

FRÉDÉRIC FERNEY

# UN FILÓSOFO POR ENCIMA DE TODA SOSPECHA

ENTREVISTA A PAUL RICOEUR

*Paul Ricoeur accedió a la fama en 1955 con la publicación (en el sello Sevip) de Histoire et vérité. Después siguieron Autonomie et obéissance, Le conflict des interpretations, Les cultures et le temps y Finitude et culpabilité (primera parte de L'homme faible). A lo largo de esa obra, Ricoeur ha demostrado ser un filósofo inteligente y sagaz, con un amplio espectro de preocupaciones y una rara entereza moral.*

**—A la vez es usted filósofo y cristiano...**

— ¡No deja de ser insólito! ¡Nadie se asombra de que un filósofo sea ateo! No veo por qué yo tendría que ser descalificado por una “motivación”, si se admite, por lo demás, que el ateísmo de Sartre es inseparable de su pensamiento...

(Mi interlocutor —¿acaso sorprendido por su propio ardor?— bebe un trago de ese puro jugo de arándano que sólo los norteamericanos saben extraer y a través del enorme ventanal lanza una mirada pensativa sobre los campos de nieve del campus. Afuera hace  $-15^{\circ}$ . En Chicago, el termómetro desciende a veces en invierno a  $-40^{\circ}$  a causa del viento y se puede patinar sobre el lago Michigan.)

**—¿Cuáles son sus lazos filosóficos con Sartre?**

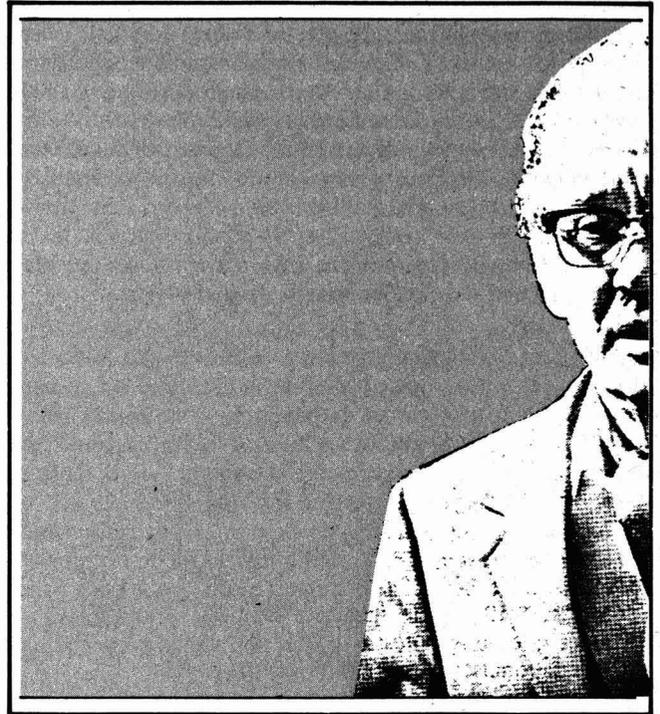
—Le debo poco, lo que no implica un juicio. Quizás porque Merleau-Ponty ha sido filosóficamente más importante para mí: aunque lo cite poco está en mi sangre y en mis venas. Concibo la libertad como una posibilidad y como un obstáculo, como una negociación permanente y no como ese absoluto que quería Sartre. Creo deberle más a su teatro que a su filosofía.

**—¿Entonces es usted un filósofo que tiene fe?**

—Son dos modos diversos de compromiso; representan niveles muy diferentes de mi vida y de mi pensamiento. Entendámonos, cuando digo “motivación” no es por sobrestimar su importancia. Pero mi trabajo es filosófico; descansa sobre la identificación de problemas planteados por filósofos.

**—Para un creyente eso equivale a plantear preguntas cuyas respuestas ya se conocen, ¿no?**

—De ningún modo. La filosofía ha nacido de preguntas que no pertenecen al campo de ninguna disciplina, de nin-



guna creencia, de ninguna religión. Estoy muy apegado a la idea —desarrollada por el filósofo inglés Collingwood en su *Autobiografía*— de que la relación pregunta-respuesta es la estructura fundamental del pensamiento. Existe “filosofía” cuando esas preguntas surgen y se imponen de modo durable: por ejemplo, Aristóteles preguntaba “¿qué es el ser?” o Descartes “¿cuál es la verdad primera?”. Entramos en el campo de la filosofía cuando entramos a esas preguntas.

(¿Es posible que la pregunta griega y el *cogito* se entiendan aquí, en Norteamérica? ¿De veras estamos en Chicago, “the Windy City”, capital del viento y hangar del futuro? Pero estamos lejos, muy lejos de las altas torres de hierro y de cemento que allá conspiran con el cielo. Situado al sur de Chicago, el barrio de la universidad está aislado. En los setenta la inseguridad hizo bajar los alquileres. Hoy, la universidad tiene su propia policía. De nuevo es un lugar donde hace bien pensar. Si hay tanta claridad en este apartamento —prestado por un colega de paseo sabático—, ¿será porque mi huésped ha expulsado a las sombras de su caverna?)

**—¿La filosofía es absolutamente extraña, estanca a las demás formas del saber humano?**

—La autonomía de la filosofía es para mí una regla deon-

tológica tanto como metodológica. No creo haber empleado nunca un argumento de fe, sobre todo si toma el carácter de un argumento de autoridad. Entramos, pues, en filosofía con esas preguntas singulares —por lo demás siempre las mismas— pero entramos con intereses, compromisos, motivaciones y también conocimientos que nos vienen de otras partes.

**—Hay argumentos de naturaleza diferente (política, moral, religiosa) que coexisten y rivalizan en cada uno de nosotros. ¿Cómo ver claro en ellos?**

—Todos estamos en algún punto de nosotros mismos, arraigados en un nivel de convicción del que no podemos rendir cuentas totales. En todo caso, en el plano de una argumentación probatoria. Lo que me motiva no puede volverse del todo temático, contenido de pensamiento, frente a mí más bien se trata de algo que *trabaja a mis espaldas*, como se ha dicho de la historia. Pero cuando me ocupo de las implicaciones de una exégesis de la Biblia hebrea o de las Escrituras cristianas, entonces soy un alumno, me pliego a un método, entro en la escuela de otro.

**—Se ha mostrado siempre muy atento a sus predecesores, incluso a aquellos que se le oponían.**

—Roland Dalbiez, mi profesor de filosofía en el liceo de Rennes, me puso en el camino de la filosofía con un argumento que luego encontré en Nietzsche: "*Ve derecho hacia lo que más te discute*". Se me ha vuelto una regla dirigirme hacia lo que más se me presenta como obstáculo. Voy a darle un ejemplo. Trabajé en un tiempo sobre la simbólica del mal con una concepción del símbolo elemental, no problemática. Choqué entonces con el concepto freudiano de la culpabilidad y con este inconsciente que no es un "yo". Leí a Freud para responder a una pregunta simple: "¿No discutirá el psicoanálisis algo que yo tengo por seguro?" Lo que iba a ser un capítulo se me convirtió en un libro.

**—¿Podemos considerar a Freud un pensador como los demás? ¿No hay peligro en interrogarlo desde fuera sin apoyarse sobre la experiencia analítica?**

—Lo que me llevó a Freud fue, como le digo, la culpabilidad, una teoría elaborada del pensamiento simbólico, pero también el Freud cultural y moralista, el autor de *El futuro de una ilusión*, de *Totem y tabú*. Traté, erradamente o no, de leer a Freud como se lee a los grandes filósofos. Estoy muy consciente de ello; el propósito de Freud ha sido no sólo renovar la psiquiatría sino reinterpretar la totalidad de las producciones psíquicas que resultan de la cultura, desde el sueño a la religión, pasando por el arte y la moral. A ese título, el psicoanálisis forma parte de la cultura moderna. Encontré el mismo tipo de dificultad con Nietzsche. ¿De qué manera hay que leer a Nietzsche? Es obvio que no hay que tomar al pie del concepto —como decimos al pie de la letra— términos como "voluntad de poder", "superhombre", etc.

**—Nunca es usted deliberadamente polémico. Su amigo Jean Lacroix decía que usted "conserva" lo que "supera".**

—No se supera nunca nada. Es necesario un trabajo sobre uno que supone que el otro sea dejado allí donde está, allí

donde yo no puedo estar. La horrible palabra "recuperación" me resulta intolerable. Para ser digno de algunos adversarios —¡vaya enorme ambición!—, es necesario no haberlos rebajado. Me acerco a tal o cual doctrina pero sólo cito a aquellos a los que les debo algo. Cuando fui profesor en Estrasburgo, me impuse como tarea leer cada año a un gran filósofo: fue una experiencia útil. Mi crítica es siempre producto de una simpatía; diría, incluso, de una deuda. Es también apreciable en el plano de la filosofía de la historia. La idea de que el historiador está totalmente "endeudado" con los muertos es, me parece, una idea que hay que recuperar. Por eso no se termina nunca de corregir, de corregirse. Estamos atados. Somos los rehenes de nuestros predecesores.

**—Pese a las filosofías de desconfianza (Marx, Nietzsche, Freud), que ha estudiado ampliamente, usted sostiene que existe una "filosofía del sujeto". ¿Qué queda hoy del *cogito*, de esta seguridad formal, narcisística, triunfal del "pienso / existo"?**

—Desde mi primer trabajo utilicé la expresión del "*cogito herido*". Nunca me adherí a la idea fundamental de Descartes e incluso de Husserl sobre la "transparencia del sujeto". Desarrollé la hermenéutica porque sólo me conozco reconociéndome a través de las obras de los demás que he comprendido y gustado. El camino más corto de uno mismo a uno mismo es siempre el pensamiento de otro... El psicoanálisis nos ha enseñado que el "yo" y el "sujeto" no se superponen del todo. Pero hay un sujeto que es el paciente, "el analizante". Sin eso, no habría psicoanálisis. Quizás en francés nos falta una palabra para decir el "uno" como el "self" inglés o el "selbst" alemán... Para mí es un problema ético y político. Si no tenemos la idea de que un sujeto de derecho es a la vez un sujeto por sí mismo y un sujeto político, ¿cómo podríamos sostener y defender una política de los derechos del hombre? No se trata en este caso de un elemento de autoafirmación sino de la construcción de mí mismo que se cumple a través del pensamiento de los demás. El sujeto es a la vez origen y efecto de la capacidad de comunicación. Lo ha señalado muy bien Habermas,<sup>1</sup> que ha estudiado los obstáculos y las distorsiones de esta gran aventura de la comunicación en la que se juega la suerte del sujeto, de la conciencia.

**—Con Freud se plantea un problema: el de la mentira de la conciencia y quizá el de la conciencia como mentira.**

—Sí, en un sentido, el problema esencial del pensamiento moderno no es el del error sino de la ilusión. En el fondo todo el esfuerzo consiste en volver a descubrir el *cogito* a través de una crítica de las ilusiones, en sustituir una filosofía de la conciencia por una filosofía de la toma de conciencia. "La conciencia no es un dato sino una tarea", decía Jean Lacroix. Para mí este problema está ligado al de la escuela de Frankfurt. La idea de Horkheimer y de Adorno es que la racionalidad del Iluminismo desconocía su poder de desprecio, de manipulación y de ilusión.

**—¿En el fondo usted desea que se renuncie a utilizar un lenguaje religioso y político, que se renuncie a la idea misma de "salvación" pública?**

—Creo en una autonomía de lo político. Volver la política a la política es una de nuestras tareas, ya que fragmentos enteros de lo religioso —¿será un contraefecto de la seculariza-

ción?— se han vuelto sobre lo político. Le confesaré con respecto a esto. Me siento feliz de comprobar que el socialismo francés se ha vuelto una política de tantas. Se ha separado de su aura religiosa (el hombre nuevo, etc.) No soy un desilusionado del socialismo porque nunca esperé la regeneración del hombre. Es una variante para salir de la crisis. Creo con Spinoza que la política exige apenas una racionalidad común. Es asunto tan sólo de crear las condiciones de la ciudadanía. Eso supone la existencia de un estado de derecho.

**—¿Se considera un filósofo comprometido?**

—Nada me es más ajeno que la falsa oposición entre un pensamiento comprometido y un pensamiento libre. Tenemos el deber de comprender nuestro tiempo. Me opongo a la vez a la actitud del intelectual “desencarnado”, que no comienza a interesarse en un problema hasta que éste ya ha sido superado, es decir, resuelto por otros, y a la actitud del doctrinario, que quiere imponer forzosamente por la violencia la lógica de un sistema a las contingencias de la vida.

**—¿No hay que elegir entre comprender el mundo y transformarlo, según la fórmula de Marx?**

—La oposición introducida por Marx entre un pensamiento que contempla una práctica que transforma al mundo me ha parecido siempre absurda por exceso de polémica. Sin duda, habrá que entenderla un día, rumiándola: ¡el aforismo absurdo forma parte del trabajo de comprensión! Pero niego que haya una oposición profunda y durable entre teoría y práctica. Transformar el mundo sólo es posible gracias a la palabra y no se puede interpretar el mundo sin modificarlo. Históricamente, el impulso de un pensamiento contemplativo, a la manera de Parménides y de Platón, ha transformado el mundo al darnos, con el rechazo de las apariencias sensibles y de las manipulaciones, primero la matemática euclidiana y luego la física matemática; y mediante la medida y el cálculo, el mundo de las máquinas y de la civilización técnica. Creo en la dialéctica del trabajo y de la palabra. El decir y el hacer, el significar y el actuar están inextricablemente mezclados. Dicho de otro modo, no tengo vergüenza de ser un intelectual. No soy como el Sócrates de Valéry en *Eupalinos*, consagrado a la pena de no haber realizado nada con sus manos. Creo en la eficacia de la reflexión.

**—En usted reflexión se aplica en primer lugar sobre la existencia. Escribió usted que no hay que buscar la ética en la falsa transparencia del mandamiento sino en el esfuerzo por existir...**

—He escrito ética, a causa de la extraordinaria dificultad de tratar el punto después de Kant y Hegel. Resumiendo mucho, hay que distinguir tres planos: por una parte, el derecho de cada uno a vivir según su deseo, a realizarse; es lo que los anglosajones llaman “el interés”; por otra parte, el derecho del otro a existir: la posición radical del otro que no es un doble de mí mismo está limitada por el primer mandamiento ético: *No matarás*. Entre paréntesis, éste es el único punto sobre el cual estoy no en desacuerdo sino en discordancia con mi amigo Emmanuel Lévinas: doy el mismo derecho a la afirmación de sí y a la reivindicación del otro. Sin la propia estima, la ética me parece inconcebible. Por último, el tercer plano está representado por el elemento institucional, la necesidad de un orden comunitario tal como lo definían Kant y Hegel, lo que se llama hoy el “colectivo”. Exis-

te más en el fenómeno institucional que en la intersubjetividad. En Lévinas, la alteridad basta: “yo” es un don. Para mí, eso no basta. Tengo la impresión de que la reflexión contemporánea aborta antes de haber empezado: uno se lanza demasiado pronto sobre el problema del poder. Estoy de acuerdo acerca de que la razón está infectada —es la idea de Horkheimer retomada por Michel Foucault—, pero eso no debe intimidarnos hasta el punto de no pensar en términos institucionales por miedo a pensar en términos de poder. Me siento a mis anchas en una tradición de pensamiento que de Aristóteles a Hannah Arendt considera que el espacio de aparición de la libertad es un espacio estructurado y organizado políticamente.

**—Por lo tanto, violento...**

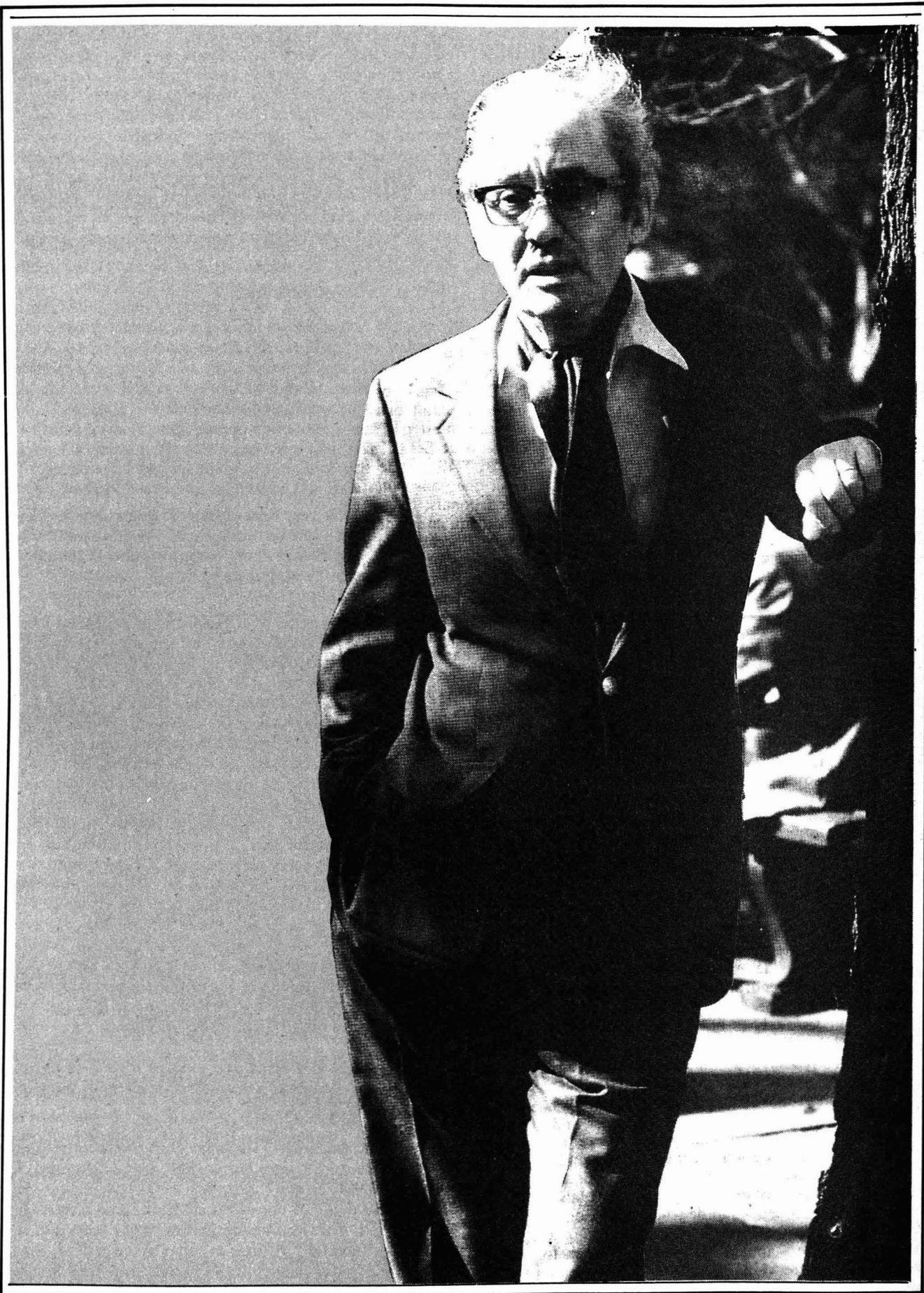
—Sí, por eso, como apéndice a una filosofía de la acción, hay que darle el mismo derecho a una filosofía del *padecer* y del *sufrir*. La pasividad es también una fuente, sobre todo el discurso poético del tipo de la elegía y la lamentación: en ese punto yo sé que no soy señor y dueño. Esta dimensión esencial está hoy obliterada por el *gozar*: el tema del disfrute nos ha hecho olvidar hasta qué punto el “yo sufro” es central en la existencia.

**—Cuando se le reprocha al filósofo que utilice un lenguaje demasiado técnico, una jerga, que esté tentado de elaborar su álgebra personal despreciando el lenguaje común, ¿cuál es su respuesta?**

—Desde el nacimiento de la filosofía siempre hemos luchado con los mismos grandes términos: *ser, no ser, materia, tiempo...* Comprueba con pena una decadencia de la función filosófica en la época moderna. Es cierto que en su tiempo Kant ya distinguía entre la filosofía popular y la filosofía digna de ese nombre. A fuerza de enseñar en Estados Unidos he terminado por sufrir la influencia anglosajona: aquí el público universitario es tan vasto que basta por sí mismo. Falta completamente esa función de magisterio ejercida en Francia en otros tiempos por gente como Sartre. La preocupación por la verdad triunfa sobre la preocupación por la popularidad. Puede reprochárseme, pues, el gusto por dirigirme casi exclusivamente a mis pares. Sin embargo, nunca he caído en el empleo de neologismos. Me bastan los conceptos antiguos. No creo que haya ni un solo término que yo haya creado por las “necesidades de la causa”. Por lo demás, siempre me he esforzado en confrontarme con una ciencia positiva: lingüística, psicoanálisis, psicología y ahora la historia. Ahí, se choca con tecnicismos regionales que exigen un aprendizaje y cuyas conclusiones filosóficas no es fácil restituir. Esto también es una causa de mi alejamiento de un público más vasto.

**—Uno de los misterios que ocupan a todo el pensamiento contemporáneo ¿No es precisamente la cuestión del lenguaje?**

—No hay misterio en el lenguaje —que puede ser estudiado científicamente— pero hay un misterio *del* lenguaje. El misterio consiste en que el lenguaje nos dice algo del ser. Andamos todos más o menos en busca de una gran filosofía del lenguaje que diera cuenta de las múltiples funciones del “significar humano”. ¿Cómo es capaz el lenguaje de “servir” tanto a la matemática como al mito, la física o el arte? ¿Nos haría falta un nuevo Leibniz que fuese a la vez matemá-



Paul Ricoeur

tico, exégeta y psicoanalista! En espera de este improbable filósofo del lenguaje integral, nos queda por explorar las articulaciones entre las diversas disciplinas relacionadas con el lenguaje. Algunos de mis críticos caracterizan mi trabajo como una serie de rodeos. Lo acepto. Cada libro está enfrentado a un problema inicial que me esfuerzo en resolver. Pero siempre queda un residuo que fecunda el libro siguiente y que me lleva más lejos. Hay que tomarse su tiempo.

**—El tiempo es, justamente, el tema de su último libro, *Temps y récit* (Tiempo y relato). En la introducción cita un frase de San Agustín: “¿Qué es el tiempo, entonces? Si nadie me hace la pregunta, sé; si alguien me la hace y quiero explicar, ya no sé”...**

—En efecto, una de mis convicciones es que el problema del tiempo se mantiene indefinidamente en estado de pregunta. Cada hallazgo se paga con un agravamiento de la dificultad. Cada afirmación se paga con una duda equivalente que no deja de volver a proyectar la búsqueda. El tema del tiempo pertenece a un orden que escapa a la vez al *escéptico* (que no quiere saber nada) y al *dogmático* (que proporciona una respuesta que parece sin réplica). Para dirigirse rectamente hacia el callejón sin salida fundamental, diré que no somos capaces de producir un concepto del tiempo que sea a la vez cosmológico, biológico, histórico e individual. Por ejemplo, el tiempo del cosmos, en el que todos los intervalos son iguales, no me permite producir un concepto del tiempo humano en el que el hoy contenga a la vez el pasado y el futuro.

**—¿No es inútil interrogarse en esas condiciones?**

—Sin embargo, hay algunas recompensas por este modesto hallazgo. La actividad narrativa, de la cual la historia es un desarrollo y una promoción a la racionalidad, es uno de los términos que nos permite comprender el tiempo: el tiempo existe entre el hombre y el relato. Considero la historia como un pensamiento arrojado entre el tiempo mortal y el tiempo que nos ignora radicalmente, es decir, el tiempo del mundo. ¿Qué es un relato histórico? Es algo fechado en un almanaque —construido a partir de un modelo astronómico del tiempo— y en el interior del cual se inscriben los acontecimientos vividos por hombres, ellos sí mortales. La historia es un encabalgamiento permanente entre dos perspectivas igualmente intolerantes, una con relación a la otra: el tiempo del mundo y el tiempo de los mortales. Observo el fracaso de la fenomenología al tratar de producir algo que no sea una investigación de ese tiempo humano con exclusión del otro: Agustín, Heidegger, Husserl fracasaron al menos en un punto: han sido incapaces de producir el sentido del tiempo objetivo a partir de una hermenéutica del tiempo humano.

**—¿Gracias al “relato” sostiene usted los dos puntos de la cadena?**

—Entre la actividad de contar una historia y el carácter temporal de la experiencia humana existe una correlación necesaria y universal. Dicho de otro modo, el tiempo se vuelve “tiempo humano” en la medida en que se articula en un “relato”; y, a la inversa, el “relato” alcanza su plena significación cuando llega a ser una condición de la experiencia temporal. El tiempo es un aspecto de los movimientos del universo. Si no hubiera nadie para contar los intervalos, no habría tiempo. La actividad del relato consiste en construir

conjuntos temporales coherentes: en configurar el tiempo. Es lo que Aristóteles llama la “puesta en intriga”. La tesis central de mi libro es que tenemos una inteligencia específica de lo que es una “intriga”, de lo que es una configuración temporal de la acción. Dicho de otro modo, la historia no es posible sino por nuestra inteligencia de lo que es una fábula. Toda una cultura nos lleva a eso. El relato es una de las actividades más universales, más irreductibles.

**—En Francia, desde los trabajos de la escuela de los Anales hasta los de Fernand Braudel, los historiadores se han liberado de una concepción “fáctica”, “narrativa” de la historia...**

—La historiografía francesa moderna ha eclipsado el relato, por una razón muy simple: el objeto de la historia se ha desplazado del “individuo actuante” al “hecho social total”. Pero mi tesis sobre el carácter finalmente narrativo de la historia no se confunde en modo alguno con una defensa o con una crítica de la historia considerada “narrativa” o “fáctica”. Mi convicción es que si la historia, sea cual sea, rompiera con “la competencia que tenemos para seguir una historia”, dejaría de ser histórica. ¿Pero de qué naturaleza es ese lazo? Acá está el asunto. Todo mi trabajo consiste en reconstruir los lazos indirectos de derivación entre la historia y el relato sin discutir la ambición científica del historiador.

**—¿Qué sentido le daría usted al pasado humano?**

—Se podría plantear la pregunta así: “¿Qué se quiere decir cuando se sostiene que algo ha ocurrido realmente?” Chocamos con un obstáculo: la idea de una *alteridad*, de una diferencia absoluta del pasado, de un pasado que sería independiente de nosotros. En un libro clave,<sup>2</sup> Raymond Aron ha señalado muy bien que un acontecimiento absoluto no puede ser atestiguado por el historiador en la medida en que está implicado en la comprensión y la explicación del pasado. Algo ha ocurrido, corresponde reconstruirlo, pero, como lo señala Aron “no hay una realidad histórica, ya hecha antes de la ciencia, que convendría simplemente reproducir con fidelidad”. Que “Juan sin Tierra haya pasado por allí” sólo es un hecho histórico en virtud del haz de intenciones, valores y motivaciones que lo incorpora a un conjunto inteligible. Pero rechazo la afirmación de los estructuralistas según la cual todo ocurre en el lenguaje: una vez más, algo ha pasado que hay que reconstruir con un esfuerzo incesante. Hubo Auschwitz: tenemos que responder, pagar parte de la deuda. Los muertos no deben morir dos veces. Hay que *dar* eso en el sentido de los pintores: *realizar* y *restituir*. No podemos decir a qué se “parecería” el pasado — *how it looked like*, dicen los ingleses.

**—¿Lo contrario de la sospecha es la fe?**

—Yo tomaría la palabra “fe” no en su sentido de creencia (en inglés *faith*) sino en su sentido de confianza (*trust*). Pongo mi confianza en una cierta historia, en una cierta tradición. Es una apuesta global sobre una palabra que no es la mía. Hago confianza.

\* Su último libro, *Temps et récit*, tomo I, acaba de aparecer en Seuil. Ha publicado con el mismo editor *Histoire et vérité* (1955), *De la interpretación: essais sur Freud* (1965), *Le conflit des interprétations: essais d'herméneutique* (1969), *La métaphore vive* (1975) y, en Aubier, *Philosophie de la volonté*, 2 tomos.

<sup>1</sup> Jürgen Habermas es profesor de filosofía en la Universidad de Frankfurt.

<sup>2</sup> *Introduction a la philosophie de l'histoire: essai sur les limites de l'objectivité historique*, Gallimard, 1957.