

EL RODEO DE LA HUELLA EN LA FILOSOFÍA DE PAUL RICOEUR

PATRICIO MENA MALET*

RESUMEN

El carácter itinerante de la obra filosófica de Ricoeur nos encamina por un largo rodeo de proyectos abovedados que, remitiéndose unos a otros, anteponen a la vana ilusión de quedar bien definidos y acabados, una muy esperanzadora experiencia fenomenológica y hermenéutica: el trabajo de desentrañar las más variadas huellas de la alteridad; la posibilidad de inventar nuevas vías de acceso a lo insólito. La figura laberíntica con la que el filósofo francés ha revolucionado la filosofía reflexiva contemporánea, exhibe la vehemencia ontológica nacida de la confianza de que, más allá de toda sospecha, es aún factible atestiguar la entrañable donación y hospitalidad de la existencia de sí, de la experiencia dramática del otro y del mundo.

Palabras claves: Ricoeur, Alteridad, Hermenéutica, Fenomenología, Huella.

* Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile.

THE DETOUR OF THE TRACE IN RICOEUR'S PHILOSOPHY

PATRICIO MENA MALET*

ABSTRACT

Ricoeur's philosophic work in its itinerant character, directs us throughout a long detour of vaulted projects which, referring each other, do not put before the vain illusion to become well defined and completed, to the very hopeful phenomenological and hermeneutic experience: the complex task of unravel the more variety of marks and signs of alterity; the possibility of invent new access ways to the unheard-of. Contemporary reflexive philosophy, revolutioned as it was by the French philosopher's labyrinth image, exhibits such ontological vehemence born of trusting beyond any suspicion, it is still feasible to testify self's existence, the other's dramatic experience and the world deep donation and hospitality.

Key Words: Ricoeur, Alterity, Hermeneutics, Phenomenology, Traces.

* Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile.

GEORGE H. TAYLOR, en su estudio preliminar a las conferencias dadas por Ricoeur sobre *Ideología y utopía* en la Universidad de Chicago en 1975, se refiere al *détour* de la obra del filósofo en los siguientes términos:

Cuando se lee a Ricoeur resulta fácil engolfarse en el tema que trata, ya sea historiografía francesa, ya sea semántica de la acción o modelo topológico de Freud. Así es fácil perder de vista el hecho de que esos temas forman parte de proyectos más amplios. A veces Ricoeur manifiesta al terminar un ensayo que sólo entonces llegó –y que allí se detendrá– al horizonte de su indagación; en otros puntos sobre el “rodeo”, el *détour* –un término favorito–, que es el punto central de todo un mensaje, un punto que le permite alcanzar en el párrafo final un fin deseado mediante un camino indirecto. Ejemplo prominente de esto es el libro de Ricoeur sobre Freud que en definitiva versa no tanto sobre Freud como sobre la naturaleza de la interpretación. Estos proyectos abovedados no siempre están presentes o bien definidos, pero a pesar del carácter difuso del cuerpo de la obra de Ricoeur, esos proyectos persisten y cabe decir de ellos en última instancia que no son religiosos, psicológicos o lingüísticos, sino que son de naturaleza filosófica (Taylor, 1994, p. 12).

En efecto, la obra de Paul Ricoeur estalla en bloques dejándose interferir cada vez por el tema que la convoca. Asimismo, George H. Taylor tiene razón cuando afirma que estos proyectos abovedados persisten en su naturaleza filosófica, aunque se dejen *conducir pedagógicamente* y, hasta cierto punto, *hostilizar* por el *vis-à-vis* al que hace frente. Se trata de una filosofía atenta, siempre en escucha y con voluntad de diálogo, pero que no renuncia a *atestarse* o *testificarse* desde sus propias fuentes. Las preguntas ricoeurianas son y siguen siendo fundamentalmente filosóficas. Interferidas como sean, aún se dejan escuchar desde la profundidad atenta del gesto *amante del saber*.

Mas, se trata, por cierto, de una filosofía que se comprende en constante *rodeo*, como rodeando el problema, como si este desvío fuese el modo más honesto para descubrir el ropaje que muestra la desnudez de la pregunta. La *actitud crítica* que manifiesta la pluma ricoeuriana es, también, *actitud genética* y de *sospecha*. Por un lado, prima el convencimiento de que antes de cualquier definición apresurada del problema, es preciso volver a las fuentes, a los lugares donde el sentido ha empezado a sedimentarse, al espacio, por tanto, de la no-filosofía, que aún puede liberar una multiplicidad de sentido

que instruye el preguntar de este *homo quaerens*. La filosofía en su fase genética es siempre filosofía segunda, y debe aceptar descubrir el mundo ya en sus capas de sentido, ya con un sentido *instalado*. Mas, dicha instalación también debe ser *sospechada*. Una cierta inquietud anima el proceder del filósofo que busca no sólo reconocer la *génesis* del problema, sino también poner en cuestión aquello sobre lo cual el hombre no ha dudado, confiando en el aire de seguridad y familiaridad que tiene el *mundo de la vida*. Es dicha *familiarización* o *cotidianización* de la que es preciso cuestionar y sospechar. Son las capas de sentido ya cristalizadas las que deben ser pensadas *nuevamente*, aquellas sobre las que la filosofía no puede mantenerse en estado de quietud, sino que debe moverse *itinerantemente*, tal vez con la *confianza* (Ricoeur, 1990, pp. 33- 34)¹, de que este viaje tenga un regreso.

Sin embargo, la filosofía no se juega su ser sólo en la sospecha. También ella se afirma desde cierta *pulsión* que la mueve por las diversas rutas del *thaumatzo*. No sólo asombro y sospecha, sino también *confianza*. ¿No hay acaso cierta confianza en la *legibilidad del mundo*? ¿No se levanta la filosofía sobre el suelo dado por la posibilidad de decir y leer el mundo como un acto sensato? Al menos, la filosofía de Paul Ricoeur es tal, que se erige sobre cierta espera que da sentido al cuestionamiento. ¿Qué tipo de espera, qué tipo de confianza? Lucía Herrerías Guerra da luces al respecto desde el título de su tesis doctoral: *Espero estar en la verdad* (Herrerías Guerra, 1996). Título que tiene su fuente en la expresión ricoeuriana: *J'espère être dans la Verité*, en "La histoire de la philosophie et l'unité du vrai" (Ricoeur, 1955, p. 66).

¿Qué significa *esperar estar en la verdad*? ¿Qué tipo de *espera* espera estar en la verdad? En primer lugar, ¿cómo no esperar sin confianza? O ¿no es la confianza que atestigua el acto de la espera como un acto sensato? La espera tiene su tiempo, justamente, el tiempo que no tiene. Esto es, ella es

1. La referencia, en este caso, es al prefacio de *Soi-même comme un autre*. En estas páginas, la confianza está estrechamente vinculada a la atestación, al testimonio y a la creencia. Se trata de la confianza en las capacidades que despliegan y por las que deviene el sí mismo a lo largo de toda esta obra. Capacidades redobladas en los análisis de *Mémoire, Histoire, Oubli* (2000), y en *Sur la traduction* (2004) o en *Parcours de la reconnaissance* (2004): la capacidad de recordar (memoria y olvido), de perdonar, de amar (en los ámbitos de la *philia*, del *eros* o del *ágape*), de reconocer (en la mutualidad, en la reciprocidad), etc.

en el tiempo porque está tendida hacia un tiempo que no acontece, un *porvenir*. La espera *da* el porvenir; *da lo que no tiene*², el tiempo que no alcanza a acontecer mientras se espera. Esperar la verdad es esperar el acontecimiento de aquello que no se tiene, que es porvenir, que está por venir. Hay una confianza desplegada en este acto, que es una confianza ontológica llena de vehemencia. Esperar la verdad es estar tendido *intencionariamente* hacia el porvenir de la filosofía. Implica una *apertura* hacia las cosas mismas que están ahí para ser dichas, para ser leídas y comprendidas. Una apertura, también una pulsión (de la razón) —el caso de Husserl desde su curso dado sobre el *Ideal de humanidad según Fichte* (1917) hasta la *Krisis* es paradigmático (Husserl, 2006)— que es una tarea infinita (*tarea*, ¿no es acaso común a Ricoeur y a Husserl). En definitiva, una espera que espera en la confianza, en la sensatez del *retorno a las cosas mismas*.

Por otra parte, ¿no es a partir de esta espera que se *atestigua* un tipo de donación propia del acto filosófico? ¿No es ésta la *donación* misma de la indagación de la filosofía, pues es ella la que da el *vis-à-vis* para ser pensado? Esperar estar en la verdad es, también, mantener la distancia para aproximar lo esperado (Mena, 2005, pp.261- 276). Implica un tipo de distanciamiento que se sustenta en la pulsión de la proximidad. En la espera se da lo que de otro modo no se puede dar a sí mismo: la experiencia de estar próximo (en la distancia) a la comprensión de la fenomenalidad del mundo. Lo dado no es sólo una *vis-à-vis* objetual, sino un sujeto compelido en dicha donación.

El sujeto que hace filosofía es el *aprendiz*, del que hablaba Husserl en su *Erste Philosophie*: un sujeto, sujeto a las cosas mismas, más allá de la primera ingenuidad ante el mundo. Un sujeto que *espera* (que confía) desvelar el fenómeno del mundo, pero que se debe poner a sí mismo en este *itinerario*

2. Se trata de una tesis que hemos venido encontrando tanto en los trabajos de Jean-Luc Marion como de Jean-Louis Chrétien. Cfr. Marion (2005, p. 141): “el otro me da lo que no tiene —mi propia carne. Y yo le doy lo que no tengo —su carne”. Y de Jean-Louis Chrétien (1984, p. 220): “Yo me doy por tanto para que el otro, por este don, se reciba, advenga para sí y se mantenga allí. Yo no le doy lo que tengo y lo que soy más que para darle lo que no es mío y no me pertenece, él mismo, como para salvaguardarlo en su ser”. En nuestro artículo, esta tesis será desarrollada en la parte final, cuando enfrentemos el paradigma de la hospitalidad en la filosofía de Paul Ricoeur. Por otra parte, no es precisamente este contexto, el de la falta de tiempo, donde se hace presente con más fuerza la *donación del otro*, sino precisamente en la recepción y acogida de éste en cuanto *alter*.

para tomar conciencia clara respecto de su indagación (Husserl, 1972, pp. 8- ss.). Un sujeto que llega al mundo ya sedimentado, que descubre el fenómeno con sus diversas capas de sentido, familiarizadas, cristalizadas de una vez en el despliegue de su ser en el mundo. Es sobre este punto que Bruce Bégout pone atención en su *La découverte du quotidien*, y que accede en llamar *el principio hermenéutico de la fenomenología de la vida*, principio según el cual:

el sentido de las cosas (verdadero o no, eso habrá que juzgarlo) no se devela más que en sus diversas expresiones cotidianas, en la red general de múltiples reenvíos e índices prácticos que están ya ahí disponibles, antes de toda donación de un “ente natural” (Bégout, 2005, p. 111).

En el caso de Paul Ricoeur, este principio hermenéutico de la fenomenología, recientemente citado, lo abre a la consideración de un sujeto que *apuesta* a descubrir el ropaje de las cosas y de *sí mismo* mediante el rodeo de los signos, los símbolos y los textos –los llamados tres paradigmas de la hermenéutica ricoeuriana–. Un sujeto, entonces, que si bien *está sujeto* a las cosas, también por ellas se pierde en el itinerario de su comprensión. Un *sí mismo* perdido en la cotidianidad que también es familiaridad, un sujeto que debe recobrase en la *re-flectio* de su persistencia y perseverancia en su ser: *reflexión hermenéutica* que persiste como *conatus* tras las *huellas* de la inquietud humana. Se podría decir que la filosofía se descubre en la espera convocada por la alteridad que no objetividad. Es en la *extrañeza* (*Fremdheit*) a lo propio que la filosofía descubre lo extraordinario o lo insólito³ que le da que pensar. No es primeramente la *diferencia* (*Verschiedenheit*) lo que mueve al pensamiento, sino lo insólito del acceso demasiado rápido de aquello que se muestra en su inaccesibilidad (Marion, 2006, p. 96)⁴. Es,

3. Apostamos por lo insólito antes que la extrañeza, lo extraño o lo extranjero, en tanto que buscamos destacar el carácter irruptor y singularizante, siempre porvenir y adviniente de la alteridad. En este sentido, nos parece que el modelo respectivo para pensar la extrañeza es la irrupción y singularización del sujeto que adviene en el acontecimiento. Esta tesis, por cierto, responde a las desarrolladas amplia y profundamente por Claude Romano en sus obras: *L'événement et le monde* (1998), *L'événement et le temps* (1999), *Il y a* (2004) y *Le chant de la vie* (2005). Declarando nuestra deuda con Romano, sin embargo, dejamos en suspenso, para un trabajo posterior, el desarrollo de sus tesis sobre el acontecimiento y el adviniente, para sólo concentrarnos en el carácter de insólito de la alteridad.

4. Dejamos esta tesis en suspenso, declarando nuestra deuda, aún no del todo conciente de nuestra parte, a una hermosa reflexión de Jean-Luc Marion titulada, “El tercero o el relevo del

repetimos, *lo insólito/lo extraño* que abre u oculta desde la familiaridad lo inaccesible, que se deja rastrear por las huellas del paso de lo humano (Bégout, 2005, p. 43)⁵.

La filosofía ricoeuriana parte del convencimiento de que *hay* alteridad, *hay* pluralidad, y con ello la experiencia de la donación del pensar. Es desde la opacidad, la inaccesibilidad ocultas o tramadas desde la familiaridad o cotidianización de lo real, que el mundo en su fenomenalidad da que pensar. Da signos, da señas que trazan vías posibles de acceso al *fenómeno* que debe ser descrito, y con ello interpretado. En cierta medida, Bruce Bégout, que en muchos respectos no puede conciliarse con Ricoeur (Cfr. Bégout, 2006, pp. 195-209), coincide hasta cierto punto con el hermeneuta cuando declara que: “Toda filosofía vive de lo que ella no es, y aspira a reconciliarse con lo que rechazó al comienzo un poco demasiado rápido como no filosófico” (Bégout, 2005, p.32). Claramente, Ricoeur hace fuente de su indagación la escucha atenta a lo no-filosófico, en cuanto alteridad que *hostiliza* el pensar y, al mismo tiempo, le da que pensar, esto es, en cuanto alteridad que es donación de su propia acogida o recepción. La alteridad que no se deja reducir en el encuentro, sin darse más que en la donación, deja sólo *huellas* para su acceso, mas dichos signos, que no son puramente signos, perturbando la escena de la legibilidad dan también los límites de su propia lectura. Es esta idea que últimamente ha trabajado Eduardo Silva en su artículo “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica” (Silva, 2005, pp.167-205), señalándola en los siguientes términos:

dual” (2006, pp. 93-120). De este artículo cito aquello que me da que pensar: “[...] ocurre como si la atención inquieta con respecto a la cuestión de la intersubjetividad valiera como el síntoma de una imposibilidad persistente no sólo de responder a ella sino simplemente de *acceder a ella*. Porque, en relación con la intersubjetividad, la verdadera aporía, al menos (o sobre todo) desde Descartes, no se refiere tanto a la inaccesibilidad del otro cuanto a su accesibilidad *demasiado fácil*”, *loc. cit.*, p. 96.

5. “El elemento motor de lo cotidiano consiste en efecto [...] en la domesticación discreta de la realidad no cotidiana, a saber en la transformación de lo extraño en familiar. De este hecho, todo lo que aparece en el mundo de la vida es instantáneamente comprendido a la luz de los cuadros familiares y habituales de la precomprensión típica”. Y más adelante, p. 47: “*Dicho de otro modo, la mentira cotidiana consiste en dar por natural y de suyo una construcción represiva de la realidad*” (Las cursivas son del texto original).

Frente a una *intentio lectoris* radicalizada en manos de algunos teóricos que sostienen que cualquier interpretación es legítima, hemos presentado la reacción de Hirsch que vuelve a la *intentio auctoris*, los desarrollos de la Escuela de Constanza de una estética de la recepción (Jauss) a una estética de la efectividad (Iser) y las preocupaciones de Eco al afirmar la *intentio operis*. Paradojalmente como todo asunto hermenéutico, la cuestión está abierta (Silva, 2005, p.203).

Se trata, en palabras del autor, de situarse más allá del objetivismo y relativismo (Richard Bernstein) o, del fundacionalismo y del relativismo (David Tracy), mediante la apuesta por una subjetividad *convencida e implicada*.

Este encuentro entre filosofía y alteridad, que también es la apertura de la *legibilidad* del mundo, da la medida del estatuto de esta hermenéutica injertada en la fenomenología. Esto es, de una hermenéutica que es responsiva ante la donación del mundo, que aporta a lo dado la comprensión desde la explicación. Tal vez, podemos asumir como lema del trabajo filosófico de Ricoeur, la siguiente sentencia: “Porque te ha sido dado, da tú también” (Thomasset, 1996, p. 528). La hermenéutica responde a la donación del mundo *reconociéndole* su legibilidad a pesar de la distancia, o mejor dicho, justo a causa de la distancia que cruza y atraviesa la experiencia que tiene el *sí mismo* respecto del mundo y del otro. Legibilidad que es *poética* en cuanto es inventiva, excedente e impertinente. Que para leer debe también escuchar atentamente para decir más o de otro modo aquello que se da a la experiencia del sujeto. La donación *del* mundo es también, en este sentido, la donación de la *recepción* de su legibilidad a partir de un exceso en el decir que *reconoce* y que *re-pite* el acontecer de las cosas –del caso o, más radical aún, del acontecimiento– en su inabordabilidad desde la *re-creación* de su sentido. Incluso la figura paradigmática de la alteridad *qua* alteridad –lo no tematizable nunca, el rostro– abre un acceso a partir de su exceso, reconociendo en el intérprete el *poder* de exceder los límites del encuentro en la palabra hasta la impertinencia. Si la alteridad del rostro se resguarda de *lo dicho*, sin embargo, se abre ante el decir que le rodea *de otro modo*: tal vez, el testimonio, la promesa o el amor.

Volviendo algunos pasos atrás, es imprescindible, entonces, preguntarse: ¿Qué estatuto tiene la alteridad en la filosofía de Paul Ricoeur? ¿Cuáles son los signos bajo los cuales se presenta lo otro y el otro? ¿Se trata de una alteridad inaccesible, insólita que confronta al sujeto ante la experiencia del

extranjero, que da la experiencia del acceso verificable a lo que originalmente es inaccesible⁶? ¿Se trata de la clásica dialéctica entre lo Mismo y lo Otro (Platón, Lévinas)? Sin dar, sino algunas pistas de nuestra reflexión, se podría decir que la alteridad no es nunca un *tema* en Ricoeur, esto es, no es nunca un *objeto* con el cual se trate. Más bien, representa el encuentro con lo otro, encuentro en muchos sentidos *originario*, *genéticamente* originario. Es en el descubrimiento de cierta instalación en la alteridad, que el encuentro es posible. Si Paul Ricoeur parte del supuesto de que la filosofía gana su impulso desde las zonas no-filosóficas que también dicen *de otro modo* el mundo, también *confía* que este encuentro en la distancia –pues pensar un encuentro *totalizante* con la alteridad, cierta unidad objetual, es por cierto una contradicción en sus términos– es lo propiamente determinante no sólo del acto filosófico mismo, sino de la *humanidad* en su pluralidad. La certeza inicial de Ricoeur, al respecto, es, por un lado, que la filosofía deviene tal en el enfrentamiento con aquello que se resiste a la unidad *temática*, y por lo tanto, con relación a lo que es accesible en su pluralidad de sentido sólo en cuanto se mantenga su resistencia *al* sentido. La unidad sólo puede ser aspirada si lo es desde la pluralidad que permite avanzar con paciencia –la paciencia del concepto– el desvelamiento del mundo. Por otra parte, no sólo se trata de una cuestión de acceso metódico a la legibilidad del mundo –y que por lo demás, es una cuestión nada despreciable en Ricoeur–, sino también, y sobre manera, del acceso a la comprensión del sujeto respecto de sí mismo. Todo el encaminamiento teórico-metódico en la obra de Ricoeur está intencionado por el anhelo de comprensión de sí. Es el sujeto que se encuentra en el mundo, alterado por *la alteridad del mundo y de sí mismo*. Cada obra de Ricoeur contiene en gran medida, desde vías epistémicas de acceso diverso, modos de plantear el problema de la comprensión de sí mismo, que implican *ya* un encuentro en la *distancia* con lo otro de sí. Mas, también se cuestiona la posicionalidad del sujeto en relación a lo otro. En este punto el itinerario del filósofo se sustenta, hasta en su última obra, *Parcours de la reconnaissance* (2004a), en la confianza que nunca deja de tener en la vía reflexiva que es la que da sentido tanto a su encaminamiento

6. Parafraseamos a Husserl en Hua I, 144, citado por Bernhard Waldenfels en “La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl”, en: *Escritos de Filosofía* (Buenos Aires, 1992), n° 21-22, pp. 3-20. La cita exacta es: “La experiencia de lo extranjero es el acceso verificable a lo que es originalmente inaccesible”.

fenomenológico como hermenéutico. Al respecto, Tomás Domingo Moratalla declara:

La filosofía reflexiva se cumple como fenomenología, y ésta, a su vez, como hermenéutica. La hermenéutica sin la fenomenología es ciega, la fenomenología sin hermenéutica vacía, y, ambas sin la impronta reflexiva simple metodologismo (Moratalla, 1996, p. 7).

Es esta vuelta del sí mismo sobre sí, lo propio de la *reflectio*, aquello que va al encuentro de la pluralidad del mundo, de la alteridad que tuerce y altera la experiencia propia del sujeto, desde el encuentro mismo, esto es, desde su propia posición en la pluralidad y alteridad del mundo. Pero, que también, le da acceso a una *indagación sensata* sobre los modos que tiene el ser humano para atestiguar como ser de capacidades; capaz de perderse y reencontrarse, capaz de decir y de narrarse, capaz de actuar y de tomar la iniciativa, de cambiar el curso de acción, de imputarse como responsable, capaz de memoria y de olvido, de reciprocidad y mutualidad, capaz de ser paciente y agente. Es la reflexión cruzando la fenomenología-hermenéutica de este heredero y hereje de la fenomenología husserliana, la que le permite reconocer la herida y el quiebre aportados por la alteridad. Mas también, es la reflexión que le permite a Ricoeur no sólo habérselas con las aporías de la alteridad, sino de hacerlas poéticamente productivas. En la inaccesibilidad de la alteridad, inaccesibilidad fundamentalmente presente a partir de su familiaridad, también se escucha el canto que convoca al sujeto a comprenderse desde la alteridad que lo constituye. Hay una implicación entre el sujeto y su otro que no es simple ni directa, y que exige de las múltiples mediaciones que den claves para la legibilidad no sólo del mundo sino también del sujeto. Una implicación que exige, en las relaciones intersubjetivas, de la mediación del *testigo*, esto es, de un tercero que *dé* la distancia para la proximidad, él mismo distanciándose *desde* la promesa que lo *compromete* en el relato, en el cuento (*story*) que narra *para* otros, en la confianza *dada* que exige para sí con el fin de volver su relato, un relato *sensato*. Por otra parte, el *sí mismo* media su comprensión del mundo a partir de la *propia* distancia: el cuerpo (*la chair*) y la conciencia, por ejemplo, se le presentan al sujeto a partir de la *resistencia* y del *esfuerzo* que abren la corporalidad, y la altura y el llamado propios de la conciencia. Asimismo, la *identidad personal* se construye mediante la mediación del lenguaje plural, constituyéndose desde la *apuesta* de la promesa por el mantenimiento de sí (y la solicitud de confianza solicitada al otro, receptor de la promesa),

los relatos en los que el sujeto está concernido, *lo plural y singular* de su situación en el mundo, los vestigios que han irrumpido en el curso del mundo producto de su iniciativa, y que aún pueden indicar y señalar caminos de autocomprensión.

Desde las primeras obras de Paul Ricoeur se puede apreciar el despliegue de las diversas figuras de la alteridad: lo voluntario e involuntario, en el ámbito de la descripción eidética; el símbolo y el texto, como parte de los paradigmas de la hermenéutica ricoeuriana; y la *traducción*, que tal vez se erige como el último de éstos, si seguimos las instructivas apuestas teóricas de Domenico Jervolino⁷. Todos ellos responden no sólo a la necesidad de aportar *interpretaciones* filosóficas sobre diversos campos de indagación que dicen *algo nuevo* sobre el mundo, sino que ellos mismos son fuente de alteridad. Un ejemplo de ello se puede vislumbrar a partir de la alteridad presente en el símbolo que *da que pensar* porque dice más de lo que literalmente se puede leer en él: hay cierto indiscernible que no se agota en la lectura que se hace de él, como una cuestión de legibilidad, poniendo en juego tanto la vehemencia ontológica –la confianza que más allá de toda sospecha permite aún atestiguar la existencia del sí mismo y del mundo– como la vehemencia fenomenológica –intencionalmente describir el mundo hasta su exceso: la interpretación–. Pero con ello, no sólo se busca hacer patente el *conflicto* interpretativo que debe asumir Ricoeur, sino también bosquejar la estructura de una doble donación: 1) la donación del mundo, principal presuposición fenomenológica, pero también hermenéutica, y que dará pie al cruce entre explicación y comprensión y; 2) la donación de la hospitalidad, que en este momento del ensayo se presentará como el modo de respuesta privilegiada ante la alteridad del mundo. Acá hospitalidad e implicación son cómplices de toda la poética ricoeuriana de la creatividad, de la innovación, de la potencia en el decir del mundo. Hospedar es dar. O

7. Cfr. Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur : Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002 . También, “Herméneutique et traduction. L’autre, l’étranger, l’hôte”, en: *Archives de Philosophie*, Tome 63, Cahier 1, Janvier-Mars 2000, pp. 79-93; “La unidad de la obra de Ricoeur: L’homme capable”, en: *Revista de Filosofía. Hermenéutica Intercultural*, N° 14, 2005, pp. 243-260. En este último artículo citado, Jervolino afirma lo siguiente: “El tercer paradigma, la traducción, toma los movimientos del carácter enigmático y dramático de la comunicación e introduce una entidad nueva y más amplia que el solo signo lingüístico o la frase: las lenguas en su diversidad histórica, sobre la cual meditaba, en los orígenes de la moderna filosofía del lenguaje, Wilhelm von Humboldt”, *loc. cit.*, p. 257.

de otro modo, se da hospitalidad en cuanto se responde ante el acontecimiento de la alteridad produciendo e inventando nuevas vías de acceso ante lo insólito.

LA DONACIÓN DE LA HOSPITALIDAD

SI PRIMERAMENTE NOS hemos esforzados en presentar la alteridad como *aquello que da que pensar* en una fenomenología hermenéutica que navega *hacia* una ontología de modo *itinerante* y con la esperanza de *estar en la verdad*, es preciso, en estos momentos, esbozar una indagación *intensiva* respecto de los quiebres propios que muestran y evidencian lo inaccesible, lo insólito porque familiar. Estas heridas o *quiebres* se producen, sin embargo, desde la implicación entre el sí mismo –que es el sujeto ya alterado por el otro– y las diversas formas de alteridad–el mundo, la carne, la conciencia, el olvido, etc.– que lo constituyen. En este punto, la *posibilidad* de tal implicación es previa a la efectución misma.

En cierta forma, se puede afirmar que si hay alteridad es porque hay un sujeto que ya se ha comprendido desde lo insólito o extraño. Así como se puede afirmar que sólo hay llamado, si hay alguien que ya ha respondido al llamado antes de que se le llame. La relación entre el sí mismo y la alteridad es, por lo tanto, una relación de implicación en la distancia de su encuentro. Si no hay acceso directo, lo cual también presupone la posibilidad de que tampoco haya acceso indirecto, al menos quedan las *huellas* de cierto encuentro; huellas que son ellas mismas heridas y signos de la alteridad propia del sujeto.

La obra de Ricoeur intenta hacer el viaje, entonces, por las diversas huellas con las que queda el sí mismo en su trato constituyente con la alteridad. La lengua, la carne, la conciencia, el mundo, el reconocimiento, la traducción, el silencio, la promesa, todos signos que dicen *de otro modo* el paso de lo otro por el cuerpo –escrito, de la memoria, de la amistad y del amor, el cuerpo del perdón, etc.– del sí mismo. Huellas que permiten acceder de modo indirecto al sujeto *qua* hospitalario.

¿En qué respecto se puede comprender el sí mismo como hospitalario? ¿Qué implica la hospitalidad *de la* alteridad? ¿En qué sentido se puede hablar de una donación *de* la hospitalidad? ¿Qué valor tiene el genitivo en la expresión “donación de la hospitalidad”? ¿Cómo puede darse la hospitalidad?

¿Qué se da cuando se da hospitalidad? Todas estas preguntas tienen la *huella (trace)* de cierta donación que *figura y desfigura*⁸ al sí mismo en su *itinerario* de sentido más acá de toda exaltación epistémica, más allá de toda sospecha; contando siempre con la confianza de que en verdad *hay*: hay ser, carne, sujeto, mundo, lengua. Se trata de dar un paso más allá de los reflejos que acaban con Narciso, para descubrir no sólo al otro sí mismo que tanto ama el sujeto de sí, sino también para *chocar* desde sí con la experiencia dramática del otro.

Si el sí mismo, según el entendimiento ricoeuriano, más acá del *cogito exaltado* (Descartes) y más allá del *cogito humillado* (Nietzsche), se atestigua con base en la confianza de que *persevera y persiste* en su ser según la modalidad de la *ipseidad*, esto es, a partir de la promesa de mantenerse en su ser a pesar de los cambios sufridos, entonces, es dable pensar que el sujeto se comprende atestiguándose desde la *herida* que representa la *promesa*. En primer lugar, la promesa es tal vez el mejor ejemplo de la ontología de la confianza desplegada en Paul Ricoeur, en cuanto el acto mismo de prometer es ya una petición al *otro* de creer en la palabra empeñada –abrirse y mantenerse en un espacio *mutuo* de confianza–, que se puede resumir en la siguiente sentencia: *tenme confianza*. Del mismo modo, presupone la existencia de un sujeto capaz de atender al *llamado* –entendemos entonces la promesa ya como un llamado–, o simplemente, de un sujeto *capaz*. En la promesa no sólo se hace evidente la intención de perseverar en su ser, sino también de que dicho *conatus* implica una solicitud fundada en la estima de sí. La escena es la siguiente: un sujeto que se testimonia al tiempo que pide testificación. Un sujeto, por tanto, que se abre a

8. Nos hacemos eco de la reflexión realizada por Carla Canullo en “Naissance et origine”, en el marco de las Jornadas *Penser l'événement. Autour de l'oeuvre de Claude Romano*, en el Instituto Católico de París, publicado en *Transversalités*. Revue de l'Institut Catholique de Paris, octubre-diciembre 2005, p. 2: “¿Por qué el *acontecimiento* “da que pensar”? Tal vez justamente por el modo en que *des-figura* lo ir-reductible. Yo no entiendo el verbo *desfigurar* (y el sustantivo que se extrae de allí, *desfiguramiento*) en el sentido de “abismar, alterar el rostro de alguien”, sino que propongo leerlo siguiendo el doble valor del prefijo “de-“ que indica no sólo una privación (despojar, descentralizar) sino también un engrandecimiento (tal como de-nominar [y de-nominación] significan “dar el nombre”, designar, denotar). *Desfiguramiento* significa, en el contexto que es el nuestro, *dar un rostro*; no alterar, suprimir, abismar un rostro, sino dar un nuevo rostro, *una figura* que, en lengua francesa; indica el *rostro*, la *faz*, la cabeza tomada en su *forma*”.

la comprensión de su existencia (momento reflexivo) en cuanto la atestación le viene del otro impelido por este llamado. Un otro que ha estado constituyendo al sí mismo desde antes que éste hiciese el llamado de la promesa. Es más, un otro que en cuanto convocado da al sí mismo su experiencia de ser. Finalmente, un otro que recibe la promesa con una respuesta: otra promesa. Lo que se dice cuando se promete no es sólo lo que implica al sujeto que promete: *dar y empeñar* su palabra; sino también se dice la promesa del otro: te prometo que te creo. *Y no sólo se acepta confiando en la promesa dada, sino com-prometiendo como un acto de atestación de un vínculo a pesar de la alteridad que ya ha quebrado a los sujetos en pos de su encuentro.*

¿No es mediante esta figura de la herida *como* huella y, por ello, también como relación *an-árquica* lo que vuelve fecunda la aporía del encuentro de lo *insólito*, cubierto con las capas de sentido que dan que pensar al tiempo que cotidianizan, en otro respecto, lo pensable mismo? ¿Qué forma toma entonces este itinerario por las huellas de la alteridad? Sin lugar a dudas, la doble vía de la donación y de la hospitalidad. Lo que *se da* a pensar también da *testimonio* de los múltiples sentidos del ser, mas, por lo mismo es signo de la inconmensurable disimetría que da forma al despliegue del ser en el mundo. Lo que se da a pensar no es sólo lo que se da a pensar. O de otro modo, no hay forma de pensar lo dable sin las mediaciones y las vías indirectas que también *dan* figurando o desfigurando los signos de lo dable. ¿No es acaso en este nivel que el sujeto aparece en busca de la apropiación de los múltiples sentidos del mundo? ¿No es éste un primer encuentro, no ingenuo, con lo *insólito* que toma cuerpo en el acto de hospedar lo ya hospedado? En este sentido, ¿cuándo hablamos de hospitalidad? O ¿Qué es lo *verdaderamente* hospedado? O si se quiere ¿en qué sentido debe ser entendida la alteridad hospedada por el sujeto que es según la modalidad de la ipseidad? Si hemos dicho que la alteridad es constitutiva del sí mismo, y por lo tanto, si se rechaza toda suerte de oposición excluyente y adialógica entre lo Mismo y lo Otro, esto es, si pensando la alteridad en cuanto *extrañeza*, testificamos al mismo tiempo lo insólito del sí mismo que debe desenmascarar lo familiar de su posicionamiento en el mundo, al tiempo que debe dar testimonio de su devenir en cuanto sujeto *capaz*, no podría pensarse la alteridad sino como una cuestión de *implicación* más que de separación. Pensar que lo otro es efectivamente el *afuera*, es pensar que lo otro no toca en nada al sujeto. Más bien, la apuesta ricoeuriana es postular la *relatividad* concerniente de la alteridad. Por ello la hospitalidad en primer lugar es ya un

tipo de donación: dar *hospitalidad*, esto es, acoger lo otro, es *darse* en la acogida de lo otro. En la hospitalidad *lo que* se da primeramente, pensando que ésta no puede sino ser donación, es el *quién* que se atestigua cuando se da. Si el sí mismo aparece metódicamente a partir del desfiladero de respuestas ante la pregunta *¿qué?*, sólo se atestigua cuando la pregunta *¿quién?* toma cuerpo y con ella se vuelve problemática su propia donación. Esto significa, en términos generales aún, que en la donación de la hospitalidad, dándose el *quién*, se da también la alteridad implicada. En cierta forma, se puede afirmar que tanto como se recibe la alteridad, ésta primeramente *se da*. Se da en la experiencia misma de la *ipseidad*.

Lo que se da en la hospitalidad es, propiamente –próxima y distantemente– la alteridad *para* el otro *desde* sí mismo. Se trata de una alteridad que implica al sí mismo, esto es, que lo *com-prende* volviéndolo extraño en su experiencia. Y sin embargo, porque el sujeto se despliega desde lo *insólito* es que sólo puede dar recepcionando y dando, al mismo tiempo, al *quién* que lo implica. Se puede afirmar que la hospitalidad es la donación de la experiencia de sí para un otro que implica al donador. La hospitalidad *da* simplemente al *otro*, dándose el *quién* cada vez mío –el sí mismo *como* otro, el otro *como* sí mismo–. La donación que es la hospitalidad es desde el suelo de la pluralidad que busca volverse al sentido mediante su reconocimiento.

Para terminar, y dejar este tema abierto y aún por ser pensado, habría que citar un breve texto de Ricoeur que data del año 1967. Esto, con el fin de no renunciar a la tarea de encontrar las huellas mismas de una reflexión sobre la hospitalidad en la *obra* dejada por nuestro autor. En un Coloquio de Intelectuales Católicos llevado a cabo en París en 1967, Paul Ricoeur concluye su conferencia con las siguientes palabras: “Respetar la multiplicidad, la diversidad, la jerarquía de las lenguas, es, para nosotros, el único modo de trabajar con un sentido razonable” (Ricoeur, 1967, p. 94). Esto es, desde la experiencia de la pluralidad no se abre sólo la *diferencia*, sino también la *deferencia* sobre la que la traducción busca hospedar la extrañeza, no sólo de la lengua del otro, sino a partir de ella –y mediatamente– al otro mismo. Es desde la experiencia de la lengua no adecuada, de la lengua *herida* y *quebrada*, que se atestigua la escucha hospitalaria que busca sentido, que trabaja con el sentido y sus diseminaciones, esperándose en la sensatez de la búsqueda.

La *deferencia* es el dejar ser al *alter* en su alteridad, pero, por sobre todo, es *darle* la experiencia de sí para sí; esto es, su propio *quién*, aunque siempre –y sólo así– le sea sólo próximo en la distancia. De este modo, la *mutualidad* del reconocimiento, la *gratuidad* y *altura* del perdón –tomados estos ejemplos como paradigmas de los últimos desarrollos de la obra ricoeuriana– son modos de *darse* el sí al sí, a partir de lo cual la alteridad sigue exigiendo rodeos y mediaciones, pero con la cual aún es posible *reconciliarse*. Valga la inaccesibilidad del otro como paradigma fenomenológico. Y sin embargo, todavía es posible *amar*, *perdonar*, y *reconocer*, porque lo amado, lo perdonado y lo reconocido siguen siendo un *quien* que excediéndome me permite *dar(me)* para que se reciba a sí mismo como un *quien amado*, *perdonado* y *reconocido*, y con ello, para que el donatario se reciba en la donación.

Ante esto, sólo quedan las *gracias* ante lo dado, para dar nuevamente desde el inacabamiento. Para dar *in novo*, poéticamente, el *quien* del sí mismo. Para dar desde la *impertinencia* poética que busca decir la lengua desde el desvío del sentido, que busca perdonar desde la *reconciliación* inventada –aunque siempre con historia, esto es con memoria–, que busca amar dándose a sí mismo el otro en cuanto amado en la mutualidad –sin buscar la reciprocidad, ¿no es éste puro exceso poético?–. En fin, la hospitalidad es donación creativa, lo que significa que es impertinente en sí misma, justamente, porque es para el otro.

BIBLIOGRAFÍA

- Bégout, Bruce. 2005. *La découverte du quotidien*. Paris, Éditions Allia.
- Bégout, Bruce. 2006. “L’héritier hérétique. Ricoeur et la phénoménologie”, en: *Esprit, La pensée Ricoeur*, Mars-avril.
- Chrétien, Jean-Louis. 1984. *La voix nue. Phénoménologie de la promesse*. Paris, Les Éditions de Minuit.
- Canullo, Carla. 2005. “Naissance et origine”, en: *Transversalités*. Revue de l’Institut Catholique de Paris, septembre-décembre, N° 96.
- Herrerías Guerra, Lucía. 1996. *Espero estar en la verdad. La búsqueda ontológica de Paul Ricoeur*. Roma, Editrice Pontificia Università Gregoriana.

Husserl, E. 1972. *Philosophie première 2. Théorie de la réduction phénoménologique*, Trad. Arion Kelkel, PUF, Épiméthée.

-----, 2006. "L'idéal de l'humanité selon Fichte. Trois leçons (1917)", en: *Philosophie*, N° 90.

Jervolino, Domenico. 2002. *Paul Ricoeur: Une herméneutique de la condition humaine*. Paris, Ellipses.

-----, 2000. "Herméneutique et traduction. L'autre, l'étranger, l'hôte", en: *Archives de Philosophie*, Tome 63, Cahier 1, Janvier-Mars. pp. 79-93.

-----, 2005. "La unidad de la obra de Ricoeur: L'homme capable", en: *Revista de Filosofía. Hermenéutica Intercultural*, N° 14. pp. 243-260.

Marion, Jean-Luc. 2005. *El fenómeno erótico*. Buenos Aires, El cuenco de la Plata.

-----, 2006. "El tercero o el relevo del dual", en: *Stromata*, N° 1/2, Enero- Junio. pp. 93-120.

Mena, Patricio. 2005. "Dar paso al encuentro o la traducción de la distancia", En: *Revista de Filosofía. Hermenéutica Intercultural*, n° 14, ISSN: 0716-601-X, Santiago de Chile. pp.261-276.

Moratalla, Tomás Domingo. 1996. *Creatividad, ética y ontología. La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur*. Tesis Doctoral, Universidad Pontificia Comillas de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, Madrid, Colección Tesis Doctorales.

Ricoeur, Paul. 1955. *Histoire et Vérité*. Paris. Seuil.

-----, 1967. "Violence et langage", en: *La Violence. Semaine des Intellectuels Catholiques* (1er- 7 février 1967), Paris, Centre Catholique des Intellectuels Français, Desclée de Brouwer.

-----, 1990. *Soi-même comme un autre*. Paris, Seuil.

- . 2000. *Mémoire, Histoire, Oubli*. Paris, Seuil
- . 2004a. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris, Stock.
- . 2004b. *Sur la traduction*. Paris, Bayard.
- Romano Claude. 1998. *L'événement et le monde*. Paris, PUF.
- . 1999. *L'événement et le temps*. Paris, PUF.
- . 2004. *Il y a*. Paris, PUF.
- . 2005. *Le chant de la vie*. Paris, Gallimard, PUF.
- Silva, Eduardo. 2005. "Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica", en: *Teología y vida*, Vol. XLVI, n° 1 y 2, I y II Trimestre.
- Taylor, G. H. 1994. "Estudio Preliminar" en: Ricoeur, Paul. *Ideología y utopía*, Trad. Alberto Bixio. Barcelona, Gedisa.
- Thomasset, Alain. 1996. *Paul Ricoeur, une poétique de la morale. Aux fondements d'une éthique herméneutique et narrative dans une perspective chrétienne*, Bélgica. Leuven University Press.
- Waldenfels. 1992. "La experiencia de lo extraño en la fenomenología de Husserl", en: *Escritos de Filosofía* N° 21-22, 3-20.