

UNIDAD Y DIVERSIDAD EN LA OBRA DE RICOEUR

FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ*

RESUMEN

El largo rodeo de la filosofía reflexiva y hermenéutica de Paul Ricoeur podría recogerse bajo el hilo conductor de una de sus últimas reflexiones: la fenomenología del “yo puedo”. Sin embargo, tal caracterización sólo será comprensible al final de un fértil recorrido lleno de tensiones, conflictos, avatares, por tan diversos dominios en los que siempre nos brindó un pensamiento antropológico, ético, político, ontológico, lingüístico y científico audaz, profundamente actual, acompañado siempre de sabias lecciones de historia de la filosofía. El artículo recoge seis temas principales que comprenden desde su crítica a la inmediatez auto fundacional del Ego cartesiano hasta sus últimas mediaciones y jalonamientos en la traducción, el don y la lucha por el reconocimiento.

Palabras claves: Ricoeur, Fenomenología, Persona, Antropología filosófica, Hermenéutica.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

UNITY AND DIVERSITY IN RICOEUR'S WORK

FRANCISCO SIERRA GUTIÉRREZ*

ABSTRACT

Ricoeur's reflexive and hermeneutical philosophy, throughout its long detour, might be gathered under the leading thread of one of his last reflections: "the capable person's phenomenology". However, this characterization would be only comprehensible at the end of a fertile course plenty of tensions, conflicts and avatars, through so diverse realms where he gave us a bold anthropological, ethic, political, ontological, linguistic and scientific thought deeply current, always along with wise lessons on the history of philosophy. This article picks six main themes up, from his criticism on Descartes' self-foundational and immediate Ego to his pulling ahead and mediations on translation, the gift, and the struggle for recognition.

Key words: Ricoeur, Phenomenology, Person, Philosophical Anthropology, Hermeneutics.

* Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

Para Jaime E. Rubio A., todavía.

LA OBRA DE PAUL RICOEUR, (1913-2005), amplia, densa, rica y de explícito reconocimiento mundial, no está exenta de dificultades, más si se la quiere hacer obedecer a un solo hilo conductor, con miras a presentar un breve compendio de su contribución y recepción filosóficas.

En efecto, ha sido inevitable todo un “conflicto de interpretaciones” a su alrededor y la aparición de muchos interrogantes en juego: ¿Se trata de un tradicionalista, de un anti-moderno, de un moderno, de un de-constructivista post-moderno, de un neo-kantiano universalista post-hegeliano, de un neo-heideggeriano, de un cartesiano post-nietzscheano, o de un gadameriano? ¿Pesó más en él su herencia cristiana protestante, o la necesidad de reactivar el proyecto inacabado de la Ilustración por otros medios? (Michel, 2004, p. 643-657). ¿Es, aún, Ricoeur un humanista que opta por describir al sujeto deseante, itinerante, encarnado, vivo, actuante, herido, y plural, o se lo retrata de un modo suficiente tan sólo como intérprete del poder revelador de los símbolos, del lenguaje y de la experiencia humana de la memoria, la historia y el olvido? (Ibídem, p. 643).

Las taxonomías son difíciles con Ricoeur, un extraordinario pensador que supo poner en acción toda la historia de la filosofía alrededor de temas tan decisivos y diversos como: lo voluntario y lo involuntario, la identidad personal, el derecho, la justicia, la violencia, el lenguaje, el símbolo, la interpretación, la historia, la acción, la memoria, la lucha por el reconocimiento (2004a), la traducción (2004b), entre muchos otros. Asimismo, al situar su pensamiento más allá de todo sincretismo, a medio camino entre posiciones intelectuales conflictivas, denominadas por él mismo: “kantismo post-hegeliano”, “marxismo post-weberiano”, “humanismo cristiano”, se hace todavía más penoso enmarcar tan polifacético diamante intelectual en una sola dirección.

Sabemos que Ricoeur (1997) se refería a su propio quehacer filosófico de más de treinta años, inscribiéndolo en la tradición fenomenológica y hermenéutica que lo nutrió y mostrándose como un continuador, un crítico y un innovador de esa tradición, rediseñándola en el horizonte de una función narrativa. Él mismo, hacia el cambio de Siglo, se refiere a la aparente dispersión de su obra, debida quizás a que cada libro afronta cuestiones limitadas que parten de aspectos no resueltos del precedente. Con todo, al

final de sus días pensó poder colocar estos estudios bajo el título de una problemática dominante a la que dio por título “el hombre que actúa o el hombre capaz” (Jervolino, 2004, p. 659, n.1). El tema del “*Je peux*” (Yo puedo) –aprendido en gran parte de M. Merleau-Ponty–, permite plantear, con Jervolino y Michel, la hipótesis de que en éste se halla el hilo conductor de su filosofía a partir del que supo suministrar fundamentos para el tipo de antropología filosófica que parece requerir el devenir actual de la modernidad, incluido el último modo del trabajo hermenéutico que ocupó su atención: la traducción.

El desarrollo y justificación de esta lectura alumbrada por Jervolino y Michel nos remite a seis temas complementarios que caracterizan el despliegue de su pensamiento, no obstante, para otros, constituyan más bien rupturas en su evolución intelectual.

Primero: Ricoeur sacó a la filosofía reflexiva de su inmediatez ingenua y estéril para encarnarla en la finitud de la existencia. Al mismo tiempo, la desplazó del céntrico lugar de todo para subordinarla a distintas fuerzas que le impiden establecer una coincidencia total consigo misma. Veamos.

Ricoeur se afilia y se distancia a la vez de la tradición filosófica originada por Descartes. Hace posible una filosofía reflexiva sin presuponer la autofundación previa del sujeto. En el Tomo I de *Filosofía de la Voluntad, I. Lo Voluntario y lo involuntario* (1950), el *Cogito* ricoeriano pierde un tanto su estatuto trascendental para arraigarse en la existencia, en el mundo, en la carne. De la mano de Marcel y Nabert se teje un existencialismo que rompe con la tradición idealista moderna y se encamina más a la vida. El *cogito* es ya un *cogito* destrozado (*cogito brisé*) en su interior, que abandona la pretensión de auto posición, sale de la esterilidad de su relación inmediata consigo mismo y se abandona a la espontaneidad que lo inspira y lo nutre.

Ricoeur se instala a medio camino entre la autoposición racionalista de la conciencia (Descartes, Kant, Husserl) y la tendencia “vitalista” que somete la conciencia al deseo y a la vida. Asimismo, con Spinoza supera los grados del conocimiento y afianza el esfuerzo por existir; con Leibniz defiende el papel de las percepciones en relación con el apetito; con Nietzsche comparte la trasvaluación de los valores en la voluntad de poder, y con Freud, subordina las representaciones de la conciencia a la libido. Ricoeur se acerca más a

esta tradición que subyuga la representación a la energética del deseo y del *conatus*. En *El conflicto de las interpretaciones* (1969), nos dice que el cogito ya no es más lo que comprende sino aquello que es preciso comprender.

Ahora bien, para uno de sus críticos, R. Rochlitz, Ricoeur puede colocarse del lado de los anti-modernos sin renunciar a los temas de la modernidad; Ricoeur es anti-racionalista y seguidor del 'deconstructivismo' inaugurado por Nietzsche. Tampoco está lejos de Foucault, cuando en *Réflexion faite*, se refiere a la conciencia como "arrojada fuera de sí, y se siente mejor definida por los objetos que contempla que por la conciencia de hacerlo". También, en *Tiempo y Narración III*, Ricoeur consagra unas páginas a Foucault para mostrar su desacuerdo con la sobrevaloración de las discontinuidades en la historia, tal como éste último lo hace en *La Arqueología del Saber*. Con todo, Ricoeur acoge el descentramiento de la subjetividad que Foucault hereda de Marx, Nietzsche, Freud y considera que la historia no es un escudo de protección para la soberanía de la conciencia. Antes bien, la memoria histórica sometida al trabajo de la historia, exige un descentramiento parecido al realizado por Foucault.

De todos modos, el proyecto filosófico de Ricoeur no es una réplica al escepticismo anti-humanista propio de algunas corrientes post-nietzscheanas sino que, al refutar vigorosamente la adecuación privilegiada del sujeto consigo mismo y, haciendo del deseo la afirmación originaria del ser humano en detrimento de la razón, se convierte en otro vocero del pensamiento 'deconstructivo' moderno.

Segundo: La antropología emergente de este giro se muestra vitalista, pero paradójicamente unida a un tradicionalismo que, al invitar a una interpretación de los símbolos culturales e históricos en que se ha desplegado, descubre su arraigo y pertenencia al dominio simbólico de la fe bíblica y el mito adámico.

Finitud y Culpabilidad (T. II, Philosophie de la volonté), contiene la arremetida de Ricoeur contra los filósofos del desarraigo y del desierto simbólico de la modernidad. Los símbolos culturales dan testimonio de que el lenguaje ya ha existido de cierto modo y que el pensamiento cuenta ya con supuestos. La modernidad se ha olvidado de las hierofanías, de los signos de lo sagrado, del hombre mismo como perteneciente a lo sagrado. La hermenéutica de esta mito-simbología, a diferencia de una mitología, ayuda

a comprender la situación del hombre en su existencia. Ricoeur arremete ante la inmediatez de la creencia religiosa y despliega la labor de interpretar sus símbolos para volver a entender.

Un crítico, C. Bouchindhomme, juzga que Ricoeur es un anti-moderno heideggeriano y defensor de un humanismo bastante ambiguo: O Ricoeur sigue a Heidegger en su postulado de que el ser es la fuente de sentido y de verdad, no restringida al logos, o bien, Ricoeur admite que sentido y verdad vienen al hombre por medio de la comunidad de los que hablan (Schleiermacher), por las tradiciones culturales (Gadamer).

Ricoeur no toma partido. No hay un *archilogos*, ni el hombre se convierte en el maestro del sentido. Rechaza al hombre como centro de todo y al mismo tiempo quiere conservarlo y considerarlo de un modo concreto. Esto hace que su posición humanista sea ambigua y paradójica. Para Ricoeur, el hombre –*cogito brisé*– ser hecho trizas en el drama de su existencia, trata de reconquistarse ante Dios mismo. Ni siquiera aquí el lenguaje se hace principio de humanidad en tanto principio de sociabilidad. Aún en los tres volúmenes de *Tiempo y Narración* (1983, 1984 y 1985), el Dios bíblico es el mismo logos. Ricoeur asume así la posición de un humanista cristiano sin que por ello salve al hombre de un compromiso menos responsable y libre con su historia concreta.

Más adelante, en *Sí mismo como otro* (1990) y en *Temps et récit en débat* (Bouchindhomme, 1990), Ricoeur responde a este crítico:

La fe en el Dios de la Biblia no pertenece a los supuestos de mis investigaciones filosóficas. Ésta no tiene el estatuto de un presupuesto filosófico. Me siento más cercano a mi amigo Pierre Trévenoz cuando calificaba su 'filosofía protestante' como una filosofía sin absoluto (Ibídem, p. 211).

El presupuesto en el Dios de la Biblia es una convicción y no una raíz de su filosofía. Por otra parte, en *Réflexion faite*, sostiene que mucho más fuerte que el sentimiento de culpabilidad se halla la convicción de que la palabra del hombre está antecedida por la Palabra de Dios. Pero, ésta interviene de modo indirecto, desplazado. Para Ricoeur, el sujeto no es el maestro del sentido; el cristianismo descentra al ser humano; el cristianismo junto con las ciencias humanas (psicoanálisis, sociología, lingüística, en especial), efectúan una labor post-nietzscheana.

En la relación con lo sagrado, con lo divino, dice Ricoeur, veo más bien un límite a las pretensiones del sujeto de convertirse en el centro (...). Soy responsable, pero a partir de una donación fundamental de la existencia (Prefacio a *Soi même comme un autre*).

En este sentido, la crítica del humanismo de Heidegger, o la que Foucault hace a las pretensiones del sujeto, no me afecta, pues va directamente en el sentido de mi convicción, a saber, que el sujeto no es el centro de todo, que no es el maestro del sentido sino su alumno, su discípulo". Ricoeur traza una línea divisoria con la filosofía cuando afronta lo sagrado y con ello considera que su convicción no logrará desplazarse hacia el lado de la argumentación. Aquí cabría preguntar con Lonergan (1972, C. 4), no sólo si Ricoeur logró mantenerse en esa tensión de un modo coherente, y mejor, si tuvo realmente algún sentido propiamente filosófico y teológico el trazarla.

Tercero: Pero, ¿Cómo "el discípulo del sentido" puede seguir siendo aún un sujeto en el sentido fuerte de Descartes o de Kant? ¿Qué hace aún de ese sujeto, un sujeto anti-moderno? Aquí la obra de 1965, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, contiene la respuesta. El sujeto se halla en tensión entre un trayecto arqueológico y un trayecto teleológico (Hegel). De cara al primero, es claro que el punto de partida no es la auto posición del sujeto puesto que éste se ha descentrado en la existencia en razón de su tradición, en el lenguaje, en la vida. Freud, Spinoza, Nietzsche, Marx, cooperan en el distanciamiento frente a Descartes. Ricoeur se sabe así también anti-moderno. "Yo soy pero, no sé qué soy", dirá Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones* (1960). "Porque existo en el mundo sé que soy" sin saber qué soy. Ricoeur asume el giro existencialista de Heidegger. No puedo poseer mi existencia; menos aún si debo recorrer un trayecto arqueológico que me sitúa ante el abismo y la oscuridad. Desde Freud, la antropología de los modernos no queda intacta.

Para Ricoeur el *cogito* profundamente destrozado, no queda aplastado bajo las ruinas de la modernidad. ¿Cómo mantener una ética de la responsabilidad aún en medio de la disonancia y el caos? El trayecto teleológico hacia una reconquista de sí mismo se impone. Ricoeur lo sitúa en la línea de la Ilustración. Ni Bouchindhomme ni Rochlitz contemplan esta perspectiva en sus críticas. Ricoeur apura al "discípulo del sentido" a reapropiarse del mismo mediante un "aprendizaje de los signos", mediante una interpretación de todos los documentos, huellas, memorias, instituciones,

obras en los que objetiva su existencia. Debe realizar el “largo rodeo” por los símbolos y los signos porque allí el sujeto se pre-comprende primero sobre el modo natural. En ese largo camino el sujeto se pierde y se recupera; su conciencia y auto conciencia son una tarea y no algo dado (*De l'interprétation. Essai sur Freud*).

En este contexto Ricoeur marca más nítidamente la distinción entre su hermenéutica metodológica y la ontología hermenéutica de Heidegger. Este último, como sabemos, propiamente no apela a la reflexividad de una conciencia. Para Ricoeur, ésta es indispensable, pero debe ser ilustrada por la mediación de las ciencias humanas y la filosofía contemporánea del lenguaje. Es evidente que Ricoeur comparte el modo fundamental de la existencia humana propio de la comprensión, pero le agrega al círculo hermenéutico heideggeriano y gadameriano el paso obligado por la explicación. La soberanía prometida no es entonces la recuperación exacta de la que se ha perdido. El sujeto, aún depurado de sus ilusiones iniciales sigue siendo un aprendiz de su propia conquista. La divisa freudiana “donde está el ello debe llegar el yo” es todavía una tarea, una esperanza. No hay tampoco aquí conciliación. Ricoeur no se queda en la postulación kantiana de esta tarea infinita; hace del sentido algo perfectible y el devenir por excelencia de la especie humana. Corroboras así las lecturas “modernizantes” de P. Bouretz, de O. Monguin y de A.-M. Roviello.

*Cuarto: Hacia la década de los ochenta, la antropología filosófica Ricoeriana se hizo más radical y mostró un renovado interés por la mediación del otro. Antes de este giro, un yo solitario cargaba con todo el peso del desciframiento de los textos de la existencia; el otro era anónimo. Es verdad que en *Histoire et vérité*, (años 50), Ricoeur habla prolongadamente de las relaciones morales con el otro pero, de relaciones inscritas en un contexto religioso, desprendidas de sus preocupaciones hermenéuticas y de su filosofía reflexiva. Entonces, ¿cómo puede Ricoeur reencontrar la herencia moral de Kant y traspasarla si ha tenido en cuenta ya el proceso de desmoralización y desobjetivización de Nietzsche y de Heidegger? Dado que el sujeto no se ha definido por su auto posición, ese sujeto destituido se presta a la escucha del ser. Ese yo guarda aún una relación con la palabra, sea ésta la del poeta, la del pensador, la que me diga cualquier cosa, la que haga preocuparme por los entes o por el ser (*Le conflit des interprétations*, 1969). En esa escucha de una palabra significativa se halla implícita una obediencia desprovista de toda resonancia*

ética que ha de sacarnos del laberinto de los valores, que puede ser el campo podrido de la filosofía.

Dado que el propósito es radical, Ricoeur ve en la teoría de los valores una fuente de dificultades, la causa de la culpabilidad y en particular esa que toma la forma de conciencia escrupulosa que Pablo y Kafka denuncian cuando hablan de la ley como fuente de pecado porque ha dado a conocer el mal y con ello ha excitado al deseo hacia la trasgresión. Nietzsche aparece en el espejo de Pablo añadiendo a la culpabilidad el resentimiento y viendo en la obediencia moral “el enemigo de la vida”. El sujeto, hecho trizas, no puede restaurar su vida moral con un simple llamado de obediencia a ley, a los mandamientos. La escuela de la sospecha le ha enseñado a discernir tanto en la ética como en la religión, la proyección de nuestras debilidades con mandatos que acarrear la muerte y no la vida, subraya Ricoeur en “*Religion, athéisme et foi*”, en: *Le conflit des interprétations*.

Aquí Ricoeur está aún muy distante de *Soi même comme un autre*, donde la moral kantiana recuperará su lugar. El giro del vitalismo ricoeriano hacia un moralismo se halla previamente en el artículo “Ante la ley moral: la ética” escrito para la *Encyclopedia Universalis*, hacia 1985. Notablemente, no habla allí de la ética aristotélica, como sí lo hará en el 90 en “*Soi même comme un autre*” con la “Consideración de una vida buena”; Ricoeur prefiere ahora hablar de la afirmación de la vida y de la libertad con la noción de “intenciones éticas”, refinando así su horizonte vitalista. Se trata de “atestar” el “esfuerzo por ser” con las obras y los signos en que se objetiva la vida. Hay aquí una temprana afirmación del “yo puedo”, del origen del dinamismo del ser en el *conatus*. Entonces, tras *Le conflit des interprétations* la referencia sigue siendo la de una ética de la vida. Y ética que ya no se define únicamente de cara al sí mismo, sino del modo dialógico e institucional en que se inscriben los valores. El *cogito* ricoeriano sale entonces fuera de sí mismo no sólo para afirmar su libertad sino también para reconocer la libertad del otro y de las instituciones. Es Lévinas en quien se apoya Ricoeur aquí y no Aristóteles.

El encuentro con Lévinas marca el giro moral de la filosofía práctica de Ricoeur. La afirmación de sí se hace ya no se hace en solitario sino de un modo compartido con la libertad del otro.

Toda ética nace de este desdoblamiento de la tarea de que hablamos: hacer que acontezca la libertad del otro como semejante a la mía. El otro es mi semejanza en la alteridad, distinta a la similitud (Ricoeur, 1997).

Una segunda gran confusión conceptual tiene que ver esta vez con la justificación de una moralidad cuya terminología no va a cambiar sino hasta *Soi même comme un autre*. Es el momento de interdicción de la ética kantiana, a la que Ricoeur vuelve ahora. El formalismo kantiano es irremplazable, sólo que ahora se lo reduce a sus justas proporciones, más modestas y más liberadoras. ¿Puedo querer que todo el mundo haga las cosas de otra manera? ¿Puede valer mi deseo como ley para todos? El poder de ser y el esfuerzo por existir terminan reconociendo la necesidad de la ley moral. Ya no como fundamento en un sentido kantiano sino como criterio de puesta a prueba de nuestros deseos. Aquí ya no hay lugar para un Ricoeur supuestamente tradicionalista que busca respaldo en una convicción religiosa.

Vemos cómo éste renuncia a la auto fundación radical del sujeto sin abandonar la tarea reflexiva para realizarla por otros caminos; tampoco deja de lado el ideal de una emancipación del hombre por el hombre. Ricoeur es también ahora un filósofo de la iniciativa; los proyectos de transformación histórica no pueden ser reprimidos ni inhibidos por completo. De modo similar, existe también una paradoja en la variante del marxismo antropológico de Ricoeur, en la medida en que quiere establecer su tienda a medio camino entre la herencia heideggeriana de Gadamer y la herencia kantiana de Habermas. El filósofo francés le da igual derecho a las tradiciones y a “la fuerza del presente”. En esa tensión, la filosofía práctica de Ricoeur se acrecienta desafiando categorías muy rígidas de los modernos así como las de los tradicionalistas y las de los postmodernos.

Este desafío lo emprende junto con la filosofía iconoclasta de una Hannah Arendt y con respecto a la autoridad de la tradición y a la tradición de la autoridad. Ambos la emprenden contra una ontología que quiere presentarse más allá del bien y del mal; ambos justifican la razón de actuar desde la fuerza de un presente que deben romper, dada su experiencia común de la guerra, el mal político por excelencia. Ni Ricoeur ni Arendt se contentan con la neutralidad valorativa ontológica del *dasein* que quiere conquistar sus poderes más amplios en medio de una completa indiferencia a la dimensión trágica de la acción. Con todo, la propuesta Ricoeuriana podría calificarse de reformismo moral y político y no propiamente de revolucionaria radical,

por estimar que el conflicto, ante todo, es signo de unidad y de contradicción. Para Ricoeur, ni la paz ni el conflicto a todo precio.

A la luz de los últimos desarrollos de su pensamiento podrían tejerse dos temas aún muy significativos. Así, en un *quinto tema, su antropología se consagró finalmente como una antropología del “yo puedo”, del “hombre capaz”*; del ser humano competente, idóneo, sobre el telón de fondo de una fenomenología de *La mémoire, l’histoire et l’oubli*, (2000). Digámoslo con las palabras mismas de Ricoeur ese mismo año:

[...] El tema del “yo puedo” ya había aparecido en *Le volontaire et l’involontaire* como “la capacidad del proyecto para afrontar sus condiciones de ejercicio, tales como las del hábito y la emoción, los límites irrebasables del carácter, el inconsciente, la vida”. Y, medio siglo más tarde, este tema reaparece en *Soi même comme un autre*, que puede ser leído a partir de cuatro modalidades del “Yo puedo”: yo puedo hablar, yo puedo actuar, yo puedo narrar, yo puedo imputarme mis propias acciones. Bajo esos cuatro títulos podía retomar sucesivamente mis contribuciones a la filosofía del lenguaje y a su organización sobre la base de tres unidades: la palabra, la frase, el texto. Asimismo, mis contribuciones a la filosofía de la acción, con sus causas, sus motivos, su inserción en el mundo e incluso mi concepción de la narración con su poder estructurante en la vida cotidiana, la literatura, la historiografía y la especulación sobre el tiempo; también, mis consideraciones sobre la filosofía moral. Debo decir que, con respecto a este último propósito, el poder de organización del tema del hombre capaz me ha surgido tardíamente. El concepto de imputación es el último que ha surgido en mi obra, para articular el plano narrativo con el plano ético [...]. En su momento, este tema de la imputabilidad ha dado lugar a una nueva articulación interna entre la ética fundamental que rige la promesa de una vida cumplida, la moral de la obligación con sus reglas y su alcance universal y las éticas que distribuyen la obligación moral y su horizonte de felicidad en esferas prácticas distintas, la del arte de la medicina, la de la justicia institucional, la de la historiografía (a través de sus fases documental, explicativa y narrativa), finalmente, la esfera del juicio político que se confronta con los universos opuestos de la economía y de la cultura, de la soberanía y de la mundialización¹.

1. Si bien Ricoeur se ha referido al tema en otros lugares, este aparte proviene del Prólogo titulado: *Promenade au fil d’un chemin*, que le escribe al joven investigador italiano Fabricio Turoldo para su: *Verità del Método. Indagini su Paul Ricoeur*, Padova: Il Polígrafo, 2000, pp. 15-16, citado por Jervolino, (2004, pp. 659-660. n. 1).

La obra de Ricoeur, comenta Jervolino (2004, pp. 661-663), es más un movimiento en espiral que un retorno circular a sus comienzos. La mediación del lenguaje y de la textualidad no se abandonarán y su antropología filosófica última ciertamente no será la misma que la primera. Por ejemplo, en el marco de la teoría de la identidad, se ha pasado de la gramática a su declinación en la condición histórica efectiva de los seres humanos. Así, el paso por la descripción, la narración, y la prescripción, y de allí a la historia, a la ética y a la política, propios de *Soi même comme un autre*, es seguido casi de inmediato por la relación entre tiempo e identidad, por *La mémoire, le temps et l'oubli*, que exhiben toda la amplitud de su antropología filosófica. Allí se disponen los temas anteriores de la culpa y ahora el del perdón y el de lo justo. El tema del perdón difícil que aparece en el análisis profundo de la memoria, enriquecido con la fenomenología del olvido, evocan el fondo más secreto de la existencia humana como tensión y deseo de ser y, remiten a temas de la poética abordados en su juventud. Asimismo, las páginas finales que evocan a Kierkegaard, hablan del aprendizaje que el ser humano ha de hacer todavía, para que lejos de todo adorno y posesión, comprenda el hecho simple de su existencia como un verdadero y magnífico don gratuito. Esta obra, de escritura en clave y muy compleja, revela un movimiento global de la fenomenología de la memoria a la hermenéutica de la condición histórica, pasando por el conflicto entre memoria e historia.

La existencia humana habla. La filosofía del lenguaje de Ricoeur no es una filosofía del lenguaje sino más bien una filosofía a través del lenguaje; una fenomenología del mismo y una dialéctica entre memoria e historia, entre discurso oral y discurso escrito, entre el trabajo de la escritura y el de la lectura.

Es esta mediación insustituible del lenguaje en la historia la que recoge Jervolino para mostrar los tres paradigmas en que converge histórica y teóricamente la última contribución filosófica de Ricoeur al gran tesoro de la filosofía, paradigmas que sirven de brújula en su largo y complejo recorrido.

Tenemos así un *sexto y último tema*: *Paul Ricoeur alcanzó a explicitar cómo el horizonte de este largo rodeo de la filosofía reflexiva y hermenéutica, ya no se resume en el estudio del símbolo, ni del texto, sino en el paradigma más amplio del trabajo hermenéutico de la traducción.*

En efecto, sus dos últimas obras, aparecidas en 2004: *Sur la traduction* y *Parcours de la reconnaissance*, dan cuenta de un reordenamiento casi final de su obra bajo el paradigma de la traducción. Cuando abordó el paradigma del símbolo, la expresión “tiene un sentido doble o múltiple”, y suponía el concepto de expresión ya existente en el nivel del signo lingüístico; allí introdujo Ricoeur la dialéctica entre univocidad y plurivocidad del signo. En la univocidad ciertamente no habría nada que interpretar. Posteriormente, desde el paradigma del texto, Ricoeur sostiene que “el discurso ha sido fijado por la escritura” y ha quedado abierto el camino a la problemática de la comunicación “*Discours et communication*” (1971). Allí la tensión entre comunicabilidad e in comunicabilidad; el milagro de la comunicación de lograr un mismo sentido entre mónadas para muchos efectos completamente diferentes; el abismo insondable de lo in comunicable en el trasfondo de la vida psíquica y la prevención ante una comunicación absoluta que se cierre sobre sí misma. Allí también una fenomenología de la intersubjetividad, el ejercicio dialéctico de la desposesión de autor y lector que ya no ponen su psiquismo existencial como respaldo del texto sino que yace huérfano de su autor. Dialéctica, en fin, de participación y distanciamiento, de apropiación y desapropiación (Jervolino, 2004, p. 664).

Finalmente, llega Ricoeur al paradigma de la traducción. La diversidad de lenguas tan cara a Wilhelm von Humboldt, permite ampliar la perspectiva de los paradigmas anteriores al de la traducción, no sólo en un sentido estrecho entre lengua y lengua, sino en el sentido más amplio, como cuando dos personas no se entienden y se dicen “hablamos dos lenguajes diferentes”; la traducción como lugar de conflicto y de incomprensión.

La diversidad de lenguas no es sólo un dato de la experiencia, e incluso un escándalo; el relato de Babel le da un trasfondo mítico; renace con la idea de una sola lengua, o con la de una biblioteca con todos los libros, o con la idea de la traducción perfecta sin traiciones, o con la idea de teorías rivales de la traducción misma. Aquí renace otra cara constitutiva del conflicto hermenéutico: universalismo vs. relativismo lingüístico; entre la pretensión de un discurso sensatamente traducible y la de los mil y un obstáculos para emprenderlo.

Para Ricoeur no existe una solución teórica a este conflicto, ni una síntesis superior que lo anule. Ofrece la mediación ético-práctica como alternativa; una cierta ética de la hospitalidad lingüística en la que concilien de manera

aproximada lo propio y lo extraño. Esta síntesis imperfecta, como suele llamarla en *Temps et récit*, supone renunciar al sueño de una traducción perfecta, purificada de toda voluntad de dominación, y asimilando el deseo de traducir la lengua extranjera a la propia. Supone, también, realizar el deseo de traducir gracias a un trabajo de retraducción que asuma el carácter finito e imperfecto de nuestro traducir y que pone a prueba a cada instante la fidelidad y adecuación de la propuesta. En la traducción opera lo propio y lo extraño, el sí mismo y el otro, último que no se reduce a la alteridad del otro ser humano. La traducción lleva implícito un concepto plural de humanidad –que no puede ser reducido a una cosa, ni a una ciencia unificada, ni a un saber absoluto, o a una lengua única– sino que, mediante el modelo de la ética de la hospitalidad, apela a la vida en común, a la cohabitación en un mundo que se ha hecho habitable gracias a una praxis de convivencia.

Ricoeur vincula entonces, a nivel metodológico, el trabajo de la memoria, el trabajo del duelo y el trabajo de la traducción, condensando así el penoso y descomunal trabajo hermenéutico². El análisis del sí mismo, pronombre reflexivo omnipersonal en las lenguas europeas, por ejemplo, se halla opuesto al del yo, e incluso al trabajo lingüístico inherente a la dialéctica entre ‘ipseidad’ y ‘mismidad’ ya anticipado en *Soi même comme un autre*. Asimismo, el análisis de la interrogación ‘¿Quién?’, conlleva toda una polisemia en torno a la pregunta por la identidad y por la responsabilidad; por la posibilidad de asegurar una comunicación entre culturas diferentes en general y entre culturas filosóficas diferentes en particular, como pueden ser las culturas filosóficas analíticas anglosajonas y las hermenéuticas continentales. Ciertamente éstas no hablan la misma lengua.

Bajo el paradigma de la traducción se hace productiva la tensión entre el sujeto exaltado y el sujeto humillado, entre las filosofías del sujeto y las filosofías de su defunción. La traducción las acerca en el terreno eminentemente práctico de la atestación. Ésta, en efecto, como una especie de seguridad sin garantías de orden metafísico, coincide con la certeza moral en el lenguaje más tradicional de la filosofía. Testimonio y ‘confianza en...’, aún expuestas a una crítica de la sospecha, se recomponen en un testimonio

2. La noción de ‘trabajo hermenéutico’ y toda la extensa obra de Ricoeur, fue de honda preocupación investigativa para nuestro fallecido colega y amigo, Jaime Rubio (1949-2005). Esta noción demanda todavía un análisis detenido por parte de los estudiosos.

más fiable y en una atestación más fiel, a la vez que hacen evidente que una mala traducción sólo habrá de remediarse con una nueva y así sucesivamente (Derrida).

La traducción, entonces, es un deseo, una pulsión, una dialéctica entre finitud e infinitud, un permanente encuentro con la alteridad. *Mémoire, histoire et oubli*, confirman la fecundidad del paradigma de la traducción, así el problema no se aborde explícitamente allí. La traducción es otra manera de responder a una deuda por pagar; la traducción nos habla de la actitud con que recibimos al extranjero, y a nosotros mismos en lo que hemos sido, en lo que somos y en lo que seremos.

La traducción guarda también una relación muy estrecha con los temas profundos del perdón y del amor difíciles con que Ricoeur concluye una hermenéutica de la condición humana (Jervolino, 1995). Se trata del amor a sí mismo que lo lleve a uno a perdonarse con conciencia exigente y más allá de todo egoísmo. En fin, en la traducción se desenvuelve el problema de la lectura y la escritura, del reconocimiento y de la gratitud, de lo ya concluido y de lo inacabable; del olvido como liberación kierkegaardiana de sí, de la aflicción, para escuchar y ver la simpleza de los campos y las aves que no tejen ni trabajan y nos permiten apreciar así cuán magnífico es el ser del hombre. Se trata de una memoria desjuiciada en el horizonte de una memoria juiciosa, como signo último e incógnito del perdón.

El *Cantar de los cantares* resuena: “el amor es más fuerte que la muerte, y diría que el olvido hecho en reserva, es tan fuerte como el olvido manifiesto”. *Mémoire, histoire et oubli*, concluye: “Bajo la historia, la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, la vida. Pero, escribir la vida es otra historia. El inacabamiento” (Ibídem, p. 657). Jervolino comenta: “Tenemos la tentación de decir que el inacabamiento de la hermenéutica de Ricoeur se convierte con todo rigor en una hermenéutica del inacabamiento” (Ibídem, p.668).

La última obra de Ricoeur, *Le parcours de la reconnaissance*, se hace hoy presente con este simbólico reconocimiento. La coincidencia feliz de conmemorar el recorrido inacabado del maestro y del discípulo, del escritor y del intérprete, del colombiano y del francés, del sí mismo actuante, sufriente que cada uno fue con sus proximidades distantes y, que se eleva ahora sobre la memoria, la historia y el olvido, para que irrumpa una vez más el

conatus de vivir, de permanecer viviendo más allá de la atestación y del inacabamiento permanentes, en el don sin medida de su inmortalidad.

BIBLIOGRAFÍA

Arazueque, G. (Ed.). 1997. *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con P. Ricoeur*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.

Bouchindhomme, C., & Rochlitz, R. (Éds.). 2000. *Temps et Récit en Débat*. Paris, Cerf.

Jervolino, Domenico. 2004. "La question de l'unité de l'oeuvre de Ricoeur à la lumière de ses derniers développements", en: *Archives de Philosophie* 67. pp. 659-668.

Jervolino, Domenico. 1995. *Ricoeur. L'amore difficile*. Roma, Studium.

Michel, Johann. 2004. "Le modernisme paradoxal de Paul Ricoeur", en: *Archives de Philosophie*, 67.

Ricoeur, Paul. 1971. "Discours et communication", Conferencia Inaugural del XVº Congreso de la Asociación de Sociedades de Filosofía en Lengua Francesa, Universidad de Montreal, Canadá, 1971; en: *La Communication*, Montréal, Ed. Montmorency, 2, 1973. pp. 1-48. Traducción castellana de Francisco Sierra y Víctor Florián en: *Universitas Philosophica* 11/12, Bogotá, 1988/9. pp. 67-88.

-----, 1997. "Narrativité, Phénoménologie et Herméneutique" en: *Encyclopédie Philosophique Universelle. I - L'Univers Philosophique*. Paris, PUF, 3ème. Éd., pp. 63-71. También en: Arazueque, G., (1997).

-----, 2004a. *Parcours de la reconnaissance*. Paris, Stock. (Trad.Cast. A. Neira: *Caminos del reconocimiento*, Madrid: Trotta, 2005).

-----, 2004b. *Sur la Traduction*. Paris, Bayard, 70 pp. (Trad. Cast. Patricia Willson: *Sobre la traducción*. Barcelona, Paidós, 2005).