A., *La hermenéutica histórica de Ricoeur: de la ética al misterio. Un diálogo entre Ricoeur y Levinas*, en AA.VV., *La Palabra de Dios y la hermenéutica. Actas del VI Simposio de Teología Histórica*, Facultad de Teología «San Vicente Ferrer», Valencia 1991, pp. 63-87.
- TREVIJANO ETCHEVERRÍA, P., *La dimensión horizontal de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricoeur*, en «Scriptorium Victoriense» 19 (1972) 5-34.
- *La dimensión vertical de la esperanza en el pensamiento de Paul Ricoeur*, en «Scriptorium Victoriense» 19 (1972) 185-215.
- URDÁNOZ, T., *Paul Ricoeur*, en *Historia de la filosofía*, v. VIII, La Editorial Católica, Madrid 1985, pp. 403-409.
- VAN DER HOEVEN, J., *The problem of evil, crucible for the authenticity and modesty of philosophizing. In discusion with Paul Ricoeur*, en «SouthAfrican Journal of Philosophy» 5 (1986) 44-52.
- VAN ESBROECK, M., *Herméneutique, structuralisme et exégèse*, Desclée, Paris 1968.
- VANHOOZER, K.J., *Biblical Narrative in the philosophy of Paul Ricoeur: A study in hermeneutics and theology*, University Press, Cambridge 1990.
- VAN LEEUWEN, T., *The surplus of meaning. Ontology and schatology in the philosophy of Paul Ricoeur*, Rodopi, Amsterdam 1981.
- VANSINA, F.D., *La problématique éepochale chez Paul Ricoeur et l'existencialisme*, en «Revue Philosophique de Louvain» 70 (1972) 587-619.
- *Bibliographie de Paul Ricoeur. Compléments (jusqu'en 1990)*, en «Revue Philosophique de Louvain» 82 (1991) 243-288.
- *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1984.
- WAELEHENS, A. de, *Pensée mytique et philosophie du mal*, en «Revue Philosophique de Louvain» 59(1961) 315-347.
- *La force du langage et le langage du la force*, en «Revue Philosophique de Louvain» 63 (1965) 591-612.
- WALLACE, M.I., *Words of the text: Theological Hermeneutics in Karl Barth and Paul Ricoeur*, Divinity School, Chicago 1986.
- WELLS, H., *Theology and Christian Philosophy*, en «Studies in Religion» 5 (1975-1976) 45-56.
- WHITE, E., *Between Suspicion and Hope: Paul Ricoeur's vital Hermeneutic*, en «Literature and Theology» 5 (1991) 311-321.
- WOOD, D., (ed.), *On Paul Ricoeur. Narrative and Interpretation*, Routledge, New York/London 1991.

3. OTRAS OBRAS CONSULTADAS

- AGUILAR LÓPEZ, J.M.^a, *Trascendencia y alteridad. Estudio sobre E. Lévinas*, EUNSA, Pamplona 1992.

- ANSCOMBE, G.E.M., *Intention*, Basic Blackwell, Oxford 1979.
- ARANDA, A., *Creatividad teológica y experiencia cristiana*, en AA.VV., *Teología y sacerdocio en la situación actual*, Centro de Cultura Teológica, Madrid 1991.
- ARTIGAS, M., *La inteligibilidad de la naturaleza*, EUNSA, Pamplona 1995.
- BERTRAND, M., *La Confession de foi de l'Église Réformée de France*, en «Foi et Vie» 92 (1983) 1-26.
- BLÁZQUEZ, F., *Emmanuel Mounier*, Epesa, Madrid 1972.
- COMPOSTA, D., *La nuova morale e il suoi problemi. Critica sistematica a la luce del pensiero tomistico*, Pontificia Accademia di S. Tommaso d'Aquino, Roma-Città del Vaticano 1990.
- CONESA, F., *Creer y conocer. El valor cognoscitivo de la fe en la filosofía analítica*, EUNSA, Pamplona 1994.
- CUYPERS, S., *Hacia una concepción no atomista de la identidad personal*, en «Anuario Filosófico» 26/2 (1993) 223-248.
- DESCOMBES, V., *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*, Cátedra, Madrid 1982.
- DOMENACH, J.M., *Las ideas contemporáneas*, Kairós, Barcelona 1983.
- DONAGAN, A., *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1977.
- FERNÁNDEZ, A., *Teología Moral. I Moral Fundamental*, Ediciones Aldecoa, Burgos 1992.
- FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía*, Ariel, Barcelona 1994.
- FERRER SANTOS, U., *Perspectivas de la acción humana*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona 1990.
- FINANCE, J. de, *Conocimiento del ser. Tratado de ontología*, Gredos, Madrid 1971.
- *De l'un et de l'autre. Essai sur l'altérité*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1993.
- GARDNER, H., *La nueva ciencia de la mente. Historia de la revolución cognitiva*, Paidós, Barcelona-Buenos Aires-México, 1988.5
- HEREU I BOHÍGAS, J., *Trascendencia y revelación de Dios. Metafísica de las «cifras» según Karl Jaspers; metafísica del testimonio según Jean Nabert*, Facultad de Teología de Barcelona-Herder, Barcelona 1983.
- ILLANES, J.L., *Verdad y convivencia cívica*, en ILLANES, J.L.-ÁLVAREZ DE SOUSA, P.G.-LÓPEZ, T.-SARMIENTO, A. (dirs.), *Ética y teología ante la crisis contemporánea. I Simposio internacional de Teología*, EUNSA, Pamplona 1979, pp. 491-500.
- INNERARITY, D., *Dialéctica de la modernidad*, Rialp, Madrid 1990.
- *Praxis e intersubjetividad. La teoría crítica de Jürgen Habermas*, EUNSA, Pamplona 1985.
- *Convivir con la inidentidad*, en «Anuario Filosófico» 26/2 (1993) 361-374.
- JACOB, A. (dir.), *Encyclopédie Philosophique Universelle*, PUF, Paris 1990.

- LAUN, A., *La conciencia*, Ediciones Internacionales Universitarias, Barcelona 1993.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1984.
- MACEIRAS, M., *¿Qué es filosofía?*, Cincel, Madrid 1986.
- MARTÍNEZ-FREIRE, P. F., *La nueva filosofía de la mente*, Gedisa, Barcelona 1995.
- NÉDONCELLE, M., *¿Existe una filosofía cristiana?*, Casal i Vall, Andorra 1958.
- *Trois approches d'une philosophie de l'esprit: Lavelle (1883-1951), Le Senne (1882-1954), Nabert (1881-1960)*, en *Explorations personalistes*, Aubier-Montaigne, Paris 1970, pp. 267-281.
- NICOLAU PONS, F., *El cerebro y el alma humana*, Santandreu Editor, Barcelona 1996.
- PERRY, J. (ed.), *Personal Identity*, University of California Press, Berkeley, 1975.
- PINKAERS, S.(Th.), *Las fuentes de la moral cristiana. Su método, su contenido, su historia*, EUNSA, Pamplona 1988.
- PIOLANTI, A. (dir.), *Il protestantesimo ieri e oggi*, F. Ferrari, Roma 1958.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993.
- RE, A. da, *L'etica tra felicità e dovere. L'attuale dibattito sulla filosofia pratica*, Dehoniane, Bologna 1987.
- RHONHEIMER, M., *La prospettiva della morale. Fondamenti dell'etica filosofica*, Armando Editore, Roma 1994.
- RODRÍGUEZ LUÑO, A., *Ética general*, EUNSA, Pamplona 1993.
- RUIZ SÁNCHEZ, A., *Metafísica del ser. Tratado de ontología*, Jaén 1984.
- *El personalismo como respuesta a los problemas actuales*, Publicaciones del Monte de Piedad y Caja de Ahorros de Córdoba, Jaén 1992.
- RUIZ DE LA PEÑA, J.L., *Las nuevas antropologías. Un reto a la teología*, Sal Terrae, Santander 1983.
- *Crisis y apología de la fe. Evangelio y nuevo milenio*, Sal Terrae, Santander 1995.
- SANTIAGO, L.E. de, *Filosofía práctica y hermenéutica. El significado filosófico-práctico de la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, en «Estudios filosóficos» 35 (1986) 1-20.
- *Tradición, lenguaje y praxis en la hermenéutica de H.-G. Gadamer*, Universidad de Málaga, Málaga 1987.
- SHOEMAKER, S.-SWINBURNE, R., *Personal Identity*, Basil Blackwell, Oxford 1984.
- SPIEGELBERG, *The phenomenological Movement*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1960.
- SPAEMANN, R., *Felicidad y benevolencia*, Rialp, Madrid 1991.
- VICENTE ARREGUI, J., *Presentación*, en «Anuario Filosófico» 26/2 (1993) 205-220.

- (en colaboración con J. Choza) *Filosofía del hombre. Una antropología de la intimidad*, Rialp, Madrid 1992.
- VICO PEINADO, J., *Éticas teológicas ayer y hoy*, Ediciones Paulinas, Madrid 1993.
- VIDAL, M., *Moral de actitudes. I. Moral fundamental*, P.S., Madrid 1990 (6.^a edición aumentada).
- VIEILLARD-BARON, J.L. (dir.), *Le problème de l'âme et du dualisme. Autour de Descartes*, Vrin, Paris 1991.
- WOJTYLA, K., *Persona y acción*, La Editorial Católica, Madrid, 1982.
- WRIGHT, H. von, *Explanation and Understanding*, Routledge and Kegan Paul, London 1971.
- YEPES STORK, R., *Fundamentos de antropología. Un ideal de la excelencia humana*, EUNSA, Pamplona 1996.

4. MAGISTERIO

- CONCILIO VATICANO II, Constitución pastoral *Gaudium et spes*.
- JUAN PABLO II, *Audiencia general del 19-IX-1979*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, v. II, 2, Libreria Editrice Vaticana, 1980, pp. 323-327.
- *Audiencia general del 29-X-1980*, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, v. III, 2, Libreria Editrice Vaticana, 1980, pp. 1011-1016.
- *Varón y Mujer. Teología del cuerpo*, Palabra, Madrid 1995.
- Carta Encíclica *Veritatis Splendor*.





TABLA DE ABREVIATURAS

DA	<i>El discurso de la acción</i> , Cátedra, Madrid 1981.
DTA	<i>Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II</i> , Seuil, Paris 1986
FC	<i>Philosophie de la Volonté, II. Finitude et Culpabilité</i> , Aubier, Paris 1988.
SM	<i>Soi-même comme un autre</i> , Cerf, Paris 1990.
VI	<i>Philosophie de la Volonté, I. Le Volontaire et l'Involontaire</i> , Aubier, Paris 1988.





LA RED DE LA ACCIÓN

El tema de la acción ha ido cobrando actualidad progresivamente desde diversos planteamientos, tanto a nivel de ciencias humanas como en el terreno más estrictamente filosófico. Nuestra investigación se centra ahora en un aspecto que, si bien nos orienta hacia temáticas y filosofías en cierto modo distintas, sin embargo tienen la unidad del objeto de estudio: el ser humano en cuanto que actúa. Ese mismo interés es manifestado también en el campo teológico moral. Cabría preguntarse hasta qué punto interesa una teoría de la acción si nuestro cometido es elaborar una antropología según la unidad del ser humano; dicho de otro modo: ¿qué aporta una teoría de la acción a la unidad de la persona?

El cuerpo y la corporeidad deben ser integrados en la acción, o, mejor aún, en la persona que actúa. La conquista del hombre respecto a sí mismo es una tarea a desarrollar en el transcurso de su propia actividad libre y voluntaria. El conocimiento acerca de la persona, que se basa fundamentalmente en la experiencia del hombre, encuentra en la acción un momento particular para la aprehensión de dicha experiencia.

Ricoeur se suma al interés de la cuestión. Nuestro autor se plantea qué aporta una teoría de la acción al estudio del sí-mismo. Así, en *Soi-même...*, tras el análisis de algunas cuestiones en el ámbito de la semántica de la acción, nuestro autor hace eco de cómo una teoría de la acción mal enfocada lleva a la desaparición del *quién*. A tenor de sus palabras, la aportación de una filosofía de la acción que ha pasado por el tamiz y la coordinación de una fenomenología hermenéutica que busca el sí-mismo, se sitúa en el desarrollo de las cuatro líneas que deben ser profundizadas: una fenomenología de la intención, una epistemología de la causalidad teleológica, una ontología del ser-en-proyecto y, finalmente, una ontología del acontecimiento¹.

La elección del título que encabeza el presente capítulo supone ya una reinterpretación de Ricoeur. «La red de la acción» es una expresión afín a la filosofía analítica que viene a abarcar el primer apartado del capítulo; pero al situarlo como encabezamiento general, insinuamos ya el intento de nuestro autor de cara a insertar en una teoría de la acción la dimensión afectiva. Es *toda la persona humana* la que interviene en la acción, con su poder y sus limitaciones; con su iniciativa y el desgarramiento del «corazón sufriente». De esta perspectiva antropológica global pre-moral debe partir el examen de la moralidad de los actos.

1. LA «RED CONCEPTUAL DE LA ACCIÓN»

En el recorrido hacia el conocimiento sobre la persona, Ricoeur sigue una estrategia cuyo objetivo será responder a la pregunta por el «quién» que es el hombre. Para ello el camino transcurre primero por ver su distinción respecto al mundo de las cosas, para pasar después al «por qué», esto es, al análisis de la *intencionalidad*. En otras palabras, Ricoeur procura esclarecer el «quién» a través de la voluntariedad, pues el «sí» (*soi*) se manifiesta siempre mediante *sus actos* voluntarios. Esta capacidad expresiva de la acción es la que no sólo invita a su consideración en cuanto mera posibilidad de acceso a lo humano, sino que se presenta como camino irrenunciable a recorrer en la búsqueda de la verdad de la persona como sujeto responsable de sus actos.

El discurso sobre la acción que pretende Ricoeur asume las investigaciones provenientes de la filosofía del lenguaje, de la fenomenología, de las ciencias de la acción (psicología y sociología de la acción), y, finalmente, de la hermenéutica².

La «red conceptual de la acción»³ designa el esquema conceptual de la acción, de modo que queda determinada la existencia de un único esquema en cuya red están implicados conjuntamente la acción, el agente, las circunstancias, la deliberación voluntaria o involuntaria, la intención, la pasividad, etc. La calificación de *red* indica que el sentido respectivo de cada término está regido por las relaciones de intersignificación. Hasta tal punto la significación viene determinada por esta intersignificación, por la relación, que comprender uno de dichos términos es comprenderlos todos, al comprenderlos unos por otros. Viene a ser una especie de «juego de lenguaje» wittgensteiniano en el que las reglas que gobiernan el uso de un término forman sistema con

las que rigen otro. En definitiva, la función primordial de la red es determinar lo que «cuenta como» acción, de tal modo que las nociones mismas de la red adquieren su sentido en la adecuada respuesta a las cuestiones que ellas mismas se entre-significan: ¿quién?, ¿qué?, ¿por qué?, ¿cómo?, ¿dónde?, ¿cuándo?

Creo que podemos decir que nosotros, en nuestro trabajo ampliamos los conceptos integrantes de esta *red*, pues consideramos miembros de la misma nociones como proyecto, plan de vida, vocación, unidad narrativa de una vida,... y la afectividad. ¿Hasta qué punto podríamos poner el mundo de la afectividad dentro de la red?

En nuestra exposición del pensamiento de Ricoeur iremos introduciendo sus aportaciones personales desde los diversos momentos de su itinerario, desde el eidético-fenomenológico, hasta las connotaciones hermenéutico-narrativas.

1.1. Noción de «Proyecto»

El primero de los momentos del querer que estudia nuestro autor en *Le Volontaire...* es el de la decisión. Podríamos haber dedicado el apartado a esta noción, pero nos hemos inclinado finalmente por dar primacía a la de proyecto porque creemos que nos sitúa mejor en el marco de investigación que nos hemos propuesto. A su vez, nos anima a ello el comprobar que Ricoeur reclama en los años posteriores un regreso a la ontología del «ser-en-proyecto» que él ha delineado en *Le Volontaire...* Nuestro análisis sobre el proyecto contará, no obstante, con la aparición de otros conceptos que vienen a enriquecer su comprensión o que, dentro de la estructura de la *red*, se encuentran estrechamente conectadas con el proyecto. De este modo, veremos en primer término lo que Ricoeur entiende por proyecto en cuanto conectado con la decisión, para pasar en un segundo momento a establecer una conexión con otros conceptos o expresiones próximas: la vocación y la unidad narrativa de la vida.

a) *Proyecto y decisión*

Ricoeur se siente un eslabón que parte de las consideraciones de Husserl. En concreto, nuestro autor se acoge al análisis intencional tal como su «maestro» lo expone en el primer tomo de *Ideas*.

El primer ámbito donde aparece la noción de proyecto es en la decisión. Ricoeur lo define, en cuanto condición de posibilidad para

que una acción sea admitida en el seno de la voluntariedad, como «el objeto práctico designado en vacío por una intención clara de su ejecución»⁴. En otras palabras, «una posibilidad nueva suscitada por el ser que quiere que dicha posibilidad sea»⁵. En consecuencia, el proyecto aparece, en sentido estricto, como el objeto de una decisión (lo querido, lo que decido), por lo que decidir, o decidirse, es ese movimiento personal hacia el proyecto, lanzarse hacia él⁶.

El designar en vacío indica que la estructura íntima del acto voluntario está dada por el impulso a la trascendencia. La decisión es intención, y la intencionalidad de mi proyecto es lo que precisamente le hace ser proyecto. Así, lo que tanto la decisión como el proyecto significan es aquello a lo que apuntan. El *vacío* señala que lo proyectado no posee una existencia actual, sino que se trata de un ser posible cuya existencia depende de mi poder. El juicio práctico de la decisión es un vacío a llenar por la acción futura (o, *in extenso*, por todos los productos de mi obrar: texto, etc.) de mi poder corporal⁷.

Por otro lado, la decisión posee una cualidad en cierto modo paralela a esta descripción intencional: la dirección reflexiva que desemboca en la búsqueda del sujeto de la acción. Decimos *paralela* porque el «yo» implicado en el decidir no se ofrece como un designado de la misma naturaleza que lo designado de modo intencional.

En el proyecto se da la designación prerreflexiva del sujeto. Es en el momento de la decisión donde encontramos la imputación prerreflexiva del yo. La dimensión centrífuga propia de la intencionalidad viene acompañada por su correlativa centrípeta: la vinculación noemática de la decisión como referencia a sí mismo: «me encuentro a mí mismo en mis proyectos, estoy implicado en mi proyecto, proyecto de mí mismo por mí mismo. De este modo, la conciencia de mí mismo reside en el origen de la identidad; identidad prejudicial, prejudicativa, de una presencia como sujeto proyectante y de un yo proyectado»⁸.

Esta conexión conmigo mismo, no puede adquirirse, sin embargo, de modo directo, mediante un juicio reflexivo o una mirada retrospectiva. De ahí que la dificultad estribe en lograr significar un «yo» que no sea un resultado de la reflexión sobre sí, sino que aparezca como implicado en la intencionalidad misma del proyecto, pues es siempre a través de mis actos, mediante el rodeo por la acción, por la que, al ligarme a una objetivación que reconozco como mía, me encuentro a mí mismo en mis actos⁹.

Se produce entonces una dualidad o relación circular entre el sujeto considerado en nominativo (el sujeto que proyecta) y el sujeto en

acusativo (el sujeto o «yo» proyectado). El yo proyectado como sujeto de la acción, y el yo percibido en sordina como el que proyecta, están vinculados por el sentimiento de poder que acompaña a la orientación de la conciencia¹⁰. El sujeto en nominativo únicamente puede afirmarse en el sujeto proyectado a través del objeto de su querer.

Aunque se esté hablando de dos sujetos, esto no significa que *existan* dos sujetos, ya que no hay más que un único *ego* modificado por la acción. En efecto, «la dualidad que nace en la conciencia es una dualidad en el seno de la primera persona; por eso, el sujeto de la acción perseguida en el proyecto es el mismo sujeto que se encuentra implícito o explícito en el acto de decidir y perseguir el proyecto: yo decido, yo haré»¹¹.

Particular importancia tiene el fenómeno de la temporalidad adherida al proyecto, pues sin duda alguna —y como veremos más adelante cuando hablemos de la intención— el rasgo más importante del proyecto es su índice de futuro. El proyecto es, entonces, la anticipación práctica de lo que será: «decidir es anticipar». Con el ejercicio de mi acción o mi actuar (decidir es ya un modo de obrar) no sólo me determino hacia el futuro, sino que, en cierta medida, me creo, me hago a mí mismo; lo que yo llegue a ser será coextensivo de mis propias decisiones, de mi propio obrar.

La introducción de la temporalidad marca un nuevo rumbo en las investigaciones. El papel de la *duración* de la elección, de la historia del proyecto es fundamental para la consecución de la unidad, pues al «designar en vacío» le añade el momento de la encarnación. «Esta meditación sobre la duración de la elección se encuentra íntimamente ligada a la meditación sobre lo involuntario corporal: por una parte, la unión de lo voluntario y lo involuntario por medio de motivos corporales en el seno de una decisión concreta sólo puede aparecer en una historia donde se ensaye e invente la medida común del cuerpo y del querer. La duración es el *medium* de la unidad humana: es la motivación viviente, la historia de la unión del alma y del cuerpo; esta unión es un drama, es decir, una acción interior que demanda tiempo»¹².

La relación con el tiempo es, a su vez, vivida como relación con un involuntario. El tiempo, la duración, produce en mí el *cambio*, por lo que llego a ser otro que no soy yo mismo. Esta dialéctica de lo mismo que quiero ser y de lo otro que me hago, se juega cotidianamente en cada uno de nosotros. El deseo de parecerme a mí mismo, que reside en el principio de la constancia, se opone a la acción destructora del flujo de los sentimientos¹³.

La relación que el proyecto guarda respecto a la ejecución es, en el orden práctico, el equivalente de la relación que, en el campo teórico, guarda la percepción o la imagen con respecto a la significación¹⁴. La distinción entre decisión y ejecución no implica, por tanto, una distinción temporal entre decisión y acción (ya hemos dicho que decidir es ya obrar de alguna manera), sino tan sólo de sentido, de significación. La conexión entre decisión y ejecución indica que el proyecto no es indiferente respecto a su ejecución; antes al contrario, para que una decisión sea auténtica es preciso que el proyecto está acompañado por el poder de obrar que lo lleve a cabo, independientemente de su verificación final. Lo que distingue propiamente el acto voluntario del involuntario es, de hecho, esa capacidad de obrar ínsita en el proyecto. Con todo, el cumplimiento del proyecto en la acción efectiva (en el pragma) da a la realidad la densidad y dureza del «hecho», una dimensión de lo real que Ricoeur considera ignorada por la teoría del conocimiento¹⁵.

En último término, el proyecto y la decisión apuntan a un sujeto que, siendo responsable de sus actos, en virtud de dicha condición histórica que lo motiva, anuncia una libertad tan sólo humana¹⁶.

b) *Proyecto, vocación y unidad narrativa de la vida*

Dentro de la tónica general de la *red*, creo que se puede establecer un puente de intersignificación entre los conceptos proyecto, vocación y «unidad narrativa de la vida» en Ricoeur. ¿En qué sentido?

Comenzando por la interconexión entre proyecto y vocación, observamos que la vocación, tal como la describe nuestro autor en la última parte de *Le Volontaire...* posee, ante todo, dos cualidades centrales, a saber: por un lado *indica* la unidad de una tarea, la unidad de una vida, la unidad de la intención; y, por otro, *realiza* la unidad de las intenciones: «(por la duración) mi vida se encuentra naturalmente desconocida; sin la unidad de una tarea, de una vocación suficientemente amplia como para reunirla, se dispersa en el absurdo. Para que la vida tenga la unidad de una melodía, sería necesario que cada nota retuviera a las precedentes y enganchara a las siguientes. Ahora bien, la vida es la mayoría de las veces más cacofonía que melodía, por la falta de una única intención capaz de animarla del uno al otro extremo a la manera de una improvisación»¹⁷.

Esa doble colaboración en aras de la unidad por parte de la vocación viene acompañada de un aspecto, también propio de la vocación, derivado de su propia condición temporal: «una libertad situada

por el destino de un carácter al que consiente se torna en una destinación, en una vocación»¹⁸. En este caso se trata de la vocación «madura», que ha pasado por el consentimiento ante lo involuntario absoluto manifestado en la necesidad del carácter, del inconsciente y de la vida. Si en el capítulo anterior hemos visto que el carácter podía revestirse del ropaje del destino, ahora es la vocación en cuanto libertad situada. Así, creo que podemos concluir, sin desencaminarnos de la teoría ricoeuriana, que la unidad de la vida viene dada por la fidelidad a la vocación personal, a ese modo individual e intransferible de ejercer mi libertad desde la propia limitación.

¿Es factible, por tanto, establecer una conexión entre las nociones de proyecto y vocación? En mi opinión, un recorrido por las opiniones que sobre estos conceptos se pueden encontrar en dos filósofos contemporáneos de *Le Volontaire...* nos pueden situar sobre la pista. En concreto, Heidegger y Ortega. En *Ser y tiempo*, Heidegger desarrolla también la noción clave de *vocación*. El filósofo alemán la identifica con la llamada de la Existencia. No está del todo claro el papel que juega en el acto de la decisión existencial. En principio, significa una llamada a la Existencia perdida entre las cosas con el fin de que vuelva sobre sí misma. Pero lo que se debate es qué encuentra en sí misma la Existencia al seguir la dirección que le indica la llamada. Dos son las opciones: la nada, o la vida en plenitud. La orientación hacia una u otra opción depende de la interpretación que se haga sobre la noción misma de Existencia. La vocación, por su parte, es cercana y solidaria de la noción de proyecto, pues este último consiste propiamente en un proyectarse a sí mismo, una anticipación de sí mismo. El proyecto aparece en la «comprensión», la cual es el ser original dado como posibilidad, como un «poder ser». Para el filósofo español, por su parte, la vocación designa el «yo insobornable» que cada uno somos de modo intransferible e individual, el *quehacer* estrictamente personal de la vida humana. Ser fieles a la vocación es ser fieles a la propia vida, al designio o programa vital de mi vida, al *proyecto* personal de vida.

Aunque no nos detengamos ahora en elaborar unos análisis comparativos, creemos que ciertas similitudes que se pueden percibir con relación a la pretensión de Ricoeur dejan una puerta abierta a la conexión entre proyecto y vocación. ¿En qué sentido me determino a mí mismo en mis proyectos?; la tarea de una vida es vocación, una tarea que me propongo y me es propuesta, una vocación que me sugiere la idea (una vez más) de destino¹⁹. A su vez, surgen nuevos interrogantes:

¿qué o quién me asegura la perseverancia en la vocación? ¿cómo se adquiere la perseverancia en el mantenimiento de sí?²⁰

Junto al proyecto y la vocación, la incorporación de los análisis de la narratividad aportan un nuevo concepto cuya afinidad con los anteriores, si bien no es puesta de manifiesto explícitamente por Ricoeur, creemos que es interesante sacarla a relucir. Nos referimos a la noción *unidad narrativa de la vida*. Con esta expresión, tomada de A. McIntyre²¹, se indica la concentración de toda la vida de un sujeto tomada globalmente bajo la forma de un relato. De este modo, la unidad del campo práctico no se establece por una composición unilateral de lo más simple a los más elaborado, sino por un doble movimiento de «complejificación» ascendente y de especificación descendente por el que no sólo se asciende de las acciones de base y las prácticas a las acciones más complejas, sino que, posteriormente, y junto a ellas, el mundo práctico se ve iluminado por el horizonte vago y móvil de los ideales y proyectos (en definitiva, de un proyecto global de vida o de existencia) bajo cuya luz una vida humana comprende su unidad. Entre la indeterminación de los ideales y la determinación de las prácticas se sitúan los *planes de vida*, unas vastas unidades prácticas que suelen designarse bajo los apelativos más comunes de «vida profesional», «vida de familia», «vida de tiempo libre», etc., y que adquieren su propia forma (móvil y revocable) mediante un movimiento de vaivén entre los grandes ideales y el peso de las ventajas e inconvenientes de la elección de tal o cual plan de vida en el plano de las prácticas (oficios, juegos, artes)²².

La coincidencia, empero, entre Ricoeur y McIntyre no es total. Mientras el filósofo americano no da la importancia que merece, sobre todo por sus consecuencias éticas, a la distancia existente entre las ficciones literarias y las historias «puestas en acto», el francés recuerda que en su teoría personal sobre la función *mimética* del relato, la separación que surge por la incorporación del relato en el terreno de la ficción ocasiona que el reencuentro entre literatura y vida *mediante* la lectura devenga un problema arduo. Con todo, y a pesar de las dificultades, Ricoeur seguirá siendo partidario de la vinculación entre relato y vida²³, toda vez que lo que una teoría narrativa de la identidad personal pretende no es otra cosa, a juicio de nuestro autor, que dilucidar la significación histórica de la conexión de una vida; en otras palabras, cómo una teoría narrativa me acerca a la comprensión de un sí mismo cuya actividad se desarrolla en el tiempo histórico; y dicha unidad o conexión no será otra que la de la *identidad del personaje*²⁴.

1.2. Aproximación al concepto «Intención»

Intención, motivo, causa: estas tres nociones requieren una clarificación, por cuanto que la historia de la filosofía, desde Hume, sufre las consecuencias de la relación dicotómica entre motivo y causa. ¿Dónde situar la intención? La intención imprime mi marca personal en la acción, ¿se sitúa en el ámbito del *por qué* de la acción? En el mundo de la *red de la acción*, ¿qué lazos entabla la intención respecto al esclarecimiento del *quién*, del agente? ¿significa una impronta de mi subjetividad en mi exterioridad, insertándome en el espacio público, o más bien supone un afianzamiento en lo individual, entendido como lo intransferiblemente subjetivo?

a) *Una intencionalidad para la intención*

En *El discurso de la acción*, a la hora de buscar un análisis conceptual de la intención, Ricoeur acude a las investigaciones vertidas por E. Anscombe en *Intention*²⁵. ¿Cómo conectar los estudios analíticos con los fenomenológicos? A nivel fenomenológico, la intención queda calificada como la orientación de una conciencia en dirección a algo-a-hacer-por-mí, su intencionalidad señala el objeto de una conciencia hacia algo que yo he de hacer. En cambio, el análisis conceptual da la espalda a la fenomenología, negándole la intencionalidad husserliana, ya que, a su parecer, no testimonia la trascendencia de la conciencia respecto de sí mismo, relegándola en un privaticidad que oscurece la dimensión pública de la acción.

Para el análisis conceptual de la intención se distinguen tres empleos distintos del concepto: haber hecho o hacer algo *intencionadamente*; obrar *con* una cierta intención; tener la *intención-de*.

De los tres modelos propuestos, el que designa la «intención-de» viene a ser el uso-base del concepto *intención*, pues reúne las dos principales características que, según Ricoeur, se requieren para distinguir propiamente lo que desde una perspectiva fenomenológica de lo vivido se entiende por intención: el carácter de anticipación de la intención (orientación al vacío en la perspectiva de la decisión), y el carácter proyectivo de la condición misma del agente²⁶. En el caso de la significación adverbial (hacer algo *intencionadamente*), la intención queda recubierta por la ejecución cuasi-simultánea; y, respecto a la dimensión proyectiva, es la *intención-de* la que reenvía directamente al agente del que depende, mientras que el uso adverbial consiste en una mera modificación de la acción, la cual puede, a su vez, ser tratada como una sub-clase de acontecimientos impersonales.

La intención, por tanto, ha de ser tematizada y comprendida en conexión con las nociones de decisión y proyecto, pues, de hecho, como ya indicaba el mismo Ricoeur en *Le Volontaire...*, «una intención es una decisión auténtica cuando la acción que ella proyecta aparece en el poder de su autor; lo que significa que podría ser ejecutada sin dilación si las condiciones a las cuales se encuentra subordinada se encontraran realizadas»²⁷. Aunque en *Le Volontaire...* considera la intención del proyecto en términos de pensamiento (querer es pensar), unos años más adelante insistirá en que la intención no es un mero hecho mental²⁸, sino que tiene esa cierta objetividad propia de «lo-a-hacer-por-mí» dada no sólo por el pensamiento, sino también por el deseo y el sentimiento; es la intencionalidad propia de ese movimiento centrífugo del pensamiento encaminado hacia la unión con su objeto percibido, imaginado y querido²⁹.

Otro interrogante se plantea: puesto que, a diferencia de la opinión de Descartes, esta intencionalidad no testimonia mi existencia de modo directo, ¿cómo alcanzar el *quién* de la intención?

Según el parecer de Ricoeur, la cuestión del *quién* ha quedado irónicamente oculta por la implicación mutua entre el *¿por qué?* y el *qué* de la acción. La excesiva preocupación por la *verdad* sobre la descripción debe ceder el puesto a la cuestión de la *veracidad* por la que se puede asignar una acción a un agente; problemática ésta que incumbe de lleno en la problemática de la *atestación*. En efecto, si bien el análisis conceptual sitúa la intención-de en tercer lugar, la perspectiva fenomenológica la eleva al rango superior, introduciendo el interrogante de saber si la atestación de la intención-de es al mismo tiempo atestación de sí. La misma profesora Anscombe llega a aceptar que existe un momento en el que sólo un hombre puede decir cuál es su intención. Este auto-testimonio se sitúa en el ámbito de la *confesión compartida*, esto es, de la «expresión del testimonio interior comunicado», un conocimiento sin observación. No se trata de una descripción pública, sino de esa certeza interior (atestación) que proviene de un testimonio que se escapa a las coordenadas verdadero/falso³⁰.

b) *La intención y el campo general de motivación*

El concepto *intención* encuentra una mayor clarificación al situarlo en conexión con los *motivos* del obrar. Su interconexión llega a ser tal que incluso puede darse una cierta apariencia de identificación. Sin embargo, no son lo mismo. Los motivos son siempre *motivos de una intención*. La intención, hemos visto que sirve para denotar lo que tradicio-

nalmente se ha denominado el *objeto* o *proyecto* de una acción: el *qué* (¿qué hace?) de una acción. En cambio, el motivo responde al ¿*por qué?*, aportando una explicación de la acción que lleve a su comprensión, a hacerla inteligible. La intención es lo «decidido como tal», esto es, «una especie de objetividad que no está definida por su carácter observable, sino precisamente por su carácter “para hacer”, “para hacer por mí”»³¹.

El análisis de la intención se entrecruza con la problemática filosófica de la relación de distinción o semejanza entre motivo y causa, entre acción y acontecimiento, embarazosa cuestión tras la que se sitúa de nuevo el acceso al *quién* de la intención y, en definitiva, de la acción. Desde perspectivas distintas del mundo de Sofía se han ido oponiendo el motivo frente a la causa del mismo modo que acción frente a acontecimiento, llegando a establecer una separación tal entre los respectivos componentes que se dificulta la apropiación de la acción por parte del agente y se explica de modo insuficiente el ¿*por qué?* de la acción³².

Para esta ocasión, Ricoeur toma como *partner* del diálogo a D. Davidson³³. Las deficiencias que nuestro autor encuentra en los ensayos del filósofo inglés son varias: por un lado, el uso preferencial de la intención en su sentido adverbial, así como una prioridad de la intención-con-la-cual sobre la *intención-de* (por lo que se difumina la dimensión de anticipación); junto a esto, una descripción teleológica de la acción subordinada a una concepción causal de la explicación bajo la luz general de una ontología del acontecimiento impersonal.

Hemos señalado antes, al hablar del proyecto y la decisión, cómo el hecho de mi *encarnación* ocasiona que los motivos y las causas no sean dos realidades radicalmente dicotómicas, sino que a veces (como en el caso del deseo) se encuentran motivos que son vividos como causas. Con todo, Ricoeur intenta proponer una reinterpretación de la motivación que satisfaga dicha intuición fenomenológica y, a su vez, una alternativa válida para la teoría causalista. Para ello, y siguiendo la tónica general de compaginar discursos, entabla una conexión entre la teoría del lenguaje ordinario y la explicación teleológica. Ésta última apunta hacia el sentido implícito de la explicación de la acción por las disposiciones. Así, teniendo como coincidentes la descripción y la explicación, clasificar una acción como *intencionada* significa decidir la ley por la que debe ser explicada (qué ley rige la acción), excluyendo a su vez otras posibilidades de explicación. El *qué* de la acción se entiende a través del ¿*por qué?* Y, a su vez, si la explicación teleológica saca a la luz la «disposición para...» del agente, el lenguaje ordinario añade a esta explicación la referencia a un carácter fenomenológico de la experien-

cia de la acción, por lo que «a la noción general de explicación por una finalidad, la experiencia humana añade la de una orientación *consciente* por un agente capaz de reconocerse como sujeto de sus actos», de modo que la experiencia especifica la ley de una acción conscientemente orientada, designado su núcleo intencional³⁴.

Por otra parte, la des-personalización de la acción late en la identidad de los acontecimientos; una identidad que Davidson la sitúa en lo que Ricoeur ha calificado como identidad *idem* (de la mismidad) frente a la identidad *ipse* (propia de la ipseidad). En consecuencia, la teoría de Davidson no acaba de satisfacer el problema del agente como *poseedor* de la acción.

Al elevar esta problemática a un nivel ontológico, Ricoeur observa que conviene resolver la cuestión de si una ontología del acontecimiento es capaz de encauzar satisfactoriamente la pertenencia de una intención —y, en consecuencia, de una acción— a las personas. Dada la insatisfacción por la respuesta de Davidson, la opción de nuestro autor se decantará por la reafirmación de una ontología del ser-en-proyecto propia de la ipseidad. Ricoeur defiende la inclusión de la problemática de la *adscripción* de la acción a su agente; una adscripción que se manifestará de nuevo íntimamente solidaria de la atestación. Será el tema que procuraremos desarrollar más adelante.

En resumen, podemos sintetizar el recorrido que hemos hecho de este modo: la noción fenomenológica de «intención» (que debe ser entendida fundamentalmente como *intención-de*) reclama la noción ontológica de *adscripción*. Ambas nociones son solidarias, a nivel epistemológico, de la *atestación*.

2. EL HÁBITO

Es a través de los hábitos como la libertad inviste la voluntad. Los hábitos son los que facilitan nuestra libertad. La voluntad es voluntad de un *quién* en cuanto que es libre. Pero la voluntad es libre sólo en la medida que tiene hábitos, si no la libertad no llega a ella. Se ve, pues, una estructura compleja entre libertad, voluntad y hábitos.

2.1. Una fenomenología del comportamiento habitual

¿Qué es el hábito?³⁵ ¿Cómo se adquiere? ¿De qué modo puede influir para la unidad de la persona humana? Estos son los interro-

gantes que encauzan nuestra exposición del pensamiento de Ricoeur acerca del hábito. Hay que decir que el filósofo de Valence es partidario, ante todo, de una pluralidad de hábitos, de modo que no se consideren únicamente como tales los motrices, sino también los espirituales, culturales, morales y afectivos. En su exposición, sin embargo, tiene especial interés en señalar la posible dimensión habitual de nuestro pensamiento. Es lo que analizaremos en el apartado dedicado al hábito mental. La perspectiva diacrónica de nuestro trabajo nos permite enlazar las consideraciones que nuestro autor pone de manifiesto tanto en *Le Volontaire... y Finitude...* como en *Soi-même...* Ello nos facilita entablar una conexión entre el hábito y el carácter; una relación de la que, como veremos, pueden surgir nuevos interrogantes.

a) *Hábito y carácter*

Una primera introspección en el mundo del hábito nos pone de manifiesto lo que podríamos llamar su condición *modal*. En efecto, para nuestro autor, el hábito no es ninguna función, sino una *manera de pensar, de sentir, de percibir, de obrar*, adquirida y relativamente estable. No es ninguna intención («visée») de la conciencia, pero la afecta, pues es un *aspecto de lo pensado, de lo querido, de la imagen*.

El hábito guarda íntima conexión con el carácter, en la medida que este último puede ser comprendido como «conjunto de disposiciones...». «Disposición» hace referencia al hábito en dos de sus dimensiones: en cuanto que está siendo contrato y en cuanto hábito ya adquirido. El hábito, en consecuencia, podemos decir que dota de una historia al carácter, pero una historia que tiende a recubrir, e incluso a abolir, la innovación que lo ha precedido. Este tipo de sedimentación es la que da al carácter una permanencia en el tiempo que Ricoeur califica de «recubrimiento del *ipse* por el *idem*»³⁶.

Este tipo de relación deja al descubierto una diferenciación no exenta de problematicidad. Por un lado, aunque es segunda naturaleza, el carácter es *mí-mismo, ipse*; un *ipse* que, sin embargo, se anuncia y manifiesta como *idem*.

Cada hábito así contrato, adquirido y convertido en disposición durable, constituye un «trazo de carácter», es decir, que el hábito es un «signo distintivo en el que se reconoce a una persona, se la reidentifica como siendo la misma»³⁷, de tal modo que el carácter no es otra cosa que el conjunto de esos signos distintivos.

b) *El hábito mental*

El hábito afecta también al ámbito del saber, pues para un ser que habla (como es el caso del ser humano), el mismo hábito motriz está impregnado de discurso. Detrás de toda actuación hay siempre una técnica de pensamiento. De hecho, para Ricoeur, el lenguaje llega a instituir mediante sus diferentes esquemas (verbales, gramaticales o sintácticos) una continuidad y simbolización mutua entre los respectivos sentidos del pensamiento, la palabra y la acción³⁸.

En efecto, Ricoeur defiende que dichos elementos mentales poseen una espontaneidad semejante a la del hábito corporal, con la capacidad de improvisar sin mi voluntad, aunque aparentemente parezca poco apropiado a su estatuto de sujeto puro³⁹.

El lugar propio en el que se desarrolla esta improvisación es en el fenómeno de la *asociación de ideas* mediante el juego de la semejanza y el contraste ejercido por el conjunto de relaciones que constituyen la armadura de nuestro pensamiento. La semejanza designa la relación en la medida en que acerca de modo espontáneo y confuso, mientras que el contraste indica la virtud de oponer indistintamente que la relación posee.

El problema con el que se encuentra Ricoeur es el de establecer el tipo de estatuto apropiado para esas herramientas del pensamiento (reglas de lenguaje, de gramática, axiomas, etc.). Podríamos incluso llegar a decir que, para nuestro autor, dichas herramientas llegan a constituir una especie de «cuerpo mental». Tres son las razones que le mueven a ello. En primer lugar, la experiencia de tener presente ante mis ojos, del mismo modo, lo que sé hacer con mi cuerpo, y lo que sé intelectualmente. Además, lo que aprendo en un acto original de pensamiento, queda abolido como acto, llegando a ser una especie de «corporeidad» para mi pensamiento. Finalmente, se constata de qué manera va formándose paulatinamente un *corpus* sedimentado de saber al que yo acudo como fuente de poder. De este modo, el saber «no es aquello que pienso, sino aquello por medio de lo cual yo pienso»⁴⁰.

Pero se plantean de nuevo algunos interrogantes: ¿cómo mantener la idea de una segunda naturaleza en el pensamiento? La existencia de una naturaleza intelectual que hace que mi individualidad sea en adelante involuntaria, ¿no significa una objetivación total del pensamiento, de tal modo que pueda afirmarse que un cierto «eso piensa» reside en el «yo pienso»?⁴¹. Todas las dificultades posibles que surgen podrán, si no ser resueltas, sí al menos puestas en su sitio, planteadas en sus justos términos si la permanencia de los «trazos» gestuales o inte-

lectuales en nuestro cerebro fuera vista no como una *conservación* material en el espacio cerebral, sino como una *continuación* involuntaria de nosotros mismos. El concepto de *permanencia* es para nosotros una clara llamada al ámbito de la temporalidad del «yo», de las conexiones entre ipseidad y mismidad. ¿A cuál de ellas hace referencia esa continuación de los «trazos» en nuestro cerebro? Ricoeur no señala un camino de respuesta hacia una posible alteridad-mismidad que afectara a la ipseidad conviviendo con ella. ¿Sería un atrevimiento por nuestra parte adelantar que esa segunda naturaleza, el involuntario práctico, pudiera ser una alteridad que se una a mí no sólo constituyendo, sino reforzando mi unidad?

2.2. El claroscuro habitual

Dentro del campo de lo involuntario que afecta a nuestra volición, observamos que el hábito posee una parcela especial. En concreto, nuestro autor considera que la involuntariedad propia del hábito puede ser estudiada bajo dos aspectos. El primero de ellos nos invita a considerar la *estructura* general de un comportamiento habitual, bien se trate de una estructuración ya adquirida o en su fase de aprendizaje. El segundo momento es el instante que Ricoeur denomina *desencadenamiento*, esto es, el inicio del acto, el brotar del comportamiento habitual. El análisis de estas dos dimensiones pondrá al descubierto lo que hemos denominado «el claroscuro» propio del hábito, lo que podríamos decir que supone la cara y cruz de un comportamiento habitual. En efecto, en las líneas que siguen vamos a comprobar hasta qué punto la adquisición de un modo personalizado de obrar comporta una serie de ventajas en vistas al objetivo que nos hemos marcado en el horizonte de nuestro estudio; cómo influyen aquellas cualidades que, de suyo, suponen una valiosa aportación a la búsqueda de la unidad personal; unas cualidades y actitudes en las que, sin embargo, Ricoeur descubre el riesgo de automatismo que, como espada de doble filo, llevan consigo.

a) *El despertar del hábito*

¿Qué hay detrás de la espontaneidad habitual? ¿Se pueden identificar hábito y tendencia? Ricoeur dirá que no. La activación o puesta en marcha de un comportamiento habitual, ¿hasta qué punto se asemeja a una actitud de respuesta instintiva? La respuesta a estas pre-

guntas mueve a nuestro autor a hablar de la *facilitación del desencadenamiento*; una facilitación que viene adornada por tres aspectos: la creatividad, la sagacidad, y la indisponibilidad.

La *creatividad* propia del hábito queda claramente reflejada en la afirmación que, a modo de postulado, propone nuestro autor: «Adquirir un hábito no es repetir, consolidar, sino inventar, progresar»⁴². Este progreso se efectúa mediante unos ensayos que no son propiamente queridos, sino que pertenecen al ámbito de lo involuntario. Es, en este caso, la relación entre la llamada lanzada por la intención y la respuesta dada por el cuerpo y la inteligencia; una relación cuyo fruto se manifiesta bajo la figura de la improvisación. Por eso concluirá Ricoeur en que nosotros no hacemos nada voluntariamente que antes no lo hayamos realizado involuntariamente⁴³.

La *sagacidad* viene a ser una capacidad del hábito por la que podemos dar una respuesta, que a veces puede parecer sorprendente, a situaciones nuevas mediante una serie de recursos que poseemos y en los que debemos confiar.

Por su parte, la *indisponibilidad* es la otra cara de la moneda que nos presenta el hábito, pues junto a esa «espontaneidad eficaz», y sus a veces desconcertantes improvisaciones, se da también un proceso de osificación fruto de la repetición. Hay que tener en cuenta, por otro lado, que el hábito no es una espontaneidad afectiva, sino tan sólo práctica; no crea el gozo o el rechazo, sino que es afectivamente neutro; únicamente se limita a dar una forma a las fuentes de la acción, distanciándose, en consecuencia, del deseo-costumbre, de la tendencia e incluso de la necesidad. El hábito precisa de alguna realidad externa, de algún motivo que lo mueva a la activación; de ahí que su campo de acción quede limitado a un facilitar el umbral de una ejecución que puede ser activado por la voluntad con una mínima impulsión, y conducido con una determinada inatención⁴⁴.

Esta cierta indisponibilidad es la que predispone al hábito hacia el posible automatismo en el inicio o desencadenamiento. Conviene advertir que un automatismo estructural puede no implicar de suyo un automatismo en el brotar del acto habitual. En este sentido Ricoeur establece una previa distinción: una cosa es comenzar un acto o acción compleja con un mínimo esfuerzo y un mínimo de atención, y otra muy distinta es hacerla sin su conocimiento e incluso a pesar de nosotros mismos. En el primer caso, el comportamiento habitual viene dado por un «automatismo vigilado» por un control tácito y latente de la conciencia, de modo que nunca se pueda decir que esos actos

que surgen con soltura son *producidos* involuntariamente. El riesgo consiste en que de ese «automatismo vigilado» se pase a un acto o cadena de actos reflejos que en ningún momento dependan de nosotros. ¿Cómo se da este paso? Ricoeur enumera tres grupos de comportamientos:

— Un primer grupo estaría compuesto por los hábitos menos avanzados. El fenómeno que solemos experimentar de la propia torpeza deja al descubierto cómo hay un residuo maquinal en la inercia de los órganos, cuya rapidez de mutación es inferior a la del pensamiento.

— En segundo lugar cabría hablar del grupo constituido por los hábitos que se consideran fuertemente anclados; aquellos cuya estructura ha alcanzado ya un alto grado de automatismo y que, en ciertas circunstancias, surgen por sí solos. En esta ocasión, lo «maquinal» se presenta como un error en la ejecución de la tarea presente; un error que *siempre* se da por un abandono tácito del control de la acción, por una pérdida involuntaria de la conciencia⁴⁵.

— En tercer lugar sitúa el filósofo de Valence a todos aquellos fenómenos cuya existencia es solidaria de patologías propias, tales como, por ejemplo, el agotamiento, el pensamiento errante, la somnolencia, etc.; fenómenos todos ellos que ocasionan progresivamente una pérdida de control más o menos consentida⁴⁶.

b) *La estructura habitual*

Situados desde la perspectiva de una escala gradual de automatización, podemos decir que se nos presenta una primera fase general de «fijación» por la que se dice que el hábito «da forma» cristalizando lo «posible» bajo una figura exclusiva, de modo que las necesidades son fijadas, por el uso, en su ritmo, cantidad y cualidad. Así, en el primer caso, observamos que el tiempo que dista entre la llamada de la necesidad y el reposo por su satisfacción depende en gran parte del tiempo marcado por el hábito. Si, por otra parte, consideramos la cantidad y cualidad del objeto de la necesidad, es también el hábito el que lo determina al cristalizar afectivamente el objeto privilegiado, contribuyendo, de este modo, a la edificación de un «estilo personal» que cada uno se dibuja⁴⁷.

Asistimos aquí, en consecuencia, a la aparición tanto de la colaboración que el hábito presta a la constitución de la personalidad, del «estilo personal», de aquello que guarda relación con lo que hemos llamado anteriormente «carácter *modal* del hábito», como al amane-

cer de un cierto automatismo en la cristalización misma de lo posible: «El hombre —dirá Ricoeur— se entierra bajo sus hábitos»⁴⁸.

Tras esta «fijación» de signo más general, viene un segundo peldaño: el proceso de osificación que invade nuestros esquemas tanto de pensamiento como de acción. El hábito, que en sí mismo posee una cierta plasticidad, se ve amenazado por la rigidez, por el estereotipo, dejando al sujeto desamparado ante la variación del más mínimo detalle. Es el riesgo de lo «cotidiano». Para evitar este «envejecimiento», Ricoeur propone, como tarea para el educador, mantener joven al hábito, de modo que esté regulado por una estructura simple de signos a los que el hábito pueda responder mediante un esquema dócil. Este objetivo se puede conseguir siempre y cuando el educador procure variar al máximo los detalles e incluso los modelos de problemas a resolver. En todo caso, hay que cerciorarse de que «la osificación es una amenaza inscrita en el hábito, pero no su destino normal»⁴⁹.

Recapitulando un poco todo lo dicho acerca del hábito, podemos observar que adquirir un hábito significa, en primer lugar, aprender. Ello nos sitúa en la dimensión histórico-temporal del hombre. Gracias al tiempo, el viviente adquiere dominio «sobre» su cuerpo; y «a través de él», sobre las cosas. Así, en el origen, el hábito se nos presenta como la adquisición alcanzada mediante una conquista de la actividad, una *facilitación* para la iniciativa. En este sentido, los hábitos tienden menos a desarrollar tendencias y aptitudes, esto es, a *conservar* lo viviente en el hombre, que a *formar* al hombre en lo viviente⁵⁰.

Mediante el ejercicio del comportamiento habitual, las *formas* o *modos de...* se distancian de las diferentes actividades de percepción, movimiento, etc., pasando a ser asimiladas por mi propia actividad, insertándose en la duración viviente que acompaña mi presente, y constituyendo, a su vez, tanto las «pre-nociones» y «pre-conquistas», como las formas motrices que facilitan el ejercicio de movimientos aparentes (o «principales»).

Por su modo de afectar la voluntad, el hábito se define también como lo «contrato» o «lo que se está contrayendo»; actúa sobre la voluntad como una naturaleza, una segunda naturaleza, de modo que la iniciativa y actividad que lo han originado dejan de existir en cuanto tales, para devenir esa segunda naturaleza una nueva forma de lo involuntario⁵¹.

El hábito, así concebido, no se identifica, a pesar de la apariencia, con lo que Ricoeur denomina «*disciplinas* de vida», a saber, unas conductas practicadas o vividas con la regularidad de la disciplina y que

se asemejan al hábito por la analogía externa respecto a la regularidad de la naturaleza (por ejemplo: levantarse siempre pronto y ducharse con agua fría, cierto ascetismo, etc.).

Mientras que Ricoeur presenta en *Le Volontaire...* la esencia del hábito como un poder según la expresión «yo sé, yo puedo», por lo que, en este sentido, el hábito debe ser diferenciado de todo automatismo, en cambio, en *Finitude...*⁵² indica que la *quintaesencia* del hábito reside en la dialéctica entre innovación y sedimentación, entre espontaneidad y automatismo, facilidad e inercia, o, siguiendo la terminología de Ravaisson, entre el poder disponible y la forma contracta.

La espontaneidad del hábito nos proporciona, en consecuencia, una facilidad para la eficacia e iniciativa de la voluntad; pero, a su vez, en el horizonte de lo posible se destaca la no menos incierta amenaza del automatismo, el riesgo de una alienación por la que, siguiendo la terminología de Marcel, nuestro «poder» se convertiría en un «tener» opuesto al «ser». Acerca de esta posibilidad, algunas psicologías de corte naturalista han procurado una explicación mecanicista del hombre. Frente a estas expresiones, Ricoeur invoca no una explicación por lo simple, sino una comprensión sobre el hombre en cuanto comprensión del involuntario *múltiple* en su relación a la *unidad* del querer, pues «en el orden del sujeto, lo que da sentido no es lo simple, sino lo uno»⁵³.

Por otra parte, en el origen común de todo lo maquinal encontramos siempre dos realidades: una defección de la conciencia, que se retira de sus obras y confía en las potencias encargadas de la perseverancia y restauración del pasado, y una cierta inercia, principio de automatismo, que se descubre ya como realidad incipiente en lo que Ricoeur llama «automatismo vigilado», amenazando incluso en el momento mismo de la perfección del hábito. El comportamiento habitual nos presenta la incógnita de la coordinación de una totalidad que se ha de llevar a cabo tras haber abolido la inteligencia y la voluntad que lo han precedido y, en cierto sentido, engendrado. Ciertamente, el hábito prolonga en el tiempo un uso irreflexivo del cuerpo; pero esto no significa que la conciencia haya sido abolida, pues el uso irreflexivo del cuerpo en cuanto «órgano», es aún un momento de la conciencia. Es bajo los auspicios de una intención afectiva y volitiva como el hábito es activado y ejecutado por la conciencia⁵⁴. ¿Y por qué se da el enigma de que el hábito dócil se vea amenazado tanto por la espontaneidad de la vida como por la inercia de la máquina? Uniéndose a Ravaisson, Ricoeur responde que hay que buscar la causa en el principio universal de inercia y de resistencia que posee la materia,

motivo por el que plantea una vuelta a la educación bajo los auspicios rectores del esfuerzo.

Finalmente, se nos plantea una duda, pues me pregunto si, como afirma Ricoeur, «toda determinación es negación», puesto que si una determinación de mi conducta es acorde con la verdad, ¿no será más bien un encauzamiento, un acierto, una *afirmación* en mí de la verdad? Tal vez Ricoeur no acepte ese concepto de «verdad» sobre mi vida. Creemos que la «verdad», en su sentido no únicamente gnoseológico, sino también antropológico, debe aparecer como elemento clave para una comprensión de lo humano.

3. LA BÚSQUEDA DE UN *IPSE* PARA LA ACCIÓN

Alcanzar el *quién* de la acción: ese puede ser, en pocas palabras, el objetivo que persigue Ricoeur en los análisis que vamos desplegando en el presente capítulo. Una teoría de la acción que pretende asumir un papel propedéutico para la cuestión de la ipseidad⁵⁵, debe recorrer diversas etapas, a través del *qué* y del *por qué*, para llegar a la identidad del sujeto agente. Siguiendo ese proceso de búsqueda, nos aproximamos ahora de un modo más solapado al agente de la acción. Para ello, veremos, en primer lugar cómo establecer los parámetros de lo que llamamos *persona* desde la filosofía del lenguaje; en un segundo momento, la hermenéutica textual aparecerá con sus rasgos más estrictamente ricoeurianos como *modelo* explicativo para una comprensión de la acción y su agente. Finalmente, como punto de convergencia al que se encaminan en diversas ocasiones el itinerario, trataremos de reflejar la raíz que da vida al sujeto en cuanto agente: el poder de obrar o iniciativa. Todo un recorrido por el que aletea la búsqueda no sólo de un sujeto, sino de la unidad de dicho sujeto, la unidad personal.

3.1. La persona, referencia identificante

¿Cuándo podemos decir que alguien *ha hecho* algo? Ricoeur da tres condiciones: si se da una causa destacable (en concreto, en el caso de las acciones complejas); si el autor es identificable (en el *agency* simple complejo); y, finalmente, si se le puede imputar la acción (si virtualmente ésta es censurable o loable)⁵⁶.

En lo que llevamos de exposición del pensamiento de Ricoeur acerca de la acción ya hemos visto cómo plantea nuestro autor la pro-

blemática de la noción de causalidad en cuanto conectada —o no— con la de motivo⁵⁷. Conviene ahora, por tanto, que nos detengamos en los otros dos requisitos: el análisis de la *identificación* del autor de una acción, y su consiguiente imputación. Antes de comenzar, diremos que, con el título que hemos dado a este apartado, que parece hacer únicamente referencia a la cuestión de la individualidad, pretendemos asumir asimismo la cuestión de la sujeción de la acción. Creemos que con ello no violentamos el pensamiento de Ricoeur, sino que, al contrario, puede darle una cierta sistematicidad.

a) *Determinación semántica de la individuación*

La filosofía del lenguaje aporta, en el nivel de la semántica, un primer esbozo para determinar la singularidad de la persona. El lenguaje posee unos instrumentos para designar individuos: descripciones definidas, nombres propios y deícticos (adjetivos, pronombres demostrativos y personales, así como los tiempos verbales). Si bien este análisis presenta a las personas tan sólo como una modalidad entre los individuos, no deja por eso de ofrecer una oportunidad de considerarlas en su singularidad, pues mediante esos instrumentos podemos designar a una, y a *una sola*, distinguiéndola de las demás.

Dentro de este contexto, y al filo de la teoría de P. Strawson⁵⁸, la persona aparece como uno de los *particulares de base*, esto es, uno de esos particulares a los que nos referimos como a uno de los componentes del mundo. Para este autor, tanto el cuerpo como la persona son igualmente *particulares de base*. Por pertenecer a este nuevo estatus, la persona posee tres características: las personas, antes de ser tenidas por tales, deben ser cuerpos; los predicados psíquicos, que distinguen a las personas respecto a los cuerpos, son atribuidos a la misma entidad que los predicados comunes —predicados físicos— a las personas y los cuerpos; los predicados psíquicos (p. ej. *miedo* o *deseo*) conservan la misma significación tanto si se aplican a sí mismo como a otro.

Varias son las ventajas de este tipo de discurso sobre la persona. Si el concepto *persona* no es menos una noción primitiva que la de *cuerpo*, la persona no aparece como un segundo concepto referente distinto del cuerpo (como el alma cartesiana), sino que se trata de *un único referente* dotado de dos series de predicados: físicos y psíquicos. La persona es una unidad psicofísica, un sujeto lógico, una misma *cosa* a la que se atribuyen tanto los predicados que tiene en común con el cuerpo como los que la distinguen de ellos. Además, al situar al cuer-

po como primer particular de base, la persona no podrá ser entendida como *conciencia pura* a la que se añade en un segundo momento un cuerpo. La conciencia y los acontecimientos mentales no pueden ser considerados «primeros particulares de base» al no poseer una dimensión pública, sino tan sólo privada.

Con todo, nuestro autor pone de manifiesto las limitaciones que encuentra en este tipo de análisis semántico. Un límite se encuentra, por ejemplo en el mismo hecho de ser una problemática puramente referencial, sin una autodesignación explícita. No es un problema del cuerpo en cuanto *cuerpo propio*, sino de mi cuerpo como *cosa entre cosas*. Algo semejante ocurre con los acontecimientos mentales: en virtud de la estrecha unión que existe entre la posesión y la *ipseidad*, en los análisis referenciales hay una especie de eclipse del «sí» (*soi*). En el fondo, la cuestión clave es, al parecer de Ricoeur, que Strawson mantiene como tesis central un criterio de identificación por el que los individuos pertenecen por igual a un único esquema espacio-temporal. En términos ricoeurianos habría que decir que en el estudio semántico la identidad viene definida en términos de mismidad, y no de ipseidad. Finalmente, Ricoeur reconoce que queda abierta una cuestión ardua, a saber: la intersubjetividad, la garantía de que «mi experiencia» pueda ser referible a un «tú» y a un «cualquier otro»⁵⁹.

b) *La sujeción de la acción*

Ante todo, se impone una previa aclaración conceptual. No es lo mismo *adscripción* —neologismo aportado por la moderna teoría de la acción— que *atribución*, ni que *imputación*. Para ello, se precisa salir de la semántica hacia la pragmática, donde se puede encontrar el juego «yo-tú» interlocucional. De este modo, lo que distingue la adscripción de la atribución es, en primer lugar, el poder del agente de designarse a sí mismo designando a otro⁶⁰. La atribución alude más bien a la sujeción de un predicado a un sujeto lógico. En un segundo momento; la adscripción se distingue de la imputación en cuanto que esta última adquiere un carácter moral o jurídico. Imputación es el «acto de tener a un agente como responsable de acciones tenidas ellas mismas como permitidas o no permitidas»⁶¹. Por *adscripción* se entiende, en íntima conexión con la intención en cuanto *intención-de*, «la reapropiación, por el agente, de su propia deliberación: decidirse, zanjar el debate haciendo suya una de las opciones consideradas»⁶².

Podemos decir que se dan varios tipos de adscripción: adscripción *en suspenso*: es la propia de algunos estados psíquicos, como los propios de

las pasiones; adscripción *neutralizada*: se divide, a su vez, en tres grados, a saber, el impersonal *se...* (en francés, el «on...»), el *cualquiera que* («quiconque») y el *cada cual* («chacun»). Adscripción *efectiva y singular*: aquella por la que, sin dificultad, se logra sujetar una acción a su agente. La suspensión de la adscripción revela la inter-conexión de las respuestas a las preguntas *quién, qué-por qué*. Esta posibilidad facilita la incorporación de las intenciones y motivos a los fenómenos psíquicos. Para pasar de una adscripción en suspenso a una adscripción efectiva y singular es preciso que, al designarse a sí mismo un agente, haya un *otro* verdadero a quien se haga la misma atribución de modo pertinente⁶³.

No obstante, si bien el recurso a la pragmática se ve necesario, Ricoeur duda de que sea *suficiente* como para satisfacer las exigencias de una explicación de la autodesignación de un sujeto en cuanto agente.

Un primer motivo de ello es que la teoría de la acción no se ve capaz, por ella misma, de resolver la distinción que reina entre los conceptos de *adscripción e imputación*⁶⁴; y esto, por varias razones. Ante todo, porque los enunciados jurídicos (que resultan más a-morales) se aplican a acciones más complejas que las descritas en las frases de acción (que son, recordémoslo, el objeto de la teoría de la acción, de la pragmática); además, la imputación jurídica, si la observamos desde el punto de vista de la pragmática, pertenece a una clase de actos de discurso (los veredictivos) que sobrepasan la simple adscripción de una acción a su agente. Someter una acción a un acto de condenación es someterla a un acto acusativo que tiene, como todos los actos de discurso, sus reglas constitutivas propias. Llegados a este punto, la asignación de responsabilidad en el sentido ético-jurídico presupone una realidad de naturaleza distinta a la auto-designación de un locutor, a saber, un lazo de naturaleza causal: *potencia de obrar*⁶⁵.

En efecto, el análisis de Ricoeur encuentra en la capacidad de actuar un segundo *handicap* para la pragmática, dado que la solución aportada por los autores que hablan de una polisemia de la noción de *causalidad* le parece un argumento *perezoso*. Al final, el filósofo de Valence propone *pensar la iniciativa*, noción que, juntamente con la de *poder de obrar* analizaremos más adelante.

3.2. La persona, personaje y narrador de su vida

En *El discurso de la acción*, después de exponer las diversas alternativas presentadas como salida a la dicotomía motivo/causa sugiere

como vía de salida la significación textual de la acción⁶⁶. Vista la insuficiencia de la teoría de la acción desde la óptica de una filosofía del lenguaje, Ricoeur introduce los análisis de la hermenéutica.

Con el *giro hermenéutico*, Ricoeur, como sabemos, pretende —sobre todo en *Temps et récit*— clarificar y precisar el carácter temporal de la experiencia humana partiendo de que la comprensión del «yo» sólo se podrá alcanzar desde el presupuesto de un reconocimiento de la necesidad del recurso al lenguaje. Si en *Le Volontaire...* la temporalidad aparecía, junto a la corporeidad, como exponente representativo del involuntario absoluto, como principio de alienación y de dispersión que incorporamos a la subjetividad mediante el consentimiento, desde la nueva perspectiva presentada por la narración el tiempo se convierte en humano —se *humaniza*— en la medida en que él se articula de manera narrativa. De ahí que, para comprender el «yo», o, más en concreto, la identidad del «yo» que conocemos como ser-en-proyecto a través de sus obras, la búsqueda aparezca ligada a la comprensión de un relato, de una historia⁶⁷.

Ciñéndonos al análisis de la acción, observamos que una de las interrelaciones propuestas por Ricoeur en su análisis de los textos es aquella que se refiere al juego de reenvíos que se da entre texto, acción e historia⁶⁸. Ricoeur es consciente de la importancia de estas tres nociones para una antropología al admitir que a través de ellas se desarrolla la dialéctica de la explicación y la comprensión: «por una parte, la noción de texto es un buen *paradigma* para la acción humana; por otra, la acción es un buen referente para toda una categoría de textos», de tal modo que en algunos casos la acción humana es un «cuasi-texto»⁶⁹.

¿Por qué establece este paralelismo? En primer lugar, porque la acción humana se exterioriza de una forma que nos recuerda la fijación característica de la escritura. Al separarse de su agente, fenómeno que adviene como resultado de su exteriorización y permanencia en el tiempo, adquiere una autonomía semejante a la autonomía semántica del texto. Por ello, su significación deja de depender de las condiciones iniciales de producción, pudiendo releerse o reinterpretarse en diferentes contextos en los que sigue teniendo un sentido, aunque haya variado del que tenía cuando fue realizada. En continuidad con lo dicho por Schiller y Hegel, Ricoeur dirá que «la acción, como un texto, es una obra abierta, dirigida a una serie indefinida de “lectores” posibles. Los jueces no son los contemporáneos, sino la historia ulterior»⁷⁰. El significado de un acontecimiento correrá la misma suerte que el

del texto, pasando a depender de las interpretaciones que se le dan *a posteriori*⁷¹. Lo histórico se asemeja a la acción humana en cuanto que ésta se ve mediada por un conocimiento que se despliega en etapas y que culmina en la decisión, y, derivadamente, en las unidades sociales y culturales sobre las que la acción se proyecta; unidades en las que a su vez encuentra el resorte de la continuidad histórica a una escala y ritmo mayores que los individuales⁷². Una acción con *sentido* sobrepasa la lectura que podría tener en su situación inicial, es decir, en su momento de producción. Mediante este modo de ser propio de la acción y el texto, el discurso desarrolla ese tipo de referencias no ostensivas que se suele denominar «mundo» —término al que Ricoeur dota de una dimensión ontológica: la dimensión del decir y el obrar humanos—. Por lo demás, así como el texto está abierto, permanece abierto a todos aquellos que saben leer, «todos los acontecimientos y todos los actos significativos están, de esta forma, abiertos a esta especie de interpretación práctica por la *praxis* presente. La acción humana, también ella, está abierta a cualquiera que *sabe leer*», está abierta al «mundo»⁷³.

La historia, a su vez, plantea problemas semejantes a los de la acción y el texto, compartiendo en mayor o en menor medida caracteres comunes con el texto y la acción, al mismo tiempo que establece relaciones con ellos⁷⁴. Así, por ejemplo, la historia también reclama, en sintonía con la acción, la pervivencia en una escritura no necesariamente grafológica; y, al igual que el texto, es un modo de comprensión del otro, un modo de comprensión en el que está presente la subjetividad del historiador, tal como está presente en el texto la impronta de su autor; y de la misma forma que la alteridad del texto da lugar a un trabajo de interpretación por parte del lector, así también el relato histórico comienza cuando cesamos de tener una comprensión inmediata y recurrimos a la reconstrucción posterior de lo acontecido mediante el encadenamiento de antecedentes y la articulación de los motivos y acciones que afectan a los protagonistas de la historia⁷⁵.

¿Cómo se combinan en la acción histórica los conceptos de intención y efectos o consecuencias? Estas tres formas de relato, en tanto que pueden funcionar como un texto, disponen de la autonomía inherente a los textos que los distancia de sus autores. La intención del autor (o autores) y la intención del texto dejan de coincidir. Lo que transmite importa más que lo que el autor quiso decir. Toda interpretación tiende, antes de nada, a desvelar la significación del texto, para

después preocuparse del conocimiento de su autor, de las circunstancias epocales, etc. La lectura da lugar a una configuración no sólo del mundo del texto, sino del autor que lo ha creado. El autor, después de haber leído el texto, ya no es para nosotros un extraño. La acción y la historia desarrollan sus consecuencias, una vez que se separan de su autor, en el momento mismo de su producción. «De la misma manera que un texto se desliga de su autor, una acción se desliga de su agente y desarrolla sus propias consecuencias. Esta autonomización de la acción humana constituye la dimensión *social* de la acción. La acción es un fenómeno social, ... porque nuestros actos se nos escapan, y tienen efectos que nosotros no habíamos previsto»⁷⁶. Mediante una suerte de *sedimentación* en el tiempo social, «las acciones humanas devienen “instituciones”, en el sentido de que su significación no coincide más con las intenciones de sus agentes»⁷⁷. Sólo tras una despsicologización, la significación puede ser encontrada en la misma acción. Dado que las consecuencias de la acción tienen lugar a espaldas del agente y que la intención no es por sí sola histórica, sino únicamente psicológica y ética, la condición histórica de la acción se pone de manifiesto en el entrelazamiento de ambas. En conclusión, la imputación causal singular viene de la mano de la trama narrativa desplegada en el relato histórico⁷⁸.

Dada esta vinculación entre texto, acción e historia, y profundizando en la búsqueda del *quién* de la acción, pasamos a preguntarnos: ¿en qué medida puedo acceder a la comprensión del sí mismo que actúa en medio de la temporalidad histórica? ¿cómo es posible hablar de una identidad de la persona desde la conexión mimética entre texto, acción e historia?

Ricoeur señala que la persona, en cuanto «personaje de su historia», intenta ciertamente extraer su singularidad a partir de la unidad de su vida considerada en cuanto *totalidad temporal, ella misma singular, que le distingue de cualquier otra*⁷⁹. Pero la condición histórica implica que esa continuidad se ve necesariamente alterada y amenazada por acontecimientos imprevisibles. En el plano de la narratividad, o, más en concreto, de la puesta en trama, la identidad aparece en términos dinámicos como «la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta la clausura de la narración, ponen en peligro esta identidad»⁸⁰. Resta, por tanto, la tarea de lograr lo que Aristóteles denominaba *configuración*, esto es, el arte de composición que media entre concordancia y discordancia, una «síntesis de lo heterogéneo». Para ello, el modelo narrativo de la «pues-

ta en trama» permite integrar en la permanencia en el tiempo lo que parece ser lo contrario bajo el régimen de la identidad en términos de diversidad, variedad y discontinuidad.

La puesta en trama, al hacer traspasar la problemática de la identidad desde la óptica del campo de la acción a la del personaje de una narración, genera una nueva dialéctica: la *dialéctica del personaje*, la cual se manifiesta como dialéctica de mismidad/ipseidad. La persona, en cuanto personaje del relato, no es una entidad distinta de sus experiencias, sino que comparte el régimen de la identidad histórico-narrativa; más aún, es la identidad de la historia la que propiamente constituye la identidad del personaje. ¿Cómo vincular, pues, la mismidad y la ipseidad de un personaje?, es decir, ¿cómo alcanzar la unidad entre la mismidad de un carácter y la identidad propia de un mantenimiento de sí? Finalmente, Ricoeur resuelve en que la síntesis del personaje, la *identidad narrativa*, se encuentra en la dialéctica entre la concordancia y la discordancia según el modelo de la puesta en trama de la acción⁸¹. La persona, podemos concluir por nuestra parte, encuentra su identidad a la largo de la historia. Es la historia, constituida en destino, la que, bajo una continua dialéctica, dibuja los rasgos de mi identidad.





NOTAS

1. Cf. SM, 107
2. Cf. DA, 9-27. En estas páginas establece Ricoeur las líneas de enlace entre los diversos discursos, exceptuando el hermenéutico, que será desarrollado en los años posteriores. En efecto, en DA Ricoeur pretende un discurso *descriptivo-analítico* del mundo de la acción, un discurso en el que se pretende únicamente clarificar y distinguir, sin engendrar formas ni recomendar un tipo de acción ética o política; un discurso en el que la fenomenología sirve de base y fundamento para la lingüística; un discurso que, de hecho, pretende «rehacer la filosofía de lo voluntario y lo involuntario» (DA, 22).
3. En *El discurso de la acción* nuestro autor pretende desarrollar su investigación en tres niveles: conceptual, proposicional y argumentativo. Es en el nivel de los conceptos donde hay que ubicar la *red* (cf. DA, 29-71).
4. «Un mouvement était volontaire si sa signification implicite pouvait être reconnue après coup comme le projet, c'est-à-dire comme l'objet pratique désigné à vide par une intention distincte de son exécution» (VI, 45).
5. En un contexto en el que Ricoeur establece la distinción entre el alcance imperativo del consentimiento y el del proyecto, éste viene caracterizado como «une possibilité nouvelle suscitée par l'être qui veut qu'elle soit» (VI, 322); una definición que entronca a su vez con su antropología del «ser en proyecto».
6. «Si nous appelons projet au sens strict l'objet d'une décision (le voulu, ce que je décide) nous disons: décider c'est se tourner vers le projet, s'oublier dans le projet, être hors de soi dans le projet, sans s'attarder à se regarder voulant» (VI, 42).
7. Como señala M. Peñalver, entre juicios de existencia y juicios prácticos se establece una distinción en la que todo depende de hacia qué modalidad de lo intencionado se incline la balanza (si lo designado es algo ya enunciado como existente o no), y no en el modo de intencionar (cf. PEÑALVER SIMO, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1978, p. 23).
8. «Je me rencontre moi-même dans mes projets, je suis impliqué dans mon projet, projet de moi-même pour moi-même. La conscience de moi-même est ainsi à l'origine de l'identité, elle-même préjudicielle, préjudicative, d'une présence comme sujet *projetant* et d'un moi *projeté*» (VI, 58).
9. En esta conclusión de que el yo pre-reflexivo se despliegue como praxis o acción podemos atisbar ya el posterior desarrollo de la filosofía de Ricoeur en la que una reconquista del «yo» será posible sólo mediante el largo *rodeo* por el camino de la interpretación de sus signos, ya sean éstos los mitos, los símbolos, o el texto.

10. «C'est ce sentiment (el sentimiento de poder) qui fait le lien du moi projeté comme sujet de l'action à faire et du moi aperçu en sourdine comme celui qui projette» (VI, 47).
11. «La dualité naissance dans la conscience est une dualité au sein de la première personne elle-même; c'est pourquoi le sujet de l'action visée dans le projet est le même sujet qui est implicite ou explicite dans l'acte même de décider et de viser le projet: moi qui décide, c'est moi qui ferai» (VI, 47).
12. «Cette méditation sur la durée du choix est intimement liée à la méditation sur l'involontaire corporel; d'un côté l'union du volontaire et de l'involontaire par intégration des motifs corporels au sein d'une décision concrète en peut apparaître que dans une histoire où la commune mesure du corps et du vouloir est essayée et inventée. La durée est le médium de l'unité humaine; elle est la motivation vivante, l'histoire de l'union de l'âme et du corps; cette union est un drame, c'est-à-dire une action intérieure qui coûte du temps» (VI, 129s).
13. Cf. VI, 425s. La temporalidad, o, más en concreto, la dimensión histórica del ser humano, se va destacando como elemento de gran relevancia en cuanto *alteridad*.
14. Cf. VI, 44.
15. Cf. DA, 148. De este modo el «por-hacer-por-mí» propio del proyecto designa al mundo como campo de acción con sus caminos, dificultades y facilidades; es el mundo no sólo en cuanto perceptible, sino también en cuanto practicable o impracticable.
16. Cf. VI, 453ss. «Décider c'est 1) projeter la possibilité pratique d'une action qui dépend de moi, 2) m'imputer moi-même comme l'auteur responsable du projet, 3) motiver mon projet par des raisons et des mobiles qui "historialisent" des valeurs susceptibles de le légitimer. En particulier, le lien de l'activité à la réceptivité annonce la limite fondamentale d'une liberté qui est celle d'une volonté d'homme et non d'un Créateur» (VI, 81).
17. «Ma vie est naturellement décosue; sans l'unité d'une tâche, d'une vocation suffisamment ample pour la rassembler, elle se disperse dans l'absurdité. Pour que la vie ait l'unité d'une mélodie, il faudrait vraiment que chaque note retienne les précédentes et engendre les suivantes. Or elle est plus souvent cacophonie que mélodie, faute d'une unique intention qui l'animerait de bout en bout à la façon d'un thème d'improvisation» (VI, 426).
18. «Une liberté située par le destin d'un caractère auquel elle consent devient une destinée, une vocation» (VI, 350).
19. Una clara diferencia puede apreciarse, por ejemplo, en que para Heidegger el *Da-sein* no elige en su proyecto entre lo que es dado, sino que se elige a sí mismo en su proyectarse, y en Ricoeur, el proyecto es siempre *motivado*. Por otro lado, para Ortega el proyecto designa «lo-que-hay-que-hacer» por mí. Este carácter obligatorio del proyecto, ¿no indica a su vez una cierta necesidad en el sentido ya manifiesto de la noción ricoeuriana de *destino*?
20. Dejamos para el último capítulo la aclaración de la posibilidad de conectar los análisis de la fidelidad a la palabra dada, a la promesa como expresión de la permanencia del *ipse*, a las respuestas dadas en *Le Volontaire...* mediante el consentimiento, el esfuerzo y la esperanza.
21. Cf. McINTYRE, A., *After Virtue, a Study in Moral Theory*, Notre Dame (ind.), University of Notre Dame Press, 1981. El interrogante que justifica esta expresión lo plantea Ricoeur de este modo: «Comme, en effet, un sujet d'action pourrait-il donner à sa propre vie, prise en entier, une qualification éthique si cette vie n'était pas rassemblée, et comme le serait-elle si ce n'est précisément en forme de récit?» (SM, 187).

22. Cf. SM 186s. Las connotaciones éticas de esta perspectiva caen bajo la hégira de los análisis que Ricoeur establece sobre la *phrónesis* y el *prhónimos* aristotélicos en íntima conexión con la interpretación de Gadamer.
23. Cf. SM 188-193. «Pour McIntyre, les difficultés liées à l'idée d'une refiguration de la vie par la fiction ne se posent pas. En revanche, il ne tire pas avantage, comme je cherche à le faire, du double fait que c'est dans la fiction littéraire que la jointure entre l'action et son agent se laisse le mieux appréhender, et que la littérature s'avère être un vaste laboratoire pour des expériences de pensée où cette jonction est soumise à des variations imaginatives sans nombre» (SM, 188).
24. Cf. SM, 175.
25. ANSCOMBE, G.E.M., *Intention*, Basic Blackwell, Oxford 1979.
26. El mismo Ricoeur reclama, a la hora de rechazar la preeminencia que Davidson defiende de la «intención con la que», una vuelta a la reconsideración de sus análisis sobre el proyecto en VI (cf. SM, 107). Allí, no duda en definir la intención en términos de decisión: «Précisant le type d'intention qui vise le projet, nous le définissons ainsi: *la décision signifie, c'est-à-dire désigne à vide, une action future qui dépend de moi et qui est en mon pouvoir*» (VI, 42).
27. «Une intention est une décision authentique quand l'action qu'elle projette apparaît au *pouvoir* de son auteur; cela signifie qu'elle pourrait être exécutée sans *délai*, si les conditions auxquelles elle est subordonnée se trouvaient réalisées» (VI, 41).
28. Cf. respectivamente VI, 41 y DA, 65.
29. «Avec Husserl nous appelons intentionnalité ce mouvement centrifuge de la pensée tournée vers un objet: je suis dans ce que je vois, imagine, désire et veux. L'intention première de la pensée n'est pas de m'attester mon existence, mais de me joindre à l'objet perçu, imaginé, voulu» (VI, 42).
30. Cf. SM, 91-93. Ricoeur es consciente de que al interpretar ese «conocimiento sin observación» como perteneciente al ámbito de la atestación, se está separando de la doctrina de Anscombe. Por eso, dado que la filósofa británica no puede tematizar esta atestación, su análisis conceptual no alcanza a una explicación detallada de la intención como *intención-de*.
31. DA, 147.
32. El origen de esta cuestión se puede remontar a la crítica que despliega Hume respecto a la noción de *causalidad*. A partir de este autor, la causalidad quedará relegada al campo de la explicación, de lo empírico, mientras que los motivos se situarán en el de la comprensión. Una solución dicotómica que será la fuente de las futuras discusiones.
33. DAVIDSON, D., *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford 1980. Para el análisis que Ricoeur elabora sobre esta obra, cf. SM 93-108.
34. «À la notion générale de l'explication par un but, l'expérience humaine ajoute celle d'une orientation *consciente* par un agent capable de se reconnaître comme le sujet de ses actes» (SM, 99). Con esta alternativa presentada por Ricoeur pretende una vez más alentar la principalidad de la intención en cuanto *intención-de*.
35. Nuestro autor beberá, en gran parte, de las fuentes de la filosofía de Félix Ravaisson (1813-1900). Su doctrina, inspirada en Aristóteles, Schelling y Maine de Biran, puede ser considerada como un intento de superar el dualismo entre naturaleza y espíritu. Su «positivismo espiritualista» le lleva a partir de la conciencia no para deducir de ella la naturaleza, sino para integrarse con la naturaleza como modo de ser del espíritu. Junto a una interpretación activista del acto, el otro pilar sobre el que se edifica su pensamiento es su teoría del hábito como fundamento de la unificación entre la actividad espiritual y la pasividad mecánica. El hábito, entendido en

- sentido analógico, establece vínculos entre los diferentes grados del ser desde la naturaleza ciega hasta la libertad, por lo que mediante la historia del hábito es como se va constituyendo la unidad suprema, que es la unidad del espíritu. Todo ello le lleva a concluir en una afirmación de la voluntad y del deseo como creadores de la naturaleza y el ser. Cf. FERRATER MORA, J., *Diccionario de filosofía...*, voces *Hábito* (vol. II, pp. 1543-1546) y *Ravaïsson* (vol. IV, pp. 2995s). Es fácil advertir el atractivo que esta teoría puede ejercer a un Ricoeur que, como hemos visto, en el inicio de su andar filosófico se plantea como temas centrales la unidad y la iniciativa en cuanto posibilidad creadora e innovadora del hombre.
36. Cf. SM, 146. Más adelante veremos cómo Ricoeur toma esta línea de pensamiento de Ravaïsson, quien considera este proceso de sedimentación como un «regreso de la libertad a la naturaleza».
 37. «Chaque habitude ainsi contractée (...) constitue un *trait* (...), c'est-à-dire un signe distinctif à *quoi* on reconnaît une personne, on la réidentifie comme étant la même» (SM, 146). El carácter aparece como un involuntario modificable a través de la adquisición de hábitos. En cambio, en el capítulo anterior lo hemos englobado dentro de lo que Ricoeur califica de involuntario absoluto, aquello ante lo que únicamente cabe consentir, lo no-modificable. Como hemos anunciado, surgen nuevos interrogantes: ¿son distintas caras de una misma realidad: el carácter?; ¿o es acaso una evolución en el pensamiento de nuestro autor?; ¿se puede identificar el *idem* con el involuntario relativo, a modo de «segunda naturaleza»?
 38. Tal vez podríamos descubrir en estas líneas del primer Ricoeur un precedente, al menos en lo que a nivel de convicciones se refiere, de lo que más adelante recogerá en su teoría de la «mimesis de la acción». Debido a esa continuidad de sentido entre pensamiento, palabra y acción, es posible interpretar nuestras acciones. Se abre el camino para que nuestra acción pueda ser vista como un texto escrito y descifrable por nuestro pensamiento.
 39. Cf. VI, 276.
 40. «Le savoir c'est ce que je ne pense pas, mais au moyen de quoi je pense» (VI, 277s). Dentro de ese bagaje del que dispongo para la acción habría que incluir, además de las herramientas del lenguaje antes mencionadas, el conjunto de nuestros conocimientos sociales e incluso morales (cf. FC 73). ¿Podríamos concluir de esto que el «sabio» no sería aquel que piensa mucho, sino aquel que posee buenos recursos e instrumentos para pensar, discernir, etc., en suma, aquel que tiene un rico caudal de «poderes» al que acudir? Pero, a su vez, ¿se trataría en este caso únicamente de un sabio «técnicamente hablando», distinto de aquella figura sapiencial de quien posee no una *técnica*, sino la sabiduría misma?
 41. Cf. VI, 278.
 42. «Acquérir une habitude, ce ne pas répéter, consolider, mais inventer, progresser» (VI, 272).
 43. Cf. VI, 274.
 44. Cf. VI, 275.
 45. ¿Quién no se ha sobresaltado al comprobar, por ejemplo, que la cartera o las llaves no están en el bolsillo acostumbrado?
 46. En este grupo incluye también Ricoeur todo aquel conjunto de comportamientos que proceden propiamente no tanto de una debilidad de la conciencia, cuanto de una inhibición. Es el tema del inconsciente.
 47. La influencia del hábito en el ritmo de la necesidad es claro si consideramos, por ejemplo, las horas de sueño que llegamos a necesitar. Respecto a la cantidad y cualidad podemos señalar también como botón de muestra la cantidad de alimento

- que precisamos normalmente para desayunar, o la temperatura del agua para la ducha.
48. «Toute détermination est négation (...) l'homme est enseveli sous ses habitudes» (VI, 282s).
 49. «L'ossification est une menace inscrite dans l'habitude, mais non son destin normal» (VI, 283).
 50. Cf. VI, 265.
 51. «Ce que j'apprends devient "contracté"; la volonté et l'activité qui dominent la 'nature' retournent à la nature ou plutôt inventent une quasi-nature à la faveur du temps» (VI, 267).
 52. Cf. respectivamente VI, 267s y FC 74s.
 53. «Dans l'ordre du sujet ce n'est pas le simple mais l'un qui donne sens» (VI, 281).
 54. Es lo que Ravaissón denominaba «regreso de la libertad a la naturaleza», entendiendo por naturaleza el carácter primitivo de todo poder sobre el cuerpo de no ser ni conocido ni querido (cf. VI, 269s). Sobre el tema de la conciencia latente en el hábito, nos remitimos a lo dicho anteriormente en el apartado dedicado al inconsciente.
 55. Cf. SM, 137.
 56. Cf. DA, 71. Respecto al tercero, señala como condición el que sea una acción habitual: «lo que es registrable es lo que Aristóteles habría llamado una *hexis* (disposición adquirida, *habitus*) cuyo ejemplo o signo es dicha acción. Lo que podemos esperar de una persona son actos que den prueba de disposiciones adquiridas de este tipo» (DA, 68). Un interrogante se nos plantea: ¿caso se deduce de esto que no somos responsables de actos concretos no-habituales?
 57. Una última aclaración la desarrollaremos a lo largo de este capítulo.
 58. Ricoeur utiliza como punto de referencia para su estudio (cf. SM, 39-54) la obra de STRAWSON, P.F., *Individuals*, Methuen and Co., Londres 1959.
 59. «Il faut acquérir simultanément l'idée de réflexivité et celle d'altérité, afin de passer d'une corrélation faible et trop facilement assumée entre quelqu'un et n'importe qui d'autre à la corrélation forte entre à soi, au siens de mien, et à autrui, au siens de tien» (SM, 53).
 60. Cf. SM, 135.
 61. «On peut appeler *imputation* l'acte de tenir un agent pour responsable d'actions tenues elles-mêmes pour permises ou non permises» (SM, 121).
 62. «L'adscription consiste précisément dans la réappropriation par l'agent de sa propre délibération: se décider, c'est trancher le débat en faisant sienne une des options considérées» (SM, 117).
 63. Cf. SM, 121.
 64. Cf. SM, 135s.
 65. Cf. SM, 122s.
 66. En esos momentos Ricoeur estaba iniciando el itinerario hermenéutico que desembocará en las sucesivas publicaciones.
 67. Cercano a las tesis de Herder y Humboldt, Ricoeur vincula dialécticamente conciencia y lenguaje, de modo que es *en y por el lenguaje* como la conciencia se estructura, vertebrada y organiza (cf. MACEIRAS, M.-TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid 1990, p. 172).
 68. Nos hemos servido de los análisis que se pueden encontrar en AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidade de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 1995, pp 109-112; así como en MACEIRAS, M.-TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid 1990, pp. 170-180.

69. «La notion de texte est un bon *paradigme* pour l'action humaine, (...) l'action est un bon référent pour toute une catégorie de textes» (*Expliquer et comprendre*, en DTA, 175).
70. «L'action, comme un texte, est une oeuvre ouverte, adressée à une suite indéfinie de 'lecteurs' possibles. Les juges en sont pas les contemporains, mais l'histoire ultérieure» (*Expliquer et comprendre*, en DTA, 175). M. Agis se pregunta si es posible diferenciar la fijación de la acción de la de la escritura, y a su vez, si esa perdurabilidad que permite la reinterpretación puede darse en una escritura que no sea únicamente la grafológica, sino también en imágenes, sonidos o iconos fotográficos o pictóricos.
71. «Ni la interpretación de los contemporáneos al nacimiento de un texto, ni la nuestra, en tanto que interpretación singular y puntual, inmersa en el largo proceso de interpretaciones a las que va a ser sometido, tienen un especial privilegio o preponderancia sobre la evolución que experimenta el texto»: AGÍS VILLAVERDE, Marcelino, *Del símbolo a la metáfora. Introducción a la filosofía hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela 1995, p. 112.
72. Cf. RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, pp. 287-313.
73. «Tous les événements et tous les actes significatifs son, de cette façon, ouverts à cette sorte d'interpretation pratique par la *praxis* présente. L'action humaine, elle aussi, est ouverte à quiconque *sait lire*»: *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme texte*, en DTA, 197. La «acción con sentido» (*l'action sensée*) es, propiamente, la reinterpretación ricœuriana de lo que Max Weber consideraba como objeto de las ciencias sociales: la «conducta orientada de modo sentido» (*Sinnhaft orientiertes Verhalten*).
74. En efecto, el modelo historiográfico es un tipo de *relato*, un relato verdadero si se compara con algunos modelos de relatos (p. ej. míticos o ficticios). Por otro lado, la historia se relaciona con las acciones de los hombres en el pasado. (Cf. *Expliquer et comprendre*, en DTA, 176).
75. Cf. *Expliquer et comprendre*, en DTA, 177.
76. «De la même manière qu'un texte se détache de son auteur, une action se détache de son agent et développe ses propres conséquences. Cette autonomisation de l'action humaine constitue la dimension *sociale* de l'action. L'action est un phénomène social, (...) parce que nos actes nous échappent et ont des effets que nous n'avons pas visés»: *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme texte*, en DTA, 193.
77. «Grâce à cette sédimentation dans le temps social, les actions humaines deviennent des "institutions", en ce sens que leur signification ne coïncide plus avec les intentions de leurs agents»: *Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme texte*, en DTA, 195.
78. Cf. RICOEUR, P., *Temps et récit*, I, p. 256ss. De modo sintético resume Maceiras la función mediadora de la trama en tres aspectos: «a) Ella es mediación entre los episodios, acontecimientos, o incidentes individuales y la historia coherente en la que ellos se organizan. La trama hace así inteligible lo diverso o configura en unidad la diversidad sucesiva y aislada. (...) b) La composición de la trama, a su vez, vertebraría elementos heterogéneos: agente, sus fines, los medios, resultados, circunstancias, (...) Esta "síntesis de lo heterogéneo" es la última razón de ser de la mimesis. c) Por último, la construcción de la trama sintetiza los aspectos temporales implícitos en los episodios o en los acontecimientos. De este modo aún la dimensión temporal cronológica, aneja a cada episodio o circunstancia, y la temporalidad no cronológica, inseparable de una historia o relato considerado en su unidad»:

- MACEIRAS, M.-TREBOLLE, J., *La hermenéutica contemporánea*, Cincel, Madrid 1990, p. 176.
79. Cf. SM, 175.
80. «(a dicha identidad) On la caractérise, en termes dynamiques, par la concurrence entre une exigence de concordance et l'admission de discordances qui, jusqu'à la clôture du récit, mettent en péril cette identité» (SM, 168). Por *concordancia*, se entiende el principio de orden que preside lo que Aristóteles llamaba «disposición de los hechos»; por *discordancia*, los reveses de fortuna que erigen a la trama como el momento de la transformación regulada desde el principio de una situación hasta el final.
81. Cf. SM, 175s. Las *variaciones imaginativas* propias de los relatos de ficción y que presentan casos en los que la identidad de un personaje parece difuminarse sigue respetando, sin embargo, la condición corporal del ser humano vivida como mediación entre el *sí* y el mundo. Es a través de la corporeidad como la ipseidad se transmite y comunica con el mundo: «car l'action "imitée" dans et par la fiction, reste elle aussi soumise à la contrainte de la condition corporelle et terrestre» (SM, 178).





ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN	135
NOTAS DE LA PRESENTACIÓN	141
ÍNDICE DE LA TESIS	143
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS	147
TABLA DE ABREVIATURAS	163
LA RED DE LA ACCIÓN	165
1. LA «RED CONCEPTUAL DE LA ACCIÓN»	166
1.1. Noción de «Proyecto»	167
a) Proyecto y decisión	167
b) Proyecto, vocación y unidad narrativa de la vida	170
1.2. Aproximación al concepto «Intención»	173
a) Una intencionalidad para la intención	173
b) La intención y el campo general de motivación	174
2. EL HÁBITO	176
2.1. Una fenomenología del comportamiento habitual	176
a) Hábito y carácter	177
b) El hábito mental	178
2.2. El claroscuro habitual	179
a) El despertar del hábito	179
b) La estructura habitual	181
3. LA BÚSQUEDA DE UN <i>IPSE</i> PARA LA ACCIÓN	184
3.1. La persona, referencia identificante	184
a) Determinación semántica de la individuación	185
b) La sujeción de la acción	186
3.2. La persona, personaje y narrador de su vida	187
NOTAS	193
ÍNDICE DEL EXCERPTUM	201