

De la hermenéutica a la crítica a la ideologías: P. Ricoeur

Por:

Javier Bengoa

En *De Heidegger a Habermas*,

Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea. C.5,

Herder, Barcelona, 1992, 157-187.

El capítulo anterior nos ha permitido ver que, tanto para Habermas como para Apel, una teoría de la sociedad que pretenda ser crítica, presupone como su fundamento una ética básica, es decir, un punto de vista normativo que pueda servir de «punto de Arquímedes» en el que poder apoyar toda valoración. Hemos visto también que es en el seno de esta temática donde se enciende la controversia acerca de la fundamentación última. Por tanto, los posibles puntos de contacto de Ricoeur con esta problemática deberán ser buscados tanto en los textos en los que trata directamente de la crítica de las ideologías como en los que expone su concepción ética. Aunque ambas cuestiones se interpretan y, por tanto, su separación tajante es imposible, las examinaremos por separado.

1. Hermenéutica y crítica de las ideologías

Como adelantábamos en la Introducción, Ricoeur ha confrontado periódicamente su pensamiento con el de la Escuela de Francfort. La primera confrontación tuvo lugar a través de dos artículos próximos en el tiempo (1973c y 1974b), que forman una cieña unidad [1]. Las posiciones alcanzadas en estos dos estudios son mantenidas en los trabajos de los años siguientes (1977c y 1981b). Pero en *Temps et récit III* (1985a) aparece un cierto cambio de perspectiva. Estudiaremos estos textos en dos subsecciones diferentes.

1.1. En los primeros textos de Ricoeur

Ricoeur comienza (1973c) afirmando que el propósito de su estudio consiste en «rechazar la alternativa» (o.c. 333) en la que se ha situado el debate entre Gadamer y Habermas. Este propósito, por otra parte, no implica «ningún deseo de anexión» (o.c. 335), es decir, no pretende «devolver la crítica de las ideologías al regazo de la hermenéutica» (o.c. 370) [2], sino «que se confirme la afirmación de Gadamer de que las dos "universalidades" se interpenetran» (o.c. 370-371), dado que «cada una de las teorías habla desde un lugar diferente, pero cada una de ellas puede reconocer la pretensión de universalidad de la otra **de** un modo tal que el lugar de la una sea inscrito en la otra» (ib.).

El primer paso consiste en encontrar en el seno de la hermenéutica el lugar de inserción de una instancia crítica. Como podemos suponer tras lo expuesto en el capítulo tercero, esto sucede mediante el recurso a la teoría del texto, que «hace que aparezcan rasgos de universalidad que, sin contradecir realmente la hermenéutica de Gadamer, la rectifican en

un sentido decisivo para la cuestión misma del debate con la crítica de las ideologías» (o.c. 366).

Ricoeur se dedica seguidamente a la operación «simétrica» (o.c. 370) de encontrar los elementos hermenéuticos incluidos en la teoría crítica. Esta última es expuesta por Ricoeur en torno a cuatro temas, que son contrapuestos a otros tantos de Gadamer:

«1) Donde Gadamer toma del romanticismo filosófico su concepto de *prejuicio*, reinterpretado por medio de la noción heideggeriana de precomprensión, Habermas desarrolla un concepto de *interés*, surgido del marxismo reinterpretado a su vez por Lukács y la Escuela de Francfort (Horkheimer, Adorno, Marcuse, Apel, etc.).

«2) Donde Gadamer se apoya en las *ciencias del espíritu*, comprendidas como reinterpretación de la tradición cultural en el presente histórico, Habermas recurre a las *ciencias sociales críticas* directamente dirigidas contra las reificaciones institucionales.

«3) Donde Gadamer introduce la *malcomprensión* como obstáculo interno a la comprensión, Habermas desarrolla una teoría de las *ideologías*, en el sentido de una distorsión sistemática de la comunicación por los efectos disimulados de la violencia.

«4) Finalmente, donde Gadamer fundamenta la tarea hermenéutica en una ontología del "diálogo que somos", Habermas invoca el *ideal regulador* de una comunicación sin límites ni constreñimientos que, lejos de precedernos, nos dirige a partir del futuro» (o.c. 351-352).

A continuación, Ricoeur estudia cada uno de estos elementos de la teoría de Habermas, para encontrar en ellos su dimensión hermenéutica.

Ricoeur comienza preguntando cómo se justifica la teoría de los intereses cognoscitivos (su existencia, su carácter triple, su origen en la historia natural de la especie humana, etc.) y, tras comprobar que no se trata de una mera descripción empírica ni tampoco de una teoría en el sentido de conjunto de hipótesis explicativas, concluye que «hay que reconocer que forma parte de una antropología filosófica, emparentada con la analítica del ser-ahí de Heidegger, más exactamente, con la hermenéutica de la "preocupación"» (o.c. 371), y que, por tanto, «su análisis pertenece a una hermenéutica, en la medida en que los intereses son "lo más cercano" y "lo más oculto", y que hay que desocultarlos para reconocerlos» (o.c. 371-372). Ricoeur no tiene inconveniente en aceptar la designación habermasiana de «metahermenéutica» si se insiste en reducir la hermenéutica a la superación de las dificultades de comprensión que provienen *sólo* del discurso. Pero «una metahermenéutica sigue siendo hermenéutica» (o.c. 373) y ambas «se encuentran mutuamente en un lugar común: la hermenéutica de la finitud, que asegura *a priori* la correlación entre el concepto de prejuicio y el de ideología» (o.c. 372).

La segunda observación de Ricoeur se dirige a la distinción, «afirmada de forma bastante dogmática» (o.c. 372), entre interés comunicativo e interés emancipatorio. Esta distinción no le parece aceptable, ya que ambos intereses operan en el campo de la competencia comunicativa y que el segundo «no tiene otro contenido que el del ideal de una comunicación sin límites ni constreñimientos» (o.c. 373). Por tanto, la crítica de las distorsiones «no puede ser nunca ni primera ni última; no se pueden criticar distorsiones

sino en el nombre de un *consenso* que no podemos anticipar simplemente en vacío, en forma de una idea reguladora, si esta idea no es ejemplificada; uno de los lugares de la ejemplificación del ideal de comunicación es precisamente nuestra capacidad de vencer la distancia cultural en la interpretación de las obras recibidas del pasado. Quien no es capaz de reinterpretar el pasado tampoco es, quizá, capaz de proyectar concretamente su interés por la emancipación» (o.c. 373).

De acuerdo con el marco expositivo que se ha trazado, la siguiente observación se refiere a la distinción por Habermas entre la simple mal-comprensión, que es la tarea de la hermenéutica, y la distorsión de la comunicación que se revela en las ideologías, que es obra de las estructuras del trabajo y la dominación. Ricoeur cree encontrar en los análisis de Habermas sobre el papel ideológico de la ciencia y la técnica en la sociedad contemporánea un elemento que «resitúa imperiosamente la teoría de las ideologías en el campo hermenéutico» (o.c. 374).

Recordemos que para Habermas el Estado moderno ya no tiene la función de proteger los intereses de un determinado grupo social, sino la de defender y estimular la productividad del entramado industrial. En consecuencia, la ideología no tiene ya la función de representar los intereses de una clase dominante, sino la de defender el crecimiento del sistema. Esta tarea es hoy efectuada por la ciencia y la técnica, que de este modo se convierten en las ideologías de la sociedad contemporánea. Una consecuencia de esto es la colonización del campo de la acción comunicativa por los intereses técnico-instrumentales. En consecuencia, la tarea de una crítica de las ideologías consiste en salvar la especificidad del campo de la acción comunicativa. Ante esta situación, reconocida por el propio crítico de las ideologías, Ricoeur pregunta a éste: «¿Qué hay que hacer para que el interés emancipatorio no se quede en un deseo piadoso, si no es encarnarlo en una reavivación de la acción comunicativa misma? ¿En qué apoyará usted concretamente esta reavivación si no es en la reasunción creadora de las herencias culturales?» (o.c. 375).

La última observación de Ricoeur se dirige a lo que a su entender es «quizá la divergencia más profunda» (o.c. 360) entre la conciencia hermenéutica (Gadamer) y la conciencia crítica (Habermas), que consiste en que «la primera está vuelta hacia un acuerdo mutuo, un consenso que nos precede y en este sentido es [3], la segunda anticipa el futuro de una liberación cuya idea reguladora no es un ser sino un ideal, el de la comunicación sin límites ni constreñimientos» (ib.). Para Ricoeur, con esta oposición «llegamos al momento más álgido del debate, pero quizá también al más vano» (ib.). Y es vano porque el crítico, al apelar a la reflexión, habla justamente «desde el lugar, denunciado por él mismo como inexistente, del sujeto transcendental» y, por tanto, «desde el fondo de una tradición» (ib.). Aunque ésta sea la de la Ilustración y, por tanto, distinta de la tradición romántica de la hermenéutica, sigue siendo una tradición, que, además, «se sumerge en una tradición más impresionante, la de las acciones liberadoras, la del Éxodo y la de la Resurrección. Quizá desaparecería el interés por la emancipación y no habría anticipación de la liberación si se borrara del género humano el recuerdo del Éxodo y la Resurrección...» (ib.).

Por tanto, «nada hay más engañoso que la pretendida antinomia entre una omología del consenso previo y una escatología de la liberación» (ib.). Esto no significa abolir la diferencia entre ambas: «En la medida en que ambas necesitan regionalizarse para garantizar el carácter concreto de su reivindicación de universalidad, sus diferencias deben

ser preservadas contra todo confusionismo.» Pero «la tarea de la reflexión filosófica es proteger de las oposiciones engañosas el interés por la reinterpretación de los legados culturales heredados del pasado y el interés por las proyecciones futuristas de una humanidad liberada. Cuando estos dos intereses se separan radicalmente, hermenéutica y crítica de las ideologías no pasan de ser ellas mismas... ideologías» (ib.).

El balance de estas reflexiones de Ricoeur para nuestra cuestión no es fácil de establecer. Si nos atenemos a sus formulaciones explícitas, parece que Ricoeur acepta las críticas a la hermenéutica efectuadas por Habermas, así como su planteamiento crítico. Parece, además que entiende este último en un sentido transcendental estricto. No parece que se opongan a esto las observaciones que Ricoeur hace sobre la dimensión hermenéutica de la crítica, pues todas ellas se limitan a recalcar que toda crítica se hace desde una tradición, sin que esto signifique que esta tradición opere necesariamente a nuestras espaldas y no pueda ser nunca suficientemente objetivada. Por nuestra parte, pensamos que ni siquiera la finitud del ser humano, a la que alude Ricoeur en un momento de su trabajo, es óbice a una adecuada reflexión sobre las condiciones de posibilidad de nuestra razón, como el mismo Ricoeur ha admitido en un momento anterior de su pensamiento [4]. Pero sabemos que, en el vocabulario de la hermenéutica, la expresión «finitud» es sinónima de condiciones no objetivables del conocimiento. Por eso, es preciso estudiar más de cerca esta cuestión.

Ricoeur la trata ampliamente en (1974b), en el marco de un intento de aclarar las relaciones entre ciencia e ideología. Con esta finalidad, estudia el fenómeno ideológico de forma tal que aparezca que «la ideología es un fenómeno intrascendible de la existencia social, en la medida en que la realidad social tiene desde siempre una constitución simbólica y conlleva una interpretación del lazo social mediante imágenes y representaciones» (o.c. 314). Con esta finalidad, Ricoeur distingue en el fenómeno de la ideología tres niveles, a los que corresponden tres conceptos distintos.

El primer nivel es el de la *ideología como integración o mediación social*. En efecto, todo grupo tiene la necesidad de «darse una imagen de sí mismo, de representarse en el sentido teatral de la palabra» (o.c. 306). La distancia que media entre el grupo y su momento inaugural exige «perpetuar la energía inicial más allá del período de efervescencia» (o.c. 307). Desde esta perspectiva, la ideología tiene el papel de «motivación social; es respecto de la *praxis* social lo que el motivo es respecto a un proyecto individual: algo que arrastra y justifica» (ib.). Para cumplir este papel, la ideología precisa de unos rasgos que paulatinamente hacen emerger los aspectos negativos que habitualmente se le atribuyen. Pues, en primer lugar, la ideología tiene que ser siempre «simplificadora y esquemática» (ib.), que «es el precio que hay que pagar por la eficacia social de las ideas» (o.c. 308). Además, es «operatoria y no temática... Pensamos desde ella, en lugar de pensar sobre ella» (o.c. 309). Este rasgo se agrava con el de inercia, de retraso, que afecta a toda ideología: «lo nuevo sólo puede ser asumido a partir de lo típico, salido de la sedimentación de la experiencia social», con lo que la ideología es «simultáneamente interpretación de lo real y obturación de lo posible» (ib.).

Con los últimos rasgos expuestos llegamos al segundo nivel: la *ideología como disimulación* de las relaciones de autoridad. Este nivel «está profundamente imbricado en el anterior en la medida en que el fenómeno de autoridad es coextensivo con la constitución de un grupo» (o.c. 310-311). Pero «en la medida en que la integración de un

grupo no se reduce jamás a los fenómenos de autoridad y dominación, los rasgos de la ideología que hemos relacionado con su papel mediador no se reducen a la función de disimulación a la que con excesiva frecuencia es reducida la ideología» (o.c. 311).

Los dos conceptos de ideología anteriores nos llevan al umbral del tercero, que es el propiamente marxista: la *ideología como distorsión* <que nos hace tomar la imagen por lo real, el reflejo por el original> (o.c. 312). Este concepto marxista «es una *especificación* del concepto de ideología, que supone los otros dos conceptos analizados anteriormente. Pues ¿cómo ilusiones, fantasías, fantasmagorías podrían tener la menor eficacia histórica si la ideología no tuviera un papel mediador incorporado al vínculo social más elemental, como su constitución simbólica?... Tampoco se comprendería que una representación invertida de la realidad pudiera servir a los intereses de la clase dominante si la relación entre dominación e ideología no fuera más primitiva que el análisis en clases sociales y susceptible eventualmente de sobrevivir a este último» (ib.).

A continuación, Ricoeur estudia la noción de ciencia para ver si es posible una «ciencia definida por su estatuto no ideológico» (o.c. 314). Para él, el único sentido de ciencia que podría aspirar a este estatuto es la positivista, ya que «sería el único que permitiría dar a la oposición ciencia-ideología un sentido claro y taxativo» (o.c. 314), es decir, «instituir entre ciencia e ideología un verdadero corte epistemológico» (o.c. 318). Ricoeur define este modelo de ciencia como «aquellos resultados intelectuales que *a la vez* permiten una explicación satisfactoria de fenómenos anteriormente ininteligibles... y resisten con éxito los intentos de falsación emprendidos sistemática y rigurosamente (verificación en sentido popperiano de no falsación» (o.c. 315). Pero las ciencias sociales no satisfacen estos criterios de científicidad, ya que cuando son verificables no son explicativas (como en la demografía) y cuando son explicativas no son verificables. Para las ciencias sociales tiene más interés acudir a un concepto no positivista de ciencia, es decir, concebirla como crítica. Pero tampoco la ciencia concebida como crítica puede pretender acceder a un estatuto no ideológico, por tres razones.

La primera es que, cuando se da a la crítica el estatuto de «ciencia *combatientes* o «partisana» (o.c. 318) [5], no se puede «evitar entregarla a los fenómenos cuasipatológicos denunciados en el adversario» (ib.). Como lo demuestra la evolución de los países socialistas, la oficialización de la doctrina por el partido produce «ceguera ante lo real» y, sobre todo, convierte la doctrina en «sistema de justificación del poder del partido» (o.c. 319).

La segunda razón concierne a la dificultad de dar «una explicación en términos no ideológicos de la formación de las ideologías» (o.c. 319-320). La noción de ideología de Marx presupone la idea hegeliana de que la filosofía es un comentario de la religión y la feuerbachiana de que la religión es una inversión de las relaciones entre el cielo y la tierra. Pero Marx es incapaz de «pensar esta relación de un modo que no sea metafórico» (o.c. 320). Este fracaso se explica desde la primera noción de ideología: «Si el vínculo social es ya simbólico, es totalmente inútil tratar de derivar las imágenes a partir de algo anterior, que sería lo real, la actividad real, los procesos de vida reales, de los que habría secundariamente reflejos y ecos. Un discurso no ideológico sobre la ideología tropieza con la imposibilidad de alcanzar algo real social anterior a la simbolización» (o.c. 321).

Pero la razón «fundamental» que impide a la crítica de las ideologías ser ciencia es «la imposibilidad de ejercer una crítica absolutamente radical. Pues una conciencia radicalmente crítica debería en efecto ser resultado de una *reflexión total*» (ib.). Esta equivale, para Ricoeur, a «la posición soberana de un sujeto capaz de poner a distancia *objetivar* la totalidad de sus condicionamientos» (o.c. 327-328). Y esto es imposible porque «todo saber objetivamente... está precedido por una relación de *pertenencia* que jamás podremos reflexionar completamente» (o.c. 328). Para Ricoeur, esta reflexión requeriría el conocimiento de la totalidad de la realidad. Por tanto, una reflexión total equivale a un saber total o absoluto.

La imposibilidad de esta reflexión o saber totales lleva a Ricoeur a preguntarse si no hay que renunciar lisa y llanamente a la distinción entre ciencia e ideología. Su respuesta es: «Reconozco que frecuentemente he estado muy cerca de aceptarlo al pensar en este rompecabezas» (o.c. 323). Ricoeur aprecia en toda su gravedad las implicaciones relativistas de esta posición y, por eso, trata de salvar la distinción entre ciencia e ideología a través de la «relativa autonomía» (ib.) que el saber puede alcanzar en virtud del factor de distanciación incluido en la conciencia historial. Esta distanciación «es la condición de posibilidad de una crítica de las ideologías, no fuera ni en contra, sino en el seno de la hermenéutica» (o.c. 329). Pero, como la distanciación sólo se da en el interior de la pertenencia, este saber crítico «está condenado a ser parcial, fragmentario, insular» (o.c. 330).

En el artículo que estamos estudiando hay un último elemento importante para nuestra cuestión. Ricoeur toma de K. Mannheim (1929) la idea de que ideología y utopía tienen una estructura común —la no congruencia con lo real— y sólo se distinguen por rasgos secundarios (defensa por clases dominantes/emergentes; orientación al pasado/futuro; actitud de aceptación/rechazo de la realidad) [6]. Esto le permite concluir: «Asumo la tesis de Habermas de que todo saber está sostenido por un interés y de que también la teoría crítica está sostenida por un interés, el interés por la emancipación, es decir, por la comunicación sin límites ni constreñimientos. Pero hay que tener en cuenta que este interés funciona como una ideología o como una utopía. Y no sabemos según cuál de las dos formas funciona, ya que sólo la historia ulterior distinguirá entre las discordancias estériles y las creadoras» (o.c. 330) [7].

La aceptación del ideal de comunicación sin límites ni constreñimientos es, pues, reconducida finalmente a una teoría del imaginario social. El filósofo no puede decir más, ya que el juicio último queda reservado a la historia. La hermenéutica ha triunfado definitivamente sobre todo intento de crítica filosófica.

Las posiciones expuestas en estos dos artículos se mantienen invariables hasta 1985, como puede verse en (1977b), cuyo análisis aplazamos al apartado siguiente, por las razones que allí aparecerán, y en «*Logique herméneutique*»? (1981b), que pasamos a estudiar a continuación.

Este trabajo [8] es importante para nosotros ya que en él Ricoeur trata precisamente de estudiar el esfuerzo de la hermenéutica por «reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de su propio discurso» (o.c. 179).

Ricoeur comienza exponiendo su concepción de la evolución de la hermenéutica desde Schleiermacher hasta Gadamer y de la crítica que Apel y Habermas dirigen a su pretensión de universalidad. A continuación, expone la respuesta que Gadamer y los pensadores cercanos a él ofrecen a esta crítica. Esta respuesta se desarrolla en tres niveles. En el primero se trata de defender la universalidad de la hermenéutica mostrando que puede accederse a ella desde campos diferentes a los tratados explícitamente por Gadamer, como la retórica, la crítica literaria o la política. En el segundo nivel, se responde directamente a las acusaciones de la crítica de las ideologías de dos formas: una «polémica», que se inspira fundamentalmente en Gadamer (1971), y otra «constructiva», en la que Ricoeur expone su teoría de la distanciaci3n incluida en la dimensi3n de pertenencia.

Lo nuevo de este art3culo es la discusi3n de un posible tercer nivel de respuesta, sugerido por Bubner (1973), que consistir3a en atribuir a la hermenéutica «el tipo de cientificidad que, desde el idealismo alem3n, est3 vinculado a los argumentos transcendentales» (o.c. 209). Ricoeur considera que este acercamiento de hermenéutica y filosof3a transcendental es «totalmente desorientador si se pierde de vista la diferencia profunda entre la pretensi3n, inherente al transcendentalismo, de conferir al sujeto epistemol3gico la transparencia de s3 mismo y el sistema de las condiciones de posibilidad de todos los saberes, incluido el saber de s3 mismo, y la confesi3n, esencial a la hermenéutica, de la radical falta de dominio y transparencia respecto de sus condiciones de posibilidad. La historicidad de estas condiciones consiste precisamente en la imposibilidad de la reflexi3n total» (o.c. 210). En otros t3rminos, la hermenéutica «lucha, en el seno de su conciencia de finitud, por explicitar sus presuposiciones impl3citas... y sabe que una explicaci3n total es imposible. Esta finitud... es la que *le* impide asimilarse a la filosof3a transcendental» (o.c. 212).

De estas afirmaciones se deduce claramente que Ricoeur sigue equiparando reflexi3n transcendental con reflexi3n total y saber absoluto, y que, por esta raz3n, considera que la primera es incompatible con la hermenéutica.

1.2. En «*Temps et récit III*»

Esta posici3n se hace m3s flexible en *Temps et récit III*. Aunque sea vano intentar resumir la ingente masa de informaci3n que Ricoeur elabora en dicha obra, trataremos de exponer al menos su gui3n argumental, con el fin de enmarcar los elementos que consideraremos con mayor detenci3n.

En la primera parte de la obra, Ricoeur arranca de la dificultad que, seg3n Agust3n de Hipona, experimenta el hombre para pensar el tiempo, ya que en éste «la *discordancia de su distensi3n entre futuro, pasado y presente* condena inexorablemente al fracaso la b3squeda de *concordancia* constitutiva del *animus*» (1983a, 18). Por el contrario, la teor3a de la tragedia de Arist3teles «establece la preponderancia de la concordancia sobre la discordancia en la configuraci3n de la intriga» (ib.). Estas experiencias opuestas extra3das del pensamiento del tiempo y de la configuraci3n del relato sugieren a Ricoeur la hip3tesis de base de toda la obra: «la operaci3n narrativa ofrece una "soluci3n", no especulativa sino *po3tica*, a las apor3as que nos han parecido inseparables del an3lisis agustiniano del tiempo» (1983a, 10), y, por tanto, «entre la actividad narrativa y el car3cter temporal de la

experiencia humana hay una correlación... que presenta una forma de necesidad transcultural» (1983a, 85).

Esta mediación entre tiempo y relato se efectúa en la Mimesis (que Ricoeur traduce: puesta en representación), que está constituida por tres momentos, designados Mimesis I, II, III. Mimesis II es la operación configurativa de la narración. Ésta sólo es posible como configuración de la estructura prenarrativa inherente a la acción humana misma (Mimesis I). Finalmente, la Mimesis II sólo acaba en la recepción e integración en el propio mundo del oyente o lector (Mimesis III) del mundo desplegado en Mimesis II. La Mimesis es, por tanto, «el proceso por el que la configuración textual media entre la prefiguración del campo práctico y su refiguración por la recepción de la obra» (o.c. 86).

Las dos partes siguientes de la obra son dedicadas a estudiar los procedimientos usados en la Mimesis II, tanto por la historiografía (parte segunda) como por los relatos de ficción (parte tercera).

Temps et récit III (1985a), que constituye la cuarta parte de la obra, es dedicada a la Mimesis III, a la refiguración operada en la narración. Para situar esta problemática en el campo netamente filosófico, Ricoeur la inicia con una sección en la que intenta «verificar la tesis de la aporiticidad de principio de la fenomenología del tiempo en los dos ejemplos canónicos de la fenomenología de la conciencia interna del tiempo en Husserl y de la fenomenología hermenéutica de la temporalidad en Heidegger» (o.c. 11). Este análisis del que hemos ofrecido algunos puntos en el capítulo segundo, tiene el efecto de profundizar la aporía del tiempo, que se convierte en la imposibilidad de conciliar la perspectiva fenomenológica, que nos da un tiempo subjetivo, centrado en la noción del presente vivo, y la perspectiva cosmológica, que nos ofrece un tiempo objetivo, centrado en la noción de instante y sucesión ordenada de instantes. Con ello la hipótesis inicial se precisa: la narración elabora «un tiempo tercero —el tiempo propiamente histórico— que media entre el tiempo vivido y el tiempo cósmico» (1983a, 147). La historiografía lo hace elaborando una serie de conectores (calendario, sucesión de generaciones, etc.). El relato de ficción ofrece la mediación de las «variaciones imaginativas». Con estos procedimientos, historiografía y relato de ficción cooperan en la refiguración de la praxis mediante los préstamos que cada uno de estos tipos narrativos toma del otro, es decir, mediante una «ficcionalización de la historiografía» y una «historización del relato de ficción» (o.c. 130). De esta cooperación «nace lo que llamamos tiempo humano, que no es otro que el tiempo narrado» (ib.).

Este resultado saca a la luz una nueva aporía: la de la unicidad del tiempo —y, paralela a ella, la unicidad de la historia—, que convierte a ambos en singulares colectivos. Esta nueva aporía obliga a discutir la solución hegeliana de la totalización de la historia mediante una «mediación total» y a explicar las razones por las que esta solución es inaceptable. Esto último supuesto, queda la cuestión de si hay que dejar el tiempo abandonado a la fragmentación o si es posible una mediación imperfecta, fragmentaria, «sin *Aufhebung* en una totalidad en la que la razón de la historia y la realidad efectiva coincidirían» (o.c. 300).

Ricoeur estudia esta mediación imperfecta utilizando como hilo conductor las nociones de «espacio de experiencia» y «horizonte de expectativas» tomadas de Koselleck (1979).

Ricoeur considera que estas nociones son «categorías metahistóricas, válidas en el nivel de la antropología filosófica» (o.c. 309), y que, como tales, «gobiernan todas las maneras en que en todos los tiempos los hombres han pensado su existencia en términos de historia» (ib.). Se trata, por tanto, de «auténticos transcendentales» (o.c. 310), si bien «su ambición universal de categorías metahistóricas sólo se salva por sus implicaciones *éticas* y *políticas* permanentes» (ib.), es decir, «sólo puede ser afirmada bajo la égida de la razón práctica» (o.c. 311).

De la primera de estas dimensiones, el espacio de experiencia, Ricoeur deriva la categoría de «ser-afectado-por-el-pasado», que es correlativa de la «eficacia de la historia» (*Wirkungsgeschichte*) de Gadamer. Para explicitar esta categoría, Ricoeur distingue en el término usual de tradición tres dimensiones, que expone bajo las designaciones «tradicionalidad», «*las tradiciones*» y «*la tradición*» (o.c. 318). La tradicionalidad es el carácter «formal» (o.c. 320), interior al espacio de experiencia, constituido por «la tensión entre la eficacia del pasado, que sufrimos, y la recepción del pasado, que hacemos» (ib.). En otros términos, es «la dialéctica entre lejanía y des-distanciación» que corresponde a la noción gadameriana de «fusión de horizontes»; «la historia de la eficacia es lo que se hace sin nosotros; la fusión de horizontes es lo que nosotros tratamos de hacer. Aquí *el* trabajo de la historia [9] y *el* trabajo del historiador se ayudan mutuamente» (o.c. 320). La segunda dimensión, *las tradiciones*, designa los contenidos transmitidos, «las cosas dichas» (o.c. 321), «poniendo provisionalmente entre paréntesis la cuestión de la verdad» (o.c. 320). También en esta dimensión encontramos una dialéctica, en la que «el pasado nos interroga en la medida en que lo interrogamos» y «nos responde en la medida en que le respondemos» (o.c. 322).

La tercera dimensión es *la tradición* «en su pretensión de verdad» (ib.). Este paso de *las tradiciones* a *la tradición* «introduce la cuestión de la legitimidad» (o.c. 326) y, con ello, plantea el debate entre hermenéutica de las tradiciones y crítica de las ideologías, que Ricoeur evoca en este momento «con el único propósito de circunscribir mejor la noción de eficacia de la historia y su correlato, nuestro ser afectado por ella» (o.c. 323).

Antes de introducirnos en esta nueva presentación de las relaciones entre hermenéutica y crítica de las ideologías, señalemos que el contexto ha variado. Ya en nuestra sucinta exposición del programa general de *Temps et récit* hemos encontrado expresiones que no aparecían en textos anteriores de Ricoeur —«necesidad transcultural», «categorías metahistóricas», «transcendentales» [10]— que nos hacen suponer que una reflexión transcendental ya no es considerada como equivalente a la «reflexión total», a una «conciencia dueña del sentido».

En este nuevo marco, la valoración que se da a la crítica de las ideologías varía. Para empezar, ya no se supone que la pretensión de universalidad de la crítica de las ideologías es un «gesto orgulloso de desafío» (1973b, 362), sino que se afirma que «sobre toda *pretensión* de verdad pesa una *presunción* de ideología» (1983a, 326). Ricoeur acepta igualmente que esta presunción está guiada por un interés emancipatorio y, a la cuestión de la legitimación de este último, responde que «*sólo puede consistir*» en la anticipación de un tribunal *ahistórico* cuyo esquema, en el sentido kantiano de este término, sería la representación de una comunicación sin límites ni constreñimientos, por tanto, en una

situación de habla caracterizada por un consenso salido del proceso mismo de argumentación» (o.c. 327, c.n.) [11].

Es verdad que Ricoeur pone a continuación algunas condiciones. Pero éstas no parecen eliminar el valor propiamente transcendental de las afirmaciones anteriores. Pues estas condiciones son que «para escapar a la huida sin fin de una verdad perfectamente ahistórica, hay que intentar discernir sus signos en las anticipaciones del consenso, que están funcionando ya en toda comunicación lograda» (o.c. 328). Entendido de este modo, «el transcendental puro asume muy legítimamente el *status* negativo de una *idea-límite* respecto tanto de nuestras expectativas determinadas como de nuestras tradiciones hipostasiadas. Pero, so pena de resultar extraña a la eficacia de la historia, esta idea-límite debe convertirse en *idea reguladora*, que oriente la dialéctica concreta entre horizonte de expectativa y espacio de experiencia» (ib.).

Esta interpretación es confirmada por las reflexiones que Ricoeur expone en el último capítulo, dedicado a explorar los límites de su intento de mostrar que la narración soluciona poéticamente las aporías teóricas de la temporalidad. Ricoeur comienza examinando la solución de la narración a la primera aporía —la incompatibilidad entre las perspectivas fenomenológica y cosmológica sobre el tiempo— y extrae de ella «un retoño frágil», que es «la *asignación* a un individuo o a una comunidad de una identidad específica que podemos llamar *identidad narrativa*» (o.c. 355) [12]. Pero, después de examinar ésta, termina reconociendo que «tiene un límite y debe unirse a los componentes *no narrativos* de la función del sujeto actuante» (o.c. 359; c.n.). Estos componentes no narrativos son la dimensión ética de la persona, que estudiaremos en la sección siguiente.

La misma confirmación aparece en la reflexión final consagrada a la solución, mediante la mediación imperfecta, de la aporía de la unicidad del tiempo. Aquí nos dice Ricoeur que la solución narrativa tiene un «estatuto original», que es «el de una idea-límite que es al mismo tiempo una idea directriz» (o.c. 369). Y continúa: «¿Se trata de una vuelta a Kant? Ciertamente, no al Kant de la primera *Crítica*, a lo sumo al de la segunda... Además sólo se puede volver a Kant después de un rodeo necesario por Hegel. De él... hemos aprendido la paciencia del concepto, recorriendo las grandes meditaciones históricas... Si ya no creemos que estas grandes mediaciones pueden culminar en el saber absoluto... es, no obstante, el duelo de este saber absoluto lo que nos devuelve a la *idea* kantiana, divisada en adelante en el horizonte de las mediaciones históricas» (o.c. 369-370) [13]. Ricoeur acentúa a continuación la transcendentalidad de su planteamiento escribiendo: «¿Cómo podríamos hablar de mediaciones, incluso imperfectas, si no fuera desde el horizonte de una idea-límite que sería también una idea directriz?» (o.c. 370). E insiste: «Hemos atestiguado que las ideas de una historia única y de una humanidad única no son un transcendental vacío y exangüe apoyando las categorías metahistóricas de horizonte de expectativas y espacio de experiencia en la afirmación del *deber*, ético y político...» (ib.). Parece, por tanto, que la posición ética transcendental kantiana está indudablemente en la base de la concepción de Ricoeur en *Temps et récit* III [14], y que las matizaciones hermenéuticas que aporta no disminuyen en nada el carácter transcendental de su posición. Pero, antes de establecer un juicio definitivo, será necesario que pasemos revista a los textos en los que Ricoeur expone su concepción de la ética.

2. El discurso ético según Ricoeur

Como no podía menos de ser en una obra que se inaugura con una «filosofía de la voluntad», las preocupaciones éticas aparecen a lo largo de toda su obra. Pero éstas se intensifican en los últimos años, dando lugar a numerosos escritos [15]. Como, por otro lado, la ética se ha convertido en el ámbito en el que se desenvuelve el debate sobre la fündamentación última, resulta imprescindible seguir el desarrollo del pensamiento moral de Ricoeur. Este estudio permite aclarar, confirmar y matizar las conclusiones a las que hemos llegado en la sección anterior.

En (1971a), dedicado a «explorar la contribución del lenguaje a la filosofía de la acción» (o.c. 3), Ricoeur se pregunta «si la filosofía de la acción es la ética en el sentido de Aristóteles o Kant» (o.c. 18). Su respuesta es doble: *a*) «el discurso de la acción precede al discurso ético» (ib.); *b*) el discurso ético es «de naturaleza distinta que el de la acción» (ib.). Lo primero aparece en cuanto nos damos cuenta de que los conceptos éticos (bueno, obligatorio, responsable, etc.) «presuponen y se añaden» (ib.) a la red conceptual de la acción (intención, motivo, agente, etc.). Lo segundo se muestra en el hecho de que los conceptos éticos «implican norma y valor» (o.c. 19), que son lo que establece la diferencia entre la *proairesis* y la *arete* aristotélicas o entre la *Willkür* y el *Wille kantianos*. *Mientras el discurso de la acción es «descriptivo-analítico», el de la ética es «prescriptivo y constitutivo del sentido mismo de la acción sensata», «dialéctico», «de mediación y totalización»* (ib.).

Esta relación de fundación y supervivencia es lo que Ricoeur va a tratar de desplegar en (1973c) [16]. Este artículo está guiado por tres intenciones entrelazadas entre sí. La primera es la ya expuesta de ofrecer las dimensiones éticas de la acción anteriores a la entrada en funcionamiento de la ley. Con ello Ricoeur trata de «evitar la tentación kantiana de introducir desde el principio... la idea de ley como *ratio cognoscendi* de la libertad, que a su vez sería la *ratio essendi* de la ley» (o.c. 313). Considera que «hay que aplazar el momento de la ley y detenerse en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia de efectución, de realización que hace que la libertad sea una tarea (ib.). La segunda intención es poner de relieve los aspectos afirmativos, «gozosos» (o.c. 316) de la ética, evitando hacerla coincidir con la dimensión negativa de la prohibición, que es «la cara nocturna de la ética», la «severidad de la moral» y la «tristeza del moralismo» (o.c. 325). Nos parece que estas dos intenciones están animadas por una tercera, que guía a las anteriores: superar el formalismo kantiano desde la perspectiva de la *Sittlichkeit* de Hegel [17].

Ricoeur realiza este proyecto estableciendo una «génesis del sentido» de la dimensión ética en la que se introduzcan «todos los elementos intermedios entre el punto de partida "libertad" y el punto de llegada "ley"» (o.c. 330). Más concretamente, establece la secuencia de elementos siguiente: libertad propia, libertad del otro, institución mediadora de libertades, valor, norma, imperativo y ley, a cada una de las cuales dedica un apartado. Sucintamente, el desarrollo es el siguiente.

El punto de partida es la libertad como proceso de autoefectuación de un agente, aunque no se sabe ni se ve libre, se cree libre y debe atestiguar esta libertad a través de sus obras: «la ética es este recorrido entre la creencia desnuda y ciega en un “yo puedo” primordial y la

historia real en la que confirmo ese “yo puedo” » (o.c.316). Esta libertad primordial es la de cada uno, descubierta en un análisis que Ricoeur no tiene inconveniente en calificar de «solipsista» (o.c. 317) y que justifica diciendo: «En esto soy husserliano: en la quinta *Meditación cartesiana* no puede haber problemática de la segunda persona si no sé que quiere decir "yo", "ego"... Si no comprendiera lo que significa para mí ser libre y tener que llegar a serlo efectivamente, no podría quererlo para otro» (ib.).

Este punto de partida «aún no constituye una ética» (ib.). Ésta aparece «cuando se pone la libertad en segunda persona... como voluntad de que tú seas libre» (ib.). Este elemento representa, por tanto, «un nuevo punto de partida, un nuevo comienzo totalmente original» (ib.).

Pero aún falta un tercer elemento, que es «el neutro del valor, de la norma, de la ley» (o.c. 318). Ricoeur lo designa con la expresión «institución», ya que «es la más neutra respecto de lo que luego especificaremos como valor, norma o ley» (ib.). Necesitamos este término neutro por la razón «absolutamente fundamental» de que «cada uno de nosotros —y cada deseo-de-ser que cada uno lleva consigo— surge en una situación que no es éticamente neutra: han tenido lugar ya elecciones, preferencias, valoraciones que han cristalizado en valores que cada uno encuentra... Dicho de otro modo, nadie comienza la historia de la ética, nadie se sitúa en el punto cero de la ética» (o.c. 319-320). Los valores, como el lenguaje, son instituciones que encontramos siempre -ya: «sólo podemos actuar a través de estructuras de interacción que están ya ahí y que tienden a desplegar su historia propia, hecha de inercias e innovaciones que, a su vez, se sedimentan. En otras palabras, no puede haber historia de la libertad y de las libertades sin la mediación de un término neutro» (o.c.. 320-321). Este hecho es confirmado por «el fracaso de todos los intentos —tanto fenomenológicos como de otro tipo— de derivar lo social y lo político de la relación inmediata entre el "yo" y el "tu" y, por consiguiente, de prescindir del término neutro» (o.c. 321) [18].

Este elemento es «la cruz de la filosofía moral» (o.c. 319), dado que se presenta con los «rasgos paradójicos» de que «no podemos concederle ni la consistencia de una esencia ni la inconsistencia de una creación subjetiva» (ib.).

Este elemento neutro **de** la institución es el que «permite dar razón de las nociones, consideradas hasta este momento como sinónimas, de valor, norma, imperativo y ley» (o.c. 322). Ricoeur se propone «diferenciarlas y ordenarlas en un intento de *génesis de sentido* de complejidad creciente» (ib.).

La primera noción que hay que introducir es la de valor, que «contiene todos los elementos que hemos expuesto hasta ahora» (o.c. 322-323): «el acto de evaluación que procede de la voluntad de efectuar la libertad»; «el *salto* a la segunda persona, ya que el valor supremo para mí, es el tú»; y el «neutro... que se presenta como mediación» y que es «el esquema de las acciones que hay que realizar para que se haga institucionalmente posible la comunidad, la comunicación de la libertad» (o.c. 323). Por tanto, la noción de valor es «un concepto *mixto* que asegura el compromiso entre el deseo de libertad de las conciencias singulares y situaciones ya cualificadas éticamente» y, en este sentido, «todo valor es un compromiso entre una exigencia *de mi libertad*, un reconocimiento *de tu*

libertad y una situación *cualificada éticamente*» (o.c. 323). Esta constitución del valor explica «que tengamos ante él la impresión de hallarnos ante un cuasiobjeto, incluso ante una transcendencia, y que la filosofía sienta la tentación de trasladar al "mundo de los valores" las ventajas de una reflexión de tipo matemático» (o.c. 323-324). Pero «incluso bajo este ropaje de la cuasiobjetividad, la idea de valor guarda siempre un lazo con mi libertad y tu libertad» (o.c. 324).

Todos los elementos expuestos hasta ahora son positivos y no contienen en sí la negatividad de la prohibición. Ésta empieza a aparecer en el elemento siguiente: la norma. Con ella «aparece una nota nueva», que consiste en que «comienzo a considerar lo no preferible como desviante y, con la desviación, aparece el acento esencialmente negativo de la interdicción» (o.c. 325). Este paso acontece porque «el valor es experimentado como norma por un ser escindido, dividido entre un preferible ya objetivado y un deseo que se encierra en su subjetividad» (ib.). Entonces «empieza a triunfar el "se debe"» y «el origen de la libertad en primera y segunda persona es olvidado» (ib.). Este movimiento «es ineluctable en el sentido de que este régimen de escisión es sin duda un destino» (ib.). Pero, «incluso a través del aspecto negativo de la interdicción, sigue manifestándose algo positivo, que es tomado prestado al deseo de ser, a la llamada que dirijo a tu libertad y finalmente al carácter absolutamente benéfico de la institución» (o.c. 326). Pues «lo que yo proyecto a través de la norma es una voluntad *una* frente a la diseminación del deseo» (ib.). Pero, «sobre todo, la función esencial de la norma es proteger de la arbitrariedad del individuo lo que hemos llamado valores» (ib.). A continuación viene el imperativo, que «introduce la dimensión del mandato» (ib.). Ricoeur cree que «la forma del mandato estaba implícita en la norma... con la idea de escisión» (o.c. 327), pues «en cuanto me aparezo como un ser doble, hay de algún modo una parte de mí que manda a la otra» (ib.). Pero esto «sólo puede comprenderse y explicitarse refiriéndolo a una escisión paralela en la estructura de la institución», mediante la cual «se diferencian el nivel de mando y el de obediencia» (ib.) [19]. Pues «sólo cuando percibimos *un sistema de valores* como impuesto por una cabeza, es decir, impuesto y sancionado, la libertad deja de conocerse como origen y se siente *bajo* un mandato» (o.c. 328).

Desde aquí llegamos al punto final de la génesis del sentido: la ley. Ésta añade a los elementos anteriores «una exigencia de universalidad» (o.c. 329). Éste es el nivel en que se establece la moral kantiana y en el que «es verdadera» (ib.). Pero su error es «haber concentrado toda la problemática ética en este momento terminal, que es puramente formal, haber reducido todo el dinamismo ético y su génesis de sentido a su estadio último y, con ello, haber erigido en fundamento lo que en definitiva quizá sólo sea un criterio didáctico» (o.c. 329-330). Este criterio es «una puesta a prueba de mi propio deseo: ¿puede éste ser considerado como una ley universal?» (o.c. 330). Pero de un criterio formal como éste «no se saca ningún contenido. Por eso, en el kantismo... es necesario recibir de algún modo los contenidos de la experiencia ética. Con ello, estos contenidos ya no son en absoluto éticos, vienen del deseo, sin haber seguido el proceso de la generación mutua **de** una libertad por otra y sin haber pasado por el juego de la institución» (o.c. 330). Ricoeur piensa que «Hegel tiene mil veces razón contra Kant cuando declara que la crítica kantiana no es una ética sino simplemente la división del hombre respecto a sí mismo, el *Ur-teil*, el juicio del entendimiento divisor» (ib.).

Antes de seguir adelante, permítasenos un par de observaciones críticas: una acerca del método empleado y otra referida a la crítica que dirige a Kant.

Como ha podido comprobarse, el proceso de génesis del sentido es desarrollado por Ricoeur con un método avasalladoramente husserliano: la expresión «génesis del sentido» y sus equivalentes y derivados escanden todo el artículo; hemos visto el talante solipsista de su comienzo y su justificación husserliana; cada nuevo elemento introducido «añade», «aporta» una nueva capa de sentido; se establecen paralelos con la actividad teórica: con sus «génesis pasivas» y la constitución última de la objetividad en la intersubjetividad, etc.

La cuestión es el valor de dicho método. Se nos propone una secuencia de elementos organizados en dos capítulos, el primero de los cuales («La intención ética») engloba las tres primeras dimensiones (libertad, alteridad, institución), mientras el segundo («La posición de la ley») abarca las cuatro restantes (valor, norma, imperativo, ley). Pero en el desarrollo aparece que el valor no es sino el resumen de las tres primeras dimensiones. Donde aparece algo nuevo es con la norma, pero ello es debido a la escisión [20] del sujeto, de la que no se sabe de dónde viene ni, sobre todo, por qué ha de ser posterior a las dimensiones anteriores. El imperativo, que viene a continuación, por una parte, «está implícito» en la noción de norma, pero, por otra, «probablemente sólo exista como autoridad interiorizada». Parece claro que esta peripecia tiene la finalidad de acoger los análisis freudianos de la conciencia, que son citados a continuación. Pero nos parece que también aquí hay que formular una pregunta equivalente a la que Ricoeur hacía a propósito del concepto marxista de ideología [21]; si no estuviera el imperativo incluido en la noción de norma, ¿cómo sería posible una interiorización de la autoridad? Por nuestra parte, sugeriríamos que, como el mismo Ricoeur insinúa, el imperativo está implícito en la norma y ésta está implícita en el valor, de modo que sólo el artificio de la exposición, que puede tener una justificación didáctica, permite presentar como estratos sucesivos lo que son dimensiones, si se nos permite usar este término heideggeriano, «equioriginarias».

El mismo tipo de reservas suscitan los primeros pasos del análisis. Es conocido que la pretensión de derivar la libertad del otro a partir de la libertad propia es una de las facetas más criticables de la fenomenología husserliana. Aleccionados por las reflexiones de Wittgenstein sobre el carácter esencialmente intersubjetivo de toda forma de lenguaje, encontraríamos en esta peripecia de las *Cartesianische Meditationen* elementos de crítica que nos parecen más sólidos que los que Ricoeur ha dirigido incesantemente a esta obra [22].

Más interés para nuestra tarea tiene una segunda observación, que se refiere a la crítica a Kant. Esta contiene dos reproches: el formalismo y la supuesta desconexión entre la ética y los contenidos sometidos al imperativo categórico. Dejamos para más adelante la cuestión del formalismo, en la que nos espera alguna sorpresa. Respecto a la otra cuestión, es verdad que Kant reduce de forma demasiado abrupta la inclinación a la condición de sentimiento «patológico» y, de este modo, parece oponer de manera inconciliable la ley al deseo. Pero uno puede razonablemente preguntar si esto no es, más bien, un artificio didáctico para destacar el hecho innegable de que la dimensión ética

exige una cierta ruptura entre el deseo y la norma, como el mismo Ricoeur no puede menos de reconocer cuando dice que «a través de la norma proyecto ser una voluntad frente a la dispersión de los deseos» o que «la función esencial de la norma es *proteger* los valores de la arbitrariedad <de los deseos > de cada uno» [23]. Veamos en qué medida estas reservas reciben respuesta en los siguientes escritos éticos de Ricoeur. Prosiguiendo nuestro itinerario, llegamos a un momento particularmente interesante para nosotros: la conferencia *La raison pratique* (1977b), pronunciada en un foro en el que también intervinieron Apel y Habermas. Además, Ricoeur conoció el texto de Habermas *Aspects of the rationality of action* (1977) y discutió con él sobre el mismo. Ricoeur comienza exponiendo su «intención» y su «estrategia». La intención es «construir gradualmente un concepto de razón práctica que satisfaga las dos exigencias siguientes: que merezca ser llamada razón, pero que conserve caracteres irreductibles a la racionalidad científico-técnica» (o.c. 237). Ricoeur afirma que esta intención coincide con la de Habermas. Pero se distingue de él en la estrategia: «yo no procedo por distinción, por tipología, sino por composición de conceptos» (ib.). Esta composición consiste en establecer un orden que nos lleve «desde un concepto elemental de razón práctica a un concepto muy complejo» (ib.). En la implementación de este marco, la temática fenomenológica que hemos visto en el estudio anterior es sustituida por la (ya reconocida en el texto precedente como paralela) de la teoría de la acción. Ricoeur comienza analizando el concepto de acción en su dimensión individual: en primer lugar, su noción clave —razón de la acción— (o.c. 238-241); y después, el razonamiento práctico (o.c. 241-243). A continuación, entra en el campo de la acción social con la noción de regla (o.c. 243-247). Con ella se nos plantea la cuestión de la obligación, y ésta nos lleva al planteamiento kantiano que, si bien es «insoslayable», es «esencialmente superable» por cuatro razones. La primera es que «la conducta sujeta a reglas presenta muchas más facetas que las del deber. Desde esta perspectiva, la noción aristotélica de *arete*... <es> más rica en significación que la estricta idea de sumisión al deber» (o.c. 249). La segunda es que, según Kant, la razón «manda en cuanto razón, sin tener en cuenta el deseo» y con ello «mete a la moral en una serie de dicotomías mortales», como «forma contra contenido, ley práctica contra máxima, deber contra deseo, imperativo contra felicidad» (ib.). La tercera, «que rige las dos anteriores», es el proyecto mismo de construir la *Crítica de la razón práctica* según el modelo de la *Crítica de la razón pura*, es decir, como una separación melódica entre el *a priori* y lo empírico» (ib.). Finalmente, la última razón para ir más allá que Kant es que «este malconocimiento de los requisitos de la acción tiene como contrapartida una sobrestimación del *a priori*, es decir, de la regla de universalización, que no es sino un criterio de control que permite al agente poner a prueba su buena fe» y, con ello, abre el camino «a la idea mortal —a veces en el sentido físico del término— de que hay una ciencia de la praxis» (o.c. 230) [24].

La solución a estas dificultades es buscada de nuevo en Hegel, pero resistiendo de manera firme a la tentación hegeliana de disolver la dimensión individual en el espíritu objetivo y en su realidad efectiva, el Estado. Este rechazo del espíritu objetivo obliga a comprender las dimensiones supraindividuales de la existencia humana desde la intersubjetividad, siguiendo el modelo de Husserl, Max Weber y A. Schütz (o.c. 233-237), a renunciar a ía pretensión hegeliana y post-hegeliana de construir una ciencia de la práctica y a dar a la razón práctica una dimensión crítica, que Ricoeur formula en términos estrictamente haber-masianos: «la función crítica de la razón práctica es

desenmascarar los mecanismos disimulados de distorsión mediante los que las legítimas objetivaciones del lazo comunitario se convierten en alienaciones intolerables... Llamo alienación a las distorsiones sistemáticas que impiden al individuo conciliar la autonomía de su voluntad con las exigencias salidas de estas mediaciones simbólicas» (o.c. 238); «la función de una crítica de las ideologías es atacar las raíces de estas distorsiones sistemáticas en el nivel de las relaciones disimuladas entre *trabajo, poder y lenguajes* (ib.). Pero esta crítica ha de tener en cuenta dos cosas. Primero, que «no debe erigirse de nuevo en saber, según la oposición ruinosa entre ciencia e ideología», ya que «no existe un lugar totalmente exterior a la ideología» (o.c. 259). Segundo, que «lo único que puede **eleva**r a la crítica por encima de las opiniones arbitrarias sin erigirla de nuevo en saber, es la idea moral de autonomía, que en adelante funciona como el impulsor utópico de toda crítica de las ideologías» (ib.).

Tenemos, por tanto, una gran proximidad a Habermas en la intención y en la orientación crítica, pero una diferencia notable en el procedimiento. La discusión entre Ricoeur y Habermas, tras la conferencia de este último, permite ver que uno de los elementos que alimentan esta diferencia es un diferente análisis del lenguaje. Ricoeur pregunta a Habermas en qué medida es operativo el modelo lingüístico cuando es transferido a la esfera de la acción. En particular, en el caso de la acción basada en la concertación, Ricoeur no ve «ninguna ventaja en el modelo lingüístico» [25], por tres razones: *a)* la teoría de los actos per-formativos «no nos da ningún criterio para el consenso»; *b)* al hablar de la pretensión de rectitud de una acción normativa con referencia a un contexto *dado*, Habermas «se da necesariamente, por así decirlo, la solución *en* el problema»; *c)* cuando Habermas habla de los criterios de validez de una acción, en el caso de la acción normativa «la argumentación parece circular, pues... dice que el criterio es, a la vez, el *te/os* de la acción (el asentimiento racionalmente motivado)». Ricoeur termina preguntando a Habermas si el criterio no es lo que, en trabajos anteriores, éste ha llamado «utopía de una comunicación sin limitaciones ni constreñimientos» (ib.). De esta discusión se desprenden dos cosas. Primero, que Ricoeur no considera que lo que él llama modelo lingüístico sea operatorio para la fundamentación de una obligación moral. Segundo, que este modelo lingüístico no es visto por Ricoeur como una especificación o reconstrucción del ideal de comunicación propuesto por Habermas en los años sesenta que, al parecer, sigue siendo interpretado por Ricoeur en el sentido de una utopía constitutiva del imaginario social.

En esta misma dirección parece seguir apuntando (1983a), que, además de ser testimonio de una especie de «climax casi voluntarista» en la hermenéutica de Ricoeur, introduce un motivo que va a perdurar en los estudios de los años siguientes. En este breve texto, Ricoeur trata de circunscribir lo que llama la «actitud persona» a través de dos criterios. El primero es el estado de «crisis», que consiste en que «ya no sé cuál es mi lugar en el universo, ya no sé qué jerarquía establecida de valores puede guiar mis preferencias, no distingo claramente mis amigos de mis adversarios, pero *para mí ciertas cosas son intolerables*. En la crisis experimento el límite de mi tolerancia» (o.c. 116-117). El segundo criterio, que responde al primero, es el *compromiso*, que significa que «no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de exigirme —una jerarquía de lo preferible— que la de identificarme a una causa que me supera» (o.c. 117).

Este motivo de lo intolerable, que no había aparecido anteriormente, es incorporado a *Temps et récit III* en el momento en que Ricoeur trata de mostrar cómo la historiografía utiliza los recursos de la ficción en su tarea de construir el tiempo humano. Ricoeur muestra para ello la intervención del imaginario en la construcción de los conectores mediante los que la historiografía construye el pasado como un «tiempo *fechador* (o.c. 270) y en la función de «representancia» (*representance*) que permite construir el tiempo pasado como un «tiempo *reconstruido*» (ib.).

El último paso, que nos permite acceder al pasado como «tiempo *refigurados*, se da mediante rasgos del imaginario «que tienen en común dar a la referencia al pasado una implementación casi intuitiva» (ib.). Uno de estos rasgos consiste en elevar ciertos acontecimientos a la significación de «hechos epocales» que «engendran sentimientos de una intensidad ética considerable» (o.c. 272). Al historiador se le exige que se abstenga de estos sentimientos. Pero Ricoeur piensa que esta regla de abstinencia «tiene más títulos para reclamar nuestro respeto cuando es aplicada a la conmemoración reverencial que cuando se aplica a la indignación y deploración», pues «cuando se trata de sucesos... como Auschwitz, parece que la especie de neutralización ética, que conviene, quizá, al progreso de la historia de un pasado que hay que poner a distancia para comprenderlo y explicarlo mejor, no sea ni posible ni deseable» (ib.).

Esto es así porque «el horror se refiere a sucesos que es necesario *no olvidar jamás*. Constituye la motivación ética última de la historia de las víctimas... Las víctimas de Auschwitz son, por excelencia, los delegados en nuestra memoria de todas las víctimas de la historia. La victimización es ese reverso de la historia que ninguna astucia de la razón consigue legitimar y que manifiesta, más bien, el escándalo de todos teodicea de la historia» (o.c. 273). Este papel esencial de las víctimas; en la conciencia ética, volverá a aparecer en (1987b), como veremos en seguida.

Las reservas [26] de Ricoeur a lo que él llama «modelo lingüístico» son objeto de un estudio sistemático en (1985 c), donde Ricoeur expone las razones en que se basa su escepticismo acerca de la posibilidad de poder fundamentar una moral en la teoría lingüística.

Al igual que Habermas (1971b, 104, n. 4) y Apel (1976a 93ss), Ricoeur concentra en este trabajo su atención en la noción de «regla constitutiva» de Searle y muestra que ésta no incluye en su seno una ética. Pues, incluso en el caso del acto de habla más favorable, que es el de prometer —en el que el hablante se coloca bajo la obligación de cumplir lo prometido— «la regla constitutiva no es ni buena ni mala, sino éticamente neutra» (o.c. 93). Una prueba inmediata de esto es que hay promesas inmorales. Por tanto, «de la regla constitutiva de la promesa... no se puede deducir que sea obligatorio cumplir la promesa» (ib.). Es precisamente esta neutralidad ética de las reglas constitutivas la que permite equiparar las reglas del lenguaje a las reglas constitutivas de los juegos, como el ajedrez. Esta semejanza muestra, a su vez, que en el lenguaje, como en el juego, la ética no está en las reglas constitutivas sino en la práctica (del juego o del lenguaje) [27].

Ricoeur encuentra una confirmación de esta neutralidad en la motivación de la teoría de los actos de habla. El que en ésta, el modelo sea la promesa no se debe a «que el

contenido de la promesa sea una obligación con la que uno se vincula, sino a que prometer equivale, por definición, a vincularse» (o.c. 94). La teoría de los actos de habla busca este tipo de equivalencias, no para resolver el problema de la fundamentación de la ética, sino para establecer una taxonomía de los actos de habla y para resolver en su interior los problemas clásicos de la referencia y la predicación.

Por consiguiente, la teoría de los actos de habla no resuelve la cuestión moral básica, que Ricoeur expresa en la fórmula: «cómo pasar de la obligación constituida por el acto de prometer a la obligación < estrictamente moral > de cumplir las promesas» (o.c. 96). La posición de Ricoeur es, por consiguiente, en este momento similar a la de Apel (1976[^]): la teoría de los actos de habla, en la formulación que recibe de Searle, no implica *en sí misma* ninguna ética.

Como se recordará, Apel resuelve este problema mediante una reformulación de la teoría de Searle que saque a la luz los presupuestos pragmaticotranscendentales de todo acto de habla. Ricoeur, por su parte, ve teóricamente posibles dos caminos para colmar la laguna de la teoría de los actos de habla. Uno es «intentar construir a partir de la promesa la ética de la promesa» (ib.). El otro es «proceder de un foco exterior a la promesa, de un principio moral que rijan desde arriba la regla constitutiva de la promesa» (ib.). No nos detendremos en el primer camino, ya que tanto Ricoeur como nosotros lo consideramos inviable. En el segundo, Ricoeur ve tres posibilidades de «captar el sentido del término deber»; *a*) «intuitivamente, como lo pensaba G.E. Moore»; *b*) «en virtud de la concepción utilitarista de la maximalización del interés medio», y *c*) derivándolo de «un pacto originario imaginariamente reconstruido, según la tradición contractualista que va desde Locke a Rousseau, a Kant y, finalmente, a Rawls» (o.c. 103).

Ricoeur elige el camino de la teoría de la justicia de Rawls. Esta «tiene como primer campo de aplicación las estructuras de base de la sociedad, lo que Rawls llama esquema de cooperación. Sólo secundariamente se aplica a los actos individuales, entre ellos... las obligaciones puramente intersubjetivas, como las que se imponen los interlocutores de la promesa» (o.c. 100). Esta aplicación se efectúa mediante el segundo de los dos principios que, conjuntamente y en orden serial, componen la idea de justicia [28]. Rawls deriva de este segundo principio la obligación individual de aportar una «contribución equitativa» (*fair share*) para el buen funcionamiento de la sociedad. Y de esta contribución equitativa derivan las obligaciones de un individuo respecto de otros, entre ellas la de cumplir las promesas. Por tanto, «hay que distinguir claramente, por un lado, la regla constitutiva de la promesa en el sentido de Searle... y, por otro, el *principio* de fidelidad, según el cual hay que cumplir las promesas. A la teoría de los actos de habla pertenece la regla constitutiva, pero no el principio de fidelidad, que deriva del principio de equidad desplazado de la esfera pública a la esfera privada» (o.c. 102).

Después de establecer que la teoría lingüística no implica una dimensión moral, Ricoeur aventura tres proposiciones en las que formula una relación entre ambas, en un orden creciente de intensidad, al que corresponde un orden decreciente de plausibilidad. La primera afirma que «la fuerza ilocucionaria de los actos de habla... como la promesa, constituye la *mediación* por la que los principios morales... son trasladados de la esfera pública a la privada. Dicho de otro modo... estas instituciones lingüísticas permiten a

cada cual *subsumir* sus intenciones voluntarias bajo los principios morales que rigen el esquema de cooperación de nuestra vida en sociedad» (ib.). Esta mediación parece absolutamente necesaria, ya que «sin ella los principios morales jamás llegarían a ser guía de la acción» (o.c. 104). Y por eso, tiene «una gran plausibilidad» (o.c. 105). La segunda proposición afirma que «quizá pueda aventurarse un paso más y admitir una cierta *reciprocidad* entre los principios morales —como la virtud de la justicia— y la regla constitutiva de actos de lenguaje como la promesa» (o.c. 104). Finalmente, en su tercera proposición Ricoeur sugiere que «la hipótesis de Rawls de un pacto originario... se hace más plausible, más intuitiva, si vemos en ella *la extrapolación imaginaria, hiperbólica, del acto de promesa*» (ib.). En este caso, «la fuerza ilocucionaria de ciertos actos de habla no sólo establece una mediación entre los principios morales y la esfera de la acción sino que ofrece a estos principios morales una *esquematización casi intuitiva*, en virtud de la cual podemos representarnos *analógicamente* el pacto originario como una cuasipromesa» (ib.). Ricoeur reconoce que esta posibilidad «es la más interesante filosóficamente, pero también la más controvertida» (o.c. 105).

Parece que, en el tiempo que media entre este texto y *Temps et récit III* (1985a), Ricoeur se ha hecho más acogedor respecto de esta última posibilidad, ya que en la última obra citada la promesa aparece repetidamente como forma de compromiso moral. Así, nos dice que «prometer no es sólo prometer que haré, sino que cumpliré mi promesa... Mediante este último rasgo *la promesa*, la iniciativa reviste una significación ética» (o.c. 336). Poco después leemos que «la identidad narrativa sólo equivale a una ipseidad verdadera en virtud de ese elemento de decisión que hace de la responsabilidad ética el factor supremo de la ipseidad. Dan testimonio de ellos los análisis bien conocidos de la promesa» (o.c. 359). De este modo, «el relato *pertenece ya* al campo ético... En este punto, la identidad narrativa encuentra su límite y debe unirse a los componentes *no narrativos* de la función del sujeto actuante» (ib.).

De este análisis parece desprenderse una proximidad entre el análisis de Ricoeur y el de Apel, en la medida en que la regla lingüística aparece como una cierta manifestación o concreción de unos principios morales, anteriores, independientes y *fundamentales* de los actos lingüísticos. La mayor o menor cercanía entre ambos enfoques depende de la que exista en la concepción del principio moral subyacente, expuesto aquí a partir de la teoría de Rawls, que Ricoeur utiliza pero no evalúa en este trabajo.

La evaluación aparece en (1988a). Ricoeur estudia en este texto la teoría de Rawls desde la perspectiva del «orden del razonamiento» y encuentra el problema del «paso desde la caracterización puramente *descriptiva* de la estructura de base de la sociedad... a la caracterización *prescriptiva* de los dos principios» (o.c. 83). De forma más precisa, el problema principal de la argumentación de Rawls reside, según Ricoeur, «en la relación... entre lo que Rawls llama en § 4 "nuestras convicciones bien sopesadas" y la teoría propiamente dicha, que se inaugura con la tesis de la situación original y termina con el teorema del *maximin*» (o.c. 83-84). Pues, por un lado, la argumentación de Rawls tiene muchos elementos que sugieren tal continuidad entre las «convicciones bien sopesadas» o «presuposiciones comúnmente compartidas» y la teoría, que «bastaría decir que el aparato argumentativo no tiene más función que la de racionalizar progresivamente en un nivel creciente de abstracción lo que hemos comprendido o

precomprendido ya intuitivamente acerca de las estructuras de base de la sociedad, a saber, su carácter distributivo y la exigencia moral de un reparto justo que no sacrifique a ningún individuo en aras de un supuesto beneficio del conjunto social» (o.c. 84). Pero, por otro lado, «la imaginación de la situación original, los constreñimientos impuestos por la reducción de las informaciones bajo el velo de ignorancia y, sobre todo, la elaboración de un razonamiento del tipo de *maximin*, que se supone demuestra la superioridad de los dos principios de justicia con respecto a los demás principios de organización del vínculo social: todas estas condiciones, tomadas en su conjunto, constituyen un cuerpo aparentemente autónomo con respecto a las convicciones bien sopesadas» (ib.).

Ante esta perplejidad, Ricoeur adopta «la solución paradójica siguiente: lejos de defender al autor de la acusación de circularidad, me atrevo a defenderle de la amenaza de no circularidad que deriva del carácter extrínseco inherente a los segmentos más constructivos de su argumentación. Dicho de otro modo: a pesar de las fuerzas centrífugas que tienden a arruinar el equilibrio reflexivo entre convicciones bien sopesadas y aparato teórico de la prueba, quisiera reafirmar la circularidad de la demostración, su carácter de círculo sano» (o.c. 86-87).

Esto es posible mediante una doble revisión. La primera consiste en acentuar la dimensión crítica de nuestras preconcepciones morales. Ricoeur dice que «hay que subrayar el epíteto "bien sopesadas"», y se pregunta a continuación «qué quiere decir "bien sopesadas", si no es "sometidas a la crítica de otro". O, como dirían Apel y Habermas, "sometidas a la regla de la argumentación"» (ib.). Pues sólo esta crítica «protege de la arbitrariedad a la imaginación de la situación original y permite movilizarla, enrolarla, en beneficio de la racionalización del sentimiento moral fundamental que consiste en el respeto a la humanidad en la forma de otro y en la mía» (ib.).

La segunda revisión consiste en reevaluar «el estatuto epistemológico de la teoría», insistiendo en que «es la precomprensión que tenemos de lo justo y de lo injusto lo que preserva la dimensión dconrológica de un argumento que, abandonado a sí mismo, caería de nuevo en el utilitarismo» (o.c. 88). Esta precomprensión consiste «en algo así como la *regla de oro* que encontramos formulada en los rabinos del primer siglo, en el sermón de la montaña y en ciertos moralistas del helenismo: "No hagas a otro lo que detestarías te sea hecho a ti"» (ib.). Éste es «nuestro sentimiento de justicia, que no es intuitivo sino más bien instruido y educado por una larga historia cultural de origen judío y cristiano así como griego y romano» (ib.). Por tanto, «la filosofía moral no crea nada *ex nihilo*, sino que justifica en un momento posterior las convicciones morales más comunes», pues «el que no debemos tratar a la persona sólo como un medio sino siempre también como un fin, lo hemos sabido siempre» (ib.).

Estamos, por tanto, ante una posición extremadamente cercana a la expresada por Habermas en el texto citado anteriormente [29]: «las intuiciones morales cotidianas no necesitan de la aclaración del filósofo». Pero también hemos visto a Apel criticar esta posición: directamente, mostrando el predominio en la praxis cotidiana de la acción estratégica, e indirectamente, mostrando que no es cierto que el hombre sepa siempre lo que tiene que hacer [30]. Recogiendo estas sugerencias, preguntamos: ¿Es verdad que lo

hemos sabido siempre? ¿No hay en la tradición del pensamiento posiciones que son la negación directa de esta *regla de oro*, desde la defensa de la moral del más fuerte protagonizada por la segunda generación de sofistas [31], pasando por el *homo homini lupus* de Hobbes, hasta la moral del superhombre de Nietzsche" [32]? ¿No se encuentra frecuentemente el hombre en situaciones en las que no sabe qué debe hacer, bien sea porque el carácter extraordinario de la situación no permite la mera aplicación de las normas comúnmente aceptadas, o porque en ella entran en conflicto normas contrapuestas? ¿No es precisamente esta incertidumbre la que empuja al pensamiento a buscar una clarificación y fundamentación de las normas que han de regir el obrar? Por otra parte, si nos limitamos a acudir a la experiencia secular o al sentido común, ¿qué medio tenemos de enfrentarnos a propósitos de producir un nuevo marco moral que consagre, por ejemplo, el valor supuestamente creador del individuo o del grupo más fuerte?

Con estos interrogantes en la mente, nos dirigimos al último texto de Ricoeur que vamos a considerar (1987b). Éste promete, en principio, aclararnos nuestras dudas, ya que comienza afirmando que su propósito es «mostrar que una teoría de la acción entendida en sentido amplio puede suministrar el marco de pensamiento idóneo en el que se pueda hacer justicia a los dos momentos de la moralidad, al aristotélico y al kantiano, al teleológico y al deontológico» (o.c. 215).

La primera parte del artículo despliega el momento aristotélico, «considerando una serie de niveles en la *praxis* y viendo hasta dónde podemos llegar con un concepto *casiaristotelico* de *arete*, entendida como *excelencia*, de tal modo que seamos capaces de identificar el punto en el que el modelo *casikantiano* de obligación *debe prevalecer*» (ib.) [33]. Estos niveles son: las prácticas, los planes de vida, la unidad narrativa de una vida, la vida buena. Con este último concepto, que es la *euzoia* griega, «prevalece en el campo de la acción el punto de vista evaluativo sobre el descriptivo» y el concepto de vida buena se convierte en una «*idea-límites*» (o.c. 211). Como en textos anteriores, Ricoeur insiste en «la importancia de conservar el *status* especial de los predicados evaluativos, evitando una reducción precipitada al de las normas» (ib.), y da para ello dos razones: la primera es que «la "gramática" de estos predicados es el *optativo** y éste «está ya anticipado en la noción de *proairesis*», de modo que «la estructura jerárquica de la evaluación está incluida implícitamente en toda práctica» (ib.). La segunda es «la necesidad de conservar, frente al concepto unitario de obligación, una cierta multiplicidad y diversidad de los predicados evaluativos» (ib.).

Lo que nos obliga a pasar de la teleología a la deontología es la *violencia*: «la moral debe ser prescriptiva y no sólo evaluativa, porque nuestro juicio moral sobre la violencia implica algo más que decir que es menos deseable, menos preferible, menos aconsejable, porque la violencia es el mal y el mal es lo que *es* y *no debiera ser*» (o.c. 212). La pregunta inmediata es «en qué términos debemos formular el principio de moralidad» (ib.). Ricoeur, después de decirnos que toma como hilo conductor la *regla de oro*, se pregunta «qué es lo específico de este principio de moralidad en comparación con una evaluación de la acción y de la práctica» (o.c. 213) y su respuesta consiste en subrayar dos rasgos específicos de la *regla de oro*.

El primero es su dimensión intersubjetiva, y, dentro de ella, la «asimetría entre lo que uno *hace* y lo que *se le hace* a otro», que hace que «el otro sea potencialmente la víctima de mi acción» (o.c. 213-214). El mismo Ricoeur se pregunta qué relación hay entre este análisis y el imperativo kantiano y responde: «En un cierto sentido estamos cerca de Kant. Pero la *regla de oro* sugiere que partamos de la segunda más que de la primera fórmula del imperativo kantiano» (o.c. 214).

El segundo rasgo es «su aspecto emocional, expresado en el término "detestar" o "querer" (lo que detestarías o quisieras que te hicieran)». Esta dimensión emocional permite «la reasunción de los juicios eva-luativos en el marco de los juicios normativos» y, de este modo, «hace posible que la *regla de oro* permanezca formal sin ser vacía» (o.c. 215). Pues «la *regla de oro* es tan formal como su reformulación kantiana», pero «se refiere a *bienes* que quisiéramos que nos hagan y a *males* que detestaríamos que nos hagan» (ib.). Para que este amor y odio permanezcan dentro del ámbito de la regla moral, deben referirse a «los bienes humanos fundamentales» (o.c. 216), que son «los bienes contingentes sin los cuales el ejercicio de la elección libre y el desarrollo de una vida gobernada por intenciones razonadas... sería imposible» (ib.). Esta noción de bienes humanos fundamentales suministra «la referencia a una entidad invariante transhistórica» (ib.) y es «el eslabón que asegura la intersección entre la teoría de la acción y la teoría de la moralidad y, dentro de ésta, entre su nivel evaluativo y su nivel deontológico» (o.c. 217). Con ello alcanzamos una «conciliación entre Aristóteles y Kant, es decir, entre una ética de las virtudes vinculada a una pluralidad cualitativa de bienes, y una ética de la obligación moral que reduce el bien a lo correcto y lo correcto a lo obligatorio a causa de la violencia» (ib.). Sin esta conciliación, «¿cómo podríamos evitar ser esquizofrénicos, con medio cerebro aristotélico y el otro medio kantiano?» (ib.).

NOTAS:

1. Hasta el punto de que Ricoeur los fusionó en (1977a).
2. Enseguida veremos que *esce propósito se cumple* muy a medias en estos estudios.
3. Ricoeur alude a la opinión de Gadamer de que «la conciencia historial es de forma intranscendible mas ser que conciencia» (Gadamer 1967, 78).
4. Cf. *supra* capítulo tercero, sección 2.1.
5. Tanto este argumento como el que le sigue, dejan claro que, cuando Ricoeur habla de crítica de las ideologías, se refiere preferentemente a la «interpretación leninista de) marxismo, reivindicada vigorosamente por Althusser (1969)» (o.c. 318). Conviene, además, notar que el estudio de Habermas por Ricoeur se ha concentrado en estos años en la «lección inaugural» (1965), *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), *Technik und Wissenschaft als Ideología* (1968j), *Erkenntnis und Interesse* (1968a) y *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik* (1970a). Parece que no tiene noticia de (1971a), (1970a) y (1971b)- Esto es una pena, ya que por esos mismos años Ricoeur hace un estudio intensivo de la misma obra que es también crucial en la evolución de Habermas: *Speech acts* de J.R. Searle.
6. Esta idea básica será desarrollada en (1976a), (1976b) y (1976c), donde Ricoeur encontrará tres niveles de funcionamiento de la utopía (crítica del mundo real, crítica de la dominación real, huida delirante de lo real) correlativos a los tres niveles ideológicos (integración,

- legitimación, distorsión) expuestos. Además, ambos funcionamientos, ideológico y utópico, se implican mutuamente y, en su conjunto, expresan el imaginario social.
7. Recuérdate cuán problemático es el intento de convertir a la historia en juez de verdad y legitimidad. Según él, si, por ejemplo, Hitler hubiera ganado la guerra, sus discordancias serían creadoras (?).
 8. La bibliografía de Apel y Habermas que Ricoeur maneja en este texto no pasa de 1971, en contraste con la de otros aurores, que llega a 1976-1977. En particular, Ricoeur no parece tener conocimiento de Habermas (1976a) y Apel (1976a).
 9. Ricoeur toma de Grondin (1981) esta expresión como traducción de la *Wirkungsgeschichte*
 10. No se trata de apariciones aisladas de estas expresiones, ya que aparecen de forma repetida. Es también significativo de este nuevo marco el hecho de que en *Temps et récit* no haya ninguna alusión a Althusser.
 11. En la página anterior, Ricoeur ha escrito que ante el tribunal de la razón «no hay otro recurso que el de someterse a la ley del mejor argumento» (lo mismo en o.c. 329 y 338). Nótese que el ideal de comunicación sin límites ya no es la proyección de una utopía (cf. *supra*, sección 1.1), sino una esquematización, en el sentido kantiano del término.
 12. Esta idea le parece a Ricoeur tan importante que la incorporará a sus trabajos ulteriores (por ejemplo, 1986a y 1987b) y le dedicará un estudio completo (1988[^]).
 13. Permítasenos señalar la coincidencia total de este texto con el de Apel (1973^{<?}, 49) citado en el capítulo primero. Apel ha vuelto a desarrollar este tema en (1985) y (1986[^]).
 14. Esto parece pensar también un buen conocedor de la obra de Ricoeur, J. Greisch, que en su recensión de *Temps et récit III* afirma que Ricoeur en este epílogo «es más kantiano que nunca» (1986, 428).
 15. Sólo en los tres últimos años, encontramos (1985b), (1985c), (1985d), (1986c), (1986d), (1986e), (1987a), (1987a), (1987b), (1988a), (1989).
 16. Este texto ha recibido en (1985a) el acertado título: «Antes de la moral, la ética.» No es necesario explicar el cambio de vocabulario entre estos textos y (1971a), ya que es el cambio entre el vocabulario tradicional y el hegeliano.
 17. Las referencias a Hegel son constantes y extraordinariamente elogiosas (cf. o.c. 321, 326, 330). Este fervor nos parece explicarse por la importancia que Hegel tiene para la hermenéutica: en un texto contemporáneo, Ricoeur define la hermenéutica como una filosofía hegeliana «desdichada» (1974c, 354).
 18. En esta cuestión Ricoeur fluctúa constantemente. En (1977c) expone el punto de vista opuesto al aquí defendido: «Debe ser posible engendrar todas las comunidades de rango superior, como el Estado, sólo desde la constitución del otro en una relación intersubjetiva, según la hipótesis de trabajo de la quinta *Meditación cartesiana* de Husserl» (o.c. 255). Pero en la discusión posterior a la conferencia afirma: «No he sabido nunca cuál podría ser la posición tercera entre decir: Hay un espíritu de los pueblos (Hegel), y decir: Solamente hay sujetos en interacción (Husserl)» (o.c. 247). En (1979^{i'}) Ricoeur vuelve a apostar fuertemente por la solución husserliana (completada con los análisis empíricos de Max Weber). Lo mismo en (1983a, 278) y (1985a. 165). Finalmente, en (1986^{i'}-), esta solución es nuevamente descartada, en vista de las aporías que suscita, «que me parecen insuperables» (o.c. 19).
 19. En este momento Ricoeur señala el paralelismo entre su itinerario y la construcción conceptual de Max Weber», que también comienza con la acción significativa, pasa a la interacción y termina en la acción social, en la que es central el problema del poder (*Herrschaft*).
 20. Parece que esto es un eco de la distinción inicial de Ricoeur entre «eidética de la voluntad» y «empírica de la voluntad sierva» (1950, «Introducción»).
 21. En (1974A, 312). Cf. *supra* sección 1.1.

22. Este problema ha sido tenido en cuenta posteriormente por Ricoeur, que en (1985b) y (1986e) habla del «triángulo ipseidad, alicridad, socialidad» (1986e, 19), y no advierte de que con esta formulación «quiere señalar varios cambios en la problemática. En primer lugar, ninguno de estos términos es investido de una ambición fundacional última. A lo sumo, se trata de tres hechos primitivos discontinuos pero coordinados... Además, lejos de constituir una cadena de derivación lineal en la que cada término recibiría prestada su fuerza de los precedentes, estas tres instancias aparecen sucesivamente como presuposiciones que tienen el mismo derecho y, si se me permite decirlo, consiguificantes. Respecto de ellas no hablare de una secuencia fundacional sino de un *triángulo de hecha primitivos*, triángulo en el que cada polo puede, según el dircuso de que se trate, designar un elemento último discernible» (ib.).
23. La cursiva es nuestra. Ricoeur ha estado anteriormente muy próximo a la interpretación de Kant que proponemos aquí (cf. 1960a, 86-96).
24. Las tres primeras razones son una ampliación de las expuestas en el trabajo anterior y valen, por tanto, para ellas las observaciones que allí hemos hecho. La afirmación de que la *Crítica de la razón práctica* ha favorecido el fanatismo y la tiranía es, a nuestro entender, un auténtico despropósito, sólo explicable por el impacto, anteriormente comentado, sobre Ricoeur del dogmatismo del pensamiento comunista francés y por el afán de acentuar la oposición entre la perspectiva kantiana y la presentada por el autor. Veremos más adelante cómo esta oposición se convierte en «reasunción».
25. En Habermas (1977, 208).
26. Éstas aparecen en su forma más aguda en (1983a, 29).
27. A esto habría que añadir el estatuto epistemológico ambiguo que Ricoeur concede a las reglas constitutivas (cf. 1986e, 24-25).
28. Ricoeur remite a Rawls (1971, 60), que resume así: «Primer principio: "cada persona debe tener un derecho igual a la libertad de base más amplia posible que sea compatible con una libertad similar del otro"; segundo principio; "las desigualdades sociales y económicas deber ser organizadas de tal modo que: a) se pueda esperar razonable mente que resulten en beneficio de cada uno; b) estén vinculadas a posiciones y funciones *abiertas a todos*".»
29. Cf. capítulo cuarto, sección 3.1.
30. Cf- capítulo cuarto, sección 3.2.
31. Cf. para Calicles *Gorgias* 483a-484b, para Critias Diels-Kranz frag. B25 y para Trasímaco *Republica*, c.1.
32. Cf. *Jenseits*, aforismo 260; *Genealogie der Moral*, GW VI, 2. p. 275
33. El momento deontológico ya no es, por tanto, un mero «criterio didáctico» (1975b, 350) o «de control» (1977b, 250).