



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v71n178.77085>

DE LA SOSPECHA A LA CONFIANZA  
DEL SÍ MISMO  
UN GESTO HERMENÉUTICO EN LA ÉTICA  
DE LA HOSPITALIDAD DE PAUL RICŒUR



FROM SUSPICION TO SELF-CONFIDENCE  
A HERMENEUTICAL GESTURE IN THE ETHICS OF PAUL  
RICŒUR HOSPITALITY

BEATRIZ CONTRERAS TASSO\*

Pontificia Universidad Católica de Chile – Santiago de Chile – Chile

.....  
*Artículo recibido: 28 de diciembre de 2018; artículo aceptado: 24 de junio de 2019.*

Este artículo ha sido escrito por la autora en el marco de su filiación a la Facultad de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

\* [bcontret@uc.cl](mailto:bcontret@uc.cl) / ORCID: 0000-0001-8167-5787

**Cómo citar este artículo:**

**MLA:** Contreras Tasso, B. “De la sospecha a la confianza del sí mismo. Un gesto hermenéutico en la ética de la hospitalidad de Paul Ricœur.” *Ideas y Valores* 71.178 (2022): 17-34.

**APA:** Contreras Tasso, B. (2022). “De la sospecha a la confianza del sí mismo. Un gesto hermenéutico en la ética de la hospitalidad de Paul Ricœur.” *Ideas y Valores* 71 (178): 17-34.

**CHICAGO:** Beatriz Contreras Tasso. “De la sospecha a la confianza del sí mismo. Un gesto hermenéutico en la ética de la hospitalidad de Paul Ricœur.” *Ideas y Valores* 71, n.º 178 (2022): 17-34.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

El talante filosófico de la *confianza* otorga un sello distintivo al pensamiento de Paul Ricœur e irradia su filosofía hermenéutica y su ética. Como presuposición onto-anropológica, la confianza no aparece tematizada expresamente en su obra, pero se puede pesquisar en nociones éticas clave: solicitud y atestación, desarrolladas en *Sí mismo como Otro* y en la *Filosofía de la Voluntad* y otros textos. El objetivo del estudio es exhibir dicha confianza como suelo del dinamismo interno de su filosofía, cuyo presupuesto ontológico-ético es la relación originaria del sí con el otro, expresada en el espíritu *hermenéutico-esperanzador*, inseparable de su carácter *hermenéutico-crítico*.

*Palabras clave:* apropiación de sí, atestación, confianza, solicitud, sospecha.

**ABSTRACT**

The philosophical spirit of trust gives a distinctive stamp to the thought of Paul Ricœur and radiates his hermeneutical philosophy and ethics. As an onto-anthropological presupposition, trust does not appear expressly thematized in his work, but it can be investigated in key ethical notions: solicitude and attestation, developed in *Himself as Other* and in the *Philosophy of Will* and other texts. The aim of the study is to show this trust as the ground for the internal dynamism of his philosophy, whose ontological-ethical presupposition is the original relationship of the self with the other, expressed in the hermeneutical-hopeful spirit, inseparable from its hermeneutical-critical character.

*Keywords:* self-appropriation, attestation, trust, request, suspicion

## Introducción

La confianza, según la interpretación que propongo, es un presupuesto clave en el planteamiento metódico y temático de la filosofía hermenéutica de Ricœur que atraviesa su obra de punta a cabo. Podríamos decir que esta es un tono afectivo existencial que acompaña la indagación hermenéutica como una tendencia provisional y no el fruto de una posición inmediata de un sujeto cómodamente instalado en la existencia. Así, el *Cogito* en Ricœur no alude a un origen estático, sino que refiere una conquista reflexiva; pues lo único que lo *verifica* al modo fenomenológico es el gesto continuo de afirmación en el ser. Dicha afirmación es originaria, en cuanto determina la mantención en el ser, aunque su modo de acontecimiento vaya desarrollándose continuamente en la confrontación ontológica con su otra cara o negatividad propia, a saber, la falta de confianza o la sospecha. Por tanto, la confianza participa de una tensión existencial fundadora e inextinguible a través de la cual el sí mismo *deviene* en un sí apropiado. Ese *devenir* lo devela Ricœur en su tesis hermenéutica clave acerca de la condición mediada del sí mismo; un sujeto histórico que se recobra a sí mismo reflexivamente desde su capacidad narrativa. Este breve esbozo alude a la visión antropológica presentada por Ricœur expresamente en su obra *Soi-même comme un autre* (1990), la cual, sin embargo, ha sido desarrollada incoativamente mucho antes. Esto es, desde su primera obra *Philosophie de la volonté 1* (1950), la lectura a fondo del psicoanálisis Freudiano (*Freud. Una interpretación de la cultura*, [1966] 2007), su confrontación con el estructuralismo y otras fenomenologías en *El conflicto de las interpretaciones* ([1969] 2003) y el camino minucioso de la hermenéutica del lenguaje, de los textos y la acción, en el que destaca su teoría narrativa en *La métaphore vive* (1986) y *Temps et récit* (1983; 1984; 1985). Una obra importante en la evolución de la hermenéutica ricœuriana está marcada por *Du texte à l'action* (1986), obra que exhibe el giro hermenéutico, cuyo sello comparten sus últimas obras.

No obstante lo expuesto, en todo este trayecto no es posible dar con la confianza como noción filosófica propiamente desplegada (*cf.* Assayag). A pesar de dicha dificultad, podemos registrar la confianza de manera indirecta, operando como una presuposición tácita en la noción ontológica de la afirmación originaria y en el camino metódico de la apropiación antropológica. Ambos momentos temáticos de la filosofía ricœuriana exhiben dicha confianza, que permanece como fondo de este trayecto hermenéutico. De este modo, a falta de una explicitación temática, podemos realizar una exploración de ciertos nudos ontoantropológicos de la confianza en los cuales esta revela de manera más o menos expresa su influencia en la reflexión del filósofo.

A esta se la puede concebir en términos generales como una tonalidad afectiva que dota a cada uno de una prenoción de los poderes efectivos de realización en los diferentes dominios de la acción.<sup>1</sup> A este estadio previo de capacidad Ricœur lo denomina el “yo puedo” (“*je peux*”), para designar una potencia todavía abstracta que no ha recorrido el camino de la acción concreta o el despliegue real de las capacidades del hombre capaz (cf. Ricœur 2006 712). Sin embargo, este “yo puedo” no se concreta en una acción determinada, sino que se forja en una conquista paulatina, es decir, su reafirmación efectiva se concreta paso a paso a través de la realización de las decisiones y no de golpe. El despliegue de las capacidades le permite a su vez al sí interpretarse en el horizonte de la multivocidad de la acción humana. La iniciativa en el mundo, el “poder actuar”, desencadena un proceso de ida y vuelta, una acción recíproca, entre agente y paciente, en la cual pequeñas ganancias ensanchan la credibilidad en las capacidades del sí que lo impulsan a volver a arriesgarse en el mundo que lo desafía a decidir los caminos de su acción. Asimismo, la acción no está exenta de fracasos; el traspie inevitable de la contingencia humana, de la incertidumbre y de lo imprevisible en el curso de las cosas inhibe al “yo puedo”, disminuyendo su confianza (cf. Ricœur 2005). Entonces, se trata de una confianza ganada por la reafirmación; decir “yo puedo” es arriesgarse a la posibilidad, es determinarse por un curso de acción con la *confianza* en la realización, mas sin la seguridad de alcanzar el propósito, sino solo apostando a las propias capacidades.

Por otra parte, la confianza opera a un nivel prefilosófico, pues constituye una de las presuposiciones afectivo-existenciales tácitas que ejercen un sostenido apoyo, indispensable en la investigación filosófica (cf. Ricœur 1966).<sup>2</sup> En este sentido, aquella correspondería a un horizonte previo en el cual se apoya la búsqueda filosófica. Esta, afirma Ricœur,

[...] es extraída en una situación en la cual el filósofo se debate ... en relación con todas las modalidades en las cuales él vive esta situación, con la vida. La filosofía sigue siendo alimentada por la experiencia variada de la vida personal, política, afectiva, vida simplemente. (1966 9, traducción propia)

1 Ricœur distingue cuatro subcategorías de la acción referidas a las capacidades del sí, a saber, la capacidad de hablar, de actuar, de narrar-se y la capacidad de ser sujeto moral de imputación (cf. Ricœur 1990 28).

2 La confianza –en el sentido de lo que en Ricœur se puede considerar, según su propia concepción, una especie de presuposición– podría dar cuenta en su obra de la articulación de la filosofía y de la predicación cristiana. Sin embargo, no entramos en el análisis de las fronteras extrafilosóficas de la confianza, sino que nos preguntamos ahora de qué manera opera esa confianza basal, en su hermenéutica del sí mismo y cuáles son sus alcances filosóficos.

En ese sentido, la confianza forma parte de esa base de seguridades preteóricas acerca de las cuales no se reflexiona y que constituyen el anclaje pretemático de su filosofía. Aquella pertenece al dominio de la afectividad humana y representa una manera primaria del sentir en relación con el mundo, en la cual Ricœur ve el rasgo de una intencionalidad cuyo poder revelador resulta indiscutible (cf. Ricœur 1960 131). Por esta razón, es relevante detenerse en la rehabilitación filosófica de la afectividad que Ricœur desarrolla en el capítulo referido a “La fragilidad afectiva” (1960) con un enfoque fenomenológico del sentimiento, que será el umbral de su giro hermenéutico. Dicha indagación aporta elementos centrales para exhibir este sentir confiado e íntimo del sí, que caracteriza su existencia en un nivel ontológico primigenio.

Para profundizar en dicho soporte afectivo, el camino metódico será una lectura retrospectiva de la confianza que permita mostrar en la última etapa de la producción filosófica de Ricœur, *i.e.* en la hermenéutica del hombre capaz (cf. Ricœur 1990), las raíces ontoantropológicas del período joven de su obra, marcado por dos hitos ejemplares: *Philosophie de la volonté* (1950; 1960) e *Histoire et vérité* (1955).

El presente análisis toma como base lo que podríamos llamar el “trípode de la confianza”, vale decir, una exploración hermenéutica combinada de tres puntales en los cuales esta noción puede ser rastreada esencialmente. A saber: a) la tensión ontológica de afirmación-negatividad; b) el anclaje afectivo de la confianza; y c) el camino de la apropiación de sí. Por último, se propondrá un cuarto punto que exhibirá el resultado de la indagación de los tres pasos precedentes, este es: d) la confianza en el otro como tacto ético.

### **La tensión ontológica de afirmación-negatividad**

Un índice ontológico profundo de la confianza se detecta en el análisis de Ricœur (1955 290) de la afirmación originaria, inspirado en las reflexiones de Jean Nabert. Este tema plantea una tensión inaugural, filosóficamente esencial, de afirmación y negatividad, constitutiva de la existencia. Esta oposición medular de la existencia humana entre la afirmación en el ser y la negatividad, entre deseo de ser y falta de ser, constituye una tensión crucial para entender el fondo ontológico en el cual se funda la dialéctica de sospecha y confianza. Ricœur desarrolla críticamente esta tensión en distintos niveles de análisis que abordan la gama de problemas filosóficos que lo inquietan, ya sea relativas a la antropología, la ética, el lenguaje, la religión, etc. El dinamismo ontológico de esta oposición reviste la figura de una lucha interminable, *i.e.* constitutiva, entre la afirmación en el ser a través de todas las formas arraigadas en el poder-ser que las anima y una negatividad representada por la diversidad de experiencias de carencia, por la contingencia, por la incompletud, en suma, por nuestra finitud, la cual exhibe un no-poder de

realización, es decir, su límite. La dialéctica de capacidad *versus* incapacidad es el hilo que mantiene una cuerda más o menos tensa entre los poderes y no poderes en la realización de la vida, como muestra Ricœur en su obra ética posterior *Lo Justo 2* (2008). Dicha tensión resulta significativa por su sentido revelador de una postura filosófica.

La aproximación antropológica de Ricœur, más allá de la aguda discusión con las “filosofías de la negatividad”, es decir, su diálogo con Hegel o Sartre (cf. Ricœur 1955 308-9), es importante porque esboza una confianza. El filósofo anuncia sin aspaviento, más bien con pudor, dicha confianza en su filosofía *afirmativa*, reconociendo que se trata de un “presupuesto” de su reflexión.<sup>3</sup> La dialéctica ser-negatividad recorre diversos espectros: su dinamismo se manifiesta en la esfera del lenguaje, como “superación” de la negatividad del *querer* decir por el decir; en la esfera de la acción por el *hacer* de la iniciativa frente a la resistencia de la pasividad; en la dimensión cognoscitiva de la *percepción* que apunta al mundo que supera la carencia del deseo; en el ámbito de la comprensión por el punto de vista dirigido al *sentido* que sobrepasa la estrechez de su particularidad; por último, la esfera del sentimiento nos hace manifiesta nuestra adherencia al ser en la intimidad muda de nuestro cuerpo, que es cercanía total y al mismo tiempo clausura corporal (cf. Ricœur 2004b 120). Se trata así de la experiencia ontológica de finitud y de su acto transgresor en el deseo de infinitud.

El gesto afirmativo de la existencia afronta las negatividades que determinan la vida humana desde el primer estrés del nacimiento hasta la angustia inmovilizadora de la muerte que se presiente. Sin embargo, la afirmación originaria en el planteamiento filosófico del Ricœur temprano (1955) no es simple, describe la negación de una negación o *denegación*, pues se anuncia a *fuerza de negaciones* (cf. 2015 397). Por tanto, es una afirmación no exenta de vértigo; el gesto afirmativo vence la resistencia de la negatividad que lo agujeronea; es un acto arriesgado, que debe vencer el umbral de su propia des-confianza. El gesto afirmador no es un paliativo de la angustia, sino el resultado de su afrontamiento. Dicho de otro modo, si hay un germen de confianza en la existencia, esa positividad encuentra su nivel ontológico más profundo en lo que Ricœur

3 “¿El ser tiene prioridad sobre la nada en el corazón del hombre, es decir, en el corazón de ese ser que se anuncia, el mismo por su singular poder de negación? La pregunta que se plantea de ese modo [...] parece abstracta; sin embargo [...] dispone todo un estilo filosófico, un estilo en “sí” y no un estilo en “no”, y, quién sabe, un estilo de alegría y no de angustia.” Más adelante, Ricœur añade su postura respecto al enfoque nihilista, sosteniendo que “la reflexión filosófica es purificadora en cuanto discierne el nudo de afirmación detrás de la cólera y la generosidad detrás de la voluntad implícita del crimen [...] de hecho siempre se puede encontrar una afirmación implícita en las negaciones más virulentas de la conciencia” (cf. Ricœur 2015 408-409).

denomina el “tacto metafísico”. Con esta expresión da cuenta del tenso dinamismo en la raíz de la afirmación originaria, más originaria que la negatividad, que no anula la angustia, no impide su irrupción, pero se “consuela” con una esperanza tímida, que nace de *presentir* “[...] una totalidad buena del ser en el origen y el final del ‘suspiro de la creación’” (Ricœur 2015 384). Esta confianza en el ser no tiene el sentido de una garantía, sino de una esperanza, pues, como sostiene Ricœur, es una “idea reguladora de mi tacto metafísico; y permanece inextricablemente mezclada con la angustia que presiente una totalidad propiamente carente de sentido” (*id.* 385). Llama la atención en esta descripción la referencia al pre-sentir y al tacto, dos alusiones que apuntan a una experiencia corporal, cuasi visceral, por la cual adherimos al ser con un lazo firme pero susceptible a la caída. La confianza tiene así esa nota de debilidad, pues no está exenta de sospecha, aunque al mismo tiempo es potencia productiva que nos lanza a la *aventura* de afirmación, en la huella del *conatus* espinosista inspirador de Ricœur.<sup>4</sup> Este aparece en diversos momentos de su pensamiento (*cf.* Vallée), pero apaciguado, puesto que en Ricœur (2015 385) asoma ese gesto titubeante de no aferrarse a una tabla de salvación, reconociendo su propia finitud.

En efecto, se puede hacer extensivo el gesto de afirmación al filosofar mismo en Ricœur, en cuanto acto ejemplar que expresa la afirmación indesligable de la interrogación. Se trata de la intención de trascender el límite, la incompreensión, apuntando al encuentro del sentido con una seguridad modesta que reconoce la propia parcialidad del punto de vista, propiciada por la experiencia de apertura que otorga la perspectiva de un otro que no soy yo. Esta experiencia de contraste en que el otro hace posible la “apreciación” de la propia finitud es la que describe Ricœur cuando afirma: “a partir de ahora la apercepción de otro hace aparecer mi finitud como desde afuera, superada en otro” (2015 395). Se trata así de una trasgresión de sí mismo que es también confianza en el otro.

Es verdad que yo voy quizás de una filosofía afirmativa, bastante segura de ella misma, hacia una filosofía mucho más interrogativa. Ustedes pueden llamar esto relativismo, pero a mí no me gusta mucho la palabra “relativismo”. Yo introduciría más bien la palabra “finitud”. Yo sé que tengo una perspectiva limitada sobre los problemas y que otros tienen otra perspectiva. Yo pertenezco a una comunidad filosofante donde admito que otros vean las cosas que yo no veo. Es verdad, ustedes pueden llamar eso “relativismo”, pero es también un acto de *confianza* en la capacidad

4 “El Cogito no es más el acto pretencioso que era inicialmente poniéndose él mismo, sino que él aparece verdaderamente puesto en el Ser. Detrás de él, el Cogito descubre, por el trabajo de interpretación, alguna cosa como un *arché* u origen, más primitivo que la conciencia que yo cojo, que se llama el *conatus* spinozista, la *appetitio* de Leibniz o el *Eros* de Platón” (*cf.* Ricœur 1996 8, traducción propia).

de los otros de percibir y de comprender las cosas que yo no comprendo.<sup>5</sup>  
(Ricœur y Raynova 2000)

La afirmación inmanente al acto del filosofar describe entonces el componente de confianza y de sospecha que lo funda: una cuerda tensa entre sentido y carencia de él. Este dinamismo ontológico inagotable de ser y negatividad constitutivo de la existencia, manifiesta una apertura de un sí reafirmado por un otro que lo descentra, lo que nutre así la praxis dialógica del filosofar desde su inicio. Ricœur (1967 11) exhibe esta marca distintiva en su pensamiento antropológico puesto que él otorga un lugar central a la palabra que proviene de otro, como se verá más adelante. Sin embargo, consignamos ahora esta referencia al otro en el pensar ricœuriano como una exigencia metódica de liberarse del acto autocentrado del *cogito* exaltado, aquel que permanece en la sola experiencia de la existencia que se afirma en el ser o *inesse*. La inclusión del otro es un puente irreductible para la proposición de esta ética de la solicitud desarrollada en su etapa madura (cf. Ricœur 1990), que veremos al final de este análisis. Sin embargo, dicha experiencia de vinculación del sí con otros es descubierta precozmente en su *Philosophie de la volonté 2* (cf. Ricœur 1960), a través de la experiencia del cuerpo y la mediación originaria de la afectividad (cf. Ricœur 2004a 319): una vía no-racional que nos “instala” en el ser y con los seres constitutiva de nuestra apertura ontológico-existencial humana.<sup>6</sup>

### El anclaje afectivo de la confianza

El sentimiento refiere una forma primaria de ser a través de la cual somos afectados en el mundo. Esta mediación afectiva comporta dos fases: por una parte, es la base de la intencionalidad por la que nos dirigimos al mundo y, por otra parte, exhibe la forma en que somos afectados por este a través del sentir, como vía prerracional, corporal, inespecífica. De esta manera, la confianza posee ese carácter afectivo, un modo de encontrarse, en cuanto manifiesta nuestra conexión afectiva al mundo. Sin embargo, este sello afectivo no es el único componente que caracteriza la confianza como modo de ser específico humano. El análisis de la afectividad aporta pistas del carácter complejo de la confianza, ya que se trata de un sentimiento articulado, pues forma parte del lenguaje afectivo humano y a la vez anima la capacidad de

5 Agradezco la referencia a Sophie-Jan Arrien. La traducción y el subrayado son propios.

6 La afectividad se vincula en el Ricœur temprano (1960) con el tema del cuerpo, cuestión que no es desarrollada completamente en su fenomenología inicial, sino que su importancia queda solamente insinuada. El análisis de Kearney (2015 13-17) desarrolla las claves de una posible hermenéutica de la carne, pendiente en Ricœur, mostrando la riqueza de una profundización hermenéutica de la relación de la afectividad y el cuerpo.

proyección y de emancipación de sí, como gesto de la libertad. En efecto, la afectividad no está exenta de elementos perturbadores, como Platón muestra de manera profunda en el diálogo *Fedro*. La afectividad es portadora de una escisión o negatividad ontológica expresada en dos nociones clave de la antropología de Ricœur, el *deseo de ser* y el *esfuerzo por existir*. Estas nociones de raíz ontológica permiten rastrear la modulación ricœuriana de la confianza –una especie de “prolongación” del *Eros*, en su fuente platónica, freudiana y también del *conatus* espinosista– a través del sentido que adquiere esta dimensión del querer ser (cf. Ricœur 2003 407). La clave del análisis es la finitud. En efecto, la existencia es entendida como tarea y debe sortear cada vez su propia fragilidad, pero, al mismo tiempo, es capacidad, vale decir, se puede entender como apuesta abierta y posibilitadora del ser. En este sentido, aclara Ricœur:

Decimos “esfuerzo” pero de inmediato debemos agregar “deseo”, a fin de situar en el origen del problema ético la identidad entre el esfuerzo, en el sentido de *conatus* de Spinoza, y el deseo, en el sentido del *Eros* de Platón y de Freud [...] Por “esfuerzo” entiendo el planteo de la existencia, la potencia afirmativa de existir, que implica un tiempo indefinido [...] este planteo en la existencia funda la afirmación más originaria, la del “yo soy”, *Ich bin, I am.* (2003 407)

En relación con esto, Ricœur aclara la idea del deseo para indicar esta negatividad constitutiva de la existencia humana. “Pero, como nuestra capacidad de ser está alienada, ese esfuerzo permanece como un deseo, el deseo de ser; deseo, aquí como en todas partes significa falta, necesidad, demanda” (cf. Ricœur 2003 407). Esta potencia de afirmación sobre la Nada en el corazón de la existencia<sup>7</sup> es abordada fenomenológicamente en *Finitud y culpabilidad* (cf. Ricœur 2004a), a través del análisis de la fragilidad afectiva. Su rehabilitación para el discurso filosófico descubre dos rasgos esenciales: indefinición e insaciabilidad.

Entre la *finitud* del placer que finaliza un acto determinado y el *infinito* de la Felicidad que llenaría un destino considerado como un todo, el *thymós* desliza un indefinido, que hace posible una historia, pero que también hace posible una desgracia de existir: el “corazón” es inquieto, completamente insaciable; pues, ¿cuándo tendré yo suficiente? ¿Cuándo seré bastante poderoso? ¿Cuándo seré bastante estimado? El yo se busca a sí mismo sin fin, entre placer y felicidad. (Cf. Ricœur 2004a 329).

7 El artículo que sirve de base a este análisis consiste en el texto de 1955 “Negatividad y afirmación originaria” (cf. Ricœur 2015).

El sentir humano y su complejidad reflejados por la figura mítica del *thymós* platónico sirven a Ricœur para describir desde la fenomenología esa condición afectiva mediadora en su riqueza y su límite. Apunta, pues, intencionalmente hacia el mundo que lo nutre y en ese mismo movimiento alcanza una intimidad de sí insustituible; descubre su inherencia al ser y a los seres: “[e]l sentimiento no es enteramente él mismo sino por esa conciencia de ser ya en..., por ese *inesse* originario” (cf. Ricœur 2004c 120). Esta pertenencia ontológica comporta también la carencia. No hay vía más directa para vivenciar nuestra fragilidad que a través del cuerpo. Si no nos faltara algo, si no sintiéramos esa necesidad, ninguna búsqueda tendría objeto. El impulso de superación experimentado en el sentir que nos lanza al mundo e incita esa búsqueda de sí en la exterioridad del mundo, fuera de sí, es portador de una confianza, de un riesgo sin garantía. Por tanto, la confianza del lado de la inherencia al ser posee una dimensión de afirmación sensible, afectiva, pretemática. Pero del lado del proyecto, como anclaje de nuestros poderes o capacidades, posee un grado de creencia que no es ciega, pues se acerca más a la certidumbre que proviene de la fe religiosa, que a la certeza de la ciencia apodíctica. Así, en el paso de la adherencia pasiva a la adhesión activa, la confianza encuentra su contraparte irreductible en la sospecha. Aquella es un *no* a la sospecha, que no deja de acechar en el horizonte de lo posible. Así, como la trascendencia se afirma en la conciencia de finitud, la seguridad que otorga la confianza se alcanza en la *superación* de esas sombras de suspicacia o recelo inherentes a toda sospecha.

La confianza por su anclaje afectivo es un signo de nuestra desproporción, “[...] de nosotros con nosotros mismos [...] entre el *bíos* y el *logos*, cuyo desacuerdo originario padece nuestro ‘corazón’” (cf. Ricœur 2004a 149). La confianza se situaría en ese lugar intermedio o *thymós* platónico, como enlace de ambos, pues transita entre la afectividad y la razón, entre el decir y el hacer (cf. Assayag 2016 166). Así, no se trata de una adhesión inmediata o un sentir desprovisto de motivos. Es decir, la confianza, siguiendo la lectura que realiza Nussbaum de Platón (cf. 294), posee un grado de *hubris* por su raigambre afectiva, por su adherencia afirmativa al ser, un grado de *manía* inspirada, según el lenguaje de Platón en el *Fedro*, que combina con una cierta lucidez, que la reviste de iniciativa y libertad; no obstante, no pierde su motivación cuasi visceral, nunca alcanzable por la sola razón. Asimismo, la confianza no se confunde con la creencia que, a nuestro juicio, pertenece a un campo más vasto y de otra procedencia. Tampoco aquella se asimila a la convicción, aunque adhiera a dicha familia semántica. Es decir, la confianza parece poseer rasgos de ambas y dicha mezcla le da, por otra parte, su sello distintivo. Ricœur anticipa en la convicción una

combinación semejante, pero a diferencia de la confianza, en aquella el rol de la argumentación es clave y se sitúa en el plano del conocimiento y del discurso.<sup>8</sup>

### El camino de la apropiación de sí

La descripción del sócalo afectivo refiere a la raíz ontológica de la confianza y su fragilidad respectiva. La sospecha es esa negatividad fundadora en la cual se afirma toda confianza. Ese *no* que gatilla toda acción afirmadora se registra también en la confianza de sí ganada por la vía antropológica de la apropiación de sí. La paradoja interesante que presenta la confianza es una suerte de oscilación entre la afirmación que procede de sí y de las capacidades o poderes propios en los cuales se apoya la iniciativa del sí mismo y la fragilidad del carácter, que refleja una estrechez constitutiva de su identidad. La identidad personal exhibe esa condición mixta: mismidad limitativa del carácter e ipseidad abierta a la iniciativa pero vulnerable a sus propias debilidades. Estas debilidades que Ricoeur describe en su fenomenología del *yo puedo* están en estrecha relación con su despliegue social y político: “[s]e trata de formas de fragilidad ciertamente inherentes a la condición humana, pero reforzadas, o mejor, instauradas, por la vida en sociedad y sus desigualdades crecientes [...]” (cf. Ricoeur 2008 24).

La confianza describe un camino reflexivo de afirmación del sí mismo que parte de la exterioridad, de su estar volcado al mundo y del despliegue de las posibilidades en las que este se recibe a sí mismo a partir de su estancia fuera de sí. Esto significa que en el lenguaje hermenéutico de Ricoeur no hay una posición del sujeto como gesto voluntario espontáneo, inmediato, como acto autoafirmador al estilo del *cogito* cartesiano, sino un *cogito* quebrado, que no cuenta con esa certeza inmediata respecto de sí, sino que su existencia es la odisea a través del mundo de las obras, de los quehaceres, de las cosas, del trabajo, de la vida compartida, que le ofrece al sujeto la posibilidad de un retorno a sí desde las mediaciones en las cuales este deviene un sí mismo (cf. Ricoeur 1990). La confianza se alcanza no por medio de una imposición, sino que es una ganancia en el horizonte de la ardua tarea que implica la vida: más que un creer *que* soy alguien es un *creer-en* lo que “yo-puedo- hacer” (*je peux*), indesligable de una aspiración, apuesta y riesgo. La confianza, en efecto, no está exenta de arranques de duda o des-confianza. El momento antropológico en que aquella se despliega

8 “Yo comprendo, por convicción, a la vez una argumentación, pero también una motivación de la cual no se puede dar cuenta. Hay ciertamente, en mis convicciones, un elemento no solamente íntimo y secreto, sino inaccesible a mí mismo” (cf. Ricoeur 2004b 15).

es la apropiación de sí. Su desarrollo prolijo lo encontramos en la hermenéutica del sí mismo a través de la categoría de la atestación. Ricœur la define como:

*La seguridad de ser uno mismo agente y paciente. Esta seguridad permanece como el último recurso contra toda sospecha; aunque siempre en cierta forma, sea recibida de otro, permanece como atestación de sí. (1996 xxxvi)*

Se trata pues de una confianza autocrítica (*cf.* Kearney 2004), que no tiene un carácter ingenuo, pues brota de un examen de las capacidades en el marco más amplio de la actividad y la pasividad humana. Actuar y padecer constituyen el arco hermenéutico en que se despliega el paradigma del hombre capaz. Dicho de otro modo, la confianza es una “presuposición” que necesita legitimarse. El sí mismo no se tiene a sí, sino que se busca en las mediaciones que configuran el llegar-a-ser-sí-mismo; la apropiación de sí es la odisea ética en la cual se reafirma la ipseidad en sus capacidades. Este proceso de apropiación posee la misma presuposición del cogito cartesiano: dudar de sí, como hace Descartes, supone una confianza en la capacidad de la razón. La búsqueda de la identidad, querer comprenderse, supone una confianza de sí, un salir de sí para encontrarse, y esa búsqueda está sostenida por una confianza no exenta de chispazos de desconfianza, decepción de nuestras capacidades y agobio de nuestros poderes, que solo podemos rehabilitar nuevamente a través de las acciones que desmientan la sospecha. Esta peripecia es la inagotable distancia entre nuestras expectativas de la libertad y la desilusión del mundo (*cf.* Amalric 2013 364). La gran diferencia entre el cogito cartesiano y el cogito en Ricœur es que su sospecha es fundadora, no se agota en el descubrimiento de una verdad indesmentible, porque no hay certeza, sino certidumbre, siempre provisoria y frágil; una esperanza sin fundamento en sí misma. Para Ricœur (1990), no se trata de una estrategia metódica, sino del modo humano de ser quebrado en sí mismo por la finitud.

En este camino de apropiación de sí, la mediación de la alteridad es decisiva para el descentramiento de la mismidad. La ipseidad conlleva la transgresión de lo *propio* en su apertura a lo otro que sí. Aquella es la capacidad humana de rebasamiento de su soledad y egoísmo. Por tanto, la apropiación de sí debe ser entendida en su densidad hermenéutica como vuelta reflexiva desde el mundo, y abarca toda la riqueza que aporta la pluralidad de significaciones en que el sí mismo existe y que articula narrativamente. La identidad humana es narrativa. Así, el ser humano es siempre un ser-interpretado (*cf.* Kearny 2015 14) y se comprende a sí mismo en la reapropiación reflexiva de sí. El *esfuerzo por existir* comporta un trabajo de desciframiento; una larga odisea por las mediaciones en que el

sí mismo se aventura en la búsqueda incansable del sentido. Por tanto, según Ricœur, no accedemos a un punto diáfano en el que el sujeto alcance la claridad total y el dominio pleno del sentido; tampoco la confianza en sus capacidades es ilimitada, sino una confianza *sobre* sí, es decir, esta es mediada siempre por la puesta en obra y debe sortear los padecimientos de la vida en su condición humana vulnerable. En suma, es una confianza en busca de sí, que no se posee, porque debe afrontar el rodeo de la apropiación de sí; se trata de una oportunidad surcada por momentos de consentimiento y momentos de lúcida sospecha. Un *kairós*, como dice Greisch (79), que tiene su momento de *epoché* o suspensión cercana a la sospecha y un momento en el que la sospecha cede paso a la caridad cercana a la confianza (cf. Vigo).

En suma, la confianza da fuerza a la odisea hermenéutica de descifrar un sentido escurridizo. Esta se puede entender más que como un gesto de posesión, como un envío, un impulso hacia delante en la intención de verdad, es decir, la confianza tentativa de que es posible la comprensión de sí, a pesar de los obstáculos que debe encarar todo proceso de reflexión afrontando los rodeos, las trampas y el ocultamiento del significado simbólico, intrínsecos a las fuentes de la interpretación cultural (cf. Kearney 2015 14).

### **La confianza en el otro como tacto ético**

Una pregunta inaugura este último segmento: ¿cuál es la confianza que se puede alcanzar en la vida práctica después de evidenciar una negatividad tan persistente desde la perspectiva ontológica de la existencia? Para responder a esta cuestión debemos abordar la fase más acuciante de la indagación acerca de la confianza, aquella que se concreta en la ética de la solicitud de Ricœur. Sin embargo, una ontología del encuentro se anticipa ya en *Finitud y culpabilidad* (cf. Ricœur 2004a), en el tomo dedicado a la falibilidad humana. A saber, Ricœur muestra la afinidad connatural del sí con el otro en la existencia compartida (*Mitsein*) o, parafraseando al autor, se trata de una experiencia común de participar en el ser que adquiere la figura de un coexistir (*coesse*) (*id.* 120-121). Las ramificaciones éticas de esta primera descripción del lazo interhumano originario son develadas en la hermenéutica de *Soi-même comme un autre* bajo la guía de las capacidades y poderes del sí mismo en el compromiso con el otro. El sentido ético de la acción apunta a la triple articulación de la vida buena compartida con otros bajo el alero de instituciones justas (cf. Ricœur 1996 202). La categoría de la acción, que reconoce a Arendt y a Aristóteles como influencias indiscutibles, es ahora sobredeterminada desde una hermenéutica diacrítica que integra esencialmente a la alteridad en su filosofía y vuelve a repensar la dimensión ontológica de la actividad/pasividad (cf. Kearney 2004). La

noción que condensa dicha hermenéutica es la ipseidad, uno de los resultados más originales de esta hermenéutica fenomenológica. Siguiendo a Amalric, se trata del ámbito “[...] de la certidumbre práctica que cada uno tiene de existir según el modo de la ipseidad, es decir, según un *modo de ser* susceptible de encontrar su expresión adecuada en una ontología del acto y de la potencia” (2011 25).

Para avanzar al terreno ético del análisis de las capacidades de iniciativa, el estrato más desafiante del *zoon lógon ékhon*, Ricœur propone un nuevo desafío epistémico con su categoría de la *atestación* de sí, evaluada a través del baremo del actuar responsable (cf. Guenancia 205). La acción humana, según Arendt (cf. Ricœur 1990 29), supone la interlocución en que participan los hombres en un espacio de aparición pública mediada por el discurso. Este mismo horizonte es recogido por Ricœur (2008 109) en la proposición de la hospitalidad lingüística. Vale decir, el lenguaje como donación previa alcanza una función ética ejemplar en la relación con el otro, al constituir un puente del entendimiento mutuo y de la posibilidad de hospitalidad. La confianza refleja así su inherencia lingüística (cf. Ricœur 2008 105). Esta da testimonio en el horizonte de lo interpretable y que puede ser dicho, vale decir, lo comprensible dialógicamente.<sup>9</sup> El discurso promueve lazos de reciprocidad y mutualidad o lazos de indiferencia y malentendido, los que acusan su falta. La ética apunta a un campo fenomenológico ejemplar: el de la fragilidad de un sí que es capaz de decir, de actuar, de narrar-se y de ser imputable (cf. Ricœur 2008 24); esta polisemia está inscrita en la irreductible dinámica de la actividad y la pasividad. Asimismo, la acción es indesligable de su otra cara, la dimensión de falibilidad y la irrupción del mal moral, que el deber y la prohibición intentan contrarrestar. Este terreno de las capacidades “difíciles” exhibe los límites del sí mismo finito, un “quién” confiado en su capacidad de buscar coherencia entre la palabra y la acción, y al mismo tiempo escindido inevitablemente entre el “*je peux*” y el “*je fais*”.

---

9 Ricœur en su texto *Amor y Justicia*, señala: “[n]o es que todo sea lenguaje, como se dice a veces con exceso en concepciones en que el lenguaje ha perdido su referencia al mundo de la vida, al de la acción y al del intercambio entre las personas. Pero si bien no todo es lenguaje, nada en la experiencia, accede al *sentido* sino con la condición de ser *llevado a lenguaje*. La expresión ‘llevar la experiencia al lenguaje’ invita a considerar al hombre hablante, si no como equivalente del hombre en sentido estricto, si al menos como la condición primera de ser hombre... el obrar propiamente humano se distingue del comportamiento animal, y con más motivo del movimiento físico, en que este debe ser dicho, es decir, llevado al lenguaje, con el fin de ser significativo” (1993 112).

Por otra parte, el estadio ético supone una capacidad de imputabilidad básica que se expresa en su acción responsable. Esta autoconciencia mínima del sí de ser el autor de sus actos, Ricœur la describe como sigue:

Esta evidencia de experiencia es la nueva figura que reviste la atestación cuando la certeza de ser el autor de su propio discurso y de sus propios actos se hace convicción de juzgar bien y de obrar bien, en una aproximación momentánea y provisional del vivir-bien. (1996 186)

Sin esta capacidad, que incluye los estados de poder y de no-poder (cf. Ricœur 2008 24), el sí no podría tener fidelidad a las convicciones, cumplir la palabra empeñada, ni perdonar. Aquellas ponen a prueba su confianza afirmada en la atestación de sí que se erige sobre su fragilidad constitutiva, y que es inherente a su apertura finita al mundo. Por tanto, la confianza en sí mismo que brota de la tensión entre afirmación y negatividad es una negación segunda, según Ricœur (1955), que despliega ahora su aspecto paradójal. El ser humano es interpelado a atestar sus capacidades o decepcionar la confianza depositada en su ser por el otro y avalada por la institución del lenguaje (cf. Ricœur 1990). Así, el acto ejemplar que especifica el rol lingüístico en su sentido ético es la promesa. La confianza, sin confundirse con la promesa, es un suelo esencial que le brinda apoyo.<sup>10</sup> Prometer es confiar en que podemos cumplir la palabra empeñada, sin tener garantía. Asimismo, la promesa requiere de un testigo que acepta la palabra dada, que confía en ella, es decir, que la recibe y comprende lo dicho en tal intercambio lingüístico. Este diálogo no está exento de malentendidos y de suspicacias, por tanto, debe ser atestado por el cumplimiento de la palabra y puede ser objeto de sospecha (cf. Ricœur 2008 24). Entonces, la promesa supone un nivel de confiabilidad tácito. Una sociedad que no avalara el cumplimiento de la palabra no podría establecer pactos de ninguna especie. En suma, la confianza no queda anulada por la falibilidad, sino que exhibe su dinamismo interno: confianza es negación de la sospecha, atestación de sí que vence cada vez su propia incertidumbre al creer en sí, al recorrer imaginativamente la distancia de obstáculos entre el “*je peux*” y el “*je fais*”. La ética es la odisea creativa del recorrido por las obras que testimonian la libertad. Señala Ricœur:

El “yo puedo” debe ser igualado por todo un curso de existencia, sin que ninguna acción particular testimonie ella sola. Es por esto que hemos

10 En este sentido, no comparto totalmente la desvinculación de confianza y promesa en la interpretación de Laure Assayag (2016 171), quien opone la confianza al grado de riesgo y apuesta que comporta la promesa. A mi juicio, la confianza anida en la promesa, pues se trata de una certidumbre, no de una certeza, y la confianza posee los mismos rasgos de negatividad que acompañan toda acción humana expuesta a la falibilidad. La confianza de sí, la confianza en la propia capacidad ayuda a dar el salto de compromiso sin garantía.

podido hablar de atestación: es todo un curso ulterior, toda una duración a venir, que es requerida para *testimoniar* el ser-libre. (2006 712).<sup>11</sup>

## Conclusión

Para terminar, precisamos los puntos conflictivos de la confianza del sí en el plano ético para mostrar allí los alcances críticos de este análisis. La inclusión de la alteridad en el plano personal y colectivo somete a la confianza a grados de incertidumbre, no explicitados por Ricœur, quizás por su escasa referencia expresa a este tema. No encontramos en él una distinción sutil de los diversos grados de confianza que oscilan entre niveles mínimos de esta y escalan a grados sorprendentes que la alientan, y lo mismo puede decirse de la desconfianza. Tampoco hay un análisis de las condiciones que harían imposible o muy difícil esa confianza en los casos límite. Ejemplos de este tipo que permitirían pensar en la conflictividad de la confianza se refieren a la patología que afecta las relaciones interpersonales y sociales o a la complejidad de ciertos vínculos que exhiben los obstáculos o incluso la imposibilidad del entendimiento entre los seres humanos (extraños, extranjeros, inmigrantes, adversarios, etc.).

En suma, el plano ético introduce un grado de “negatividad” específico que apunta a la sospecha o desconocimiento inherentes a las relaciones interpersonales, sociales y políticas. El reconocimiento opone resistencia a dicha negatividad, pero no es unilateral, es mutuo, puesto que la atestación implica al otro. La receptividad a la solicitud del otro en la atestación de la promesa conlleva el reconocimiento de este que acepta mi palabra, cree en ella y me deposita su confianza. De este modo, Ricœur (2004d) habla de atestación-reconocimiento, para mostrar esa circularidad hermenéutica de la relación de hospitalidad o mutualidad en los vínculos interpersonales y sociales. Las instituciones justas generan esa confianza básica que garantiza los pactos de paz y concordia. La pérdida de la confianza en ellas, el descrédito del mundo político, y todas las formas de crisis de confianza en sus diversas expresiones sociales, dentro de las cuales la corrupción es uno de sus flagelos más notorios, nos llaman a revisar esa confianza. Las pasiones antropológicas del tener, el valer y el poder suelen encontrar vías muy fáciles de desviación patológica en la praxis social y política (cf. Ricœur 1960). Por tanto, se justifica la reserva normativa orientadora de la acción, que prescribe márgenes de responsabilidad irrenunciables en

.....  
11 Ricœur agrega: “[e]n este sentido, ninguna pregunta precede a esta: ¿qué es atestarse para una libertad que ni se constata ni se ve? Se puede llamar [...] ética esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, este viaje de la creencia ciega (*yo puedo*) a la historia real (*yo hago*)” (2006 712).

toda sociedad que aspira a la justicia. Este es el punto más difícil o débil de la confianza, su aplicación concreta en el terreno de las sociedades modernas cuyo germen de desconfianza es creciente.

Ricœur no desconoce jamás el conflicto como elemento inherente a la vida y de ahí el valor que atribuye a la sabiduría trágica para iluminar la sabiduría práctica. No obstante, es preciso reconocer que nuestro mundo actual requiere de un mayor fortalecimiento de las relaciones entre bien y justicia. Es decir, si en algo resulta instructiva esta confianza que, como hemos postulado, pertenece al corazón del pensamiento ricœuriano, si podemos *confiar* en esta capacidad humana primaria, es imprescindible reforzar los lazos de la ética y la política que nutren de valor a la economía y dan sentido a la vida compartida.

### Bibliografía

- Amalric, J.-L. "Affirmation originaire, attestation et reconnaissance: Le cheminement de l'anthropologie philosophique ricœurienne." *Études Ricœuriennes/Ricœur Studies* 2.1 (2011): 12-34.
- Amalric, J.-L. *Paul Ricœur, l'imagination vive, une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. Paris: Hermann, 2013.
- Assayag, I. "Penser la confiance avec Paul Ricœur." *Études Ricœuriennes/ Ricœur Studies* 7.2 (2016): 164-186.
- Greisch, J. *L'Herméneutique comme sagesse de l'incertitude*. Paris: Le Cercle Herméneutique, 2015.
- Guenancia, P. *La voie de la conscience Husserl, Sartre, Merleau-Ponty, Ricœur. Une histoire personnelle de la philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France/Humensis, 2018.
- Kearney, R. "Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur." *L'Herne Ricœur*. Eds. Myriam Revault d'Allones y François Azouvi. Paris: Éditions de L'Herne, 2004. 205-218.
- Kearney, R. "Penser la chair avec Ricœur." *Du texte: au phénomène: parcours de Paul Ricœur*. Ed. Marc-Antoine Vallée. Italia: Éditions Mimésis, 2015.
- Nussbaum, M. *La fragilidad del bien*. Trad. Antonio Ballesteros. Madrid: A. Machado Libros, 2003.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté. 1. Le volontaire et l'involontaire*. Paris: Éditions Aubier, 1950.
- Ricœur, P. *Histoire et vérité*, Paris: Éditions du Seuil, 1955.
- Ricœur, P. *Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*. Paris: Éditions Aubier, 1960.
- Ricœur, P. "La recherche philosophique peut-elle s'achever?" *Orientations* février (1966): 31-44.
- Ricœur, P. "Autonomie et obéissance." *Cahier d'Orgemont* Janvier-Février 59 (1967): 3-22.
- Ricœur, P. *Temps et récit. 1. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Éditions du Seuil, 1983.

- Ricœur, P. *Temps et récit. 2. La configuration dans le récit de fiction*. Paris: Éditions du Seuil, 1984.
- Ricœur, P. *Temps et récit. 3. Le temps raconté*. Paris: Éditions du Seuil, 1985.
- Ricœur, P. *La métaphore vive. Essais d'herméneutique II*. Paris: Éditions du Seuil, 1986.
- Ricœur, P. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- Ricœur, P. *Amor y Justicia*. Trad. Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós Editores, 1993.
- Ricœur, P. *Sí mismo como otro*. Trad. Agustín Neira. Madrid: Siglo XXI, 1996.
- Ricœur, P. *Del Texto a la acción*. Trad. Pablo Corona. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- Ricœur, P. *El Conflicto de las Interpretaciones*. Trad. Alejandra Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Ricœur, P. *Finitud y culpabilidad*. Trad. Cristina de Perretti, Julio Díaz Galán y Carolina Meloni. Madrid: Trotta, 2004a.
- Ricœur, P. "La conviction et la critique [Entrevista con ocasión de sus 90 años, 26/02/2003]" *L'Herne Ricœur*. Eds. Myriam Revault d'Allones y François Azouvi. Paris: Éditions de L'Herne, 2004b. 15-18.
- Ricœur, P. "Le sentiment." *Á l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004c.
- Ricœur, P. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Éditions Stock, Gallimard, 2004d.
- Ricœur, P. "Devenir capable, être reconnu." *Esprit* juillet 7 (2005): 125-129.
- Ricœur, P. "Éthique." *Dictionnaire de la Philosophie* [2<sup>e</sup> édition, Nouvelle édition augmentée]. Encyclopædia Universalis Albin Michel. Paris: Éditions Albin Michel, 2006.
- Ricœur, P. *Freud. Una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- Ricœur, P. *Lo Justo 2*. Trad. Agustín Domingo Moratalla y Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Trotta, 2008.
- Ricœur, P. *Historia y Verdad* Trad. Vera Waksman. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- Ricœur, P. y Raynova, Y. "Quo vadis ? Un entretien avec Paul Ricœur [1993]." *Labyrinth 2* hiver (2000). [<https://id.erudit.org/iderudit/1027216ar>].
- Vallée, M.-A. "Ricœur et Spinoza: intérêt et difficultés d'une réappropriation herméneutique de la pensée de Spinoza." *Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica ALEA* 11 (2012): 87-107.
- Vigo, A. "Caridad, sospecha y verdad. La idea de la racionalidad en la hermenéutica filosófica contemporánea." *Entre Fenomenología y Hermenéutica Franco Volpi In Memoriam*. Ed. Francisco De Lara. Santiago; Madrid: Pontificia Universidad Católica de Chile; Plaza; Valdés Editores, 2011. 165-202.