

Identidad escatológica: la persona humana y su horizonte último en la filosofía de Paul Ricoeur

Eschatological Identity: The Human Person and her Ultimate Horizon in Paul Ricoeur's Philosophy

JORGE OLAECHEA*

Resumen: El artículo pone en relieve la dimensión escatológica en la hermenéutica de la identidad humana de Paul Ricoeur, argumentando que su noción de identidad narrativa está intrínsecamente ligada a un “horizonte último” de sentido. Ricoeur concibe la existencia humana como radicalmente inacabada, resistiendo clausuras en favor de una tensión dinámica entre finitud y esperanza. El análisis subraya su crítica a ontologías totalizadoras y su énfasis en el *conatus* de Spinoza. El enfoque escatológico de Ricoeur, arraigado en la incompletitud existencial, presenta la identidad como proyecto narrativo moldeado por el compromiso ético y la fidelidad temporal. Se concluye que su filosofía ofrece un marco para reconciliar la fragilidad humana con una ética de la esperanza, enfatizando la vida como horizonte de devenir. Esta perspectiva invita a explorar antropologías y éticas centradas en la persona como ser en perpetua apertura hacia un horizonte inasible, pero generador de sentido.

Palabras clave: persona, escatología, horizonte, identidad narrativa, *conatus*.

Abstract: The article highlights the eschatological dimension in Paul Ricoeur's hermeneutics of human identity, arguing that his notion of narrative identity is intrinsically tied to an “ultimate horizon” of meaning. Ricoeur frames human existence as radically unfinished, resisting closure in favor of a dynamic tension between finitude and hope. The analysis underscores his critique of totalizing ontologies and his emphasis on Spinoza's *conatus*. Ricoeur's eschatological approach, rooted in existential incompleteness, presents identity as a narrative project shaped by ethical commitment and temporal fidelity. The study concludes that his philosophy provides a framework for reconciling human fragility with an

* Universidad para el Desarrollo Andino. E-mail: jolaechea@gmail.com. ORCID: 0000-0002-2226-298X

ethics of hope, emphasizing life as a horizon of becoming. This perspective invites exploration into anthropologies and ethics centered on the person as a being in perpetual openness toward an ungraspable yet meaning-generating horizon.

Keywords: person, eschatology, horizon, narrative identity, *conatus*.

Recibido: 28/02/2025
Aceptado: 24/09/2025

1. Introducción

La doctrina de la “identidad narrativa” es quizá uno de los aspectos más conocidos y comentados de la filosofía de Paul Ricoeur. Se trata de una propuesta en la que el filósofo francés intenta articular desde su hermenéutica narrativa lo más propio de nuestra condición humana: el *ser personas*, únicos seres en este mundo capaces de dar razón de la propia existencia, de hacerse la pregunta “¿quién soy?” y buscar una respuesta a la misma.

El objetivo de este trabajo será intentar mostrar si lo que podríamos denominar una “aproximación escatológica” a la existencia humana está presente en el planteamiento que hace Ricoeur en su hermenéutica del ser humano, y, si lo está, qué relevancia tiene para la comprensión de su dimensión personal y —más específicamente— para la comprensión de su identidad.

Para lograr dicho objetivo, deberemos profundizar primero en la idea que plantea Ricoeur de escatología y su uso filosófico. Luego haremos una revisión metodológica sobre el modo que tiene Ricoeur de aproximarse a la persona humana a través de su hermenéutica como “vía larga”, tratando de entender si ya ahí se ven elementos de esta aproximación escatológica. En un tercer momento nos centraremos en la propuesta que hace Ricoeur acerca de la dialéctica entre mismidad e ipseidad para comprender la identidad narrativa de la persona. Ahí nos preguntaremos: ¿será que en esta dialéctica se puede encontrar también esta aproximación? Y si es así, ¿qué elementos aporta su consideración para responder mejor a la pregunta antropológica fundamental?

2. La aproximación escatológica en la filosofía de Ricoeur

Es importante aclarar en primer lugar qué se entiende por “escatología” o “dimensión escatológica” en el contexto de la filosofía de Ricoeur.

Ya desde sus primeros escritos, el filósofo francés plantea una aproximación que tenga como punto de referencia “lo último” (*eschaton* en griego), entendido no tanto como un simple “más allá” de este mundo y su historia —es decir, aquello que se encuentra “más allá de la muerte”, como normalmente vemos en diversos contextos religiosos o filosóficos—, sino como un *horizonte de sentido* que, permaneciendo en parte oculto y más allá de lo que podemos aferrar con nuestras capacidades naturales, actúa en instancias del sentir, pensar y querer del ser humano, justamente como polo de tensión y condición de posibilidad de una vida que se realiza y despliega más allá de su simple condición natural.

Este enfoque se manifiesta particularmente ante la pregunta sobre el sentido de la vida humana, que Ricoeur aborda una y otra vez en su extensa obra, intentando colocarse siempre que es posible en esta perspectiva de “lo último”. Él reflexiona —ya desde su primer trabajo sobre las filosofías de Marcel y Jaspers— acerca de la esperanza como actitud humana esencial, e insiste en la condición “inacabada” de la existencia, señalando tanto su falibilidad y limitación como la necesidad de completitud de la misma. Ricoeur se sitúa, así, en una tradición de pensamiento que no deja nunca de lado la reflexión sobre un sentido último de la vida y existencia humana, algo que Ricoeur recibe por sus constantes vínculos —personales e intelectuales— con autores como Gabriel Marcel y Emmanuel Mounier¹.

La aproximación escatológica en el planteamiento de Ricoeur es —como veremos a través del tema específico que aquí desarrollamos— expresión de una afirmación esperanzada de la vida que se manifiesta a lo largo de toda su obra². Nuestro autor critica abiertamente las actitudes

¹ En el caso de Marcel, tenemos el testimonio de su vínculo personal y también intelectual. Es interesante el modo como Dosse —el más importante biógrafo de Ricoeur— destaca algunos elementos propios de este vínculo: “El carácter cuestionante, neosocrático de la posición filosófica [de Ricoeur], ha sido también inspirado por su proximidad con Gabriel Marcel. Esto hace reaparecer constantemente la cuestión surgida de esta tensión entre el ‘sí a la vida’, la confianza en la parte sagrada de lo humano, fuente de esperanza, y su reverso, la itinerancia, la presencia persistente del mal, tinieblas que atormentan el mundo. El hecho de ‘tomar en conjunto’ estas dos dimensiones contradictorias debe guiar la travesía de la experiencia en un movimiento indefinido” (F. DOSSE, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2013, p. 44). Se puede ver también la lectura que hace Ricoeur de la esperanza en su obra juvenil sobre Marcel: P. RICOEUR, *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del misterio e filosofía del paradosso*, TAB, Roma 2021, pp. 344-350.

² Es interesante también leer las últimas reflexiones de Ricoeur acerca de la muerte y su vínculo con esta afirmación de la vida (cfr. P. RICOEUR, *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2008). Allí nuestro autor critica la idea de una vida eterna entendida simplemente como una “sobrevida”, una reduplicación de nuestro presente. Por el contrario, Ricoeur hace el ejercicio personal y existencial de

extremas que distorsionan nuestra colocación “humana” en el mundo, ya sea en la línea de un optimismo ingenuo (hoy tan de moda) como también de un pesimismo que niegue las posibilidades últimas del bien. En los tiempos actuales, esta aproximación de Ricoeur podría iluminar la vida humana tanto a nivel personal como social, recuperando el sentido último y positivo de existir en medio de las dificultades y amenazas que enfrentamos como humanidad.

3. La ontología como “tierra prometida” de la hermenéutica

3.1. La hermenéutica como “vía larga” y su horizonte escatológico

Paul Ricoeur se propone desarrollar una hermenéutica de la existencia humana que sea una “vía larga”³, es decir, un rodeo o recorrido a través de mediaciones en las que, poco a poco y de manera siempre preliminar, se vaya revelando la figura de nuestra condición ontológica. En esta propuesta, se trata de negar metodológicamente una autotransparencia radical del *cogito* para recuperarlo a través de sus mediaciones y sus símbolos como “ser interpretado”:

“El sujeto que se interpreta al interpretar los signos ya no es el *Cogito*: es un existente que descubre, por la exégesis de su vida, que está puesto en el ser aun antes de que se sitúe y se posea. Así, la hermenéutica debería descubrir un modo de existir que fuese, de cabo a cabo, *ser-interpretado*. Solo la reflexión, al abolirse a sí misma como reflexión, puede guiarnos hacia las raíces ontológicas de la comprensión. Pero esto no cesa de acontecer [*ne cesse d’arriver*] en el lenguaje y mediante el movimiento de la reflexión. Tal es la ardua vía que vamos a seguir”⁴.

colocarse en una actitud de auténtica “espera” de aquello que la misericordia divina tiene preparado para él, permitiendo, sin embargo, que ella se convierta en horizonte último de una vida plena en el “más acá”.

³ Cfr. P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003, p. 11. “Testigo privilegiado de nuestro tiempo, de sus sufrimientos y angustias, así como de sus difíciles esperanzas, Ricoeur, en un famoso ensayo, ha caracterizado su reflexión filosófica con la imagen de la ‘vía larga’ que hay que recorrer con paciencia hasta el final, enfrentando todos los obstáculos y todas las asperezas del camino, sacando partido de todas las ocasiones de encuentro y debate. Él ha permanecido constantemente fiel a este estilo de pensamiento, y nosotros quisiéramos seguirlo en este recorrido, al final del cual se entrevé la ‘tierra prometida’ de una ontología ya no ‘triumfante’ sino más bien ‘militante y quebrada’ que, como Moisés, puede ser divisada desde lejos antes de morir por el sujeto que habla y reflexiona” (D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 11-12).

⁴ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, cit., p. 16. Cfr. P. RICOEUR, *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, Siglo XXI, México D.F. 2012, pp. 90-97.

El horizonte hacia el que apunta esta hermenéutica es una “estructura ontológica” de la que ya habla Ricoeur en sus primeras obras, pero que desarrollará de manera más decidida a partir de *Sí mismo como otro*. Es importante, sin embargo, para el tema que aquí consideramos, que en *El conflicto de las interpretaciones* (1969) Ricoeur precise que en esta labor hermenéutica, “en la dialéctica de la arqueología, la teleología y de la escatología, se anuncia una estructura ontológica susceptible de reunir las interpretaciones discordantes en el plano lingüístico”, añadiendo al mismo tiempo, sin embargo, que “esta figura coherente del ser que somos, en la que se implantarían las interpretaciones rivales, no se da fuera del contexto de la dialéctica de las interpretaciones”⁵.

Estas breves referencias indican el carácter “escatológico” del planteamiento de nuestro autor, especialmente desde el punto de vista metodológico: la meta nunca es alcanzada, sino que “se anuncia”; se hace presente, pero siempre a modo de un *horizonte*. Hay un límite que no es posible superar, y que Ricoeur mantendrá a lo largo de toda su obra. Como él mismo añade renglón seguido: “la hermenéutica es insuperable [*indépassable*]”⁶.

En este contexto —como precisa Evink—, la noción de horizonte “se refiere a aquello que aparece sin llegar a ser un objeto”, es decir, a aquello que “se acerca a la reflexión permaneciendo siempre inalcanzable y ‘más allá’”⁷. En su meditación sobre el sentido de la existencia humana —donde la cuestión de la identidad encuentra su lugar—, Paul Ricoeur mantendrá siempre viva esta tensión hacia un punto inalcanzable por el camino de la arqueología y de la teleología.

A modo de metáfora que condensa este carácter escatológico de la “meta” de una ontología de la persona, encontramos aquí la comparación de esta con la “tierra prometida” a Israel por Dios en el Antiguo Testamento: Moisés, el más grande de todos los profetas para el pueblo judío, no la llegó a tocar, sino solamente pudo verla a lo lejos —en el horizonte— pocos momentos antes de abandonar este mundo: “la ontología es la tierra prometida para una filosofía que comienza por el lenguaje y por la reflexión; pero, como Moisés, el sujeto que habla y reflexiona solo puede percibirla antes de morir”⁸.

⁵ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, cit., p. 27.

⁶ *Ibid.*, p. 27.

⁷ E. EVINK, “Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patocka”, en *Studia Phaenomenologica*, 13 (2013), p. 306.

⁸ P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, cit., p. 27.

Ricoeur va a insistir una y otra vez sobre la importancia de no anticipar esta meta, que supone una cierta totalidad, con respecto a ninguna dimensión trascendental del ser humano. Dicha anticipación será una constante tentación para el pensamiento y la voluntad humanas, y ceder a ella constituye la fuente de grandes violencias y atentados contra la persona a lo largo de la historia⁹.

Esta modalidad de aproximación es, para Ricoeur, inherente al pensamiento humano y a la filosofía reflexiva (que es como nuestro autor designa su propio intento de meditación filosófica), y es un signo del “impacto filosófico de la esperanza”¹⁰. La escatología se ubica, así, en el corazón de la reflexión, constituyendo un elemento esencial de su armazón metodológica. Si la filosofía es, para nuestro autor, siempre dialéctica, el horizonte escatológico es el que garantiza aquella apertura que mantiene en tensión y en movimiento la reflexión misma. “Ya pero todavía no”: esta síntesis —tan común en la teología cristiana— de la aproximación a las realidades últimas resume, para Ricoeur, las dos funciones de la idea escatológica en la filosofía: una positiva, de afirmación, y otra negativa, de dilación¹¹.

3.2. ¿Hacia qué ontología?

“¿Hacia qué ontología?” (*Vers quelle ontologie?*), es el título del último estudio de *Sí mismo como otro*. En la formulación se evidencia ese carácter de horizonte del que venimos hablando y que el mismo Ricoeur tenía muy claro al plantear el vínculo entre ontología y hermenéutica:

“La ontología de la comprensión, que Heidegger elabora directamente por un súbito vuelco que sustituye la consideración de un modo de conocer por la consideración de un modo de ser, no podría ser, para nosotros que procedemos indirectamente y por grados, sino un horizonte —es decir, una intención [*une visée*]—, más que un dato. Una ontología separada está fuera de nuestro alcance: únicamente en el movimiento de la interpretación podemos percibir el ser interpretado”¹².

⁹ Cfr. P. RICOEUR, *Historia y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005, pp. 193-224.

¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

¹¹ “Lo que el lenguaje escatológico llama esperanza se recupera reflexivamente en la dilación de toda síntesis, en el aplazamiento del desenlace de todas las dialécticas; el Último Día, para la filosofía, no puede ser el sueño de algún *happy end* en el horizonte fantasmagórico de nuestros combates; es en ese sentido que ‘el Reino de Dios está cerca’; es esa proximidad la que mantiene abierta la historia” (*Ibid.*, pp. 21-22).

¹² P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, cit., p. 23.

Al plantear el camino de una ontología “implicada” en la hermenéutica, en el método de la interpretación, Ricoeur establece también su carácter *militante* (es decir, que está siempre en camino) y *quebrado* (es decir, que es siempre fragmentaria). Como ya vimos, se excluye una ontología unificada y triunfante, que —según Ricoeur— sería inaccesible al método mismo: “la filosofía de la hermenéutica es, contra toda reabsorción hegeliana en el saber absoluto, una filosofía de la finitud”¹³.

Pero no se trata solamente de una cuestión de método. Estos aspectos, más bien, están en correspondencia con el carácter propio de la realidad que se va mostrando —se va revelando— en las diversas etapas y regiones de la investigación. Como Navarro Cordón precisa respecto a la perspectiva de Ricoeur: “que haya un ámbito abierto, un espacio de promesa, que pudiera constituir el sentido de lo real, no niega ni impide, antes bien exige, que el territorio de la ontología lo constituya la realidad que somos como ser en el mundo”, realidad que —tanto por su estructura como por las capacidades del discurso especulativo— “no instituye ninguna de las referidas totalizaciones”¹⁴. Esta condición “abierta” del existir humano se revela —según nuestro autor— en el lenguaje y en la acción, y muy especialmente en la capacidad humana de narrarse¹⁵.

4. La persona en la dialéctica de *mismidad* e *ipseidad*

4.1. *Persona* y *temporalidad*

En 1983, año de su regreso a las filas de la revista *Esprit*, Ricoeur escribe su famoso artículo titulado, de manera controversial, *Meurt le personnalisme, revient la personne...* Allí desarrolla lo que él mismo denomina una “criteriología de la actitud-persona”¹⁶. Junto al criterio de la

¹³ P. RICOEUR, *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, cit., p. 101.

¹⁴ J.M. NAVARRO CORDÓN, *Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica*, en G. ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid 1997, p. 246.

¹⁵ “La obra de Ricoeur, considerada en su conjunto, permanece marcada por el injerto de la hermenéutica sobre la fenomenología y se nos presenta como una «fenomenología hermenéutica», cuyo principio basilar está en esa palabra de Aristóteles que Ricoeur ama citar: *to on léghetai pollachós*. En el darse del fenómeno gracias al poder revelador del lenguaje, nosotros captamos los múltiples aspectos de la humanidad que es propia a los hombres que actúan y que sufren” (D. JERVOLINO, *Introduzione a Ricoeur*, cit., p. 78).

¹⁶ P. RICOEUR, *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid 1993, p. 100. “¿Cómo hablar de la persona sin el apoyo del personalismo? Por mi parte solo veo una respuesta: consiste en dar un estatuto epistemológico apropiado a lo que llamo, con Éric Weil, una ‘actitud’” (*Ibid.*, p. 99).

crisis, que marca esencialmente la situación de la persona, nuestro autor indica también el criterio del *compromiso*, que genera una *convicción*:

En la convicción yo me arriesgo y yo me someto. Yo elijo, pero me digo: no puedo hacer otra cosa. Yo tomo posición, tomo partido y así *reconozco* lo que, más grande que yo, más durable que yo, más digno que yo, me constituye en deudor insolvente. La convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de preferencias me obliga, lo intolerable me transforma de cobarde o de espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo¹⁷.

A partir de este punto —del compromiso en medio de la crisis—, Ricoeur plantea que esta actitud-persona que está tratando de delinear constituye “un cierto comportamiento con respecto al tiempo”¹⁸, un comportamiento de duración (opuesta al instante) y de “fidelidad a una dirección elegida”¹⁹. Es así como, para el filósofo francés,

la intimidad, la interioridad, vuelve a adquirir sentido en la medida en que las implicaciones espirituales están vinculadas a la capacidad de suspensión, de retirada, de silencio, por la que hago balance de las fidelidades que me unifican [*rassemblent*] y me confieren, como por añadidura, una identidad²⁰.

Nuestro autor utiliza la terminología —intimidad, interioridad, retirada— de toda una larga tradición de la que bebe el personalismo francés de Mounier, pero la resignifica desde la atención que le da a la *temporalidad*, y especialmente a la *duración* como aquello que la persona deberá “mantener”, siendo fiel a sí misma y a lo que está por encima de ella, en medio de la fragilidad de su situación, para “recibir” una identidad. Será esta *capacidad de compromiso en la crisis* el punto de unificación de la persona y de acogida de su identidad²¹.

¹⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, pp. 101-102.

²¹ En este texto, que es indicativo de las reflexiones que irán madurando en la obra del filósofo francés en años posteriores, podemos observar la preocupación por recuperar de un modo diverso la meditación sobre la persona y su identidad. Diverso, por un lado, respecto a posturas que no tengan en consideración la fragilidad, la falibilidad y la situación de crisis, no solo de la sociedad en sus avatares históricos, sino sobre todo del ser humano en su existencia misma. Diverso, por otro lado, respecto a quienes pretenden afirmar a la persona y a su identidad como instancias ya dadas, confundiendo con la naturaleza humana y sus facultades más altas, o dejando de lado la temporalidad y la alteridad como determinantes de la constitución de esa identidad personal.

4.2. La narración como paradigma de comprensión de la persona

Años más tarde —y siempre escribiendo para la revista *Esprit*—, Ricoeur desarrolla su tan conocida distinción entre la identidad *idem* (o “mismidad”) y la identidad *ipse* (o “ipseidad”), cuya dialéctica constituye la respuesta a la pregunta por el *quién* del lenguaje, de la acción, de la historia, de la ética, introduciendo, sin embargo, “los problemas vinculados a la consideración del tiempo en la constitución de la persona”²².

Esta “mediación narrativa” coloca al centro la cuestión de la identidad de la persona, haciéndose la pregunta sobre aquello que puede permanecer idéntico en el curso de una vida humana. La respuesta busca superar “la permanencia de una sustancia inmutable a la que el tiempo no afecta” (mismidad), considerando “el mantenimiento de sí mismo a pesar de [...] las vicisitudes del corazón”²³ (ipseidad). Aquí no habría inmutabilidad, ni posibilidad de aferrar “lo que” somos como si se tratara de una determinación (del ser, de alguna facultad, etc.) más allá de la que ya no habría nada más que buscar. Ricoeur afirma la necesidad de llegar a decir “quiénes somos” a través de una dialéctica entre estas dos dimensiones ya señaladas de nuestra identidad.

Esta dialéctica es lo fundamental para nuestro autor, y es el sentido más importante de la distinción entre “mismidad” e “ipseidad”:

“No quiero limitarme a oponer pura y simplemente mismidad e ipseidad, como si la mismidad correspondiera a la cuestión *qué* y la ipseidad, a la cuestión *quién*. En un sentido la cuestión *qué* es interna a la cuestión *quién*. ¿Puedo plantear la cuestión: «¿Quién soy yo?» sin preguntarme sobre *lo que* yo soy? La dialéctica de la mismidad y de la ipseidad es interna a la constitución ontológica de la persona”²⁴.

Es así que el paradigma de la narración entra en juego de manera decisiva para Ricoeur, ya que, en su opinión, “es, en efecto, en el desarrollo de la historia contada, donde se juega la dialéctica entre mismidad e ipseidad”²⁵.

Nuestro autor condensa aquí, en pocas líneas, años de investigación acerca de lo que significa la construcción de una trama en las narraciones de distinto tipo, en modo especial como “lugar” donde se revelan

²² *Ibid.*, p. 120.

²³ *Ibid.*, p. 121.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

los personajes de la acción narrada, “de los que se puede decir que son contruidos en la trama a la vez y en el mismo sentido que la acción contada”²⁶. Ya varios años antes, Ricoeur había indicado este camino de aproximación a la propia identidad por la vía narrativa, siguiendo de cerca el pensamiento de Hannah Arendt:

Decir la identidad de un individuo o de una comunidad es responder a la pregunta: *¿quién* ha hecho esta acción?, *¿quién* es su agente, su autor? Hemos respondido a esta pregunta nombrando a alguien, designándolo por su nombre propio. Pero ¿cuál es el soporte de la permanencia del nombre propio? ¿Qué justifica que se tenga al sujeto de la acción, así designado por su nombre, como el mismo a lo largo de una vida que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte? La respuesta solo puede ser narrativa. Responder a la pregunta «¿quién?», como lo había dicho con toda energía Hannah Arendt, es contar la historia de una vida. La historia narrada dice el *quién* de la acción. *Por lo tanto, la propia identidad del quién no es más que una identidad narrativa*²⁷.

4.3. El esfuerzo por perseverar en el ser que somos

Un elemento que pasa no pocas veces desapercibido es la importancia que ocupa la noción de *conatus* de Spinoza en el modo como Ricoeur plantea la dimensión “positiva” de esta apuesta ontológica que realiza²⁸. Este planteamiento está en consonancia con una recuperación de la temática antropológica a partir de la meditación del ser humano como “ser capaz”, coordinando esta capacidad con el sentido eminentemente “productivo” que tiene la noción de *conatus* de Spinoza, es decir, yendo más allá de una visión meramente “pasiva” de lo potencial, de las capacidades.

²⁶ *Ibid.*, p. 121. En esto Ricoeur se acerca bastante a las ideas que desarrolló antes que él Hannah Arendt en *The Human Condition*, obra que nuestro autor traduce al francés. Allí, Arendt señala la dimensión narrativa como el lugar de la revelación del “quién” de la acción en medio del entramado (*web*) de las relaciones humanas: “Solo podemos saber *quién* es o era alguien conociendo la historia de la que es su héroe, su biografía, en otras palabras; todo lo demás que sabemos de él, incluyendo el trabajo que pudo haber realizado y dejado tras de sí, solo nos dice *qué* es o era. Así, aunque sabemos mucho menos de Sócrates, que no escribió una sola línea, que de Platón o Aristóteles, conocemos mucho mejor y más íntimamente quién era, debido a que nos es familiar su historia (*story*), que Aristóteles, por ejemplo, sobre cuyas opiniones sabemos mucho mejor informados” (H. ARENDT, *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2003, p. 210). Hemos desarrollado la relación entre estos dos autores en otro lugar: J. OLAECHEA, “Arendt y Ricoeur sobre la identidad personal como identidad narrativa”, en *Akademeia*, 19 (2020), 1, pp. 53-71.

²⁷ P. RICOEUR, *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*, Siglo XXI, México D.F. 2009, p. 997.

²⁸ Cfr. J. OLAECHEA, “Paul Ricoeur y la noción de *conatus* de Spinoza”, en *Areté – Revista de Filosofía*, 36 (2024) n. 1, pp. 59-77.

La noción de *conatus* —que suele traducirse como “esfuerzo” o como “impulso”— trae consigo una carga vital concreta que es esencial para que la dialéctica de la identidad no se retrotraiga en un desencarnado esquematismo vacío: somos estos seres que somos (nos “recibimos” a nosotros mismos), siendo los primeros sujetos de reconocimiento (soy “yo”, tengo este rostro, un nombre propio) y habita en nosotros el impulso de seguir siendo y realizando nuestra existencia recibida.

Por un lado, Ricoeur introduce la interpretación del *conatus* spinoziano como “esfuerzo por perseverar en el ser, que hace la unidad del hombre como la de cualquier individuo”²⁹. A partir de esto, desarrolla la ontología de la persona como “pertenencia” de nuestro ser al ser que nos precede³⁰. Por otro lado, la identificación que hace Ricoeur entre vida y potencia —“quien dice vida, dice al mismo tiempo potencia, como lo atestigua, de principio a fin, la *Ética* [de Spinoza]”³¹— coloca una vez más a la persona en esa situación radical de *apertura*, ahora en términos de la realización ética de una vida plena.

Nos parece que podemos encontrar en la intersección entre mediación narrativa de la identidad humana (dialéctica del *idem* y del *ipse* en el encadenamiento de toda una vida) y explicitación ontológica del modo de ser fundamental de la vida humana (*conatus* como síntesis de la dialéctica del acto y la potencia) la estructura dinámica de la persona, que se encuentra en este camino de *inacabado descubrimiento y reconocimiento de sí misma*. A estos dos elementos deberíamos añadir el de la “alteridad” para acercarnos a ese “análisis profundo del obrar humano”³² en el que se atestigua de un modo privilegiado la condición de nuestro existir.

5. Conclusiones escatológicas

Para Paul Ricoeur, la identidad de la persona humana está siempre inacabada. Se trata de una narración que no tiene un fin, un acabamiento, sino el fin mismo de nuestra vida. No llegamos —en este tiempo que

²⁹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F. 2020, p. 350.

³⁰ Ya en un texto de 1977, luego recopilado en *Del texto a la acción*, Ricoeur señalaba que una tarea fundamental de la filosofía es “dar cuenta, en un discurso diferente del científico, de la relación primordial de *pertenencia* entre el ser que somos y una región de ser que alguna ciencia elabora como objeto mediante los procedimientos metodológicos apropiados”. Es por esto por lo que la filosofía se preocupa sobre todo del *comprender*, porque es allí donde se puede encontrar el “testimonio, en el corazón de la epistemología, de una pertenencia de nuestro ser al ser que precede toda objetivación, toda oposición de un objeto a un sujeto” (P. RICOEUR, *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2002, p. 168).

³¹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 349.

³² *Ibid.*, p. 340.

poseemos— nunca a ser quienes debemos ser o incluso quienes quisiéramos llegar a ser. Como seres personales estamos siempre abiertos a “algo más”, a una trascendencia que supera nuestra naturaleza³³.

Y, sin embargo, desde otro punto de vista, podemos decir que *ya* somos —en la fidelidad a nosotros mismos y a la palabra prometida— quienes debemos ser. Desde el punto de vista de la “vida” (del esfuerzo por perseverar en ese ser que somos, del *conatus*), esto es aclarado de nuevo: tenemos el “poder de obrar”, de dirigir nuestra vida libremente, alejándonos “de la pasividad vinculada a las ideas inadecuadas”³⁴. En la filosofía de Ricoeur, como señala Anderson, el esfuerzo de existir se vincula al deseo, más precisamente “es un deseo siempre insatisfecho; pero el deseo de ser da poder —en el sentido de la productividad— al sujeto tanto en su actuar como en su sufrimiento individual”³⁵.

Siguiendo de cerca a Spinoza, Ricoeur interpreta lo “necesario” en nuestra vida no tanto como una clausura determinista de la propia libertad, sino como un espacio de posibilidades abiertas, tan infinitas como el poder mismo de Dios. Esta virtualidad o potencialidad de lo que podemos llegar a ser es directamente proporcional a la aceptación de la colocación real de nuestra condición: “somos poderosos cuando comprendemos adecuadamente nuestra dependencia, en cierto modo horizontal y externa, respecto a todas las cosas, y nuestra dependencia vertical e inmanente respecto al poder primordial que Spinoza llama también Dios”³⁶.

Comentando la famosa proposición 67 de la *Ética* de Spinoza —donde se afirma que “el hombre libre en ninguna cosa piensa menos que en la muerte, y su sabiduría no es meditación de la muerte, sino de la vida”³⁷—, Ricoeur cuestiona la posición heideggeriana del fin del *Dasein* y su “destino al acabamiento”³⁸: “el júbilo fomentado por el deseo —que yo asumo— de permanecer vivo hasta... y no para la muerte, ¿no hace

³³ Es lo que señala también Karol Wojtyła, desde su perspectiva filosófica, de manera clara y contundente: “Se opera en el hombre, en el ‘yo’ humano en cuanto sujeto personal, un estrecho vínculo entre el perfeccionamiento de sí y la trascendencia. Ya hemos dicho que la trascendencia es como el segundo nombre de la persona en la mentalidad contemporánea” (K. WOJTYŁA, *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2012, p. 66). Cfr. J.M. CABIEDAS TEJERO, “¿Qué significa crecer como persona? Una crítica antropológico-personalista al olvido transhumanista del ‘quién’ humano”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 16 (2022), pp. 7-31.

³⁴ *Ibid.*, p. 350.

³⁵ P.S. ANDERSON, *From Ricoeur to Life: ‘Living Up to Death’ with Spinoza, but also with Deleuze*, en T.S. MEI – D. LEWIN (ed.), *From Ricoeur to Action: Socio-Political Significance of Ricoeur’s Thinking*, Continuum, London – New York 2012, p. 22.

³⁶ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, cit., p. 350.

³⁷ B. SPINOZA, *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 2000, p. 228.

³⁸ P. RICOEUR, *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2010, p. 468.

resaltar, por contraste, el lado existencial, parcial e inevitablemente parcial, de la resolución heideggeriana ante el morir?³⁹

Podemos afirmar, así, que para Ricoeur el horizonte último de la existencia humana, el lugar donde la persona afirma radicalmente su ser, y no solamente de manera abstracta, sino también en la determinación de su identidad personal, es la vida misma como horizonte de posibilidades, desplegadas ante cada ser humano por ese “esfuerzo” por vivir y por realizarse plenamente que Spinoza llamaba *conatus*.

Es desde esta concepción de la vida que se puede entender mejor la “mediación narrativa”: es central su relación con la acción, con el obrar humano, que va haciendo real estas posibilidades en una dirección específica. Esa vida es el alma de aquella narración donde nos interpretamos y vamos comprendiendo quiénes somos, sin llegar nunca a agotarlo.

Esa vida humana es también objeto de una filosofía que tenga la capacidad de permanecer abierta a un sentido que la excede. Sabemos que Paul Ricoeur no llegó nunca a escribir el tercer volumen de su “filosofía de la voluntad”, el cual debía ser dedicado a una “poética de la voluntad”. Ahora quizá podamos, en cierta manera, entender por qué esa obra debía permanecer inconclusa:

La Poética como sistematización [...] es abandonada en favor de ella misma como horizonte, como perspectiva escatológica, fondo móvil sobre el que se ha desarrollado toda la investigación sucesiva: [...] se puede comprender cómo el programa ricoeuriano no tenga las características de la derrota, sino que es el emblema del viaje que el sujeto cumple en la edad hermenéutica de la razón⁴⁰.

Se abre aquí un camino de reflexión antropológica que —a nuestro entender— permanece todavía bastante inexplorado y que la obra de Ricoeur podría alentar de modo fecundo, a saber, la de una meditación sobre la persona humana y sus dinámicas fundamentales en la que se le busque comprender a partir de aquello que hemos llamado aquí “lo último”: la realización de la persona humana no solo como “naturaleza acabada” (teleológicamente), sino sobre todo como ser que encuentra su sentido “más allá” de esa misma naturaleza (escatológicamente): un ser personal nunca acabado del todo, siempre en tensión hacia una plenitud de vida propia que permanece en el horizonte, pero que modela dinámicamente esa misma existencia actual.

³⁹ *Ibid.*, p. 469.

⁴⁰ F. BREZZI, *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006, p. 70.

Bibliografía

- ANDERSON, P.S., *From Ricoeur to Life: 'Living Up to Death' with Spinoza, but also with Deleuze*, en MEI, T.S. – LEWIN, D. (ed.), *From Ricoeur to Action: Socio-Political Significance of Ricoeur's Thinking*, Continuum, London – New York 2012, pp. 13-28.
- ARENDE, H., *La condición humana*, Paidós, Buenos Aires 2003.
- BREZZI, F., *Introduzione a Ricoeur*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- CABIEDAS TEJERO, J.M., “¿Qué significa crecer como persona? Una crítica antropológico-personalista al olvido transhumanista del ‘quién’ humano”, en *Quién. Revista de Filosofía Personalista*, 16 (2022), pp. 7-31.
- DOSSE, F., *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2013.
- EVINK, E., “Horizons of Expectation. Ricoeur, Derrida, Patočka”, en *Studia Phaenomenologica*, 13 (2013), pp. 297-323.
- JERVOLINO, D., *Introduzione a Ricoeur*, Morcelliana, Brescia 2003.
- NAVARRO CORDÓN, J.M., *Sentido y estatuto de la ontología hermenéutica*, en ARANZUEQUE, G. (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Cuaderno Gris, Madrid 1997, pp. 239-250.
- OLAECHEA, J., “Arendt y Ricoeur sobre la identidad personal como identidad narrativa”, en *Akadèmeia*, 19 (2020) 1, pp. 53-71.
- , “Paul Ricoeur y la noción de *conatus* de Spinoza”, en *Areté – Revista de Filosofía*, 36 (2024) 1, pp. 59-77.
- RIKOEUR, P., *Amor y Justicia*, Caparrós, Madrid 1990.
- , *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, Fondo de Cultura Económica, México D.F. 2002.
- , *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2003.
- , *Escritos y conferencias 2: Hermenéutica*, Siglo XXI, México D.F. 2012.
- , *Gabriel Marcel e Karl Jaspers. Filosofía del mistero e filosofía del paradosso*, TAB, Roma 2021.
- , *Historia y verdad*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2005.
- , *La memoria, la historia, el olvido*, Trotta, Madrid 2010.
- , *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, México D.F. 1996.
- , *Tiempo y narración. III: El tiempo narrado*, Siglo XXI, México D.F. 2009.
- , *Vivo hasta la muerte. Seguido de Fragmentos*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires 2008.
- SPINOZA, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Trotta, Madrid 2000.
- WOJTYŁA, K., *El hombre y su destino. Ensayos de antropología*, Palabra, Madrid 2012.