

## EN EL TAMBIÉN CENTENARIO DEL NACIMIENTO DE PAUL RICOEUR, DEL NOEMA AL NOÚMENO EN SU CONCEPTO DE INSTITUCIÓN\*

**JAVIER GONZÁLEZ CAMARGO**  
Universidad Sergio Arboleda, Colombia

### INTRODUCCIÓN

La imbricación entre la ética y la antropología del hermeneuta francés Paul Ricoeur es tal, que no puede decirse con propiedad que una sustente a la otra. Se referencian mutuamente, dialécticamente. En especial bajo la rúbrica del *reconocimiento*, categoría-puente entre lo antropológico y lo ético, de la que el autor se ocupó decidido, hasta dedicarle su estudio postrero *Parcours de la reconnaissance. Trois études* publicado en 2004, un año antes de su deceso. Bajo esta categoría se encontrará cómo la comprensión antropológica de lo que es una *institución* nos remite a la ética, y de vuelta. Es incuestionable cierto papel protagónico que *las instituciones* tienen en medio de su propuesta ética y antropológica. No es costumbre referirse al genérico *instituciones, institución*, ni en el discurso ordinario, ni menos aun en el lenguaje académico. Usualmente se habla de éstas o aquellas instituciones, empero, el filósofo aquitano las asume en su generalidad frente a sus formas particulares, y en su especificidad, frente a otros modos de relacionamiento humano no institucionales en tanto tal.

Siguiendo la *línea horizontal* de la filosofía práctica de Ricoeur (de la que se dará más detalle líneas adelante) caracterizada, según Saéz Rueda<sup>1</sup>, por ser la búsqueda *larga*, en el lenguaje, del proceso temporal de constatación del sujeto, puede comprenderse cómo la búsqueda de la identidad del sí mismo, por ser histórica, debe centrarse en la mimesis que el sujeto realiza en

---

\* El presente artículo es adaptación, actualización y resumen de la ponencia titulada “Paul Ricoeur y el concepto de institución: críticas y perspectivas” leída en el III Congreso Colombiano de Filosofía, Universidad del Valle, 2010. Resultado parcial de investigación dentro del grupo de investigación Lumen de la Escuela de Filosofía y Humanidades de la Universidad Sergio Arboleda. Cfr. del autor el libro “Hacia una comprensión humanista de las instituciones” U. Sergio Arboleda, Bogotá, 2010.

<sup>1</sup> SÁEZ RUEDA, L. *Movimientos filosóficos actuales*. Editorial Trotta S.A., Madrid, 2001, p. 213

forma narrativa lingüística, es decir, la identificación del sí mismo en el relato, siempre marcado por lo temporal. Tras ello, se dará con la *identidad narrativa del sujeto*, caracterizada por la convergencia de contingencia y necesidad. De esta manera, en el centro de la antropología ricoeuriana, se emplaza un *quién* que acontece, no un ser dotado de unidad sustancial, identificándose al sujeto no tanto por una *identidad*, como por una *ipseidad*, lograda en un proceso de síntesis reflexiva<sup>2</sup>, derivada a su vez del estudio de las estructuras del relato.

En este marco, las instituciones son vistas por Paul Ricoeur como una parte constitutiva de este proceso de constitución (sic) narrativa del sujeto. Por esta razón, la realidad institucional entra en los estudios de Ricoeur una y otra vez. Sin embargo, el rico contenido que el concepto *institución* adopta en su discurso no es manifiesto, por lo que puede pasar casi desapercibido al ser comprendido descuidadamente como un concepto ambiguo fácil, si acaso complementario y circunstancial. Lo cual, jugando dicho concepto un papel relevante en sus análisis, no solo perjudica la comprensión de lo que son las instituciones, sino la comprensión cabal de la filosofía práctica del occitano, o al menos, de una *tercera parte* de la misma.

## **METODOLOGÍA**

La mayor dificultad para estudiar el concepto de *institución* en Paul Ricoeur es la falta de profundización de parte del autor, en el contenido del mismo. A lo largo de sus trabajos, Ricoeur utiliza el concepto genérico de institución en poco más de un centenar de ocasiones, y para su propuesta de filosofía práctica este concepto es primario. Sin embargo, sólo en un póker de ocasiones el concepto asume un lugar proposicional de sujeto. Rara vez es predicado directo, y las más de las veces es complemento circunstancial o complemento indirecto de sus afirmaciones. Este rasgo estilístico significa un serio problema a la hora de entender aquello que el autor quiere decir con *institución*, ante la ausencia de un estudio semántico suyo dedicado específicamente a esclarecer el asunto.

---

<sup>2</sup> Cfr. MACEIRAS FAFÍAN, M. Reciprocidad y alteridad. Prólogo. En RICOEUR, P. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas* (págs. I-XV). Editorial Anthropos, Barcelona, 1999.

El concepto de institución en Paul Ricoeur asume muchos valores diversos dentro de su discurso, de tal manera que el concepto es, en él, un concepto flexible, sustantivo y verbal transitivo<sup>3</sup>, y en justicia habría que agregarle que es sobretodo adjetivo, e incluso adverbial. Fue menester entonces aplicar la imaginación a realizar un trabajo un tanto malabárico, en el que el rango de significados del concepto institución se viera expuesto con naturalidad y gradualidad, conforme a sus funciones discursivas dentro de la conocida filosofía práctica de Paul Ricoeur, cerrando la exposición con un ligero seguimiento de dichas funciones. Salta a la vista que el concepto es utilizado por Ricoeur de manera especial, distinta, propia de su filosofía, mucho más emparentada con una tradición y cultura filosófica y académica, que con el uso ordinario del término; en tanto, su falta de preocupación por esclarecerlo, la claridad de su lenguaje y la llaneza con la que usa el término en las distintas circunstancias, permiten desentenderse con comodidad, en la casi totalidad de los casos, de la preocupación por las variaciones de sentido que hubiesen ocurrido en la labor de traducción de sus obras.

### **GENEALOGÍA, HERENCIAS Y CONFRONTACIONES DEL CONCEPTO INSTITUCIÓN EN PAUL RICOEUR**

El desarrollo del concepto *institución* en Ricoeur sigue la ruta de sus reflexiones en torno a la filosofía práctica, pues el concepto se fue desarrollando conforme la necesidad de complementar sus distintas tesis en estos asuntos, empero sin proponerse explícitamente acuñar un concepto específico. Sin embargo, y por lo mismo, para echar mano al concepto, Ricoeur se valió tanto de nociones heredadas como de visiones paralelas, las que poco a poco fueron forjando su propio concepto de institución.

En su última obra (2004), traducida al español como *Caminos del reconocimiento*, Paul Ricoeur, presenta una visión sintética y madura de sus trabajos de filosofía práctica y antropología, que nos confirma en la interpretación general y en la influencia de sus fuentes, pero nos resulta

---

<sup>3</sup> RICOEUR, P. *Lo Justo II*. Traducción de T. Domingo Moratalla, y A. Domingo Moratalla. Editorial Trotta, Madrid, 2008. p.13

descepcionante no encontrar, en espacio tan propicio, alguna alusión importante a las instituciones<sup>4</sup>.

La obra más postrera en que trata el asunto es en, *Le juste II* -2001-. Allí Ricoeur precisa la última perspectiva de su camino del reconocimiento de la pequeña ética, enfatizando la realidad moral de la tragedia inevitable de la toma concreta de decisiones que siempre se ejerce en un contexto específico, a lo que llama “De la ética a las éticas pasando por la moral de la obligación”<sup>5</sup>. En ello, el autor es llevado a profundizar en el sentido de la constitución del vínculo social y la identidad colectiva, lo que favorece profundamente una consolidación más sustanciosa de la institución como marco y fuente de la justicia, pues anteriormente, en *Sí mismo como otro*, como él mismo confesase “refería *abruptamente* la aspiración a la justicia a las instituciones”<sup>6</sup>. En *Le Juste II*, aclara la distancia del otro como una gradación entre los límites del otro-prójimo *auteur proche*, y del otro-extraño *auteur lointain*; lo que permite una más rica comprensión de la institución, especialmente tras la identificación del otro lejano como asociado y del prójimo como amigo, matizando así la *homogeneidad del espacio-entre-hombres* que va gradualmente de la estructura contractual de la institución, a la fusión espiritual de la comunidad.

En una pequeña obra diez años anterior, *Amour et justice* -1990- el célebre hermeneuta de la esperanza había enraizado la filiación, tanto la personal como la institucional, bajo los criterios de la promesa, la libertad y el amor, para finalizar llevándola al límite de sí misma: la reconciliación y el perdón, afirmando en tanto el contenido sustancialmente antropológico de lo institucional. Esta breve obra de gran madurez sintética versa sobre asuntos que desde antaño le apuraban, y a los que había dedicado voluminosos trabajos; allí el concepto de institución es ampliamente favorecido con explicitaciones que en los referidos trabajos anteriores, y aún en otros posteriores, el autor habría omitido, o tratado más someramente.

*Le juste* (1) -1995- es una colección de diversos trabajos realizados entre los años 92 y 94, en los que se pone de manifiesto principalmente la presencia de las dos primeras etapas del *eje vertical* -

---

<sup>4</sup> RICOEUR, P. *Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Traducción de A. Neira. Fondo de Cultura Económica, México, 2006.

<sup>5</sup> RICOEUR, P. *Lo Justo II*, Cit. p. 11.

<sup>6</sup> *Ibíd.* p. 13.

al decir de Ricoeur- de la justicia. Aquí es donde queda claro el concepto de justicia como la justa distancia, el concepto de igualdad, y, he aquí lo que nos interesa, la idea de la distribución como competencia de la institución. Aquí mismo Ricoeur propone al tribunal como la figura ejemplar por antonomasia de la intervención de la institución en los reclamos de justicia, de donde surge la cuestión del poder y la autoridad: “los *poderes* ejercidos por los humanos sobre otros humanos y sobre su entorno común”<sup>7</sup>. Relación de poder de la que brota directamente la responsabilidad como obligación, que es presencia específica de la institución en el plano del reconocimiento ético. “En definitiva, en *Le Juste* el eje principal pasa por la relación entre la idea de justicia en tanto que regla moral y la justicia, en tanto que institución”<sup>8</sup>.

*Soi-même comme un autre* -1990- es la obra nuclear de la filosofía práctica de Ricoeur. En ella el *eje horizontal*, el reconocimiento dialógico de la *ipseidad* del sujeto, es desarrollado profusamente. Únicamente en esta obra la institución comparece intencionalmente como protagonista en más de un capítulo, siendo presentada como el último elemento del anhelo de vida buena, el anhelo de convivencia en *instituciones justas* y la necesaria intermediación de lo neutro. Es también presentada como responsable y garante de la distribución en la constitución de la vida colectiva:

(...) estos bienes y estos males adversos son precisamente bienes y cargas que hay que compartir y repartir. Es este compartir el que no puede dejar de pasar por la institución. En realidad, la primera especie de la justicia particular se define muy exactamente por una operación *distributiva* que implica a la comunidad política.<sup>9</sup>

Empero, el concepto de institución venía perfilándose desde tiempo ha. En 1985, en un célebre artículo para la Encyclopaedia Universalis, *Avant la loi morale: l'éthique*<sup>10</sup>, veía la naturaleza de la institución como *inclusión del tercero, en el nosotros*. Pero ya desde 1975 Ricoeur escribía el siguiente comentario con el que confesaba identificar, desde tiempo más atrás aun, la *mediación*

---

<sup>7</sup> RICOEUR, P. *Lo Justo*. Editorial Jurídica de Chile, Santiago de Chile, 1997 p. 62

<sup>8</sup> PICONTO NOVALES, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia en Paul Ricoeur*. Dykinson, Madrid, 2005. p. 91

<sup>9</sup> RICOEUR, P. *Sí mismo como otro*. Traductores A. Neira, y M. Alas de Tolivar. Siglo Veintiuno Editores, México, 1996. p. 209

<sup>10</sup> RICOEUR, P. *Avant la loi morale: l'éthique*. En Encyclopedia Universalis France, Supplement II. Les enjeux. (págs. 42-45). Encyclopaedia Britannica, Paris, 1985.

del tercero con la institución: “introduje aquí la palabra *institución*, la más neutral, para precisar el estatus de cuasi-objetividad de toda mediación entre dos libertades. Nos hace la mediación de un término neutro, *terciando* entre dos libertades”<sup>11</sup>.

Desde esta perspectiva de la inclusión del tercero, Ricoeur le debe mucho a Levinás, como se hace manifiesto en su breve comentario al artículo de Levinas de 1970 intitulado en castellano *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*, publicada bajo el título de *Autrement*. En la lectura que Ricoeur hace de la obra, encuentra que la presencia del *otro* me increpa aun antes que el ser y la verdad<sup>12</sup>, “El prójimo me concierne sin aparecer. Es ese ‘sin aparecer’ lo que nunca se ha acabado de Decir”<sup>13</sup>. Allí se abrumba Ricoeur ante la tiranía del *otro* que, en su papel de responsabilizador, conmina al sí-mismo a la mayor de todas las pasividades<sup>14</sup>. Es entonces cuando, al final de la lectura de Levinas, Ricoeur cae en cuenta del “papel estratégico desempeñado por el tema del tercero”<sup>15</sup>, cuyo estatus ontológico primitivo es: ‘el ser a partir de lo otro del ser’, y frente al prójimo, ‘*contra y para*’<sup>16</sup>. En este sentido, antes de terminar el texto, Ricoeur se detiene para infructuosamente demandar de Levinas el vínculo entre *illeidad* y tercera persona. De cualquier manera, la sobreafirmación del *decir* que hace Levinas servirá a Ricoeur para tender un puente superador entre el estructuralismo y la pragmática del lenguaje<sup>17</sup>, indispensable para la comprensión de la institución como la objetivación de la acción, idea de prosapia hegeliana que será cara al teólogo hugonote.

En algunos de los ensayos más tardíos de los recopilados en *Lectures I: Autour de politique* -1991-, a Paul Ricoeur le interesa encontrar *dentro de* la dimensión social del hombre, la capacidad misma que lo hace inconfundible y que rescata su identidad personal en medio de la masa social. Bajo esta aspiración, él re-identifica la naturaleza de lo institucional como anhelo de

---

<sup>11</sup> RICOEUR, P. Le problème du fondement de la morale. En *Sapienza*, XXVIII (págs. 313-337). Roma, 1975. p. 319. Cita original: «j’introduis ici le mot d’institution, le plus neuter (...) pour pointer vers le statut de quasi-objectivité de toute médiation entre deux libertés. Il nous faut la médiation d’un terme neutre, “en tiers” entre deux libertés ».

<sup>12</sup> RICOEUR, P. *De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de Emmanuel Levinas* (págs. I-XV). Editorial Anthropos, Barcelona, 1999. p. 14-17

<sup>13</sup> *Ibíd.* p. 19

<sup>14</sup> *Ibíd.* p. 9

<sup>15</sup> *Ibíd.* p. 22

<sup>16</sup> *Ibíd.* p. 23

<sup>17</sup> RICOEUR, P. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica I*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003. pp. 80-92

reconocimiento y de justicia, en todo sentido anterior a la traslación de poder: “Quisiera oponer aquí el carácter de un pensamiento resistente, en doble sentido político y filosófico”<sup>18</sup>. La idea es relevante pues se opone de antemano tanto al colectivismo como al individualismo, pues podría decirse que busca *dentro de lo colectivo*, lo *individual*, y la respuesta, nunca explícita, es el entramado institucional como puente entre lo individual, lo grupal y lo colectivo.

Indudablemente Paul Ricoeur es uno de los filósofos contemporáneos más universales. Él, si bien se inscribe conscientemente en el campo de la tradición hermenéutica heredera de Gadamer, no se ha reducido a confrontar hermeneutas, sino que, sin reparos, ha asumido autores de las más diversas posturas y lo que es más importante, los ha tomado en serio. Frente al tema de las instituciones, Ricoeur se confronta con la tradición contractualista. Del contractualismo, Ricoeur acepta, al parecer más bien por defecto, la explicación mítica del pacto originario, como sustento de la legitimidad del Estado<sup>19</sup>, aunque lo confronta muy seriamente con la historicidad de la herencia como legitimidad, tal vez teniendo en mente las conocidas críticas de B. Walter. En cualquier caso, el contractualismo que le es más afín es el de Rawls, además de en el sentido de reconocer a la institución como tarea de distribución, en el sentido más fundamental según el cual el sujeto de derecho no es sujeto completo de tal hasta el contrato, a diferencia de los contractualistas clásicos quienes suponían un sujeto pleno aun antes del contrato. Sin embargo, Ricoeur no se adhiere al contractualismo de Rawls ni como explicación, ni como forma ideal del Estado, entre otras cosas porque, aunque el mismo Ricoeur no haga explícita la comparación, Rawls sigue concentrado en el Estado<sup>20</sup> como el modelo de institución, en tanto Ricoeur se enfoca en el tribunal y, de una manera mucho más consciente que Rawls con su estatismo, del carácter meramente prototípico del tribunal, salvaguardando –empero– la pluralidad de instituciones en la constitución de la dimensión política. En fin, Ricoeur tampoco se planta de parte de un opuesto comunitarismo: “debemos afirmar que la organización de los sistemas sociales es la mediación obligada del reconocimiento frente a aquel comunitarismo personalista que soñaría con reconstruir el lazo político sobre el modelo del lazo interpersonal ilustrado por la

---

<sup>18</sup> RICOEUR, P. *Lectures 1. Autour du politique*. Éditions du Seuil, Paris, 1991. p. 16. Cita original: « Je voudrais ici opposer le caractère d’une pensée résistante, au double sens politique et philosophique ».

<sup>19</sup> PICONTO NOVALES, T. *La justicia en Paul Ricoeur: un análisis poliédrico*. Universidad de Zaragoza, 2008. pp. 753-754. Recuperado el 19 de 08 de 2010, de: <http://www.unizar.es/deproyecto/programas/docufiles/Piconto.pdf>

<sup>20</sup> Cfr. RAWLS, J. *Liberalismo Político*. Fondo de Cultura Económica, México, 1995. pp. 261-263.

amistad y el amor”<sup>21</sup>. Así, en una verdadera comprensión céntrica y pluridimensional, Ricoeur no se reduce a ver lo contractual de la sociedad, pero tampoco pretende pasarlo por alto.

Siguiendo al neoinstitucionalismo<sup>22</sup>, Ricoeur da mucha importancia a las reglas como lo particular de la institución, pero él sobrepone que las reglas *no están superpuestas por*, sino que la regla es “la significación tal como se articula desde el interior de esas obras sedimentadas e instituidas”<sup>23</sup>. Esta es una diferencia fundamental que no se puede dejar pasar inadvertida entre él y todo institucionalismo formal, pues ello quiere decir que la regla no es sólo estructura, ni tampoco principalmente, sino que es significado. Esto lleva a Ricoeur a tener una *comprensión* más amplia y profunda que la simple *explicación*, con la que, en términos naturalistas, algunos autores como Harmut Kliemt pretenden dar cuenta suficiente de la institución. Queda de manifiesto cómo Ricoeur se aparta tanto de substancialismo de Hegel, como del funcionalismo. Frente a las teorías empíricas-estructuralistas de las instituciones, habría que asumir, ampliar y aplicar al caso la crítica que Ricoeur hace al estructuralismo en *Ensayos de hermenéutica I*, considerándolo como un andamiaje válido, pero insuficiente, para explicar el lenguaje. Así, Harmut Kliemt, siguiendo una tradición que podría tildarse tanto de pragmatista como de neopositivista<sup>24</sup>, y empleando un lenguaje kantiano, elabora el ‘argumento analítico de la intersubjetividad’<sup>25</sup>, con el que pretende dar cuenta suficiente de las instituciones. Aquí no cabe adentrarse en la naturaleza de dicho concepto, pero sí conviene advertir que, según Ricoeur, si bien la intersubjetividad hace parte de la vida institucional, si se quiere, su parte formal, no es suficiente para explicar la institución:

Por institución, entenderemos aquí la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica (...) estructura irreducible a las relaciones interpersonales y, sin embargo, unida a ellas en un sentido importante, que la noción de distribución permitirá aclarar después.

---

<sup>21</sup> RICOEUR, P. *Lo justo* Cit. p. 34

<sup>22</sup> Cfr. PINZÓN PERILLA, G. Institución y ética: una aproximación a la agencia ética desde la institucionalización del consentimiento informado en *Reflexiones sobre la Acción. Perspectivas éticas*. Compilador Eduardo Rincón Higuera. Corporación Universitaria Minuto de Dios, Bogotá, 2011. pp. 59-68

<sup>23</sup> RICOEUR, P. *Del texto a la acción* Cit. p. 180

<sup>24</sup> Cfr. GONZÁLEZ CAMARGO, J., & IRIZAR, L. Hacia una conceptualización humanista fundamental de las instituciones sociales. Estado del arte. En *Revista Civilizar Ciencias Sociales y Humanas*, v. 8 #15, Bogotá, 2008. pp. 103-122.

<sup>25</sup> KLIEMT, H. *Las instituciones morales. Las teorías empiristas y su evolución*. Editorial Alfa, Barcelona, 1986. p. 217



La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes.<sup>26</sup>

Es un pesar que ese “después” de la aclaración, se dilató demasiado y nos quedó de tarea.

Dos autores que en el grueso de la obra de Ricoeur pasan apenas advertidos, pero que, de cara al concepto *institución* son bastante relevantes, son Jean-Marc Ferry y Alasdair MacIntyre. De ninguno de los dos adopta Ricoeur, directa e intencionalmente, un contenido específico para el concepto institución, pero de ambos adopta connotaciones con las que enriquece el concepto. Así por ejemplo, de MacIntyre<sup>27</sup> asume la idea de *patrones de excelencia y prácticas* dotadas de sentido<sup>28</sup>, con las que otorga un sentido más profundo a las costumbres, enriqueciendo notablemente la un tanto rígida idea de *Sittlichkeit* de Hegel.

De J-M Ferry toma Ricoeur la muy valiosa idea de asociar el sentido teleológico de la justicia al mundo institucional, así dice: “En relación con esta tarea de instaurar el reino de los fines, se puede articular, por segunda vez, el vínculo entre institución y justicia. Se deja representar mediante la noción de ‘órdenes de reconocimiento’, que propone Jean-Marc Ferry en *Les puissances de l’expérience*”<sup>29</sup>. Evidente, en cambio, es la importancia que tuvo para Ricoeur la lectura de Hannah Arendt, con quien él se muestra casi siempre de acuerdo. De cara a la institución, Arendt parecería contener en estado embrionario todas las ideas que desarrollaría después Ricoeur. Así por ejemplo, el *querer vivir juntos*, la acción pública entendida como un tejido (*web*) de relaciones humanas, el *espacio* público como aparecer y comparecer, y el carácter público de la acción; o también el contenido de las cuidadosas distinciones entre poder, autoridad, violencia, fuerza, etc. Unas palabras de Ricoeur que manifiestan la preeminencia de Arendt, aún en aquellos asuntos que él reconoció pero que tampoco desarrolló suficientemente, son las siguientes: “Según Arendt, el poder procede directamente de la categoría de acción en cuanto irreducible a las de trabajo y de obra: esta categoría reviste una significación política (...)

---

<sup>26</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro* Cit. p. 203

<sup>27</sup> Cfr. MACINTYRE, A. *Tras la Virtud*. Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

<sup>28</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro* Cit. p.181

<sup>29</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo II* Cit. p. 62

si subrayamos, por una parte, la condición de *pluralidad* y, por otra, la de *concentración*<sup>30</sup>. Es lógico, por tanto, que los estudios a Arendt sean un lugar privilegiado dónde encontrar las fuentes de Ricoeur en torno a lo institucional.

Por un lado, es raro que Ricoeur nombre, en torno a la institución, a la figura de Martin Buber. Sin embargo, la idea del espacio-entre-hombres de Arendt ya estaba en él con gran riqueza, y es cuestión de justicia no pasarlo por alto. Buber había dicho “Esta esfera, que ya está plantada con la existencia del hombre como hombre pero que todavía no ha sido conceptualmente dibujada, la denomino la esfera del ‘entre’. Constituye una protocategoría de la realidad humana, aunque es verdad que se realiza en grados muy diferentes”<sup>31</sup>.

Por otra parte, siguiendo de cerca la tradición de Frankfurt, Ricoeur se confronta con Habermas como lo hiciera con Rawls. En torno al tema de las instituciones, Habermas desarrolla su posición a su vez en confrontación con Arnold Gehlen. De éste último, o al igual que este último, Ricoeur considera la presencia del comportamiento racional práctico y del comportamiento ritual expositivo, en la raíz de las instituciones<sup>32</sup>, aunque se echa de menos en Ricoeur un estudio que específicamente asocie el comportamiento ritual con la naturaleza de las instituciones, así como una comparación explícita con Habermas, en torno al tema de las instituciones. De cualquier manera, Habermas se opone a Gehlen, quien, en su obra *Urmensch und Spätkultur* -1956-, se proclama partidario de una, en palabras de Habermas, resubstancialización de las instituciones. El padre de la teoría de la acción comunicativa se inquieta ante el peligro político que esto significa, por lo que antepone el modelo ideal del lenguaje al modelo ideal de institución, como garante de la autoridad “La intersubjetividad lingüística trasciende a los sujetos, pero sin convertirlos en siervos”<sup>33</sup>. Ricoeur concede que “la regla de sinceridad (...) es la condición institucional de toda relación interpersonal”<sup>34</sup>, esto es, acepta las condiciones ideales del lenguaje, no como antepuestas a la institución, sino como incluidas, dadas y garantizadas por ella y su neutralidad originaria, lo cual queda más claro cuando contraviene del peligro de suponer que el diálogo *sin más* puede llegar a ser la medida de la alteridad. Él, enemigo de los reduccionismos, entiende que

---

<sup>30</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro* Cit. p. 203

<sup>31</sup> Buber, M. (1949). *¿Qué es el hombre?* (E. Imaz, Trad.) Madrid: Fondo de Cultura Económica.

<sup>32</sup> Habermas, J. (1975). *Perfiles filosófico-políticos*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Madrid: Taurus. p. 91

<sup>33</sup> Habermas, J. (1996). *Textos y contextos*. (M. Jiménez Redondo, Trad.) Barcelona: Ariel, S.A. p. 147

<sup>34</sup> Lo justo, 33

sí se requiere del diálogo, pero que éste no es directamente suficiente, y debe ser intervenido, más allá de sus condiciones ideales, por el tercero investido de autoridad institucional práctica “Conocemos el sueño de la inmediatez del cara a cara sin el intermediario de un elemento neutro: es el sueño del diálogo como medida de toda relación humana”<sup>35</sup>.

El tema de la inmediatez del cara a cara, tratado aquí ya por segunda o tercera vez, debe remitir necesariamente a Max Weber, de quien Ricoeur hace valiosísimos estudios, muchos de ellos directamente imbricados con el tema de la institución. Siempre según Ricoeur, desde el punto de vista político, Weber pertenece al grupo de *desencantadores políticos del mundo* al lado de Hobbes, Maquiavelo y Marx. Ricoeur no toma directamente conceptos de Weber, como lo hace de Arendt, pero sí los estudia minuciosamente para extraer de ellos valiosas ideas. Conceptos como legitimación -*Geltung*-, jerarquía o mando -*Herrschaft*-, gobernados -*Verband*-, burocracia -*Bürokratie*-, entre otros similares directamente implicados con lo institucional, enriquecen el universo semántico del hermeneuta francés. De entre tantos, sobresale la semejanza en la identificación procesal, a tres pasos, con la que el sociólogo alemán va de lo personal a lo social, con la propia del hermeneuta aquitano, pero especialmente el contenido de su tercera etapa, en Weber, la *acción social*, por la que Ricoeur entiende: “objetivación de la relación que media entre varios individuos, sin constituir una *cosa* distinta” (*Amor y justicia* 76), en notable similitud semántica con el propio concepto de institución y vida social de Ricoeur, quien se niega, como Habermas, a substancializar a las instituciones, como se explicitará más adelante.

Además, y para retomar el tema del sueño comunitarista del *cara a cara* como medida de lo social, Ricoeur resalta y adopta la diferencia que Weber hará entre *comunidad* -*Gemeinschaft*-, y asociación -*Gesellschaft*- como dos importantes y relativamente antitéticas formas del orden social -*Ordnung*-<sup>36</sup>. A esta distinción fundamental ya se había referido líneas atrás. Es la distinción entre la fusión plena bajo la forma tú-a-tú y la organización contractual, bajo la cual, si bien los terceros son terceros *incluidos* y por ello aproximados, nunca alcanzan la proximidad del *tú*.

---

<sup>35</sup> RICOEUR, P. *Amor y justicia*. Caparrós Editores, Madrid, 2001. p. 69

<sup>36</sup> RICOEUR, P., *Lo justo II* Cit. p. 129

De la mano de estas disertaciones weberianas, Ricoeur se aboca al problema de la fuente auténtica e histórica, o suficientemente justa, de la legitimidad, porque, a diferencia de Gehlen, y en consideración con la justicia de las reflexiones de los autores de izquierda, Ricoeur encuentra que las instituciones y su autoridad son frágiles “la fragilidad del poder ya no es la vulnerabilidad bruta y desnuda de los mortales en cuanto tales, sino la fragilidad de segundo grado de las instituciones y de todos los asuntos que gravitan en torno a ellas”<sup>37</sup>. La cuestión es quién acredita el poder y quién autoriza a la autorización. Las soluciones que busca el autor, bajo la férula de la distinción entre autoridad enunciativa y autoridad institucional<sup>38</sup> resultan circulares, de lo que él mismo da cuenta, por lo que la pregunta sigue abierta. Pero hasta ahí es mucho lo que ya se ha avanzado. En la tradición clásica reinaba el paradigma del cara a cara, y lo social se comprendía sin más como la relación de subordinación parte-todo<sup>39</sup>. Por su lado, la modernidad contractualista, centrada en la institución-estado, reduce la ordenación social al modelo asociativo, funcionalista, hiriendo de pesimismo y formalismo los asuntos sociales. Con su neutralidad axiológica, incluso Weber, pese a haber hallado la distinción clave, hace parte de este último grupo, en tanto Ricoeur, desde una fluida perspectiva crítica, distingue e integra ambas realidades dentro del concepto amplio de institución, aun cuando conscientemente adopte la ejemplariedad de la institución judicial.

Ricoeur es consciente de que sólo un mínimo de las relaciones humanas pueden ser directamente personales, y de que la intervención de la neutralidad del tercero con su revestimiento de autoridad y su apropiación del poder, son, por tanto, inevitables. Sin embargo, la riqueza vivida de lo social compete a las relaciones personales y la autoridad, sea como sea que deviene, depende de ellas “los consensos son siempre más débiles que los lazos internos en las múltiples ciudades. De ello resulta que si algún bien común superior es encarado por el consenso, en cuanto figura general de interacción, es tan indeterminado como es frágil el lazo instaurado por el consenso”<sup>40</sup>.

---

<sup>37</sup> RICOEUR, P., *Si mismo como otro* Cit. p. 205

<sup>38</sup> RICOEUR, P., *Lo justo II* Cit. p. 27

<sup>39</sup> de AQUINO, T *Comentario a la política de Aristóteles*. EUNSA, Pamplona, 2001. pp. 2-10

<sup>40</sup> RICOEUR, P., *Lo justo* Cit. p. 139

En lo que se refiere a la fragilidad de la institución y la fortaleza de las relaciones comunitarias que contiene, Ricoeur alcanza a plantear algo así como que *es la institución la que se crea y se destruye, pero es la fuerza de los vínculos personales la energía que sólo se transforma*, cambiando de ropaje institucional, del que siempre necesitará: “la autoridad puede y debe desplazarse, pero permanece inexpugnable como vínculo fiduciario”<sup>41</sup>. A esto lo llama Ricoeur *reenvíos intertextuales en la autoridad discursiva*, en el contexto de la analogía de la fijación de la acción por la institución, con la fijación del significado por el texto. De esta manera, Ricoeur es mucho más realista que autores como Gehlen, a favor de la sacralidad de las instituciones, pero también mucho más realista que autores como Derrida, Castoriadis o Devignaud<sup>42</sup> quienes optan por una visión de la institución en la cual ésta debe estar siempre negándose, escapándose de sí misma en un devenir apresurado para no poder ser capturado, de tal manera que la sociedad espontánea pudiera ir más rápido que las instituciones y el poder no tuviera el tiempo de constituirse. A ellos les contestaría el autor, lacónica pero contundentemente, que la autoridad “no deja de emerger”<sup>43</sup>.

## **EL PAPEL DE LA CATEGORÍA INSTITUCIÓN EN LA PROPUESTA ÉTICA-ANTROPOLÓGICA DE PAUL RICOEUR: EL ÚLTIMO ESTADIO EN LA TRAVESÍA DEL RECONOCIMIENTO**

La categoría antropológica ricoeuriana de la *ipseidad*, es más amplia y flexible que la tradicional categoría de la identidad, pues, además de a ésta misma, incluye a su complemento dialéctico: la diferencia<sup>44</sup>. La inclusión de la diferencia implica la irrenunciable aceptación de la *reciprocidad* en la constitución de la *ipseidad*. A su vez, la reciprocidad incluye, desde la perspectiva de la génesis de sentido<sup>45</sup>, a la *philautía*. En la estructura narrativa la *philautía*, es decir, la amistad, la bienquerencia, se presenta performativamente como *solicitud*. En conclusión, es sobre el eje de la solicitud que se consigue la construcción narrativa de la *ipseidad*. Mas en el trayecto narrativo de la solicitud, dice Paul Ricoeur, “lo que es importante (...) son todos los intermediarios”<sup>46</sup>. Sin ellos, se estaría abocado al ya tradicional fracaso de la historia del pensamiento político-social,

---

<sup>41</sup> RICOEUR, P., *Lo justo II* Cit. p. 97

<sup>42</sup> DUVIGNAUD, J. Institución. En *La sociología. Guía alfabética* (págs. 240-251). Anagrama, Barcelona, 1974.

<sup>43</sup> RICOEUR, P., *Lo justo II* Cit. p. 98

<sup>44</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 93

<sup>45</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro* Cit. p. 189

<sup>46</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 79

para “dar cuenta de lo social y de lo político a partir de la relación inmediata del ‘yo’ y del ‘tu’”<sup>47</sup>. Esto quiere decir que, además de la relación *dia*-lógica, se necesita de un tercer elemento para dar cuenta de lo social, pues no parecen suficientemente satisfactorios todos los intentos fallidos que, sin solución de continuidad, dan un brusco salto desde la relación dual al constitutivo social, dejando siempre abierto una suerte de nuevo problema de comunicación de las substancias<sup>48</sup>.

Pero “¿Cómo dar cuenta en ética de lo que ni es primera persona ni segunda, de lo que, si se puede decir, es no-persona y que se expresa (...) en el neutro del valor?”<sup>49</sup>. Ricoeur se preguntaba, desde que empezó a intuir la necesidad de la presencia del tercero en la constitución de lo social, cómo era posible introducir un tercer elemento entre el ‘yo’ y el ‘tu’, tercer constitutivo que necesariamente habría de tener un carácter neutral. Se preguntaba qué sería, cuál podría ser su naturaleza. La respuesta, descubrió él mismo, “conciene a la mediación de la institución”<sup>50</sup>.

Nótese ahora que el tercer momento es *medial* y, sin embargo, según Ricoeur<sup>51</sup>, se interpone *inmediatamente*. La aparente paradoja de la *mediación inmediata*, necesaria para la comparecencia del tercero en la constitución de lo social, se deshace cuando se comprende que la institución *tercia* pero en el sentido lógico-narrativo de “la progresión, el despliegue o coronamiento que constituye el reconocimiento del otro como extraño”<sup>52</sup>, y por lo tanto, del sí mismo como extraño del otro. ***La institución es, en la filosofía del francés, el qué y el cómo del protagonismo del otro-extraño, del tercero, en el surgimiento del tejido de las relaciones sociales.*** Esta afirmación puede resultar un tanto inesperada para alguien familiarizado con su filosofía, lo que es comprensible si se tiene en cuenta lo mucho que habla de la aparición del tercero, pero lo escaso o tangencial de las ocasiones en las que lo identifica con lo institucional. El concierto yo-tu-él, es dicho por Ricoeur de muchas maneras y en distintas ocasiones. Así, por ejemplo, en la búsqueda del sujeto de atribución de la memoria, el autor habla de “a sí, a los

---

<sup>47</sup> *Ibíd.* p. 69

<sup>48</sup> Cfr. GILSON, E. *Les métamorphoses de la cité de Dieu*. Vrin, París, 1952.

<sup>49</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 66

<sup>50</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 66

<sup>51</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo* Cit. p. 14

<sup>52</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo II* Cit. p. 60

próximos, a los otros”, y luego, allí mismo, lo plantea en términos de “yo, allegados, colectivos”<sup>53</sup>. Pero frente a estas variaciones, sentencia contundentemente el hermeneuta: “el ‘nosotros’ mismo comporta el ‘ellos’, que es el de la institución”<sup>54</sup>. Del yo al *nosotros* transita la solicitud y su respuesta afirmativa, la confianza<sup>55</sup>. La confianza como respuesta a la solicitud, cuando va desde el ‘yo’ al ‘ellos’, alcanza el *nosotros* que se consagra bajo la forma del contrato, luego de lo cual dicha confianza debe retornar, *como distribución*, desde el ‘nosotros’ al ‘yo’, alcanzando el *cada cual*: “En la institución y a través de los procesos de la distribución, la estimación ética se extiende a todos aquellos que el cara a cara deja fuera a título de terceros. Así se forma la categoría de *cada cual*”<sup>56</sup>.

Aclara el autor que “el tercero es, de entrada, sin juego de palabras, *tercero incluido* por la pluralidad constitutiva del poder (...) La pluralidad incluye terceros que nunca serán rostros. Se incluye así un alegato en favor del anónimo”<sup>57</sup>. El *cada cual*, así caracterizado como la comparecencia e influencia efectiva de los que, sin embargo, no me son un rostro, sólo tiene sentido y realidad en la institución. Es la pertenencia, realidad intrínsecamente institucional, la que está siempre abarcando a muchos ‘ellos’ que no se conocen entre sí y, no obstante, los pone en relación humana de manera digna y presente. El *chacun* significa, por lo tanto, equivalencia sin identidad, pero lejos de toda alquimia hegeliana meramente conceptual.

La función fundamental de la institución es establecer el vínculo aún con aquellos de los ni siquiera tenemos noticia: “Es, en este sentido todavía indiferenciado de la institución, donde este *nexus* puede ser instituido, es decir, instaurado”<sup>58</sup>. Generando así la “homogeneidad del espacio de acercamiento” al *otro*<sup>59</sup>, homogenización sin la cual el acercamiento al otro se tornaría incierto y peligroso, y estaría marcado por la desconfianza lindante en el acecho: “incluso la relación

---

<sup>53</sup> RICOEUR, P., *La memoria, la historia, el olvido* Cit. pp. 162-172

<sup>54</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 69

<sup>55</sup> PICONTO NOVALES, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia* Cit. p. 99

<sup>56</sup> RICOEUR, P., *Lectures I* Cit. p. 259. La cita original dice « dans l’institution, et à travers les processus de distribution, la visée éthique s’étend à tout ceux que le face-à-face laisse en dehors au titre de tiers. Ainsi se forme la catégorie du *chacun*, qui n’est pas du tout le *on* ». La última frase, después de la coma, no se traduce por ser una aclaración que carece de sentido o análogo en español. El uso del *on* en francés puede tener tanto sentido plural como sentido impersonal, por lo que tiene un carácter un tanto anónimo e indeterminado. En cambio, del *chacun* dice el mismo autor que es un pronombre impersonal pero no anónimo.

<sup>57</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro* Cit. p. 204

<sup>58</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo II* Cit. p. 61

<sup>59</sup> RICOEUR, P., *De otro modo* Cit. p. 25

dialogal más íntima sólo es posible sobre un fondo institucional, sobre el fondo de un orden que asegure la tranquilidad y proteja la intimidad del cara a cara”<sup>60</sup>. Así, Ricoeur no vacila en sentenciar el preponderante papel humanizante de la institución: “Sin la mediación institucional, el individuo es sólo un esbozo de hombre”<sup>61</sup> ya que “las capacidades dignas de respeto de todo hombre, se actualizan por medio de la institución”<sup>62</sup>.

Homogenización del espacio significa que el distanciamiento indeterminado originario con el extraño, tendiente al infinito, es reducido hasta alcanzar la “justa distancia” que permite a los extraños ser rostros potenciales. La justa distancia la define Ricoeur como “exacta delimitación del juicio en *yo puedo* y del juicio *tú debes*”<sup>63</sup>. De esta manera, con la responsabilidad compartida, lo que no puede ser amistad se hace entonces justicia, equidad, distancia media entre, por una parte, el desprecio y total desconfianza por el desconocido, y por otra, el afecto y plena confianza personal de la amistad.

Una vez manifiesta la presencia de la institución en la genealogía narrativa del *sí mismo*, no resulta evadible la cuestión de su ontología. Ricoeur, desde el principio se preguntaba “¿qué sucede en el entrecruzamiento de las miras intencionales de querer-ser, de las posiciones afirmativas, para que exista lo neutro? (...) porque no podemos conferirle ni la consistencia de una esencia, ni la inconsistencia de una creación subjetiva, momentánea, datada y sucedida”<sup>64</sup>. Dice Ricoeur que la institución es algo más que los individuos y las funciones por ella determinadas, y dice “la relación no se reduce a los términos de la relación [pero que] una relación no constituye tampoco una entidad suplementaria”<sup>65</sup> (). Con esta posición, Ricoeur toma distancia tanto de la visión funcionalista de las instituciones, como del substancialismo hegeliano de las mismas.

Ya estuvo dicho que la esencia de la relación entre los sujetos es, en la comprensión antropológica de Ricoeur, la *solicitud*, por lo que la pregunta por la ontología de la institución

---

<sup>60</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 69

<sup>61</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo* Cit. p. 37

<sup>62</sup> PICONTO NOVALES, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia* Cit. p. 95

<sup>63</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo II* Cit. p. 67

<sup>64</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 67

<sup>65</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro* Cit. p. 210



puede transferirse en su filosofía a la pregunta por la ontología de la solicitud, la cual, según los preceptos de Ricoeur, supone la noción de *hombre capaz*, anclándose así en lo más profundo de las competencias humanas del sujeto de la acción, por lo que no sorprende que el mismo filósofo la haya definido como un acto comunicacional ubicado en la zona del valor<sup>66</sup>). Ahora bien, el valor es, a confesión de Ricoeur, de difícil ontología<sup>67</sup>. Como una ontología del valor, donde a primera vista se involucra la institución, se le escapa al hermeneuta galo, éste soluciona pragmáticamente la ontología de la institución en el ámbito de la acción, desde la interpretación hermenéutica: “La institución es a la acción, en el sentido fuerte, lo que el ejercicio de traducción es a la acción comunicativa: el remedio a la dispersión y confusión de la pluralidad”<sup>68</sup>.

La clave para comprender esta ontología de la institución está en que la acción significativa adquiere mayor consistencia temporal-existencial “gracias a un tipo de objetivación semejante a la fijación que se produce en la escritura”<sup>69</sup>. Es decir, en tanto la acción es, para el sujeto, unidad de dentro y fuera<sup>70</sup>, una vez la acción es *hieratizada* en la formalización institucional, elimina los componentes internos subjetivos, sobrepasa la barrera del ‘tu’ y se dirige directamente al público que ella misma crea<sup>71</sup>. “En la misma forma en que un texto se desprende de su autor, una acción se desprende de su agente y desarrolla sus propias consecuencias. Esta autonomización de la acción humana constituye la dimensión *social* de la acción”<sup>72</sup>. En esta última afirmación Ricoeur está asociando intrínsecamente el surgimiento de lo social real con la existencia institucional, que es la que autonomiza las acciones. La acción se hace objeto cuando sobrepasa las condiciones de su producción y puede ser *re-presentada* con sentido, lo cual es posible gracias a una suerte de *escritura* de sí misma, su registro formal, su documentalización, su archivarse en una especie de traza, huella, marca<sup>73</sup>. Esta actividad auto-cosificadora de la acción fue descrita por Ricoeur como “la mediación necesaria de la acción humana, en tanto que se afecta a sí misma por sí misma en objetivaciones de nivel intersubjetivo”<sup>74</sup>.

---

<sup>66</sup> *Ibíd.* p. 201

<sup>67</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 72

<sup>68</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo II* Cit. pp. 33-36

<sup>69</sup> RICOEUR, P., *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*. Fondo de Cultura Económica, México, 2002. p. 176

<sup>70</sup> *Ibíd.* p. 164

<sup>71</sup> *Ibíd.* p. 175

<sup>72</sup> *Ibíd.* p. 178

<sup>73</sup> *Ibíd.* p. 180

<sup>74</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 72

La naturaleza de la institución es la proyección espacio-temporal de las acciones, resultado de la pretensión de inclusión del tercero, de la cual reitera Ricoeur que debe “desarrollarse en la *duración*”<sup>75</sup>. El *plus* existencial que el congelamiento temporal de la acción le confiere a ella misma es el garante del estatus ontológico de la institución “A causa de esta sedimentación en el tiempo social, los hechos humanos se vuelven *instituciones*, en el sentido de que su significación ya no coincide con las intenciones de los actores. Se puede *despsicologizar* esta significación hasta el punto en que la significación resida en la obra misma”<sup>76</sup>. Siguiendo a Hegel, podría decirse que las instituciones “*actualizan* la libertad como una *segunda naturaleza*”<sup>77</sup>.

Hasta aquí, el concepto de institución ricoeuriano puede comprenderse de la siguiente manera: “todas la estructuras del vivir-juntos de una comunidad histórica irreductibles a las relaciones interpersonales y sin embargo unidas a ellas en un cierto sentido notable que la noción de distribución (...) permite aclarar”<sup>78</sup>.

Ahora bien, la presencia antropológica de la institución la inserta inevitablemente en la perspectiva ética, cuyo contenido expresa Ricoeur con su conocida y reiterada explicitación de lo que es intencionalidad ética: “*la intencionalidad de la ‘vida buena’ con y para otro en instituciones justas*”<sup>79</sup>.

La propuesta ética de Ricoeur comprende tres momentos *verticales* que van desde el anhelo de vida buena personal -estima de sí-, pasando por la sacralización de la obligación de parte del sentido del compromiso -respeto de sí-, hasta la toma de decisiones que sincretizan los anhelos teleológicos iniciales con las responsabilidades sociales, en contextos de acción específicos y compartidos. Así entendida la *pequeña ética* de Ricoeur, debe considerarse que la presencia ética de las instituciones “pertenece ya al plano teleológico”<sup>80</sup>, es decir, al primer momento,

---

<sup>75</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro* Cit. p. 204

<sup>76</sup> RICOEUR, P., *Del texto a la acción* Cit. p. 180

<sup>77</sup> *Ibíd.* p. 181

<sup>78</sup> RICOEUR, P., *Lectures I* Cit. p. 259. La cita original dice « toutes les structures du vivre-ensemble d’une communauté historique, irréductibles aux relations interpersonnelles et pourtant reliées à elles en un sens remarquable que la notion de distribution (...) permet d’éclairer ».

<sup>79</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro* Cit. p. 176

<sup>80</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo II* Cit. p. 68

precisamente en tanto que pertenece ya a la intencionalidad inicial de vida buena. La presencia ética de la institución, a este nivel, puede entenderse como “una pasividad que llamaría autoafección de todos por todos”<sup>81</sup>. Esto es, en tanto se trata de un anhelo compartido en el que la pretensión del cuidado de sí mismo incluye la apertura de las posibilidades de realización a un grupo humano más abarcante, que incluye varios desconocidos presentes y futuros.

De este principio de autonomía como nivel inicial indeterminado, en tanto permanece en el plano ideal y se proyecta desde lo profundo de la intimidad como proposición de fines, se pasa al nivel de mayor determinación, de la universalización por la consagración de la ley, puesto que, sin llegar aun a la acción en sentido fuerte, ya tiene carácter de acto lingüístico performativo. El plano deontológico tiene la virtualidad de absorber la mayor parte de las energías morales, como constata el autor: “La mayor parte de nuestra vida social consiste en coordinar roles, servicios, trabajos, obras que están débilmente personalizadas”<sup>82</sup>. En este nivel deontológico surge la pretensión de igualdad ante la norma, supuesta la homogeneidad del espacio-entre-hombres establecida por el ámbito institucional. Aunque Ricoeur no lo mencione tan explícitamente es claro que, si las instituciones son, como lo establecen los funcionalistas, las que dictan las *reglas de juego*, entonces este segundo nivel de la ética es en el que la institución juega un papel específicamente activo, en tanto lo constituye formalmente. Se encuentra luego la institución en el tercer momento de la ética, donde ella es el escenario específico de lo *trágico de la acción*, pues la acción se particulariza vulnerablemente en la medida en que se transforma en acción pública insertada en medio del mundo objetivo de las instituciones, situándose cada vez en coyunturas inéditas que implican efectos colaterales y consecuencias mediatas e inmediatas que deben ser objeto de estimación moral, en contraposición con la relativa simplicidad de las obligaciones generales y de los propios proyectos de autonomía.

Aquí se remite de nuevo, necesariamente, a la ontología de la institución, bajo el signo de la acción objetivada. Ahora en perspectiva ética, se encuentra que el impulso que prolonga y distiende la acción en el tiempo y el espacio, confiriendo la onticidad propia de la institución, es el surtido por el *compromiso* que mueve desde dentro una solicitud destinada a objetivarse “El

---

<sup>81</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 68

<sup>82</sup> *Ibíd.* pp. 69-70

compromiso no es la virtud del instante (...) es la virtud de la duración”<sup>83</sup>. El compromiso es la promesa puesta en relación con el otro y los otros, es “exigencia de cumplimiento de las promesas”<sup>84</sup>. Luego es la promesa quien confiere la naturaleza específica a la acción que se institucionalizará, o al menos así lo hará ver Ricoeur, en su lectura de Nietzsche: “el hombre ha llegado a ser el animal de la promesa por la capacidad de contar con sí mismo más allá de él mismo, es decir, darse una duración de su voluntad en el caos temporal de los deseos”<sup>85</sup>. La promesa salvaguarda a las acciones de la impredecibilidad que amenaza la confianza, en tanto el *perdón* restaura la irreversibilidad de las consecuencias de las acciones ejecutadas bajo la férula de la voluntad de poder<sup>86</sup>. En ambos casos, dicha intencionalidad de las acciones es en sí misma plural y late por las venas de las instituciones. Si bien ambos criterios de acción son, en sí mismos, personales y, por lo tanto, reducidos a la relación tú-yo, ambos se sitúan en los límites de la justicia: la promesa como anterior y el perdón como posterior; justicia que nace de la vocación de igualdad surgida en la homogeneidad del espacio institucional.

Es bueno aclarar que, si bien la promesa y el perdón se ubican al principio y al final de la justicia institucional, ello es válido únicamente para cada caso particular, pues de lo institucional en general, no se puede dar un inicio puntual “nadie comienza la institución (...) la historia y la sociología ética sólo pueden remontarse de institución”<sup>87</sup>. Es decir, la promesa y el perdón no son el inicio y el cierre del universo institucional y no adquieren el carácter genésico de lo institucional; empero, pueden ser considerados puntos de referencia al principio y al final de cada curva en cada ciclo de vida institucional específico. Así, queda abierta la perplejidad de la protoinstitución en la medida en que *lo institucional* tiene una raigambre antropológica que va a la par con el origen del ser humano, lo cual se confirma siguiendo el rastro de los mitos genésicos siempre co-presentes: aquellos relativos a la creación del género humano, con aquellos relativos a la aparición de la vida social, como sendos relatos más o menos diferenciados. Ricoeur considera que efectivamente el contenido ético de la promesa da origen a una posibilidad institucional, pero partiendo siempre de una anterior, así sentencia que “el valor es el vector de una acción que

---

<sup>83</sup> *Ibíd.* p. 92

<sup>84</sup> MACEIRAS FAFÍAN, M. *Prólogo* Cit. p. XIII

<sup>85</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. pp. 74-75

<sup>86</sup> RICOEUR, P. *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2008. p. 622

<sup>87</sup> RICOEUR, P., *Amor y justicia* Cit. p. 68

pretende producir una nueva institución, pero a partir de un estado institucional ya sedimentado”<sup>88</sup>.

Para Ricoeur, el sujeto sólo es consistente a la luz del *anhelo de vida buena*, y las tres dimensiones de la ética sólo son visibles a la luz de la perspectiva antropológica del hombre como sujeto capaz. Desde donde se mire este desarrollo, la institución hace parte integral de la tripartita dialéctica del *reconocimiento del sujeto*, en la que “La autonomía del *sí* aparecerá (...) íntimamente unida a la *solicitud* por el prójimo y a la *justicia* para cada hombre”<sup>89</sup>.

## CONCLUSIÓN Y PERSPECTIVAS POR DESARROLLAR

Si se sintetiza la filosofía hermenéutica de Ricoeur como una interpretación de los modos en que el hombre habla y se objetiva lingüísticamente<sup>90</sup>, la objetivación lingüística propia de la institución es la manera más fuerte en que el ser humano se objetiva lingüísticamente, luego, sería el culmen de la propia filosofía ricoeuriana. Ello no es para la comprensión de lo que es una institución, valorativamente hablando, ni negativo *per se*, ni óptimo *per se*. Para Ricoeur, las instituciones son mediaciones imperfectas<sup>91</sup>, pero aun así la “la mediación institucional es digna de no ser revocada”<sup>92</sup>. El que sea la mayor forma de objetivación lingüística no se puede traducir axiológicamente en una supervaloración del universo institucional, empero, impide también una infravaloración o peor aún, un prurito de negación de dicho universo.

En cualquier caso, la objetividad de la institución es la que permite que de ella emanen auténticas realidades distintas de los sujetos que la conforman. La más obvia realidad que surge del trasfondo institucional, es el poder. Éste depende en la filosofía del occitano de los conceptos institucionales de distribución y acumulación. Sin tener por eso que reducir todas las relaciones humanas a relaciones de poder, Ricoeur encuentra que todas las relaciones humanas se enmarcan en un entramado, tejido por las relaciones de poder, y sin estas, aquéllas no podrían darse.

---

<sup>88</sup> Idem.

<sup>89</sup> RICOEUR, P., *Sí mismo como otro* Cit. p. XXXI

<sup>90</sup> SÁEZ RUEDA, L. *Movimientos filosóficos actuales* Cit. p.204

<sup>91</sup> PICONTO NOVALES, T. *Hermenéutica, argumentación y justicia* Cit. p. 110-111

<sup>92</sup> *Ibíd.* p. 100

Este último aspecto nos remite al núcleo de la filosofía práctica del galo. Si su filosofía en general puede sintetizarse como los modos de objetivarse en el lenguaje, su filosofía práctica puede resumirse como los modos de reconocerse en el lenguaje. El referente central de la filosofía práctica de Ricoeur es el reconocimiento, concebido en clave hermenéutica. Desde esta perspectiva, es válido considerar que para Ricoeur las instituciones son la causa y el efecto de la última etapa del proceso constitutivo del reconocimiento, etapa en la que la capacidad de reconocimiento se extiende, en el tiempo y el espacio, a los terceros.

Está dicho, para Ricoeur el reconocimiento es el referente de la filosofía práctica. Esto implica que el reconocimiento, en él, no es una realidad en primer término intelectual, como en Hegel<sup>93</sup>, sino una realidad inmediatamente práctica. El reconocimiento es para Ricoeur la médula de la praxis. Concibiendo la praxis en el sentido fuerte, arendtiano, heredero de la tradición aristotélica, el sentido específicamente humano de la acción; se concluye que las instituciones son realidades primordialmente prácticas. Pero la conclusión más contundente está aún por ser proferida: la síntesis de la realidad práctica que surge específicamente del estadio institucional del reconocimiento, es la sociedad, la cual se constituye a su vez en condición de posibilidad del despliegue pleno de las posibilidades de praxis de los sujetos considerados aisladamente o en relación dialógica.

La filosofía del reconocimiento de Ricoeur es una filosofía que centra su atención en el misterio, la grandeza y la singularidad de las relaciones humanas. Relaciones que, conservando siempre su carácter inédito y único, pueden, no obstante, ser generalizadas en la dimensión institucional de las mismas, con lo que las relaciones humanas vuelcan su poder objetivante de manera reflexiva, sobre sí mismas. Al respecto, a Paul Ricoeur le gustaba evocar con asombro una expresión de Hannah Arendt: *porque recibieron el doble don de la libertad y de la acción, son capaces de instaurar una realidad que sea la suya*. Empero, él previene, y podría decirse que insistió en este punto, contra toda hipóstasis de la red relacional humana que termine cosificando el espacio conjunto de la libertad y, por lo tanto, anulando a ésta. Para Ricoeur, las instituciones son objetivación máxima de las relaciones y de la praxis, pero conservan siempre en su seno la singularidad libre de cada una de sus relaciones constitutivas, diferenciándose así de todo otro

---

<sup>93</sup> Cfr. ACOSTA LÓPEZ, M. (compiladora) *Reconocimiento y diferencia: idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*. Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes, Bogotá, 2010.

tipo de conjunto, totalidad, sistema o grupo que se pueda observar o concebir en la naturaleza. En sus propias palabras, hay que entender con precisión que el asunto es “la objetivación sin reificación de las relaciones de interacción”<sup>94</sup>.

Ni individualismo ni comunitarismo son horizontes de la filosofía del hermeneuta francés. Frente una perspectiva de la acción habermasiana, que podría tildarse de intelectualista y dualista o dialógica, la propuesta ricoeuriana sin ser pragmatista hace mucho más énfasis en la acción y es trinitaria, es decir, incluye con determinación al *tercero*.

La relevancia del concepto de institución en el pensamiento del filósofo galo está aún por ser comprendida, y se amplía hasta temas como la memoria y el perdón donde el concepto debe ser abordado específicamente. El mayor alcance de la filosofía práctica de Paul Ricoeur podría ser, y es osado pero no temerario afirmarlo, que su comprensión de lo institucional llegase a ser el criterio de unidad de las ciencias sociales, pues, como él mismo vislumbró “todos estos conceptos están destinados a cubrir a la vez el campo económico, el campo jurídico, el campo político (...) quizás también el de la religión”<sup>95</sup>.

---

<sup>94</sup> RICOEUR, P., *Lo Justo II* Cit. p. 143

<sup>95</sup> *Ibíd.* p. 129