

DEL SÍ MISMO RECONOCIDO A LOS ESTADOS DE PAZ

Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad

TOMÁS DOMINGO MORATALLA
Universidad Pontificia Comillas, Madrid

RESUMEN: Uno de los conceptos fundamentales que desarrolla Ricoeur en sus últimos trabajos es el de «estados de paz». Se trata de un concepto interesante y productivo, pues nos permite pensar el encuentro, la mutualidad y el reconocimiento mutuo. Reflexionar sobre los estados de paz es reflexionar sobre los espacios de identidad y diferencia. Es una crítica profunda a la mercantilización de nuestra sociedad desde una filosofía del don. Apelar a nociones como las de amor, paz, solicitud, hospitalidad o estados de paz no es de ninguna manera caer en un planteamiento ingenuo, más bien al contrario, pues la utilización de estos conceptos exige, si cabe, un mayor esfuerzo intelectual. El marco en el que Ricoeur lo desarrolla es novedoso, pues intenta hacer algo que le ha pasado por alto a toda la tradición filosófica: una teoría del reconocimiento. Hay muchas filosofías del conocimiento, pero ninguna filosofía del reconocimiento. Reconocimiento, gratitud y esperanza adquieren aquí protagonismo filosófico. Por ello, reconocer la filosofía de Ricoeur es agradecerle las razones que nos brinda para no desesperar.

PALABRAS CLAVE: estados de paz, reconocimiento mutuo, gratitud, esperanza.

From the Recognized Self to States of Peace. Paul Ricoeur: Paths to Hospitality

ABSTRACT: One of the fundamental concepts that Ricoeur develops in his last works is the concept of «states of peace». It is an interesting and prolific concept, because it allows us to think about encounter, mutuality and mutual recognition. To reflect on the states of peace is to reflect on identity and difference. It is a profound criticism of the mercantilization of our society from the perspective of a philosophy of gift. To appeal to notions like love, peace, solicitude, hospitality or states of peace is not in any way to fall in a naïve position; on the contrary, the use of these concepts demands, at times, a greater intellectual effort. The framework within which Ricoeur develops the concept is novel, because he tries to do something that has been ignored by the entire philosophical tradition: the theory of recognition. There are many philosophies of knowledge, but no philosophies of recognition. Recognition, gratitude and hope acquire philosophical protagonism here. For that reason, to recognize the philosophy of Ricoeur is to thank him for the reasons that he offers us in order not to be hopeless.

KEY WORDS: states of peace, mutual recognition, gratitude, hope.

1. CAMINOS EN LA FILOSOFÍA DE PAUL RICOEUR

Estas páginas quisieran ser un homenaje a Paul Ricoeur, y la mejor manera de hacer un homenaje a alguien de la talla del filósofo francés es, sin lugar a dudas, discutir su obra¹. Por tanto, persigo un interés doble: 1) homenaje, y

¹ Con motivo de la muerte de Ricoeur en mayo de 2005 se han sucedido y se suceden gran cantidad de encuentros y publicaciones. Tuve la ocasión de escribir unas páginas de

2) reflexión filosófica sobre sus últimos trabajos. Quiero agradecer su pensamiento centrándome en su última obra que gira precisamente sobre la gratitud, el honrar y el reconocer².

Presentar la filosofía de Ricoeur es una tarea ardua y difícil, pues va a seguir a lo largo de su investigación filosófica gran cantidad de caminos y muchas veces vericuetos³. Quizás, más importante que una filosofía, es decir, que unos contenidos filosóficos, es un estilo, un quehacer filosófico. La obra que analizaré es fiel reflejo tanto de sus temas como de su estilo y método. Nos encontramos ante una obra llena de claridad, lucidez, y paciencia. La prudencia es uno de los lemas de esta forma de hacer filosofía. De igual manera que elabora su filosofía siguiendo una paciente vía lenta y llena de «rodeos», también su lectura ha de correr paralela a éste hacer filosófico. No podemos buscar en Ricoeur soluciones prefijadas y simples; y hemos de tomarnos el tiempo necesario para la lectura de sus obras si no queremos correr el riesgo del malentendido, o de una interpretación inadecuada. No es una filosofía para mentes apresuradas y que busquen soluciones; es una filosofía para aquellos que persiguen plantear adecuadamente las cuestiones, diluir falsos problemas y encontrar motivos para la esperanza en el pensamiento y en la acción.

Su filosofía no es un mero despliegue de una cuestión inicial; no se puede entender bajo el modelo del desarrollo en una serie de fases o momentos de una cuestión que ya se planteó en un principio. Ese no es su estilo. Su obra es plural, diversa y abierta⁴; y si obedece a un planteamiento teleológico es

recuerdo y homenaje para la revista *Investigaciones fenomenológicas*. Esas páginas dan cuenta de la filosofía de Ricoeur de una forma más general. Cfr. «Ricoeur (1913-2005): memoria, recuerdo y agradecimiento», *Investigaciones Fenomenológicas*, n.º 4, 2005, pp. 321-328 (versión electrónica: http://www.uned.es/dpto_fim/invfen/invFen4/necrologicaricoeur.pdf).

² RICOEUR, P., *Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004. Traducción castellana de NEIRA, A., *Caminos del reconocimiento*, Editorial Trotta, Madrid, 2005. Las referencias serán constantes en este trabajo; la forma de citar será mediante las iniciales (CR) seguidas de la página de la edición francesa y, posteriormente, la castellana. Los textos citados corresponderán a la traducción castellana, salvo algunas pequeñas modificaciones.

³ Sobre la filosofía de Ricoeur hay ya una ingente e interesante bibliografía. El trabajo bibliográfico más completo es el que realiza F. D. Vansina, que progresivamente ha ido recogiendo la bibliografía de y sobre Ricoeur. Cfr. VANSINA, F. D., *Paul Ricoeur. Bibliographie systématique de ses écrits et des publications consacrées à sa pensée (1935-1984)*, Peeters-Institut Supérieur de Philosophie, Lovaina, 1985. En mi tesis de doctorado (*Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*, Universidad Pontificia Comillas, 1996) presenté también un análisis bibliográfico que completaba en algún punto al de Vansina, sobre todo con respecto a las publicaciones en castellano. Sobre su filosofía merece la pena destacar el número monográfico de «Le Cahier de l'Herne» (VV.AA., *Ricoeur, Cahier de l'Herne*, n.º 81, 2004) y también el elaborado por la revista *Esprit* en abril de 2006 (VV.AA., *La pensée Ricoeur*, abril, n.º 3-4, 2006), el cual, además de magníficos análisis de su pensamiento, recoge algunos inéditos del propio P. Ricoeur o textos poco conocidos; especialmente valioso es el titulado «Accompagner la vie jusqu'à la mort» (pp. 316-320).

⁴ Para conocer la filosofía de Ricoeur y al propio Ricoeur la mejor introducción a su obra es la que el mismo hace en *Crítica y convicción* (Síntesis, Madrid, 2003). Se trata de una larga

tras una reflexión *a posteriori*, ya sea del propio Ricoeur o de aquellos analistas de sus obras. Sin embargo, pese a la dispersión, y a que cada una de sus obras obedece a una cuestión muy particular y precisa, podemos considerar algunos temas fundamentales como recurrentes y algunas cuestiones como habituales. Pero, sobre todo, encontraremos en él un estilo particular de filosofar.

1.1. *Transformaciones y caminos de la filosofía contemporánea*

La filosofía de Ricoeur es una filosofía atenta tanto al mundo contemporáneo, con sus dudas y vacilaciones, como a la filosofía contemporánea. De alguna forma podemos decir que su filosofía refleja los cambios y avatares de la filosofía reciente; está pensando y reflexionando sobre aquellos temas que hay que tratar, aunque siempre con un estilo peculiar, aportando claridad, comprensión y, también, precisión. Y de igual manera que la filosofía contemporánea se deja interpretar por los «giros», «cambios» o «transformaciones», también lo será la propia filosofía de Ricoeur. Tres giros marcan el desarrollo de la última filosofía contemporánea. En primer lugar, lo que se ha venido en llamar el *giro lingüístico*, llevado a cabo desde tradiciones diferentes como la tradición analítica en lengua inglesa o como la tradición continental; Wittgenstein y Heidegger serían los dos autores más representativos de este giro hacia el lenguaje y de esta doble tradición, respectivamente. En segundo lugar, el *giro hermenéutico*, en clara relación también con el lingüístico, para el cual la clave de los problemas reside en la interpretación; supone reconocer el carácter abierto, crítico y relativo del conocimiento. Nietzsche sería el gran autor que abre la vía de la interpretación. Y por último, en tercer lugar, el *giro aplicado*. La filosofía no puede entenderse como un saber alejado del mundo, sino que tiene que repercutir, del alguna manera en él; ha de preocuparse por las acciones humanas, profesiones, o por los comportamientos hacia el medio ambiente; la ética ecológica, bioética, filosofía política o la llamada asesoría filosófica formarían parte de este encarar los problemas de la vida cotidiana.

Toda la obra de Ricoeur se mueve en este triple giro, en esta triple transformación. Su filosofía es una filosofía del lenguaje (reflexión sobre la metáfora, sobre la narración, debate con el estructuralismo, etc...), una filosofía de la interpretación (basta recordar sus debates con el psicoanálisis o sus magníficos trabajos sobre exégesis y hermenéutica bíblica) y una filosofía aplicada (la ética no

entrevista mantenida con Francois Azouvi y Marc Launay en la que se desgranar pausadamente los temas fundamentales de su filosofía y se reflejan al mismo tiempo algunas de las tensiones características de su estilo filosófico. También es una buena e interesante introducción a la obra ricoeuriana la lectura de *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla* (Península, Barcelona, 1999); un diálogo con el neurobiólogo Jean-Pierre Changeux, donde discuten cuestiones como la relación cerebro-mente, para pasar a tratar temas como la libertad, las normas, la educación o la religión. Espléndido libro, interesante tanto para el filósofo como para el neurobiólogo (científico).

ha dejado de formar parte de su preocupación vital e intelectual, aunque ha sido a partir de los años setenta cuando ha empezado a desarrollar una ética filosófica de gran calado, como lleva a cabo en *Sí mismo como otro* o en los trabajos sobre la justicia, donde se aúnan problemas sociales, políticos y bioéticos, sin olvidar nunca la cuestión de la fundamentación de la ética).

Estas transformaciones de la filosofía contemporánea, que se reflejan plenamente en la filosofía de nuestro autor; se llevan a cabo en su filosofía de una forma precisa y rigurosa, asentándose en la propia tradición filosófica, remontrándose frecuentemente al mismo Platón, y a los textos fundadores de nuestra cultura, ya en su versión griega o en su versión judeocristiana. Filosofía del lenguaje, filosofía de la interpretación (hermenéutica) y ética constituyen los grandes temas de la filosofía de Ricoeur, siempre abordados utilizando los recursos conceptuales de una triple tradición filosófica en la que el mismo se inscribe: filosofía reflexiva, fenomenología y hermenéutica⁵.

1.2. *Reflexión, fenomenología y hermenéutica*

Ricoeur comienza a trabajar en la llamada filosofía reflexiva francesa. Una filosofía heredera era en última instancia de los planteamientos de Descartes y de Pascal, y que tras los avatares positivistas y científicistas, va a aparecer en el siglo XIX y en el siglo XX con nuevos bríos. Esta corriente de pensamiento va a intentar pensar la realidad del propio pensamiento, la realidad del «cogito» o de la propia reflexión. Es una tradición plural y de difícil encasillamiento; Ricoeur será lector asiduo de filósofos como Lachelier, Lagneau y, sobre todo, Nabert, a quien considerará su gran maestro y del que conservará algunas intuiciones fundamentales que vertebrarán su obra. Así, por ejemplo, una idea muy repetida por el propio Ricoeur es que la recuperación del yo, clave del pensamiento reflexivo, se obtiene tras un largo salir de sí, tras un largo rodeo, un *détour*; el camino más corto para llegar a sí mismo pasa por los otros. Recuperamos nuestro esfuerzo de ser y existir a través de las obras que testimonian este esfuerzo por ser y existir. La filosofía de Ricoeur comienza por tanto siendo una filosofía reflexiva, una filosofía de la conciencia y del yo, en una línea moderna, idealista, y cartesiana.

Esta tradición se encontrará siempre presente en la filosofía de Ricoeur, desde las primeras obras hasta la última que comentaremos. Pero su filosofía no se entiende sólo desde ella, pues también va a ser crucial en su itinerario filosófico el descubrimiento de la fenomenología, que en cierta manera puede ser interpretada como un ensanchamiento o una profundización de esta misma tradición⁶.

⁵ Sobre la adscripción de la filosofía de Ricoeur a esta triple tradición puede verse mi trabajo «De la fenomenología a la ética», en MASIÁ, J. - DOMINGO, T. - OCHAITA, A., *Lecturas de Paul Ricoeur*, UPCo, Madrid, 1998, pp. 123-263.

⁶ La presencia de la fenomenología en la obra de Ricoeur, así como la transformación hermenéutica de la fenomenología, he tenido ocasión de desarrollarla en «Die hermeneutische Transformation der Phänomenologie. Paul Ricoeur, à l'écoute de la phénoménologie», en SAN MARTÍN, J. (ed.), *Phänomenologie in Spanien*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 2005, pp. 137-156.

El gran descubrimiento de la fenomenología es la intencionalidad, la referencia al mundo; la recuperación del sujeto, del yo, sólo se entiende por el rodeo por el mundo, el análisis del sentido. Y tras la tradición fenomenológica, de la que el propio Ricoeur es uno de sus representantes o herejes (como el gusta denominarse), la tradición hermenéutica. La hermenéutica lo que hace es llevar a cabo una transformación de la propia fenomenología, en la línea heideggeriana: cuestionando el idealismo fenomenológico y afirmando que la intuición es un proceso abierto e inacabado, es decir, que toda intuición es interpretación. Fenomenología y hermenéutica define la filosofía madura de Paul Ricoeur; su filosofía, de ser catalogada de alguna manera, tendría que recibir como etiqueta, siempre un tanto reductora, la de fenomenología hermenéutica, o una hermenéutica interpretada fenomenológicamente. Pero sin olvidar nunca la presencia del interés reflexivo y práctico. Tampoco debemos olvidar la influencia decisiva, tanto en su vida como en su obra, del personalismo de E. Mounier, como tampoco hay que pasar por alto el compromiso existencialista y cristiano de Gabriel Marcel. Esta impronta práctica, crítica y religiosa ha de ser tenida en cuenta para una correcta interpretación de sus obras, pues ofrece en muchas ocasiones la clave de lectura.

Estos son sus grandes temas, estas son sus tradiciones, pero tan importante o más es su estilo, su actitud o lo que podemos llamar «su gesto» filosófico. Actitud y estilo que para muchos puede resultar agotador.

2. CAMINOS DEL RECONOCIMIENTO: UNA OBRA DE AMPLIO RECORRIDO

Presentar la obra de Ricoeur es una empresa inmensa y casi imposible, quizás, como mucho, debamos conformarnos con presentar un estilo de pensar y algunos de los temas fundamentales de alguna de sus obras. Nos centraremos en su última obra: *Caminos del reconocimiento*⁷. En ella cristalizan muchos de los temas de sus obras anteriores, se retoman con nuevos bríos y accedan a un nuevo nivel filosófico. Es una obra que sintetiza el último pensamiento de Ricoeur, aquél que gira sobre la persona en su multiplicidad de ámbitos de aparición y, sobre todo, su estilo de pensamiento, al que antes me refería.

Ricoeur nos sumerge en múltiples caminos (*parcours*) que son rodeos (*détours*) para acotar la cuestión fundamental. Los caminos, rodeos, o giros, son procesos de investigación, recodos en el camino de la verdad, y nunca «sendas perdidas»; es un caminar entre la seguridad del que sabe y conoce y el escepticismo que no sabe a dónde va. Es, frente a uno y otro, un tantear esperanzado, un buscar y preguntar. En muchas ocasiones, y en un nivel diferente, recuerda el método de Jericó que comentaba Ortega y Gasset. Así decía el filósofo madrileño: «en filosofía no suele ser la vía recta el camino más corto. Los grandes temas

⁷ Un magnífico resumen de esta obra fue el hecho por el propio Ricoeur cuando recibió el Premio Kluge, otorgado por la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos en diciembre de 2004. La breve conferencia llevaba el título «Llegar a ser capaz, ser reconocido» (*Esprit*, n.º 7, julio, 2005).

filosóficos sólo se dejan conquistar cuando se les trata como los hebreos a Jericó, yendo hacia ellos curvamente, en círculos concéntricos cada vez más estrechos e insinuantes». De igual manera Ricoeur: nunca de forma directa, sino oblicuamente, y sólo después del recorrido y trazado, y con cierta perspectiva, podremos apreciar la grandeza de lo conseguido. Algo parecido nos ocurre en esta obra en la que nos centraremos. Parece de pretensión humilde, pero el peso y consistencia va aumentando conforme avanzamos en ella, y las pretensiones humildes se nos presentan tras el recorrido con un vigor inmenso, casi arrogante. Sin lugar a dudas estamos ante una de las grandes obras filosóficas de este comienzo de siglo.

Nos encontramos ante un buen ejemplo de ejercicio de fenomenología hermenéutica con una fuerte impronta práctica. Elabora una fenomenología hermenéutica del reconocimiento capaz de ofrecer los mimbres para fundamentar una ética de la gratuidad, de la solidaridad y de la hospitalidad. Parte Ricoeur de una sorpresa inicial. Por todos lados, y en casi todos los autores, nos encontramos una filosofía del conocimiento, pero ninguna filosofía del reconocimiento. Esta tarea es la que el emprenderá: elaborar bajo la forma de ensayo, de exploración, de camino, una filosofía fenomenológica del reconocimiento, para lo cual empezará de una forma muy prudente y cotidiana, a la manera de la filosofía anglosajona: analizando las palabras. En esta ocasión desplegará un análisis lexicográfico exhaustivo y riguroso en torno al término «reconocimiento». Analizará el reconocimiento desde el uso lexicográfico, pasará posteriormente a un análisis del reconocimiento deudor de la teoría del conocimiento para desembocar finalmente en una hermenéutica del reconocimiento que cuanto más independizada está de la epistemología más sumergida está en la filosofía práctica. Del reconocimiento de las cosas pasamos al reconocimiento de la persona, del sí mismo, de la propia identidad, para lo cual se precisa siempre la mediación de los otros.

Se nos ofrece un ensayo de ética hermenéutica de gran valor para muchas cuestiones y problemas de la filosofía práctica contemporánea. El discurso de Ricoeur logra en su transcurrir, en su caminar, que palabras tan importantes como amor, dignidad, solidaridad o diálogo no sean términos vacíos, tópicos o simples lugares comunes. Esta obra logra insuflar contenido, fuerza y vigor a estos sentimientos y valores.

Esta obra, *Caminos del reconocimiento*, expresa plenamente el giro hermenéutico que define la filosofía de Ricoeur, y sirve para entender perfectamente la particularidad de su hermenéutica frente a otras como las de Heidegger o Gadamer. Para el autor francés, hay hermenéutica, hay necesidad de interpretación, cuando hay malentendidos, errores, desconsideraciones, es decir, cuando falta el reconocimiento. El desprecio, el desconocimiento, la desconsideración es aquello que ha de ser superado. Hablar de hermenéutica es hablar por ello de reconocimiento. No es un tema más; va a la esencia de la hermenéutica tanto en su constitución como en su vocación. ¿Cuándo empieza la hermenéutica? ¿Cuándo existe hermenéutica? La hermenéutica juega a la contra: apare-

ce cuando falta la comunicación, cuando falla el reconocimiento, ya sea en el diálogo (Gadamer), en la relación e interpretación del pasado (Heidegger), o en la relación entre personas (Ricoeur).

Una idea recurrente en Ricoeur es la idea de desproporción, de inadecuación entre la pretensión y el acto, entre la competencia y la ejecución. No llegamos a conocernos plenamente, no llegamos a conocer a los otros; nuestro conocimiento siempre es finito, siempre limitado, y por tanto siempre en camino. La identidad se presenta como apuesta, siempre desde el rodeo; la identidad se narra y es un esfuerzo de apropiación de esa narración. De ahí que el gesto básico y fundamental de esta filosofía hermenéutica sea el afán de reconocimiento. Las últimas obras de Ricoeur se pueden interpretar bajo este paradigma del reconocimiento:

- es necesario reconocernos en la traducción, reconocer lo esencial o común; de ahí la importancia de saber leer e interpretar la experiencia (tema fundamental de sus últimas reflexiones sobre la traducción, *Sobre la traducción*, y de algunos de sus trabajos recogido en *Lo justo 2*);
- reconocernos es reconocernos en la relación con los otros, en ese espacio de comunicación, en el «entre» esencial (*Camínos del reconocimiento*);
- reconocernos a nosotros mismos, a nosotros mismos como otros, es plantearse el problema de la identidad personal (tema fundamental de *Sí mismo como otro*);
- reconocernos es apropiarnos de nosotros mismos en el tiempo, narrativo e histórico (como aparece en *Tiempo y narración* o en *La memoria, la historia, el olvido*), y
- reconocernos y reconocer un mundo ampliado más allá de la descripción objetiva del mundo (así aparece en *La metáfora viva* y en los trabajos de hermenéutica del lenguaje religioso desde finales de los años sesenta).

3. SER RECONOCIDOS EN NUESTRAS CAPACIDADES

Este último trabajo de Ricoeur completa y profundiza el que llevó a cabo quince años (*Sí mismo como otro*). La cuestión que une ambos trabajos es la de la identidad. Esta obra sobre el reconocimiento tiene un origen muy fenomenológico pues nace como un ciclo de conferencias impartidas en el *Institut für die Wissenschaften des Menschen* de Viena y reelaboradas de una forma más pausada en el Centro de los Archivos Husserl de la ciudad de Lovaina.

El punto de partida es la perplejidad ante la cuestión del reconocimiento. No hay una filosofía del reconocimiento, sino una multitud de usos y sentidos del término. Pero es una polisemia y dispersión de sentidos que contrasta con el orden en la variedad de sentidos del término que recogen los diccionarios. La propuesta de Ricoeur será la de conferir a las apariciones filosóficas del término «reconocimiento» la coherencia de una polisemia ordenada y sistemática pareja a la que encontramos en los diccionarios. Para llevar a cabo semejante

tarea hay que contar con la historia de la filosofía, con lo que ha sido la reflexión filosófica sobre el reconocimiento. Pero Ricoeur no se lanza a un recorrido exhaustivo, sino que se detiene en aquellos momentos que significan la aparición de sentidos determinados. Se fijará en lo que él llama «acontecimientos de pensamiento» que jalonan la historia del reconocimiento.

La multitud de usos del término «reconocimiento» se pueden organizar de una forma sistemática bajo la progresión que va del reconocimiento como identificación de algo, pasa por el reconocimiento de uno mismo para llegar al reconocimiento mutuo, es decir, reconocimiento en gratitud. Este paso del reconocer algo, reconocerse a sí mismo y ser reconocido se plasma en el cambio de la voz activa del verbo reconocer a la voz pasiva; del yo reconozco algo al yo soy reconocido.

La tesis final del libro es que el reconocimiento «pleno» se alcanza en gratitud (reconocer es agradecer), pero llegamos a esta identificación entre reconocimiento y gratitud por el largo rodeo (*détour*) de la identificación de las cosas y de la identificación de nosotros mismos. El reconocimiento recae sobre la identidad del sí mismo, sobre mi auténtica realidad; pido que se me reconozca en lo que yo soy en verdad. Por eso el planteamiento de una filosofía del reconocimiento implica plantear de golpe la cuestión de la identidad. La filosofía del reconocimiento y la filosofía de la identidad personal van de la mano.

De toda esta serie de ideas Ricoeur no tiene la pretensión de elaborar una teoría, sino un esbozo, una marcha, un recorrido. No hay una teoría del reconocimiento, concluye, pero sí hay una polisemia reglada del reconocimiento, a medio camino entre la homonimia y la univocidad (CR 11, 13). Nos lanza una propuesta a modo de ensayo, pero de enormes implicaciones. Esta filosofía del reconocimiento critica y cuestiona las actuales reivindicaciones de reconocimiento o filosofías (políticas) del reconocimiento a la manera de Ch. Taylor, por ejemplo⁸. Vamos, según el autor francés, demasiado deprisa a la dimensión política del reconocimiento y nos cerramos en un solo uso del término, perdiendo así la amplitud de sentidos. Es una crítica que dirige también al planteamiento comunitarista o de reivindicación de derechos de las diferentes minorías. El trabajo filosófico requiere más calma. Quizás la gran labor, o una de las grandes labores, del filósofo en la actualidad, al menos a ojos de la hermenéutica de Ricoeur, es el trabajo del concepto, un aportar rigor y claridad, y no es que nos quedemos simplemente en cuestiones lingüísticas, a la manera de cierta tradición analítica, sino que es preciso considerar la diversidad de sentidos e ir despacio. La labor del filósofo es para Ricoeur una labor de alerta y de freno, no para pararse sino para avanzar con más seguridad.

3.1. *Del reconocimiento de las cosas al reconocimiento de sí mismo*

El conocimiento de uno mismo ocupa la parte central de esta obra. Se encuentra entre el reconocimiento de las cosas y el reconocimiento mutuo. Tras un pri-

⁸ Cfr. TAYLOR, CH., *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, FCE, México, 1993.

mer momento introductorio, donde analiza los diferentes sentidos del término «reconocimiento» presentes en el diccionario, pasa en la primera parte de la obra a tratar el reconocimiento como identificación. La primera parada en este análisis tiene lugar en la filosofía de Descartes. Para Descartes juzgar es distinguir entre lo verdadero y lo falso; distinguir algo es identificarlo. Es importante hacer notar que este desarrollo de la teoría del juicio cartesiana no quedará olvidada en los análisis posteriores, pues al pasar de la voz activa, tan presente en este momento de reconocimiento e identificación de cosas, a la voz pasiva, característica del movimiento de reconocimiento mutuo, se mantendrá la aspiración de toda persona humillada a ser distinguida e identificada (CR 45, 36). Las operaciones de distinción e identificación serán incluidas en el uso existencial del reconocimiento. No obstante, pese a las ganancias del paso por el planteamiento cartesiano, el uso personal y existencial del reconocimiento supera y desborda el planteamiento epistemológico racionalista, e incluso toda la época moderna. Por eso dirá Ricoeur que quizás tengamos que «replicar mediante una segunda revolución a la revolución copernicana y buscar del lado de las “cosas mismas” los recursos de desarrollo de una filosofía del reconocimiento progresivamente alejada de la tutela de la teoría del conocimiento» (CR 49, 39).

De Descartes también retendrá Ricoeur una segunda nota importante. Para Descartes reconocer es distinguir e identificar, pero para llevar a cabo esta operación del juicio es necesario una aceptación (admisión) de aquello que se presenta a mi espíritu claro y distinto; el sujeto ha de estar atento a aquello que se presenta. Reconocer para él es «tomar algo por verdadero» y, al mismo tiempo, «aceptarlo tal y como es». Son matices que serán puestos de relieve por otras filosofías más actuales del reconocimiento aplicadas al uso existencial y personal.

Y tras Descartes, Kant. Kant ha desarrollado una filosofía del reconocimiento a propósito de la «recognición». Para él, reconocer es religar, sintetizar, vincular. Sin entrar en el análisis ricoeuriano, la valoración que hace del análisis kantiano es ambigua. Por un lado, Kant va más allá de Descartes al hacer entrar en juego la dimensión temporal del reconocimiento, pero, por otro lado, no alcanza la profundidad de Descartes, pues no llega a distinguir entre reconocer y conocer; por ello la teoría del reconocimiento kantiana resulta decepcionante (CR 75, 57).

Ni la tradición positiva ni la tradición neokantiana están a la altura de sus precursores, pues «amputan paradojas y enigmas de le dan toda su grandeza» (CR 87, 65). Para llevar a cabo una filosofía del reconocimiento necesitaremos salirnos del idealismo trascendental, lo cual sólo se puede hacer de golpe, un golpe que es una ruptura con la idea moderna de «representación». Dice Ricoeur:

«Salir del kantismo es, pues, al tiempo, rechazar el giro copernicano y salir del círculo mágico de la representación. Con este gesto, la experiencia fundamental de ser en el mundo se plantea como referencia última de todas las experiencias particulares susceptibles de destacarse sobre este fondo.

Por su carácter brusco, este gesto posicional comparte un rasgo con el de Kant: es, primero, una proposición que se pide que se admita; es un ensayo, un intento una hipótesis. Esta “admisión” (*Annahme*) y este “ensayo” (*Versuch*)

no se justifican más que por la ejecución misma del programa de investigación que abren. Pero, a diferencia de Kant, que toma como modelo el carácter *a priori* del saber científico y su ambición de demostración sistemática, la filosofía del ser-en-el-mundo no puede ser más que problemática, no sólo por razones que ligadas a su temática, sino también por las vinculadas al compromiso del filósofo que la profesa y asume los riesgos de la controversia inseparable de su carácter no científico. Problemática, esta filosofía será también, por las mismas razones, fragmentaria, no totalizable. Sus adeptos nunca podrán escribir como Kant: “Es, pues, claro que lo que habíamos admitido inicialmente sólo como ensayo está fundado”; iniciada como ensayo, esta filosofía permanecerá para siempre como ensayo» (CR 90-91, 67-68).

Para Ricoeur, este salto, y ruptura, es dado por la fenomenología, la cual supone, en su terminología, un nuevo «acontecimiento del pensamiento» capaz de pensar el reconocimiento de sí mismo, el reconocimiento de las personas. Siguiendo a Lévinas, se puede decir que la última filosofía de Husserl anuncia ya «la ruina de la representación». Esta ruina de la representación, esta nueva forma de hacer filosofía que está marcada por el ser-en-el-mundo, y que permanecerá siempre problemática y fragmentaria (pues está alejada del marco del saber científico), permite mostrar la diferencia entre reconocer y conocer, y lo hace mediante ciertas experiencias que son maneras de ser en el mundo. El rasgo en común de estas maneras de ser es «el cambio», el efecto del paso del tiempo, cambio que no es analizable desde el sujeto, sino desde el objeto, y que ha sido magníficamente explorado por la literatura (CR 101, 75ss). Ricoeur analiza la escena de la cena en casa del príncipe de Guermantes en *El tiempo recobrado* de Proust; los personajes que habían llenado la vida del protagonista están ahora decrépitos y apenas son reconocibles, han cambiado tanto que no parecen los mismos. Dice Ricoeur que «el relato de esta cena bastaría para llenar un pequeño tratado sobre el reconocimiento» (CR 100, 75). Hablamos del reconocimiento desde la experiencia viva de lo irreconocible.

Ciertas experiencias vivas muestran el aspecto amenazador vinculado al cambio y al tiempo que pasa. De ahí que el reconocimiento tenga esa dimensión dramática que la literatura explora. Por eso también el reconocimiento de las personas se distingue netamente del de las cosas. Para las cosas, reconocerlas es identificarlas mediante sus rasgos genéricos o específicos; aunque ciertos objetos familiares pueden tener para nosotros un tipo de personalidad que hace que reconocerlos sea sentirnos con ellos en una relación no solamente de confianza sino de complicidad (CR 101, 75). Pero las personas son diferentes de las cosas.

3.2. *Fenomenología de las capacidades humanas*

Es en este momento de la obra en que se recogen las aportaciones y ganancias de *Sí mismo como otro*. Allí la cuestión de la identidad era central y ocupaba toda la obra, aquí también es central pero queda encuadrada entre la identidad reconocida de las cosas y la necesaria reciprocidad para que el conocimiento

de sí mismo sea efectivo. Esta fenomenología del ser humano capaz (actuante y sufriente) es uno de los momentos más importantes de la obra, pues lo que pide ser reconocido, tras el paso por los otros, en mutualidad, es lo que soy yo mismo en verdad; aspiro a ser reconocido en mis capacidades (capacidades y, habría que añadir, vulnerabilidades).

Ricoeur pondrá bajo el enfoque griego este estudio sobre el reconocimiento de sí mismo. Es cierto que el pensamiento griego ha ignorado el concepto de voluntad o de conciencia de sí reflexiva de nuestra tradición moderna, no obstante introduce una perspectiva valiosa a la hora de vincular la cuestión de la identidad con la del reconocimiento y, sobre todo, a la hora dar un peso práctico a estos conceptos. Uno de estos sentimientos es el de la responsabilidad, tan presente en el pensamiento ético contemporáneo. El reconocimiento del sí mismo es un reconocimiento de ciertos cumplimientos, de ciertas realizaciones con determinados efectos. El reconocimiento de sí mismo es «reconocimiento de la responsabilidad» (CR 112, 84). Así por ejemplo, los personajes de la tragedia griega tienen un mínimo de consistencia personal que permite identificarlos como tales, como verdaderos centros de decisión. Aristóteles desarrollará en el libro III de la *Ética a Nicómaco* la teoría de la deliberación correspondiente al mundo de los personajes de la tragedia griega.

Ejemplos de estos personajes «en busca de reconocimiento» son Ulises, que puede ser definido si bien no con una identidad en el sentido moderno sí como un centro de decisión, o Edipo, otro ejemplo de reconocimiento de responsabilidad. Los griegos no han olvidado, ni ignorado, la conciencia de sí, quizá sí bajo su forma reflexiva y especulativa, pero no en un sentido espontáneo. Aristóteles en su ética hablará de estos personajes como «centros de decisión» y seres capaces de reconocimiento de responsabilidad. El concepto director de este reconocimiento de responsabilidad es el de decisión. En este contexto es en el que nos plantea Aristóteles la doctrina de la frónesis, una teoría de la sabiduría práctica; es decir, de la prudencia. Se trata de un concepto clave en toda la ética de Ricoeur, y en toda su filosofía, también en esta obra que ahora analizamos (CR 132, 97-98).

La época moderna marca un punto de ruptura con el pensamiento griego. Este cambio viene dado por la aparición de la conciencia reflexiva del sí mismo implicado en el reconocimiento de responsabilidad (CR 137, 101-102). Este sí mismo reflexivo es denominado por Ricoeur «ipseidad». Este análisis del sí mismo, de la ipseidad, es una hermenéutica del sí mismo (CR 137, 101), tarea que ya había desarrollado en *Sí mismo como otro*. El advenimiento del «cogito cartesiano» constituye el acontecimiento de pensamiento más importante de la modernidad, el cual nos impone pensar de otra manera, y la reflexión sobre la persona, la identidad, sobre el sí mismo, se encuentra elevada a un nivel temático sin precedentes.

Con Descartes comienza la filosofía reflexiva, en ella el yo pasa a ocupar un lugar central. Nos encontramos ante la piedra angular de la filosofía teórica. Pero lo característico de la filosofía de Ricoeur en esta obra es una ampliación

del campo teórico; la problemática reflexiva se extenderá desde lo teórico a lo práctico; el origen de esta ampliación se encuentra en la idea de «autonomía» de Kant. A ojos de Ricoeur la filosofía kantiana adolece no obstante de un análisis del sí mismo, del «autos» de la autonomía. Para Kant, señala Ricoeur «el “autos” de la autonomía sólo es pertinente en esta síntesis *a priori*, sin ser nunca tematizado por sí mismo» (CR 138, 102). La ipseidad queda desdibujada, no tematizada.

En esta tradición, en esta historia, se enclava la pretensión de Ricoeur. Su filosofía, en esta última época de máxima madurez, nace de esta situación: cómo dar continuidad al análisis aristotélico de la acción, con su noción de centro de decisión o reconocimiento de responsabilidad, en el cuadro de la filosofía reflexiva, inaugurada por Descartes y después continuada en su dimensión práctica por la segunda crítica kantiana. Se trata, pues, de elaborar lo que se echa en falta en Kant: una filosofía de la ipseidad.

La respuesta de Ricoeur a los planteamientos prácticos aristotélicos, reflexivos cartesianos y ético-antropológicos kantianos será una reflexión sobre las capacidades que conjuntamente designan la imagen del ser humano capaz, es decir actuante y sufriente (CR 139, 102). Es una reflexión neoaristotélica, poskantiana, incluso poshegeliana. Ricoeur esbozará las diferentes figuras del «yo puedo», un análisis de las capacidades humanas.

Son capacidades que tenemos por verdaderas, reconocemos en nosotros y, confesamos, experimentamos, sentimos. Ya no se trata del reconocimiento-identificación de las cosas sino del reconocimiento-confesión de uno mismo. De este reconocimiento de sí no hay pruebas, no hay certezas, sólo hay atestación⁹. Es un modo de creencia, un modo de confianza. Nos movemos en un tipo de verdad y un tipo de seguridad propias del campo práctico. Para Ricoeur existe un parentesco estrecho entre atestación y reconocimiento de sí, en la línea del reconocimiento de responsabilidad. Al reconocer que hemos hecho tal acto, los agentes dicen implícitamente que eran capaces (CR 140, 103).

En este análisis de las capacidades humanas, en esta fenomenología del yo puedo, Ricoeur desarrollará toda su perspicacia hermenéutica y al mismo tiempo dejará su impronta en la filosofía reflexiva, a la que anteriormente me refería. Al elaborar esta hermenéutica del sí mismo (esta filosofía de la persona), en la que se dan cita reflexión y hermenéutica, habremos de tener en cuenta:

- 1) el *amplio abanico de capacidades* vinculadas por el «yo puedo», es decir, la acción humana es efectuación de esas capacidades y el yo, el sí mismo, el «quién» se define por un abierto «aquel que...» habla, narra, promete, escucha, etc...;
- 2) el *rodeo por lo objetivo* para dar valor reflexivo al sí mismo; en esta tarea habremos de contar con las aportaciones científicas, sociales o culturales; este rodeo por lo objetivo, este *détour*, queda perfectamente plas-

⁹ Término crucial en la filosofía de Ricoeur, que ya fue desarrollado en *Sí mismo como otro*.

mado con la distinción que ya hacía al final de *Tiempo y narración* y sobre todo en el *Sí mismo como otro* entre mismidad e ipseidad a la hora de hablar de la identidad del ser humano;

- 3) por último, *la dialéctica entre identidad y alteridad*, pues el conocimiento de sí mismo requiere el reconocimiento mutuo, el reconocimiento de los otros. Esta será la tesis mayor de la presente obra, aunque la presencia de los otros, esa dimensión de alteridad, ya está presente en la misma constitución de esas capacidades.

¿Cuáles son las capacidades que definen al ser humano capaz? ¿Cuáles son nuestros poderes? ¿Qué capacidades me definen y piden ser reconocidas, hasta el punto que reivindicaré su reconocimiento?

Ricoeur señalará como definidoras de humanidad la capacidad de decir, de hacer, de narrar y narrarse, de imputabilidad y de de prometer. El análisis ya había sido elaborado en *Sí mismo como otro*, aquí lo recoge, lo resume, y señala la capacidad de recuerdo y promesa como capacidades que también definen la ipseidad. Me refiero brevemente a estas capacidades que anhelarán reconocimiento.

a) *Capacidad de decir*

En primer lugar hay que detenerse en aquellas capacidades implicadas en el uso de la palabra. Los héroes homéricos que Ricoeur analiza en esta obra no dejan de decir su obrar, de contar y narrar aquello que hacen; de igual manera todos decimos y todos hablamos sobre lo que hacemos y sobre el mundo. Los sujetos actuantes y sufrientes son sujetos hablantes. Por otra parte, y Ricoeur no ha dejado de señalarlo en todos sus escritos sobre filosofía del lenguaje, hablar también es un tipo de acción, una forma de acción. Hablar es hacer cosas con palabras.

El decir es una de las formas que reviste la acción. La acción es el concepto que unifica la pluralidad de perspectivas sobre lo humano. Ricoeur recoge la idea aristotélica de pluralidad de sentidos del ser, y de esta manera presenta el obrar como un modo de ser; ya, de hecho, para Aristóteles una de las formas en que se dice el ser es como potencia y acto. Podríamos interpretar que la filosofía de Ricoeur, en su vertiente más ontológica, intenta proseguir de una forma reflexiva y hermenéutica esta posibilidad presente en la metafísica aristotélica; y es una forma reflexiva pues el ser «en cuanto potencia y acto» se deja leer e interpretar en este ser que somos nosotros (en nosotros se hace más legible), y también es una forma hermenéutica pues la aproximación no es directa sino indirecta, a través de la pluralidad de capacidades en que se dice el ser como potencia y acto.

En el «poder decir» también podemos proceder de una forma reflexiva y hermenéutica. Sabemos de nuestro decir, de nuestro poder decir, de una manera oblicua. Podemos remontarnos del enunciado a la enunciación (de lo dicho al acto de decir) y de la enunciación al enunciador, lo que tiene lugar sobre todo en situaciones de interlocución como ocurre en el diálogo, el cual cae bajo la

estructura pregunta-respuesta que ha sido puesta de relieve tanto por la propia hermenéutica de Ricoeur como la de Gadamer.

No es necesario detenerse más en este punto muy analizado ya en la filosofía de Ricoeur y en toda la tradición hermenéutica. Basta decir que el ser humano es lenguaje, se interpreta en el lenguaje y se constituye en el lenguaje. El lenguaje es un medio de relacionarnos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos. La capacidad de decir es una de las capacidades o poder que definen al hombre sufriente y actuante.

b) *Capacidad de obrar*

Con esta capacidad nos referimos a la capacidad de hacer llegar acontecimientos en el desarrollo físico y social del sujeto actuante. El sujeto puede reconocerse como causa: soy yo el que hago. En el análisis de la acción es necesario dar cuenta de la adscripción de la acción a un agente en la medida en que este agente es partícipe de la acción en tanto que la hace suceder. Esta relación entre la agente y la acción encontraba en los griegos metáforas como la del piloto, o la del padre, y parece reenviar así a un hecho primitivo (CR 149, 109). La cuestión que subyace a estos planteamientos es la de la iniciativa. Somos seres de iniciativa y de acción.

c) *Capacidad de narración*

En tercera lugar suele mencionar Ricoeur en esta fenomenología del ser humano capaz la problemática de la identidad personal ligada al acto de narrar. Así nos dice: «Bajo la forma reflexiva del “narrarse”, la identidad personal se proyecta como identidad narrativa» (CR 150, 110). También en este nivel nos encontramos el rodeo (*détour*) por lo externo. Aquí son fundamentales tanto los análisis del *Sí mismo como otro* como los llevados a cabo en *Tiempo y narración*. La trama atribuye una configuración inteligible a un conjunto heterogéneo compuesto de intenciones, causas y azares; así obtenemos una unidad de sentido que descansa en un equilibrio dinámico entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancia. Hay una potencia de unificación aplicada a la dispersión episódica de la narración; se trata de un hacer, un hacer poético. Y de igual manera que se trama la acción también se traman, o se construyen, los personajes; la trama dice el quién de la acción. Ante la pregunta por la identidad (¿quién?), contamos una historia.

La narración permite que configuremos nuestra propia identidad. También, por otro lado, la lectura de tramas (o la presentación de tramas en imágenes como ocurre en el cine) nos ofrece elementos de reconfiguración de nuestra propia vida. La imaginación es un laboratorio de la experiencia posible, de vidas posibles. Muchas veces aprendemos a decidir y deliberar en función de los modos narrativos y simbólicos en los que nos hemos formado, es decir, en función de las historias que nos han contado y que contamos. Dime qué cuentas y te diré quién eres, podríamos decir.

Además, las tramas narrativas (cine, teatro, mitos, novelas, etc...) permiten que un lector se reconozca; podemos reconocernos en tal o cual trama (CR 152, 111). El sí mismo llega a ser reconocido de una forma eficaz en el laboratorio de la ficción. Es una apropiación de tramas, de figuras de vidas que contribuye a desarrollar una identidad personal como identidad narrativa. La vida humana es narración, al menos en parte, y la vida humana se ejercita en narraciones. Uno de los objetivos básicos de cualquier propuesta educativa que mira por la constitución de la identidad personal es que se aprenda a narrar, a valorar la narración, como forma de dar sentido y de encontrar sentido. Dice Ricoeur: «Aprender a “narrarse” podría ser el beneficio de esta apropiación crítica de la narración. Aprender a narrarse es también aprender a narrarse de otra manera» (CR 152, 111). Lo fundamental de todo esto es el «de otra manera»; el problema de la identidad personal se encuentra así asociado al poder narrar y narrarse. Ricoeur propone el término de identidad narrativa como problema y a la vez como solución. El problema en juego no es otro que el de la dimensión temporal tanto del sí mismo como de la acción misma, dimensión que en los anteriores análisis había pasado desapercibida. Aquel que dice, el que hace, aquél que enuncia, se encuentra en el tiempo, tiene una historia, su propia historia. La identidad personal desde un punto de vista temporal es identidad narrativa. Ricoeur va a distinguir entre dos tipos de entidad. Por un lado la entidad inmutable, la del *idem* (lo idéntico) y, por otro lado, la identidad móvil, la del *ipse* (lo idéntico que asume el cambio).

La identidad humana es una difícil combinación de identidad en el sentido *idem* e identidad en el sentido *ipse*. Cuando hablamos de reconocimiento de algo, una cosa (como Ricoeur hace en la primera parte de esta obra que comentamos), nos referimos a la identidad en el sentido de *idem*. El reconocimiento es identificación, distinción de otra cosa. Pero la identidad personal es distinta, aunque este primer tipo de identidad no es eliminada (hay que recordar la aportación valiosa de Descartes). La identidad humana, como identidad narrativa, es una mezcla de *idem* e *ipse*. La identidad humana es una «unidad narrativa de una vida». Aquí sintoniza con los planteamientos de MacIntyre. Para ambos la idea de unidad narrativa de una vida es la única susceptible de dar un punto de apoyo a la pretensión de vida buena, clave de las éticas de ambos autores. Ricoeur reconoce explícitamente que el deseo de vida buena, expresado narrativamente, es la clave de su ética (CR 155, 113). ¿Cómo un sujeto de acción podría dar a su propia vida una calificación ética si esta vida no pudiera unificarse en forma de relato? Aunque, claro está, hay diferencias con la ficción que hacen que la narración sólo sea una aproximación a la vida.

En la identidad narrativa también aparece la cuestión de la identidad confrontada con la alteridad. La historia de una vida se mezcla con las de los otros. Estamos enredados en historias. No se trata de una experiencia añadida, de una experiencia más, sino que es la experiencia fundamental. Por otra parte es en la experiencia de confrontación con el otro donde la idea de identidad narrativa revela su fragilidad. La acción, la identidad, siempre se puede contar de otra

manera. No obstante, a pesar de las dificultades halladas, la capacidad de narración es un buen recurso para dar paso, y fundamento, a otras capacidades más complejas, que en cierta forma la presuponen, como son la responsabilidad, la memoria o la promesa.

d) *Capacidad de responsabilidad*

Somos capaces de responsabilidad, de responder de nuestros actos, de que nuestros actos nos sean imputables. Capacidad de imputabilidad o capacidad de responsabilidad supone entrar en la caracterización antropológica de la experiencia moral. Al tratar esta cuestión estamos, de alguna manera, retomando el tema ya presente en los clásicos griegos y que anteriormente he comentado: el reconocimiento de responsabilidad.

La experiencia clave es la de imputación. Es más que la idea de adscripción, pues esta sólo asocia una acción a un agente, en cambio la idea de imputación añade el poder cargar con las consecuencias de esos actos. La experiencia de imputación ya no es, o al menos ya no es «sólo», una capacidad susceptible de descripción objetiva desde fuera, sino que se añade la manera específica de designarse a sí mismo como el sujeto que es capaz de tal o cual acción. El sujeto capaz de imputación, capaz de responsabilidad, es capaz de decir, hacer y narrar (tener iniciativa, decir lo que ha hecho, y con determinada coherencia). El sujeto responsable presupone al sujeto lingüístico, activo y narrativo.

El paso de la idea clásica de imputabilidad a la idea más reciente de responsabilidad abre horizontes nuevos (CR 161, 117), tanto por evitar la excesiva juridificación de la imputabilidad como por desplegar nuevos matices importantes para una fenomenología de las capacidades humanas que buscan ser reconocidas. Así por ejemplo, la idea de responsabilidad, tal y como actualmente se analiza, ha extendido su esfera más allá de las consecuencias presentes y actuales. Es la idea del «principio de responsabilidad» de Hans Jonas. Toda su filosofía, de la que Ricoeur se muestra deudor en gran parte, equivale a una remodelación de la idea de imputabilidad. Con sus valiosos análisis aparece en primer plano la idea de otro ser humano, los otros, ante el que se es responsable. El objeto de responsabilidad es el otro vulnerable. Esta transferencia de sentido se encuentra aumentada con la idea de carga confiada: es de un otro del que yo tengo que encargarme y del que soy responsable. El objeto último de responsabilidad es el otro vulnerable y frágil. Por otro lado, la idea de imputabilidad puede desempeñar un papel moderador de la idea de responsabilidad, en la medida en que hace que no olvidemos la dimensión penal, que tiene que ver con la individualización de la pena. La imputación jurídica tiene también su sabiduría: una responsabilidad ilimitada la volvería indiferente (CR 163, 118), pues haría desaparecer el carácter «mío» de la acción. Entre la idea de desentenderse de la responsabilidad y sus consecuencias y el carácter absoluto de una responsabilidad infinita, es necesario encontrar «la justa medida» y no dejar que el principio responsabilidad se aleje excesivamente de la imputabilidad. Vuelve Ricoeur a una idea suya muy importante. Ni una responsabilidad total,

ni ninguna responsabilidad. Necesitamos una sabiduría práctica que señale cierta responsabilidad, una responsabilidad en su justa medida. Esta es la misma idea que encontramos en *Lo justo 2*¹⁰.

e) *Capacidad de recordar y de prometer*

La cuestión del reconocimiento de sí mismo alcanza su momento más elevado con la memoria y la promesa; la primera mira hacia el pasado, la segunda hacia el futuro. Las dos plantean la cuestión fundamental del reconocimiento de sí. Son dos experiencias que no dejan de tener relación con las capacidades antes enumeradas. Se inscriben de una forma original en el ciclo de las capacidades del ser humano capaz. Ambas se sitúan de forma diferente en la dialéctica entre mismidad e ipseidad, los dos valores constitutivos de la identidad personal; así, *con la memoria* el acento se pone en la mismidad, sin que la cuestión de la ipseidad esté totalmente ausente, pues es el reconocimiento de lo que soy, de mi continuidad; *con la promesa*, prevalece la de la ipseidad, pues más allá de los cambios «yo te prometo...». De hecho, muchas veces, se presenta la promesa como modelo de ipseidad. Pero hablar de identidad humana es hablar de esa mixtura entre identidad e ipseidad, entre memoria y promesa.

Ambas experiencias, la promesa y la memoria, tienen una amenaza negativa: el olvido para la memoria, la traición para la promesa (CR 166, 119). No hay que olvidar el lado negativo de los no-poderes que acompañan a las diferentes capacidades. El reconocimiento de sí en sus capacidades siempre está amenazado. El error, el malentendido, el desprecio o, como en este caso, el olvido o la traición son los peligros de la ausencia de reconocimiento. Estos peligros ponen de relieve, y nos hacen tener en cuenta, la dimensión pedagógica de estas capacidades: estas capacidades no son recursos «naturales» de los que podemos echar mano, son, más bien, una extraña mezcla de algo innato y algo aprendido, y en estas capacidades tenemos que ser educados. Cuidar estas capacidades es cuidar lo que nos hace humano. Una educación para la palabra, para la iniciativa, para la narración, para la responsabilidad, para la memoria y para la promesa tendría que estar presente en cualquier sistema educativo¹¹.

Promesa y memoria constituyen el punto álgido de la problemática del reconocimiento de sí. Su complementariedad da amplitud temporal al reconocimiento de sí, fundamentado a la vez sobre una historia de vida y sobre los com-

¹⁰ *Le juste 2*, Seuil, Paris, 2001. Esta recopilación de trabajos constituye lo que podríamos llamar los fundamentos de la «ética aplicada» de Ricoeur. En ella despliega la fundamentación antropológica de la ética y de la teoría de la justicia, centrándose en el concepto de sabiduría práctica y de «justa distancia», de alguna manera también presente en *Caminos del reconocimiento*, ya que es la justa distancia la garantía de reciprocidad.

¹¹ También, claro está, una «educación para la ciudadanía». Pero para Ricoeur la educación para la ciudadanía, para la convivencia o para el espacio público, nunca puede ocultar ni olvidar la necesaria «educación para la soledad», para la autonomía personal. No sólo somos ciudadanos; nuestro abanico de capacidades es más amplio. Cfr. P. Ricoeur, entrevista recogida en HOCQUARD, A., *Eduquer, à quoi bon?*, PUF, Paris, 1996.

promisos de futuro de larga duración. Nos encontramos con la distensión del tiempo de que hablaba San Agustín, y ya comentada por Ricoeur en la primera parte de *Tiempo y narración*.

Por otro lado en el análisis de la promesa, más aún que en el de la memoria, merece especial atención el papel de la alteridad. Siempre es un prometer ante otros, por eso este análisis puede servirle a Ricoeur como transición al reconocimiento mutuo. Además, hay que considerar la relación entre capacidad y ejercicio efectivo. El poder prometer es uno de los poderes del ser humano capaz; la promesa «se ofrece así a la vez como una dimensión nueva de la idea de capacidad y como la recapitulación de los poderes anteriores» (CR 189, 135). Poder prometer presupone poder decir, poder obrar sobre el mundo, poder narrar y ofrecer una unidad narrativa de la propia vida, y, por último, poder ser responsable. La fenomenología de la promesa se centrará sobre el acto mediante el cual el sí mismo se compromete efectivamente. Esta fenomenología se despliega en dos tiempos: en primer lugar, se subraya la dimensión lingüística del acto de prometer en tanto que acto de discurso y, en segundo lugar, inducido por el primero, pasa a primer plano la característica moral del acto de prometer.

Pero la promesa también tiene una sombra, como la memoria. Poder prometer es también poder romper la palabra. El acto de prometer, siguiendo a Nietzsche, define lo más humano del ser humano, y toda sospecha a su vez engendra efectos que minan la condición moral del ser humano en su conjunto. El poder prometer tiene sus patologías y sus peligros. Así Ricoeur, en un ejercicio de sabiduría práctica, enumera una serie de remedios contra «esta patología secreta del poder prometer»:

1. En primer lugar no hay que presumir del poder prometer, es decir, no prometer demasiado.
2. Hay que saber guardar la distancia entre el mantenimiento de sí, mantener la propia identidad y convicciones, y la constancia de una voluntad obstinada, obcecada y no abierta al cambio.
3. Conviene también invertir el orden de prioridad entre el que promete y su beneficiario: en primer lugar un otro cuenta conmigo y con la fidelidad en mi palabra; y yo respondo a su expectativa.
4. Es necesario relacionar las promesas de las que yo soy autor con el conjunto de las promesas de las que yo he sido y soy aún beneficiario. Yo soy el continuador endeudado de promesas de nuestra propia cultura. Mi capacidad de prometer es hecha en una imbricación de promesas de las que soy hijo (CR 196-197, 140-141).

4. LA BÚSQUEDA DE RECONOCIMIENTO

De entrada, las capacidades descritas anteriormente implican la presencia de los otros, pero no implican un reconocimiento de los otros. La certeza de poder hacer es íntima, no obstante, cada una de las capacidades apela a otro, a

otros. El discurso se dirige a otros que pueden preguntar o cuestionar, dialogar. La acción se ejecuta con otros que la imposibilitan o la facilitan. La narración une elementos heterogéneos y los otros cuentan mi vida, me narran, me dan una imagen de mi mismo. La responsabilidad o imputación me puede ser exigida, como sucede en el caso de la acusación, la presencia del otro es inevitable. Y por último, la promesa es hecha a alguien, otro es beneficiario de mi prometer. Pero estas capacidades que se ejercen con otro, frente a otros, por otros o a través de otros también necesitan a los otros para hacernos conscientes de ellas; necesitamos su reconocimiento. La reciprocidad o mutualidad es lo único que permitirá hablar de reconocimiento en el sentido fuerte del término.

Esta mutualidad o reciprocidad en el reconocimiento de capacidades no se da espontáneamente, por eso el reconocimiento de capacidades, el reconocimiento de sí mismo, puede ser exigido. De ahí que estas capacidades puedan ser presentadas también como derechos. Es lo que sucede con la propuesta de Amartya Sen. Además, la reciprocidad permitirá salvarnos de las formas de engaño que pueden aquejar a un planteamiento solipsista de las capacidades, pues si el peligro del reconocimiento de las cosas es el error o el malentendido, el peligro que aqueja al reconocimiento de las propias capacidades es el autoengaño. El análisis social de las capacidades contribuirá y completará esta propuesta de Ricoeur (los análisis de Jean Marc Ferry y, sobre todo, de Amartya Sen testimonian el lado social del reconocimiento). Todos estos análisis, tanto fenomenológicos como los del propio Ricoeur o más socio-económicos como los de A. Sen o J. M. Ferry, convergen en la idea de poder-obrar, piedra angular de esta antropología del ser humano actuante y sufriente que Ricoeur desarrolla¹².

Como he señalado anteriormente, sobre estos análisis no hay seguridad, certeza, no hay ciencia; sólo hay atestación, confianza, certeza práctica. Es una confianza que recae en un modo de ser. Pero esa confianza no es otorgada automáticamente o espontáneamente. El otro a veces, en ocasiones, o siempre, no me la reconoce, no reconoce mis capacidades, no me reconoce. La idea de reciprocidad no va de suyo. Por muy alta que sea la alabanza del reconocimiento en reciprocidad no podemos nunca olvidar la diferencia radical entre sí mismo y el otro, incluso en el corazón mismo de la reciprocidad, de la entrega.

Por tanto, la exigencia de reconocimiento no tiene lugar sin lucha; de hecho la idea de lucha por el reconocimiento se encuentra en el corazón de las relaciones sociales modernas. No podemos quedarnos en el optimismo ingenuo de Rousseau, pues este planteamiento desconoce la radical diferencia entre el yo y el tú y la verdadera constitución del vínculo social; la sociedad siempre será

¹² En Ricoeur nos encontramos toda una antropología de las capacidades humanas que podría servir de complemento y fundamento a los desarrollos de Amartya Sen y que son más sólidas, mejor sistematizadas y fundamentadas que otras filosofías de las capacidades como la de M. Nussbaum. Es interesante en este sentido la discusión sobre las capacidades que lleva a cabo J. Conill en su libro *Horizontes de economía ética* (Tecnos, Madrid, 2004) en torno a Sen y Nussbaum; la aportación de Ricoeur podría ser valiosa como corrección a las insuficiencias detectadas por J. Conill.

de naturaleza conflictiva y problemática. Pero, abandonado el planteamiento de Rousseau por utópico, en el peor sentido del término, ¿sólo nos queda Hobbes? Buena parte de la política contemporánea sea ha constituido como desarrollo o como correcciones a la propuesta hobbesiana. La reacción contra Hobbes fue llevada a cabo por Hegel que elevó a categoría la idea de lucha por el reconocimiento. ¿Cuál es el reto de Hobbes? ¿Cuál es la propuesta de Hegel? Veamos brevemente el análisis de Ricoeur para entrar inmediatamente en su propuesta original.

4.1. *De Hobbes a Hegel*

La estrategia de Ricoeur es situar una serie de acontecimientos de pensamiento que acompañen el reconocimiento hegeliano, sin olvidar nunca (como más tarde señalaré) el punto crítico que introduce la disimetría originaria entre el yo y el otro. De la misma manera que frente al reconocimiento-identificación puede hallarse lo irreconocible (el error), en el caso del reconocimiento recíproco corremos el riesgo del desconocimiento (el desprecio, la desconsideración), es decir, de la negación del reconocimiento. Se trata de pensar las proposiciones «con» y «entre», pensar el espacio de relación, el espacio humano.

El reconocimiento, tal y como Hegel lo interpreta, puede ser tratado como una réplica de naturaleza moral al desafío lanzado por la interpretación hobbesiana de la política, que es en el fondo una interpretación naturalista de las fuentes de la política. El desafío de Hobbes no se encuentra tanto en la concepción del estado como en el concepto de estado de naturaleza. La cuestión fundamental es saber si en la base del vivir-juntos existe un motivo originariamente moral que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido. Hobbes, por tanto, constituye una auténtica experiencia de pensamiento o un auténtico «acontecimiento del pensamiento». Para él, el desprecio, la falta de reconocimiento, la falta de consideración, es algo originario. Pero no resulta de la observación, sino de la imaginación, de lo que sería la vida humana sin la institución de un gobierno (CR 242, 173). Para él, «el uno junto al otro» es una estructura de negación de reconocimiento que encuentra en la desconfianza su experiencia más próxima y en la vanidad su motivación más profunda.

El desafío de Hobbes es por tanto doble: el de la premisa naturalista, y en este sentido pre-ética y, por otro lado, la premisa de un orden contractual, de carácter para-ético. Para Ricoeur el error fundamental reside en la ausencia de una dimensión de alteridad en la concatenación de conceptos. En toda esta filosofía hay un «voluntarismo virtualmente arbitrario». En este planteamiento se echa de menos no tanto la identificación de un sí mismo, sino la parte de alteridad que coopera en su ipseidad, que por otra parte es fundamental para hablar de relación, contrato o acuerdo. El error es, por tanto, antropológico; es una filosofía política con una antropología filosófica deficiente.

La filosofía de Hobbes se nos presenta como un gran desafío. La cuestión que se nos plantea es saber si un orden político puede fundarse en una exigencia moral que sea tan originaria como el miedo a la muerte violenta, el cálculo

racional, el egoísmo y la guerra de todos contra todos. Para algunos, el concepto hegeliano de «reconocimiento» satisface esta investigación. En primer lugar porque asegura el vínculo entre autorreflexión y orientación hacia el otro; supone el principio de réplica a Hobbes. En segundo lugar porque la dinámica del proceso entero procede del polo negativo hacia el polo positivo, del desprecio hacia la consideración, de la injusticia hacia el respeto. Y en tercer lugar la teoría de reconocimiento extrae su aspecto sistemático de su articulación en niveles jerárquicos que corresponde a las instituciones específicas.

Paso a recoger y dar cuenta brevemente del brillante análisis que hace Ricoeur de Hegel y de los intentos posthegelianos como el de Axel Honneth. La filosofía hegeliana del reconocimiento extrae su fuerza del dinamismo de lo negativo. Es lo que mueve el trabajo entero de lo negativo. Cada conquista institucional responde a una amenaza negativa específica. Estamos más de acuerdo y tenemos más claridad sobre lo injusto que sobre lo justo. «La indignación posee, en una filosofía política fundada en la exigencia de reconocimiento, el papel jugado por el miedo a la muerte violenta en Hobbes» (CR 255, 183), señalará Ricoeur. Nos movemos en el deseo de ser reconocidos. Hegel hereda de Kant la idea de autonomía individual, y de Maquiavelo y Hobbes el proyecto de reorientar la idea de lucha, desde la lucha por la supervivencia a la lucha por el reconocimiento recíproco. Y del mundo griego retendrá la primacía de la idea de polis con respecto al individuo aislado. Hegel ha inscrito definitivamente el tema del reconocimiento en la encrucijada de la filosofía política. La experiencia originaria no es el desconocimiento sino el deseo de ser reconocido, de ahí la lucha por el reconocimiento. Pero, apuntamos interpretando a Ricoeur, ¿es la única opción? ¿es la lucha el único modelo de reconocimiento?

4.2. *Mutualidad y estados de paz*

Aquí nos encontramos con la gran propuesta de Ricoeur. Me atrevería a decir que se trata de la propuesta de Ricoeur más original de la última etapa de su producción filosófica, desde la aparición de *Sí mismo como otro*. Las páginas dedicadas en *Caminos del reconocimiento* a los estados de paz son magníficas; son el núcleo de la obra, en ellas Ricoeur enhebra de una forma ejemplar el análisis y comentario de otros libros, en concreto los trabajos de L. Boltanski¹³ y de M. Henaff, con su propuesta más original. Siempre con otros, más allá de otros, pausadamente, pero firme.

¹³ Cfr. BOLTANSKI, L., *El amor y la justicia como competencias*, Amorrortu, Buenos Aires, 2000. Boltanski se ha convertido en uno de los grandes valedores de la filosofía de Ricoeur en Francia. La ha empleado y utilizado en los últimos años. Son muy significativas sus intervenciones recogidas en la mesa redonda titulada «El efecto Ricoeur en las ciencias humanas», y recogida en *Esprit*, n.º 3-4, abril, 2006, pp. 43-67. En ellas señala cómo Ricoeur fue un autor casi prohibido y muy mal visto para el pensamiento sociológico de izquierdas y que sólo muy tardíamente ha podido reconocer su enorme valor y ha aprendido de él, sobre todo, la productividad de algunas categorías teológicas, como la de «ágape», que subyace al desarrollo del concepto de «estado de paz» (para él Ricoeur ha supuesto «casi» una conversión, p. 49).

El concepto de «estados de paz» es la respuesta ricoeuriana al desafío de Hobbes y a la respuesta de Hegel, y nos ofrece a su vez los elementos para fundamentar la solidaridad y la hospitalidad, haciendo que estas palabras dejen de ser sólo lugares comunes, bienintencionadas y a veces gastadas, para pasar a ser constitutivas de nuestra humanidad. Pero, ¿qué son los «estados de paz»? Vayamos despacio, pues la propuesta merece detenimiento y la máxima atención.

La duda que plantea Ricoeur, o más bien cuestión, a la respuesta hegeliana de lucha por el reconocimiento como respuesta al desafío de Hobbes del origen del vínculo social, es que quizás no todo el vínculo social es constituido por la lucha por el reconocimiento y hay que suponer que existe una especie de benevolencia vinculada a la similitud entre los seres humanos en la gran familia de la humanidad. Por otro lado es innegable la sensación de insatisfacción que nos dejan las constantes luchas por el reconocimiento; la demanda de reconocimiento parece inextinguible, ¿cuándo seremos reconocidos plenamente?, ¿cuándo seremos plenamente considerados en nuestras capacidades, presentadas y exigidas como derechos? Aparece aquí la figura del «mal infinito» (CR 317, 225). Y vivimos en la tentación constante de formas nuevas de «conciencia desgraciada», bajo formas de sentimientos de victimización. ¿No hay que pensar más bien, y esta es la propuesta-respuesta de Ricoeur, que hay experiencias efectivas de reconocimiento bajo un modo pacificado, no surgidas necesariamente de la lucha? Esta experiencia efectiva de reconocimiento es lo que llama Ricoeur «estados de paz».

No quiere decir que estas experiencias puedan por sí mismas resolver las complejidades asociadas a la lucha por el reconocimiento o las situaciones conflictivas de nuestra sociedad. La existencia de estos estados de paz, más bien su experiencia, no dan seguridad o saber, sino sólo (nada más, y nada menos) que la certeza (confianza, o atestación) que el empeño moral presente en las reivindicaciones por el reconocimiento no es ilusorio. Nos animan, nos ayudan a no desesperar, a buscar y seguir caminando; son «iluminaciones» que nos dan confianza en el ejercicio de nuestra acción, es decir, en la búsqueda de la «acción que conviene» (CR 318, 226).

Estos estados de paz, estas experiencias tranquilas de reconocimiento recíproco, en mutualidad, encuentran su expresión en mediaciones simbólicas alejadas tanto de lo jurídico como de los intercambios comerciales. Que se trate de experiencias escasas no descalifican su posibilidad ni tampoco su fuerza. Son mediaciones simbólicas cuya modelo se encuentra en la práctica del intercambio ceremonial de dones en las sociedades antiguas¹⁴. En estas experiencias se

¹⁴ Ricoeur encuentra un aval de su planteamiento en el trabajo de Marcel Henaff titulado *Le prix de la vérité*, Seuil, Paris, 2002. Henaff ha pensado el «don ceremonial recíproco» no como un ancestro o un complemento del intercambio mercantil, sino algo perteneciente al plano de lo «sin precio». El modelo de lo «sin precio» se encuentra en nuestra tradición representado por la búsqueda de la verdad protagonizada por Sócrates a diferencia de los sofistas. Sócrates enseña sin exigir nada a cambio, los sofistas exigen una remuneración; Sócrates simboliza una relación de intercambio que no es en absoluto mercantil. Lo «sin precio» se vincula con el intercambio de dones que define los estados de paz entendidos como experiencia de reconocimiento efectivo.

produce un reconocimiento recíproco que tiende a borrar los límites interpersonales, por eso Ricoeur prefiere hablar de mutualidad para distinguirlas de aquellas experiencias de reconocimiento dominadas por la lógica de la reciprocidad, de la justicia. Se trata de defender la lógica del amor más allá de la lógica de la justicia¹⁵. Un estado de paz es el amor, el ágape en sentido cristiano. El intercambio ritualizado de dones de las sociedades arcaicas se diferencia claramente del intercambio mercantil de las sociedades modernas, regidas por la idea de contrato. La lógica del intercambio de dones, la lógica del amor, es una lógica de mutualidad que consiste en la llamada «a dar a su vez» porque te ha sido dado; la experiencia de la donación es una experiencia de sobreabundancia, de expansión. Doy porque me ha sido dado. Pero, ¿de dónde nace esta obligación, este mandato? Algunos sociólogos apelan a elementos arcaicos en estas formas de donación que suponen el antecedente del intercambio comercial, y lo interpretan como restos aún presentes en nuestras sociedades modernas¹⁶. Para Ricoeur el intercambio de dones expresa el reconocimiento mutuo simbolizado en el don intercambiado convertido en su concreción. Es un reconocimiento indirecto, contrapartida pacífica de la lucha por el reconocimiento. Aquí, en este intercambio de dones, se expresaría la mutualidad del vínculo social, la proximidad. Como me ha sido dado, donado, doy a su vez, pero no porque haya dependencia con respecto al donante; el gesto de dar es una invitación a una generosidad semejante. Es, paradójicamente, la no espera de reciprocidad el fundamento de reciprocidad. Esta cadena de favores¹⁷, cadena de donación y reconocimiento es un estado de paz que se encuentra presente en la esperanza de las luchas por el reconocimiento. Por tanto, no detiene la lucha por el reconocimiento, no la sustituye, pero le da confianza; el encuentro es posible, nuestras luchas no son en vano.

Al hablar de un don que no busca restitución viene a la mente la palabra gratitud. La palabra gratitud es otra forma de decir reconocimiento, agradecer es reconocer (CR 351, 249). Ricoeur está poniendo así las bases para una ética la gratitud. Su propósito es confrontar la experiencia viva del don con la lucha por el reconocimiento y la incertidumbre de su realización en un ser reconocido efectivo.

Este intercambio de dones tiene un carácter festivo. No se trata de una cuestión que pueda reducirse a lo moral, va más allá de lo moral. Y no tiene nada

¹⁵ Ambas lógicas ya habían sido presentadas por Ricoeur a propósito de las relaciones entre ética y religión en *Amor y justicia*, trad. e introducción de T. Domingo Moratalla, Caparrós, Madrid, 1993.

¹⁶ Es lo que sucede en el estudio clásico, y discutido por Ricoeur, *Ensayo sobre el don* de Marcel Mauss, recogido en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.

¹⁷ Hay una película reciente titulada «Cadena de favores» dirigida por M. Leder e interpretada por K. Spacey y H. J. Osment, en el año 2000. En ella se expresan de una manera imaginativa estas ideas de Ricoeur. Aquí, y al igual que dice Ricoeur respecto a la literatura y los símbolos, podemos decir nosotros que la narración cinematográfica nos ayuda a pensar, nos da que pensar. El tema de la película es la solidaridad: dar algo sin esperar nada a cambio, único fundamento de la solidaridad.

que ver tampoco con las instituciones caritativas que buscan llenar las lagunas de la justicia distributiva; no se trata del amor benevolente que llega allí donde no llega la justicia, sino de un amor que funda la justicia, que le da una orientación y un sentido, siendo diferente a ella. Para él, lo que es más interesante es lo que en lo festivo (reconocimiento, gratitud, intercambio de dones) escapa a la moralización. De lo festivo de estas prácticas, así como del perdón, no puede haber institución. Pero estos gestos lanzan una onda de irradiación y de confianza que de una manera secreta e indirecta contribuye al progreso de la historia hacia los estados de paz. Ricoeur suele poner como ejemplo de estos gestos el del Canciller alemán Brandt arrodillándose al pie del monumento de Varsovia en memoria de las víctimas del Holocausto. Estos gestos, esta búsqueda de estados de paz, esta contribución a los estados de paz, se sitúan bajo la gramática de lo optativo, más allá de lo meramente descriptivo (que podría acabar con cualquier esperanza) y más allá de lo normativo (que podría convertir el cumplimiento de la norma en un fin inalcanzable y frustrante).

«La lucha por el reconocimiento sigue siendo interminable: al menos, las experiencias de reconocimiento efectivo en el intercambio de los dones, principalmente en su fase festiva, confieren a la lucha por reconocimiento la seguridad de que no era ilusoria ni inútil la motivación que la distingue del apetito del poder, y la pone al abrigo de la fascinación por la violencia» (CR 355, 251).

Pero lo mismo que las formas de reconocimiento que Ricoeur ha desplegado en su obra se encuentran amenazadas por el desconocimiento, la no consideración, o el desprecio, también los estados de paz plantean una forma disimulada de desconocimiento. Se trata del olvido de la disimetría originaria entre el yo y el otro, disimetría que da pleno sentido a la mutualidad y hace que este planteamiento no incurra en el angelismo o el utopismo vacío. Hasta en la festividad del intercambio de dones, en el intercambio más festivo y amistoso, el otro sigue siendo inaccesible en su alteridad en tanto tal. No podemos desconocer la asimetría originaria de la relación entre el yo y el otro. Aquí para Ricoeur los análisis tanto de Husserl como Lévinas en sus pretensiones cruzadas (la del primero, la de dar cuenta del otro a partir de sí mismo, y la del segundo, de dar cuenta del sí mismo a partir del otro) son insuperables. Y las dificultades que encuentran reflejan la extrañeza con el otro, o la extrañeza del otro conmigo. Para Ricoeur el descubrimiento de este olvido es positivo. Dice Ricoeur: «Mi tesis es aquí que el descubrimiento de este olvido de la disimetría originaria es beneficioso para el reconocimiento bajo su forma mutua» (CR 376, 266). Lo que aquí está en juego es el sentido del «entre», el espacio de acogida y encuentro con el otro, espacio de hospitalidad. Este «entre» queda significado por la integración de la disimetría en la mutualidad. Confesar esa disimetría entre el yo y el tú, yo y el otro, la cual puede ser olvidada, viene a recordarnos el carácter irremplazable y único de cada uno; el uno no es el otro. No podemos caer en la unión fusional, sea en la escala que sea, en el amor, la amistad, la comunidad, o el planeta. Por eso nos señala Ricoeur que «se preserva una justa distancia en el corazón de la mutualidad, justa distancia que integra el respeto en la intimidad»

(CR 377, 266). Sólo así puede ser pensada correctamente la solidaridad y la hospitalidad, la gratitud y el reconocimiento.

5. TRADUCCIÓN, ESTADOS DE PAZ Y HOSPITALIDAD

Muchos son los ejemplos que podemos poner de «estados de paz», ejemplos de encuentro con otros, como son las fiestas, las celebraciones, o incluso, situaciones de reconocimiento efectivo como pueden ser la actividad docente, el espacio de una clase, de un seminario de investigación, o la relación maestro-discípulo, tan querida de la filosofía de Lévinas.

Ricoeur en los últimos años se ha centrado en el análisis de la traducción, de la experiencia de la traducción. No la define como tal «estado de paz», pero atendiendo a sus análisis sí podemos considerar que se trata de momentos de reconocimiento; la traducción es símbolo de encuentro más allá de la diferencia. Es un estado de paz que anima a seguir buscando momentos más plenos de comunicación. La filosofía de la traducción que nos encontramos en el último Ricoeur es otra forma de desplegar la idea de «estados de paz». Y junto con la idea de traducción, hablará de una forma semejante del diálogo intercultural y de la posibilidad misma de la hospitalidad.

Parte Ricoeur en sus análisis de la paradoja de la imposibilidad de la traducción, al menos teóricamente y, por otro lado, de su realidad y su necesidad. La traducción es uno de los componentes de la dinámica cultural que convierte una tradición en algo presente y actual¹⁸. La tarea de traducción se mueve en la paradoja que ya describiera Schleiermacher: «conducir el lector al autor, conducir el autor al lector». Ricoeur pondrá el acento en el lector en su trabajo de lectura, de apropiación; es él, el lector, quien tiene que viajar al mundo de la obra. Por otro lado, hay que renunciar a la idea de la traducción perfecta, de una comunicación perfecta y sin problemas¹⁹. Toda traducción es una aproximación, siempre mejorable, de ahí la idea de re-traducción, o que sigamos traduciendo los mismos textos una y otra vez. La hipótesis del relativismo lingüístico convierte la idea de traducción en imposible, y sin embargo se traduce, de hecho, pero «quizás sea necesario llevar el duelo del deseo de perfección para asumir sin ebriedad y con toda sobriedad la “tarea del traductor”»²⁰. Pero, por

¹⁸ La filosofía de la traducción de Ricoeur es muy parecida a la planteada por Gadamer. La fenomenología hermenéutica converge precisamente en este tema, la cuestión de la traducción. La traducción es interpretada como comunicación a pesar de la distancia, como comunicación en la distancia. Y en esta tradición de pensamiento, y con los mismos planteamientos sobre la traducción, podemos encuadrar la filosofía de Ortega. Creo que la filosofía de Ortega adquiere nuevos bríos al interpretarse desde la fenomenología hermenéutica, al lado de Ricoeur y Gadamer. Cfr. mi trabajo al respecto «J. Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico», en LLANO, F., *Meditaciones sobre Ortega*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410.

¹⁹ RICOEUR, P., *Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2004, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 30.

otra parte, «abandonar el sueño de la traducción perfecta es reconocer la diferencia insalvable entre lo propio y lo extraño. Se trata de la experiencia de lo extraño»²¹. Hacemos esa experiencia sin dejar de ser nosotros mismos, lo mismo que ocurre en los estados de paz anteriormente descritos. La traducción abre posibilidades de comunicación. La traducción es una mediación entre la pluralidad de las culturas y la unidad de la humanidad. La traducción es una réplica a la diversidad humana, a la pluralidad y dispersión de los seres humanos. Nos encontramos ante una forma de lucha por el reconocimiento no indefinida, que encuentra «iluminaciones» como son los momentos de traducción, de comunicación. Claro está que la traducción no es para Ricoeur un simple medio, o una simple estrategia, de entendimiento y comunicación. Es un paradigma de todos los intercambios, paradigma de todos los encuentros. La traducción es aquel proceso, que conlleva ciertos momentos, en el que la comunicación con otro es posible, es efectiva; es un estado de encuentro, un estado de paz. En la traducción encontramos una equivalencia con el otro, pero sin identidad con él, pues mantenemos la distancia en el encuentro. No podemos pensar que la traducción pueda servir para igualar e identificar las lenguas y los mundos, sino para lanzar puentes, para buscar, como dice Ricoeur, equivalencias sin identidad. La comunicación, el encuentro con los otros es posible; y si la traducción no fuera posible el intercambio entre culturas, el diálogo intercultural, sería imposible. La traducción, como fenómeno de encuentro, nos alegra y nos anima a seguir el proceso histórico.

Así, la idea de traducción tiene un fuerte componente ético pues sirve de modelo a la relación intercultural. En la traducción se da la experiencia de la «hospitalidad lingüística», extensible a una hospitalidad cultural que sepa lograr ese equilibrio necesario entre lo propio y lo extraño, lo mismo que en los estados de paz²².

Estados de paz, reconocimiento, traducción son formas de buscar identidad y unidad sin desconocer la pluralidad y diversidad humana. Es un hecho, y no podemos dejar de reconocer la existencia de la pluralidad, pluralidad de lenguas, naciones, de planteamientos, de personas. Pero más allá de de esta descripción de la pluralidad hay también un horizonte de humanidad; la humanidad es plural pero mismo tiempo es una; los seres humanos somos plurales y al mismo tiempo nos reconocemos formando una humanidad. Es esta experiencia la que anima los estados de paz, experiencias efectivas de reconocimiento. Pero no debemos olvidar tampoco la noción de pérdida, la idea de duelo²³. Es posible la traducción, es posible el reconocimiento, pero nunca es posible el reconocimiento total ni la traducción perfecta. En el corazón del humano se

²¹ *Ibíd.*, p. 42.

²² Cfr. también en este sentido, y próximo a estos planteamientos, HENAFF, M., «“La condition brisée des langues”: diversité humaine, alterité et traduction», *Esprit*, n.º 3-4, abril 2006, pp. 68-83.

²³ Cfr. el artículo de RICOEUR «Culturas, del duelo a la traducción», en *Le Monde*, 25 de mayo de 2004.

encuentra lo indescifrable, lo irreconciliable en nuestros desacuerdos y, muchas veces, lo irreparable en los perjuicios sufridos e infligidos. Hemos visto cómo todo el camino del reconocimiento está minado por el error, el malentendido, el desprecio, o la desconsideración.

Pensar el diálogo intercultural a través de las nociones de traducción y de duelo nos permite pensar a la vez su posibilidad y sus dificultades. De estas ideas también se puede pensar la idea de hospitalidad intercultural. La hospitalidad es aquel encuentro posible, aunque no perfecto, con otras culturas. De igual manera que hay una hospitalidad lingüística y podemos decir nuestro mundo en otras lenguas y entender los mundos de otras lenguas, nunca de una forma plena y total pero tampoco como algo imposible, hay también un encuentro entre las culturas.

Entre la proximidad al otro y la máxima distancia se encuentra la auténtica presencia humana. Una de las ganancias de la última hora de Ricoeur es pensar con absoluto rigor la «proximidad», evitando la aspereza de muchos planteamientos que llamándose realistas construyen una idea de relación humana muy alejada de la realidad y, por otro lado, el angelismo inoperante.

Merece la pena detenerse en un texto ya antiguo de Ricoeur en el que se recogen estos planteamientos, si bien en un lenguaje diferente y en un tono distinto, pero que, sin lugar a dudas, ya apuntaba a una idea que no ha dejado de estar presente en su filosofía.

«(...) ¿cómo es posible un encuentro de culturas distintas? (...) parece desprenderse que las culturas son incomunicables; y sin embargo, la extrañeza del hombre para el hombre no es nunca absoluta. Es cierto, el hombre es un extraño para el hombre, pero también siempre es un semejante. (...). Es verdad que en una traducción no pasa todo, pero siempre algo pasa. No hay razón, no hay probabilidad, de que un sistema lingüístico sea intraducible. Creer posible la traducción hasta cierto punto es afirmar que el extraño es un hombre; en suma, es creer que la comunicación es posible. Lo que acabamos de decir del lenguaje —de los signos— vale también para los valores, las imágenes básicas, los símbolos que constituyen el fondo cultural de un pueblo. Sí, creo que es posible comprender por simpatía y por imaginación al otro que no soy yo, como comprendo a un personaje de novela, de teatro o a un amigo real pero diferente de mí; aun más, puedo comprender sin repetir, representarme sin revivir, hacerme otro permaneciendo yo mismo. Ser hombre es ser capaz de esa transferencia a otro centro de perspectiva.

(...) Creo que, de una creación a otra creación, existe una especie de consonancia, en ausencia de todo acuerdo. De este modo comprendo el muy bello teorema de Spinoza: *Más conocemos cosas singulares, más conocemos a Dios*. Cuando se ha ido hasta el fondo de la singularidad se siente que está en consonancia con cualquier otra, en cierta forma que no se puede decir, en una forma que no se puede inscribir en un discurso»²⁴.

²⁴ Cfr. «Civilización universal y culturas nacionales» (1961), en *Historia y verdad*, Encuentro, Madrid, 1990, pp. 261-262 (traducción ligeramente modificada, más acorde con la versión francesa).

Ricoeur, con su última obra, ha trazado caminos para pensar el reconocimiento. Un libro escrito desde la madurez y desde la lucidez que invita a la esperanza desde el realismo; una invitación al esfuerzo por el reconocimiento, a la exigencia de seguir creyendo en la traducción, en la hospitalidad y en el diálogo entre culturas y perspectivas. No hay seguridad, no hay certeza absoluta, sólo, como diría Ricoeur, «claros», «iluminaciones». Para nosotros su filosofía es un «acontecimiento del pensamiento» que supone una iluminación en este esfuerzo y empeño. Con él sabemos que la filosofía puede tener un sentido. No podemos menos que reconocer su filosofía, su vida, su esfuerzo. Aquí el reconocimiento de su filosofía es máximo, y por eso reconocimiento va unido a gratitud. Gratitud por un pensamiento abierto a la esperanza.

Universidad Pontificia Comillas
c/ Universidad Comillas, 3
28049 Madrid
tomasdm@universia.es

TOMÁS DOMINGO MORATALLA

[Artículo aprobado para publicación en septiembre de 2005]