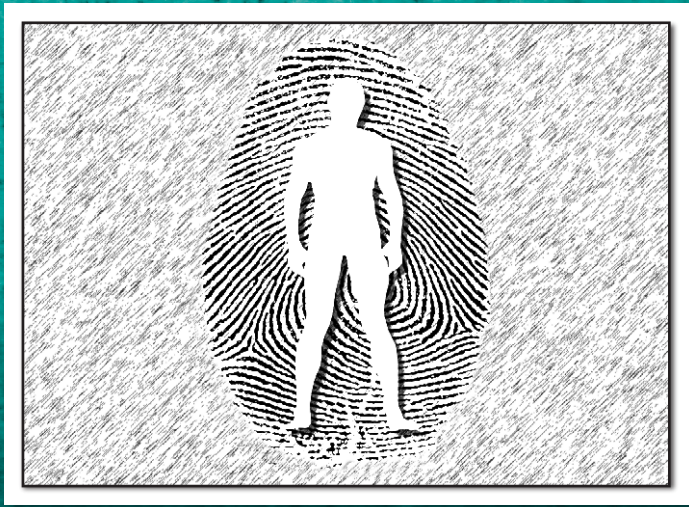
Cirum

Revista de Investigación Científica Humanística
de la Universidad Antropológica de Guadalajara
Año 10 / Vol. 19 / 2024

Los estados de trance dionisiaco
y su aplicación en la Terapia Transpersonal
Ana Cecilia Escobar Merino

Re-existir, existiendo:
sistematización de un Grupo de Acción
y Apoyo a Personas con Experiencia de Vida Trans
Lizeth Viviana Serrato Álvarez



Una aproximación a la metodología
de Paul Ricoeur en su texto "Lo justo"
Francisco Raúl Matus Ramírez

Un binomio de esperanza: Educación
y Desarrollo Humano en la escuela humanitaria
Gabriela Eugenia Mercado García de Alba

ISSN: 2594-2751

Francisco Raúl Matus Ramírez

Licenciado en Derecho, por la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. También es Maestro en Derecho, por la División de Estudios de Posgrado de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la UMSNH. Actual doctorando en Filosofía, por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UMSNH. Es Catedrático de la Facultad de Derecho de la UMSNH, así como otras Universidades particulares.

Correo de contacto:
9901026d@umich.mx

Una aproximación a la metodología de Paul Ricoeur en su texto "Lo justo"

Francisco Raúl Matus Ramírez

Resumen

Uno de los aspectos más importantes de la filosofía, y en el que poco se repara, es el enfoque metodológico y las herramientas técnicas, utilizadas y expuestas en los textos de corte filosófico. Este espacio de reflexión estará enfocado al análisis sobre la orientación filosófica y la metodología utilizada por Paul Ricoeur, en un texto que condensa sus principales ideas filosóficas. *¿Quién es el sujeto del derecho?*, en *Lo justo*, es un claro ejemplo del enfoque fenomenológico hermenéutico utilizado como metodología por parte de Ricoeur, orientado a la comprensión del ser humano, a partir del eje horizontal dialogal del sí-mismo como otro y el eje vertical de la intencionalidad ética y su continuidad con la moral, la política y lo jurídico.

Palabras clave: Metodología, Fenomenología, Hermenéutica, Atestación, Identidad.

Abstract

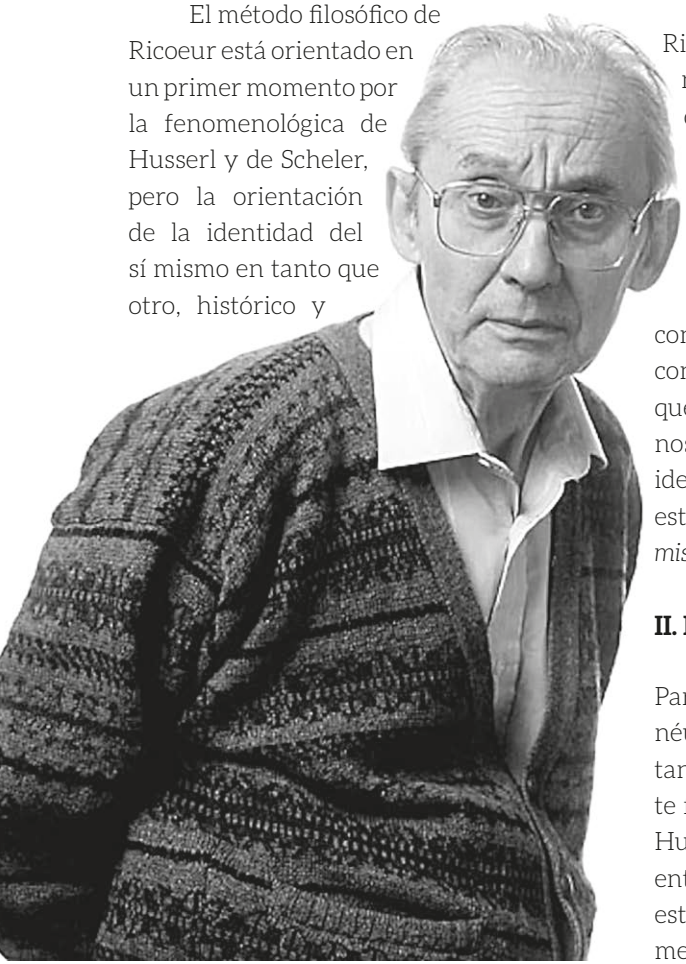
One of the most important aspects of philosophy, and one in which little is noticed, is the methodological approach and the technical tools, used and exposed in philosophical texts. This space for reflection will be focused on an analysis of the philosophical orientation and methodology used by Paul Ricoeur, in a text that condenses his main philosophical ideas. *Who is the subject of law?*, in *Just*, is a clear example of the hermeneutic phenomenological approach used as a methodology by Ricoeur, oriented to the understanding of the human being, based on the horizontal dialogical axis of the self as other and the vertical axis of ethical intentionality and its continuity with moral, political and legal matters.

Key words: Methodology, Phenomenology, Hermeneutics, Attestation, Identity.

I. Introducción

La filosofía de Paul Ricoeur se sitúa en el siglo XX, en un periodo que el mismo definió como espantoso por la violencia desencadenada en las grandes guerras y la tragedia de desgracias personales (Ricoeur, 1997, p. 8), experiencias que sin duda orientaron su análisis a la comprensión del ser humano, de ahí que, al situar su interés de estudio en la voluntad de comprensión, también lo orienta al método hermenéutico.

El método filosófico de Ricoeur está orientado en un primer momento por la fenomenológica de Husserl y de Scheler, pero la orientación de la identidad del sí mismo en tanto que otro, histórico y social, evidencia la insuficiencia del método fenomenológico de forma aislada, por lo que hecha mano de la hermenéutica como método de interpretación, recogiéndolo de autores como Heidegger o Gadamer.



Paul Ricoeur

La perspectiva de la fenomenología hermenéutica que propone Ricoeur se plantea como respuesta a las tendencias cientificistas y positivas, así como a las ideas existencialistas, estructuralistas y postestructuralistas, impulsadas con fuerza a mediados del siglo pasado.

La fenomenología hermenéutica de Ricoeur deja de enfocarse en la intencionalidad de la conciencia y se centra en la comprensión hermenéutica del *Dasein*, es decir, el ser ahí (Villa, 2006), exponiendo la insuficiencia de la reducción eidética aislada, puesto que el sí no es un ente aislado.

Ricoeur propone en *Lo justo*, la continuación de su reflexión sobre "la constitución jerárquica de los *predicados* que califican la acción humana en términos de la moralidad" (Ricoeur, 1997, p.13), idea que desarrolla de forma plena en los estudios siete, ocho y nueve de su obra *Sí mismo como otro*.

II. La fenomenología hermenéutica

Para entender la fenomenología hermenéutica como método filosófico es importante analizar, en primer lugar, la corriente fenomenológica propuesta por Edmund Husserl, la cual surge como una forma de entender "*las cosas* que en cada caso nos están dadas" (Husserl, 1982, p. 25); la fenomenología "designa un método y una acti-

tud intelectual" (Husserl, 1982, p. 33), dicha actitud distinta a la natural, identifica al fenómeno como aquello que se da a conocer para formar parte de la conciencia del sujeto y adquirir existencia al ser conocido, sentido o pensado.

La fenomenología de Husserl es una fenomenología reflexiva, que no niega la existencia de objetos reales, los cuales no dependen de la experiencia humana, sin embargo, dichos objetos tienen existencia para el sujeto hasta que se les advierte; por ello, al objeto que es conocido se le considera como *phaenomĕnon*, pues se muestra a la conciencia y se percibe, lo que supone una clara interdependencia entre el fenómeno y a quien se muestra, pues todo fenómeno se aparece a alguien que necesita de una acción para advertir al fenómeno. El acto para percibir el fenómeno está dirigido a su ubicación en un espacio y tiempo determinado.

El ser del objeto real, que tiene existencia por sí mismo e independiente de nuestra percepción, opera de forma distinta al fenómeno, cuya existencia depende de la percepción del sujeto, sin embargo, para conocer el objeto real es necesario

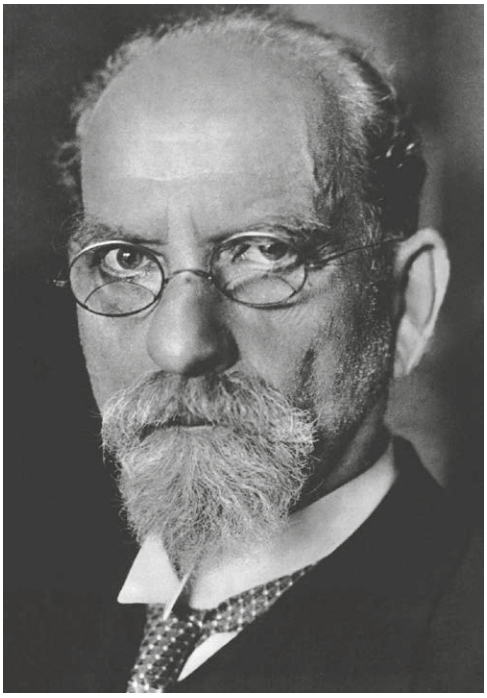
formular distintas presuposiciones que le den sentido, lo que no sucede con el fenómeno, pues éste se da a conocer de forma directa y evidente, por lo que no necesita de ningún supuesto para su conocimiento, lo que hace que dicho fenómeno sea puro.

El proceso por el cual se transita de la "actitud espiritual natural" (Husserl, 1982, p. 25), desinteresada por adjudicar una relación entre los objetos reales y el sujeto, a la reducción fenomenológica, que nos orienta a una actitud fenomenológica, se da a partir de la intencionalidad de la conciencia, pues la conciencia siempre es conciencia de algo. Cuando percibo, percibo algo, cuando imagino, imagino algo; sin embargo, si la intencionalidad define a la conciencia, la conciencia que es consciente desde la intencionalidad no puede ser considerada un objeto, sino que es un yo puro, algo en sí y por sí. La intencionalidad de la conciencia tiene sentido a partir de la relación entre el noema como el fenómeno intencionado y la noesis, que es propiamente el acto intencional.

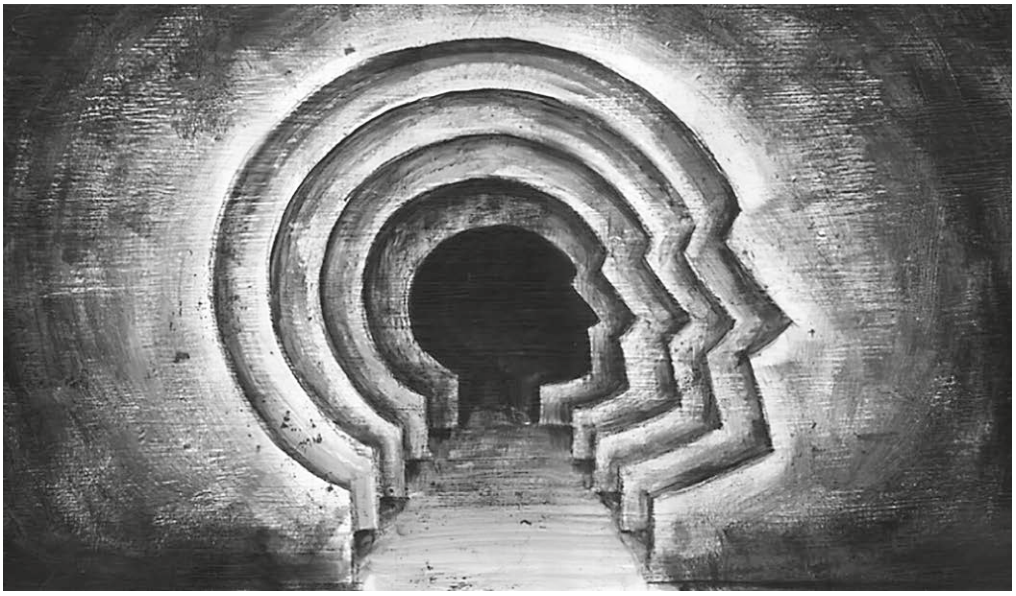
La reducción fenomenológica tiene tres momentos que deben entenderse como porciones ontológicas y no cronológicas, a partir de la *epojé*, de ahí la importancia de poner en suspensión, a través de una reducción gnoseológica, toda afirmación de existencia relativa al objeto, para destilar de sí los fenómenos puros tal como se presentan a la conciencia, lo cual facilita la descripción del fenómeno como *eidos*.

La abstención del juicio no es suficiente para alcanzar la actitud fenomenológica, es indispensable realizar una reducción eidética, la cual pretende dejar de lado lo que nos distrae en los fenómenos, para centrarnos en su esencia desde la intuición, lo que da lugar a la reducción trascendental, llegando hasta el fundamento último, fruto de la reducción de la noesis y de el noema, haciendo posible todo acto y contenido de la conciencia.

La *Epojé* o reducción fenomenológica es el acto por el cual las cosas son puestas entre paréntesis o fuera de acción para hacerse presentes al yo de modo teórico o contemplativo, dicha reducción fenomenológica también se da en la naturaleza del propio ser, a forma de reducción trascendental, pues no se pone en pausa al mundo, sino a la existencia de la conciencia y se vuelve a sí misma desde una pureza intencional, el yo que se identifica con el objeto real que se advierte espaciotempo-



Edmund Husserl



ralmente e incide en la naturaleza no es el objeto de la reducción trascendental, sino el yo puro o ego trascendental, el cual se da como aquel a quien [a través de actos y la intencionalidad] los objetos se le presentan desde un espacio y tiempo determinados.

La fenomenología se presenta como una opción que, en contraposición con las ideas psicologistas, naturalistas, positivistas y el rigor científico, impulsadas con fuerza durante el siglo XX, nos permite comprender el mundo desde una distinta perspectiva.

La fenomenología de Husserl tomó distintos caminos, sin embargo, ya sea desde la fenomenología hermenéutica o la fenomenología trascendental, la principal característica de un fenomenólogo es: querer "*ir a las cosas mismas*, el que quiere descubrirlas, permitir que se muestren" (Villa, 2006, p. 46). Tanto Heidegger como Ricoeur se orientan desde la fenomenología, sin embargo, dicho método, aunque se presenta como necesario, es insuficiente cuando el objeto de estudio es el propio ser, por lo que se sujetan del método hermenéutico.

La fenomenología hermenéutica en Heidegger busca la comprensión hermenéutica del *Dasein*, del ser ahí, dejando de lado la intencionalidad de la conciencia. Así, el *Dasein* es en sí mismo comprensión y no la cosa pensante o animal racional propuesto por Descartes (Villa, 2006), incluso es más que la conciencia intencional o el yo.

La fenomenología hermenéutica es interpretación, dirigida a dar significado de lo ontológico, pero dicho significado parte de una analítica previa a la existenciaridad, y, a su vez, la "necesidad de una analítica existenciaria del "ser ahí" se halla prefigurada en la constitución óntica de éste" (Heidegger, 1993, p. 22); asimismo, dicha interpretación no consiste en "tomar

Martin Heidegger

conocimiento de lo comprendido, sino el desarrollo de las posibilidades proyectadas en el comprender" (Heidegger, 1993, p. 166); así, lo comprendido es apropiado y se hace explícito.

La hermenéutica, como método, parte de fijar un primer paso de análisis, un punto de partida, pero cuya primera pregunta no puede ser el sentido del ser, sino por el ser del ente que la formula (Villa, 2006); este proceso es, no una reducción eidética como la de Husserl, sino interpretación. Este proceso destruye lo que estaba construido para dar una nueva comprensión a partir del *Dasein*, pero entendiendo que lo óntico pregunta por lo ontológico.

La hermenéutica, siendo así, ya no parte del método fenomenológico, parte del "modo originario del ser del *Dasein*" (Villa, 2006, p. 44), es el ser del que pregunta y del que interpreta, el que a su vez es significado.

Para Ricoeur, la fenomenología hermenéutica es el método idóneo para llegar a la comprensión del ser humano y entiende que la fenomenología como método aislado es insuficiente para su comprensión, pues el ser "*se muestra en sí mismo*" (Heidegger, 1993, p. 39), pero en tanto que otro, por tanto, la reducción trascendental, que descarta la existencia del otro, entendiéndolo con relación a la propia conciencia, reduce a su vez la alteridad y no permite reconocer a alguien distinto de uno mismo.

Ricoeur hace un esfuerzo por atender a la descripción de lo dado, busca en la interpretación la moderación, conciliación y comprensión en los círculos hermenéuticos propuestos por Gadamer (1999), entre el sí y el otro, entre el sí y su cultura e historia o incluso entre el sí y la *praxis,* lo que lo dirige a una hermenéutica del sí mismo como otro, pues la reducción fenomenológica no se puede hacer desde el yo aislado.

La interpretación que hace Ricoeur es a partir de la narrativa, desde un momento histórico, en una cultura y bajo circunstancias específicas, por tanto, la interpretación que hace el sí es a partir de condiciones ya dadas, por tanto, su hermenéutica está dirigida a encontrar, desde una actitud dialogal, los lugares comunes entre distintas posturas filosóficas que se consideran, en algunos casos, irreconciliables.

El interés de Ricoeur por la identidad del sí, se orienta desde la perspectiva hermenéutica, pues busca la interpretación de

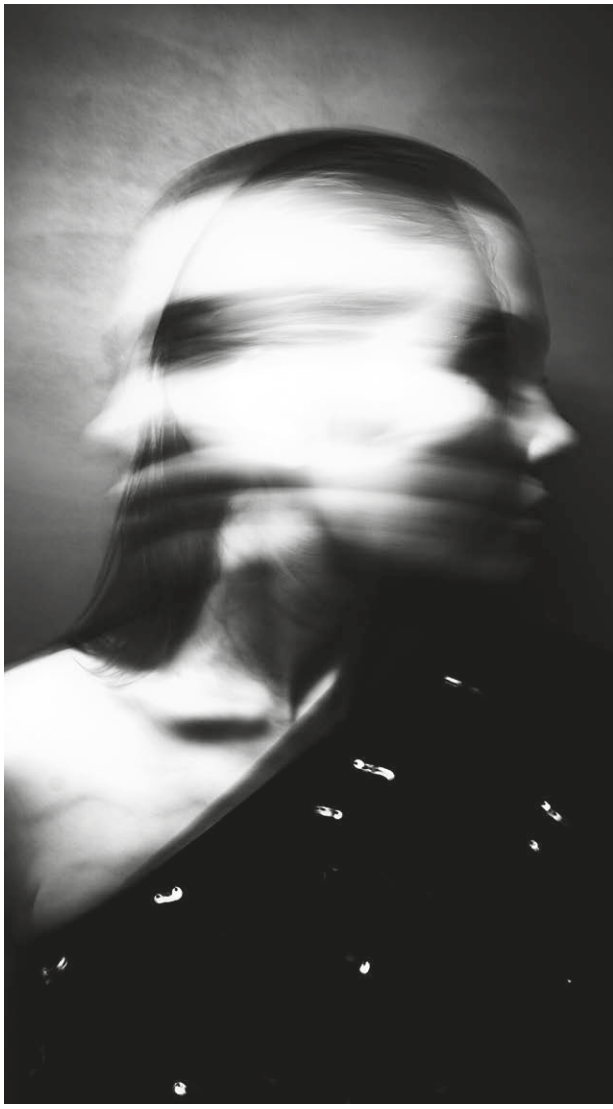
condiciones culturales, de la *praxis*, el lenguaje y los símbolos, perspectiva que nos permitirá identificar el enfoque filosófico del texto que analizaremos.

III. El lugar filosófico de lo justo

Para entender el texto que analizaremos es necesario entender que la justicia propuesta por Ricoeur está desarrollada de forma escrupulosa y bien cuidada en *Sí mismo como otro*, cuyo primer acercamiento se advierte en el apartado tercero del séptimo estudio, cuyo encabezado se titula: "En instituciones justas" (Ricoeur, 1996, p. 202), mismo que se lee desde la perspectiva de justicia distributiva propuesta por Aristóteles (1985) en la *Ética nicomáquea*.

Para comprender la decisión de Ricoeur de orientarse por la justicia distributiva aristotélica es necesario examinar la relación que ésta guarda con las nociones de vivir bien, la solicitud y las instituciones, propuestas en "El sí y la intencionalidad ética" (Ricoeur, 1996, pp. 173-212).

Vivir bien desde el sí, a través de la intencionalidad ética, se debe analizar desde la continuidad, sugerida por Ricoeur, entre la tradición aristotélica teleológica y la tradición kantiana deontológica; dicho encadenamiento es construido a través de la ética en la filosofía práctica, por lo que, la intencionalidad ética no puede comprenderse como una noción aislada, sino como una porción simultánea construida desde una perspectiva integral, orientada a la articulación de dicha intencionalidad en normas caracterizadas por la pretensión de universalidad y un efecto restrictivo



propuesto en "El sí y la norma moral" (Ricoeur, 1996, pp. 213-257).

La intencionalidad ética, entendida desde la *praxis*, expone como principios últimos: tender a la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas. Estos tres momentos conforman una estructura ontológica compacta que puede comenzar [no en

sentido cronológico, sino ontológico] con el vivir bien *eudaimónico* desde el *telos*, a partir de la deliberación y la *phrónesis*, que lleva implícita una narrativa que el sí mismo, en tanto que el otro, constituye como identidad.

La vida buena no puede entenderse sin la estima del sí, a partir del *idem* y el *ipse*, pero tampoco sin la solicitud que se presenta como un despliegue dialogal de la propia vida buena, ello implica que "tampoco se da en forma inmediata un yo aislado sin los otros" (Heidegger, 2022, p. 121).

El tercer momento de la intencionalidad ética propuesta por Ricoeur tiene como núcleo fundamental la correlación entre vivir bien, con y para el otro, pero sólo a partir y a través de instituciones justas; así, vivir bien no solo está determinado por la solicitud sino "que se extiende a la vida de las instituciones" (Ricoeur, 1996, p. 202), entendiendo que dichas nociones no están separadas cronológicamente, sino que son simultáneas.

Ricoeur entiende por institución a "la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica" (1996, p. 203), lo que supone un modo de vivir en el que existen jerarquías, una narrativa y una historia.

Las instituciones como estructuras autopoiéticas se construyen más allá de las relaciones que tienen lugar en la propia institución, pero no pueden preservarse sin las relaciones entre los participantes. Las instituciones como estructuras del vivir bien, juntos cada vez, rebasan las relaciones de los participantes, pero no pueden vivir sin ellas.

Si bien las instituciones no pueden reducirse a simples estructuras entendi-

das a través de la realidad vital e histórica de una comunidad política en referencia a los fenómenos de la vida social humana, dichas instituciones parten de las costumbres y no de principios o leyes eficazmente aceptados por los participantes como estándares públicos compartidos para su comportamiento (Hart, 1963).

Así, el contrato social no puede ser considerado el fundamento de la institución, pues es a partir del vivir juntos en un entorno, clima o terreno determinados (Montesquieu, 1906), entre otros aspectos, que se determina el contrato social.

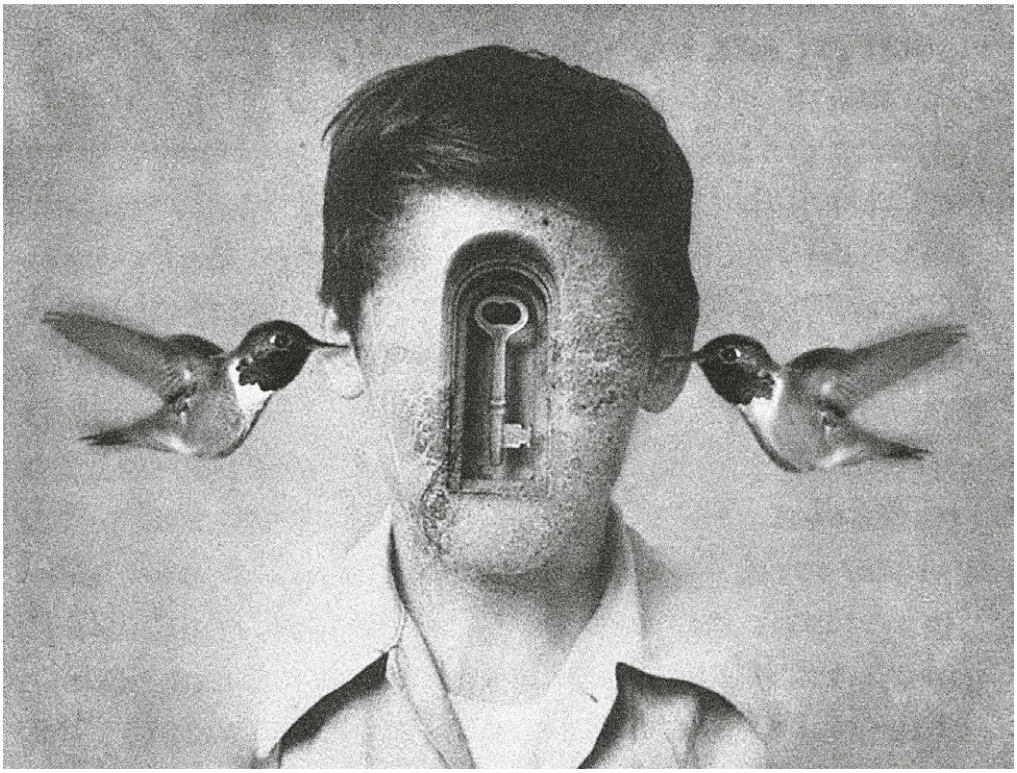
Ahora bien, la intencionalidad ética de Ricoeur no se reduce a tender a la vida buena a partir de la solicitud en instituciones, sino que dichas instituciones deben ser justas y fungir como punto de aplicación de la justicia desde una exigencia de igualdad, y es a partir del concepto de *vita activa*, propuesto por Arendt (1974), que Ricoeur refuerza el sentido de la acción humana como "única actividad que pone en relación directamente a los hombres sin mediar los objetos ni la materia" (Ricoeur, 1996, p. 203), esto, desde la pluralidad y la concertación.

La pluralidad no debe ser considerada solo a partir del cara a cara, sino que implica la inclusión de la lejanía; esta acción dialogal es acción de los que quieren vivir juntos. La institución siempre es actuación de la pluralidad, pero no desde un aspecto inmediato o instantáneo, sino que está dirigido a la duración (Ricoeur, 1996).

Por su parte, la concertación es el ejercicio de llegar a acuerdos tácitos, y es de la derivación de los acuerdos tácitos que se dan los acuerdos expresos (Ricoeur, 1996), lo mismo que sucede con la justicia, pues el sentido de justicia opera previo a la idea de justicia; de ahí la afirmación de que el poder es "en cuanto querer obrar y vivir juntos, el que aporta al objetivo ético el punto de aplicación de su indispensable tercera dimensión: la *justicia*" (Ricoeur, 1996, p. 206).

La justicia en Ricoeur sigue la línea de la *praxis* al encontrar una continuidad entre el aspecto teleológico en lo bueno de lo justo, que se identifica con las virtudes aristotélicas, y la justicia en lo deontológico que otorga a la ley coherencia y restricción; sin embargo, es necesario determinar los tiempos en la justicia, pues ésta no empieza desde el

Hannah Arendt



ámbito del derecho contractualista sino a partir su mismo núcleo ontológico.

La noción distributiva de la justicia en Ricoeur parte primero de la consideración aristotélica de la mediación institucional como factor indispensable y después de que la institución distribuye "honores, dinero o cualquier cosa compartida entre los miembros de una comunidad" (Aristóteles, 1985, p. 242), concepto que permite afianzar una percepción de repartición, misma que expresa otra cara de compartir (Ricoeur, 1996).

La igualdad debe considerarse como sustancia común e indispensable del sentido de justicia en Aristóteles, y Ricoeur la proyecta a partir de la intencionalidad ética, determinando que la igualdad verdaderamente justa es proporcional y no aritmética: "la *igualdad*, cualquiera que sea el modo como la maticemos, es *a la vida en las instituciones lo que la solicitud a las relaciones interpersonales*" (Ricoeur, 1996, p. 210).

El sí y la intencionalidad ética en Ricoeur deben analizarse a través de la ética en la filosofía práctica como la continuidad entre la tradición aristotélica teleológica y la tradición kantiana deontológica, por lo que la justicia (como noción comprendida en la dinámica de tender a la vida buena a partir de la solicitud en instituciones justas) debe estimarse desde una perspectiva integral.

Para tender a la vida buena, con y para el otro, en instituciones justas debe

existir igualdad o por lo menos su exigencia, a partir la pluralidad a través de la acción dialogal desde el próximo hasta la inclusión de la lejanía y dirigido a la duración; asimismo, la concertación para llegar a acuerdos tácitos es indispensable para aspirar a la justicia.

La igualdad proporcional supone el elemento toral de la justicia en las instituciones para tender a la vida buena, con y para el otro, por lo que Ricoeur asume la justicia distributiva, aristotélica y teleológica en lo bueno de lo justo, para después dirigirla a la justicia deontológica que da coherencia y restricción a la norma.

IV. ¿Quién es el sujeto del derecho?

Lo justo es una recopilación de textos que concentran conferencias impartidas por Ricoeur y dirigidas al plano jurídico. Dichos temas giran sobre el eje temático que sintetiza la labor filosófica moral del propio Ricoeur, expuesto en *Sí mismo como otro* en los estudios VII, VIII y IX.

Dado que dicho libro es una recopilación de temas no es posible hablar de una continuidad estricta entre sus apartados, aun cuando tienen una conexión temática en lo jurídico, sin embargo, en *Lo justo*, sí podemos identificar como común denominador el método fenomenológico hermenéutico característico de Ricoeur, cuya directriz está enfocada en el horizonte "dialogal del sí-mismo" (Ricoeur, 1997, p. 13), que evidencia una búsqueda de la comprensión del sí, pero que es insuficiente si no se considera desde la *ipseidad*.

El apartado *¿Quién es el sujeto del derecho?* está construido con un esquema muy claro, como suele advertirse en las obras de Ricoeur, con una introducción, dos temas y una conclusión que se entreteje con el texto. La introducción nos advierte que el tema de corte jurídico está íntimamente ligado a la moral desde una perspectiva antropológica que vuelve a los rasgos de la identidad propuesta desde de la *ipseidad*, pero también desde comunidades históricas. La pregunta "¿Quién?" que requiere "una identificación" (Ricoeur, 1997, p. 27), advierte el autor, será la cuestión en la que se centrará la primera parte del texto, y la segunda, como lo ha hecho en *Sí mismo como otro*, se dedicará al plano moral, jurídico y político.

Como lo podemos advertir, el apartado que estamos analizando, en realidad es un método de reflexión constante en la obra de Ricoeur, que va desde un eje horizontal en la relación dialogal del sí, hasta un eje vertical que parte de lo teleológico a lo deontológico y que tiene su culminación en lo jurídico y lo político.

Ricoeur indica los planos fundamentales de la constitución de la identidad del sí, no solo en cuanto a sujeto de derecho, sino primeramente moral. En el primer apartado advertimos un rasgo metodológico que se advierte frecuentemente en la obra de Ricoeur: la utilización del adverbio de interrogación ¿quién?, cuya función sintáctica está dirigida a identificar los elementos constitutivos de la identidad, a través de la identificación.

En *Sí mismo como otro*, Ricoeur utiliza la pregunta por el quién para plantear el *cogito*, de modo que la pregunta ¿quién?, unida a la pregunta ¿quién duda? toma un nuevo sesgo al unirse a la pregunta ¿quién piensa? y, más radicalmente, a ¿quién existe?" (Ricoeur, 1996), así el *cogito* aloja una identidad del yo aislado y ahistórico.

La pregunta ¿quién?, en la obra de Ricoeur, como planteamiento del problema, después de ser escudriñada en el *cogito* cartesiano y llevada al límite en las perspectivas discrepantes del anti-*cogito* en Nietzsche, en *Sí mismo como otro*, impulsa el método hermenéutico de Ricoeur, que interpreta al sí desde el desdoblamiento del "régimen del *idem* y del *ipse*" (Ricoeur, 1996, p. XXIX), y el paralelismo entre el sí y el otro distinto de sí.

a) El sujeto capaz

En *Lo justo* se analiza la pregunta ¿Quién es el sujeto del derecho?, a partir de una serie

de cuestionamientos sobre los rasgos de su identidad, y que, a su vez, fungen como subtemas de análisis, dirigidos a la estima y el respeto de sí, con un enlace entre lo teleológico de lo bueno y lo obligatorio de lo moral, vínculo que también es un método recurrente en la obra de Ricoeur: "Al predicado bueno, que surge del nivel teleológico, le sigue, el nivel deontológico, la referencia al predicado obligatorio" (Ricoeur, 1997, p. 17).

En la filosofía práctica de Ricoeur encontramos reiteradamente el método de la hermenéutica de la atestación múltiple,[1] un claro ejemplo de ello es la continuidad que se propone entre lo estimado como bueno y lo obligatorio de lo moral, y que se identifica a partir del enlace sugerido entre las virtudes aristotélicas y lo moral en lo deontológico kantiano, que otorga a la ley coherencia y restricción; dicha herramienta sirve como mediación para encontrar lugares comunes que funjan como enlaces entre pensadores.

El primer rasgo de la identidad advertido en *El sujeto capaz* es la capacidad de hablar, tema que se introduce desde el método interrogativo, con la pregunta ¿quién habla?, para orientarse a una teoría integrada del sí en el plano lingüístico, pero que al abordarse muestra la hermenéutica de la atestación al poner a dialogar la teoría de los *speech-acts*, expuestos desde Austin hasta Searle, que encuentran en la pragmática del discurso el reflejo de perspectivas comunicativas, así como las orientaciones reflexivas de Husserl, ideas bien desarrolladas en el estudio II, de *Sí mismo como otro*. Otro recurso metodológico en este primer subapartado es la utilización del sentido metafórico para condensar contenido que requiere de contexto.

El segundo rasgo de *El sujeto capaz* es nuevamente introducido con la interrogación ¿quién es el autor de tal acto?, pregunta dirigida a ligar la idea ya desarrollada de Ricoeur en el tercer y cuarto estudio de *Sí mismo como otro*, en los que analiza la acción y la intención, a partir del agente, pero desde una perspectiva jurídica en la imputación.

Podemos identificar que Ricoeur echa mano de la hermenéutica de la atestación, pues orienta su reflexión desde una perspectiva dialogal con el sentido de la *ascription* propuesta por Hart y Strawson, pero a partir de lo que nombra como asignación; asimismo, reconoce el núcleo de la idea de capacidad, desde la perspectiva del "yo puedo" en Merleau-Ponty pero expresada por Ricoeur como el "poder hacer" (Ricoeur, 1997, p. 29), que tiene que ver con el discurso del yo como identidad, pero con énfasis en el poder hacer dirigido al plano ético.

Finalmente, Ricoeur vuelve hacer uso del método de la metáfora al encontrarse con insuficiencia del lenguaje filosófico, para designar el poder hacer, en lo que Aristóteles señala como "es el *padre* de los actos, como lo es de sus hijos: todavía es su *dueño*" (Ricoeur, 1997, p. 29).

[1] "La atestación escucha muy atentamente el testimonio de algunos pensadores cualificados –en algunos de sus textos–. Esa escucha se mueve instalada en la intuición de que, entre la palabra de un testigo y otro, hay unas ciertas líneas de empalme y continuidad que merecen ser exploradas, aunque requieran largos rodeos de auscultación reflexiva" (Villa, 2023, p. 79).

Paul Ricoeur

El tercer apartado sobre ¿quién es el sujeto del derecho?, corresponde al sí capaz de narrarse, introduciendo una dimensión de temporalidad en el lenguaje y la acción, distinguiendo la identidad del sí, en tanto que otro, y de las cosas, entendiendo que no solo se trata del pasar del tiempo, sino las historias que contamos, de forma personal o colectiva. El método que se advierte en este apartado está orientado a un análisis dialogal con lo ya narrado por Ricoeur en los estudios V y VI de *Sí mismo como otro*.

El último subtema sobre los asertos relativos a la identidad colectiva o personal se refiere a la capacidad de estima y de respeto, que en realidad es un sutil enlace entre el eje horizontal sobre la identidad narrativa y discursiva del sí y el eje vertical que comienza con lo ético, lo que es estimado por bueno, y que tiene una continuidad moral de lo que se impone como obligatorio.

Este apartado es una referencia al séptimo estudio de *Sí mismo como otro*, en el que se da el ejemplo por excelencia sobre el método de la hermenéutica de la atestación múltiple (Villa, 2023), pues Ricoeur pone a dialogar el planteamiento teleológico de Aristóteles, cuyo fin es, a su vez, su propio bien, es decir, la *eudaimonía*, que además es lo tenido por bueno-ético, así como lo deontológico en Kant es tomado como lo obligatorio de lo moral y que debe pasar por el tamiz del imperativo categórico.

Ricoeur termina el primer apartado dando una conclusión con los elementos

básicos del sujeto capaz, en cuanto que tiene la capacidad de designarse emisor de sus propias enunciaciones, agente de sus propios actos y narrador de su identidad, todo ello a partir de lo ético y lo moral.

b) Estructura dialógica e institucional del sujeto de derecho

Ricoeur inicia con una pregunta en la que plantea el objetivo de identificar lo que constituye a un sujeto capaz para ser un "*verdadero* sujeto de derecho" (Ricoeur, 1997, p. 31), por lo que echa mano de las "formas impersonales de alteridad y las formas institucionales de asociación" (Ricoeur, 1997, p. 31), para determinar las condiciones de actualización de sus aptitudes.

Es importante recalcar cómo Ricoeur nuevamente empieza en este apartado haciendo precisiones en el plano horizontal, retomando ese dialogo con el séptimo estudio de *Sí mismo como otro*, en el apartado "*En instituciones justas*" (Ricoeur, 1996, p. 202), haciendo precisiones respecto a la identidad del sujeto capaz desde una relación triádica a partir de la mediación por la alteridad desde el yo, el tú y el tercero que implica la inclusión de la lejanía. La institución siempre es actuación de la pluralidad, pero no desde un aspecto inmediato o instantáneo, sino que está dirigido a la duración (Ricoeur, 1996).

Ricoeur vuelve al análisis de los rasgos del sujeto capaz, pero orientado a partir de esta perspectiva triádica. La capacidad de hablar, por ejemplo, implica la interlocución, la cual implica el reconocimiento de derechos y deberes de un *como yo*, pero que en las reglas del intercambio de dicha locución está implícito el tercero desde la institución.

Este método de volver a las cuestiones primarias, pero desde una orientación distinta que robustece el contenido, es una herramienta común y efectiva en Ricoeur; por ejemplo, en *Sí mismo como otro*, en los estudios VII, VIII y IX, analiza la intencionalidad, la solicitud y la institución, a partir de la teleología, la deontología y la sabiduría práctica, respectivamente.

El sujeto capaz de actuar pasa por el mismo proceso de relación triádica, a partir de la interacción y el conflicto del yo y tú, pero desde sistemas sociales u órdenes del reconocimiento, entre los que está el sistema jurídico; de igual forma, la identidad narrativa alcanza la misma suerte, desde sí a comunidades y pueblos, así como la estima del sí, desde la continuidad ética y moral, expresada como una moral univer-

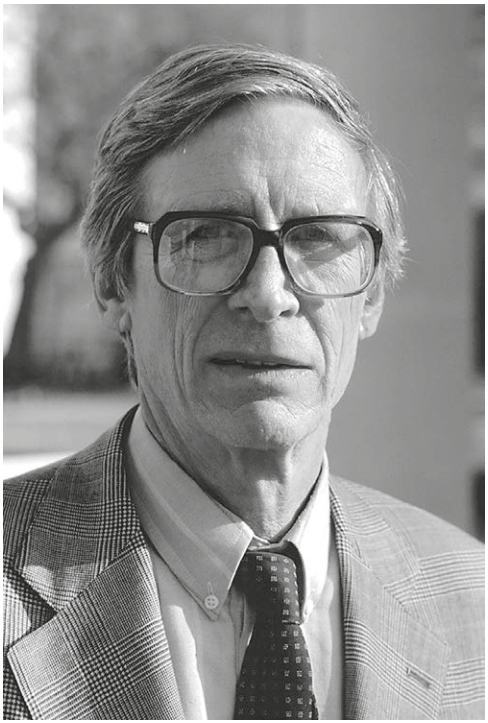
sal. Ricoeur escoge como ejemplo, al hablar de las reglas del reconocimiento,[2] lo que la llama *derechos humanitarios* para expresar a toda la humanidad desde el cada cual.

Ricoeur pasa de lo teleológico y lo deontológico a lo político, "como el entorno por excelencia para el logro de las potencialidades humanas" (Ricoeur, 1997, p. 35), así, comienza un diálogo con Hannah Arendt y su noción del espacio público de aparición, en el que se identifica la condición de pluralidad con la calidad de terceros que deriva de la interacción entre el yo y tú.

En este dialogo con Arendt, Ricoeur advierte el anhelo de la pluralidad, el cual implica la inclusión de la lejanía, en una acción dialogal de los que quieren vivir juntos, entendiendo que es a partir de la institución que se da la actuación de dicha pluralidad dirigida a la duración (Ricoeur, 1996).

Continúa Ricoeur con el método de la atestación, a través del dialogo, pero esta vez con Rawls, identificando la necesidad de que las instituciones a las que se refiere sean justas, a partir de la distribución, dando rostro al cara a cara de la justicia en el que está siempre presente "*cada cual*, en cuanto a tercero" (Ricoeur, 1997, p. 36).

Es importante identificar que el concepto de justicia distributiva inserto en la teoría de Ricoeur parece quedarse hasta lo deontológico, sin embargo, habla de reglas de justicia como expresión positiva para dar extensión a su pretensión política y jurídica.


John Rawls

Finalmente, Ricoeur aporta una conclusión a forma de recapitulación enunciado nuevamente la pregunta inicial: ¿quién es el sujeto del derecho? Con esto da estructura a su conclusión desde dos ideas claras. La primera identifica antropológicamente al sujeto a través de sus capacidades; la segunda clarifica que dichas capacidades encuentran su certeza en las mediaciones personales e institucionales, ideas orientadas al liberalismo político, contrario a las ideas de un liberalismo ultraindividualista.

Una vez analizado paso por paso el texto de Ricoeur, es necesario hacer varias precisiones: la primera se refiere a que su filosofía está genuinamente motivada por

[2] Esta expresión es utilizada por Hart, desde una postura iuspositivista moderada, para designar cuáles son las normas jurídicamente válidas, expedidas por autoridad competente, pero que además deben ser aceptadas socialmente como estándar jurídico de regulación, dicha aceptación y la perspectiva del reconocimiento del contenido mínimo del derecho natural, parece dar concesiones al iusnaturalismo (*Cfr*. Hart, 1963. pp.125-136).

la comprensión del sí, por el desencadenamiento de una vida trágica (los horrores de las guerras que sufrió en carne propia al ser prisionero de guerra, la terrible desgracia de perder a su hijo y la enfermedad y muerte de su esposa), de ahí que su interés de estudiar la voluntad de comprensión del sí mismo en tanto que otro, a través del método hermenéutico, parte de una profunda necesidad.

Otra precisión en la que debemos detenernos con cuidado cuando analizamos el método de la hermenéutica de la atestación múltiple en Ricoeur es la exhaustividad y el buen cuidado en la lectura de los autores con los que dialoga y pone a dialogar. Su conocimiento escrupuloso de los autores es lo que le permite alejarse de tradiciones ortodoxas y rigoristas, para tener la libertad suficiente de no depender totalmente del método o una interpretación considerada como autorizada, sino hacer de ellos una herramienta.

Es importante señalar que, a partir de la necesidad de explicar y dar razón de las cosas ya dichas, Ricoeur vuelve una y otra vez desde *Lo justo* a *Sí mismo como otro*, explicando nuevamente, pero ahora desde una perspectiva orientado a lo jurídico, tanto su propuesta dialogal del sí-mismo como otro, como la intencionalidad ética.

Ricoeur hace el esfuerzo por vincular sus ideas filosóficas al ámbito jurídico, a partir de la perspectiva de las capacidades básicas que fungen como fundamento de las prerrogativas del sí, cuya perspectiva fundada en el liberalismo político muestra una tradición de pensamiento previo; sin embargo, aun cuando el propio Ricoeur anuncia una directriz jurídica en el análisis del sujeto del derecho, su eje temático parece orientarse mayormente a una teoría política.

Sería ingenuo concluir que, por la falta de profundidad sobre el análisis jurídico en el texto analizado, entonces Ricoeur desconoce del tema o utiliza términos al azar, pues es evidente el acercamiento cuidadoso que tiene al momento de considerar conceptos tendientes a la fundamentación del derecho, términos que no son contradictorios entre sí, como lo son las reglas del reconocimiento propuestas por Hart. También es notoria la utilización del término de derechos humanitarios, y no derechos humanos, para evidenciar una pos-

Martha Nussbaum

tura tendiente a una fundamentación en las capacidades básicas desde Nussbaum.

Conclusiones

Paul Ricoeur considera que el método fenomenológico hermenéutico es el método idóneo para llegar a la comprensión del ser humano, pues la sola fenomenología desde la reducción trascendental es insuficiente para la comprensión del sí, al considerar un yo aislado que pone al otro en relación a su propia conciencia.

Ricoeur utiliza la hermenéutica como interpretación del sí y el otro, del sí y su cultura e historia y del sí y la *praxis*, a partir de la narrativa, de condiciones ya dadas y desde una actitud dialogal, lo que se advierte en su método de atestación.

En *Lo justo*, y específicamente en *¿Quién es el sujeto del derecho?*, Ricoeur condensa su propuesta filosófica desarrollada a profundidad en *Sí mismo como otro*, en la que, a través del método fenomenológico hermenéutico aborda el tema de la identidad narrativa y la *praxis*, desde dos ejes fundamentales: un eje horizontal dialogal del sí-mismo como otro y el eje vertical de la intencionalidad ética.

En el texto analizado podemos advertir el método más efectivo y reiterado en la obra de Ricoeur: la hermenéutica de la atestación múltiple, el cual se advierte en la conexión dialogal que sostiene con diversos pensadores, permitiendo el dialogo entre ellos y encontrando lugares comunes de pensamiento.

Otros recursos metodológicos importantes en la forma de escribir de Ricoeur es el planteamiento de los objetivos a través de adverbios de interrogación, que dotan de claridad al esquema argumentativo que funge como respuesta. De igual manera, el esquema utilizado en *¿Quién es el sujeto del derecho?* es muy claro, lo que permite identificar los planteamientos de forma estructurada y ordenada.

Otra herramienta sumamente usada y efectiva en Ricoeur es la de volver a las cuestiones primarias de reflexión, pero desde una orientación distinta que robustece el contenido. Finalmente, como ya se mencionó, *¿Quién es el sujeto del derecho?* es un texto en el que se condensa gran parte del pensamiento filosófico de Ricoeur, por tanto, un recurso metodológico usado por el autor es la exposición de ideas por medio de metáforas y de conceptos compactos que tienen un significado sumamente complejo, permitiendo un desarrollo de ideas fluido sin reparar en el contexto que llevan implícito.

Referencias

Aristóteles (1985). *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Gredos.

Gadamer, H. (1999). *Verdad y Método I*. Ediciones Sígueme.

Hart, H. (1963). *El concepto del derecho*. Abeledo-Perrot.

Heidegger, M. (1993). *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, M. (2022). *Ser y tiempo*. Trotta.

Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. Fondo de Cultura Económica.

Ricoeur, P. (1996). *El sí mismo como otro*. Siglo XXI.

Ricoeur, P. (1997). *Lo justo*. Editorial Jurídica de Chile.

Villa, A. (2006). Para iniciarse en la lectura de ser y tiempo. *La lámpara de Diógenes* 7 (12 y 13), 38-55.

Villa, A. (2023). Sobre el método de la atestación múltiple, *Protrepsis*, 12 (24), 77-84.

UNIVERSIDAD ANTROPOLÓGICA
DE GUADALAJARA

La Universidad Humanista