

La contribución de Paul Ricoeur a la ética hermenéutica

Dr. Tomás DOMINGO MORATALLA
Prof. Colaborador Universidad Pontificia Comillas
tomasdm@terra.es

En esta comunicación quisiera centrarme brevemente en la aportación de la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur a la “ética hermenéutica”, teniendo en cuenta que la propia filosofía de Ricoeur gana, se enriquece, al situarse en la perspectiva de la ética hermenéutica.

En un primer momento pensé esta intervención bajo la idea de “aportación”, o “contribución”, pero al desarrollarla caí en la cuenta de que el planteamiento ricoeuriano no puede entenderse como una aportación o contribución a algo ya constituido, en este caso la ética hermenéutica. Hacerlo así era pensar que ya hay un núcleo que constituiría la ética hermenéutica y ahora vendríamos a completarlo, a contribuir o a aportar. Me atrevería a decir que la “ética hermenéutica “es cosa de Gadamer”... y de Ricoeur, y quizás, en este caso, las aportaciones o contribuciones tengan que venir de otro sitio o las tengan que hacer otros. En Ricoeur nos encontramos con los ejes vertebradores, con la estructura, de una ética hermenéutica crítica. Tampoco quiero decir que todo esté ya en Ricoeur, como tampoco está todo en Gadamer, pero sí es clave tanto en la constitución de la ética hermenéutica como en sus posibles desarrollos.

Por otro lado, hasta hace poco, hablar de ética hermenéutica era hablar de ciertas propuestas, de ciertas aproximaciones, que venían de diferentes lados, e incluso desde diferentes tradiciones. Actualmente ya disponemos en nuestro contexto filosófico de la sistematización de las claves de la ética hermenéutica, y es algo que debemos al profesor Jesús Conill. Por eso ahora me gustaría presentar la visión de Ricoeur en la

clave que nos propone Jesús Conill.¹ Es decir, ya disponemos de un trabajo con el que medir las que podemos considerar éticas hermenéuticas. Mi tesis es, y en relación con lo que antes comentaba, que la ética hermenéutica de Ricoeur encaja perfectamente en el planteamiento de Jesús Conill, tampoco es extraño en la medida en que tiene muy en cuenta al pensador francés en su propuesta, en algunos puntos lo complementa y desarrolla, y en otros, en la mayoría, lo ratifica y avala.

Mi comunicación girará en torno a nociones claves de la filosofía ricoeuriana como son las de “capacidad”, “reconocimiento” o “sabiduría práctica”. La ética de Ricoeur afronta de una manera muy convincente algunos de los problemas más importantes de las teorías éticas contemporáneas, como por ejemplo, el de la relación entre lo universal y lo histórico o la pluralidad de tradiciones éticas, indicio de la riqueza de la experiencia moral. Contar con Ricoeur, tener en cuenta sus propuestas, puede ayudarnos a no perder de vista la experiencia concreta ni tampoco la dimensión crítica; la experiencia (histórica, vital, vivencial) sin la perspectiva crítica es ciega y la crítica sin la experiencia es vacía, podríamos decir parangonando a Kant. La ética hermenéutica de Ricoeur nos alerta y previene de cegueras y vacuidades.²

1. Ética, hermenéutica y ética hermenéutica

La ética hermenéutica no es en Ricoeur algo complementario, o un posible desarrollo o aplicación de sus desarrollos filosóficos, es algo esencial que lo ha acompañado a la largo de su itinerario filosófico. Precisamente, considerarlo esencial en su filosofía es lo que me lleva a afirmar que su contribución no es coyuntural ni casual.

La filosofía de Ricoeur es ética, reflexión sobre la vida moral, de principio a fin. Ya en los años 30 del siglo pasado eran abundantes sus escritos sobre problemas morales y políticos aunque, bien es cierto, desde una perspectiva circunstancial. Estos escritos reflejaban su compromiso cristiano, personalista, pacifista, por la

¹ J. Conill, *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006.

² Para una presentación general de la filosofía de Ricoeur puede consultarse T. Domingo, J. Masiá, A. Ochaita, *Lecturas de Paul Ricoeur*, UPCo, Madrid, y en concreto, para acercarnos al giro ético, mi sección “De la fenomenología a la ética”, pp. 123-263; también mis trabajos “P. Ricoeur, una antropología hermenéutica”, en J. F. Sellés (ed.), *Propuestas antropológicas del siglo XX*, Eunsa, Pamplona, 2007, pp. 261-284 y “El personalismo hermenéutico-fenomenológico de P. Ricoeur” en VV. AA. *Personalismo hermenéutico-fenomenológico: Ricoeur, Scheler, Ebner*, Madrid, 2008.

transformación de un mundo en crisis. Nunca abandonará los escritos circunstanciales (y decir “circunstancial” en hermenéutica no es decir cualquier cosa), acompañarán toda su producción filosófica. Sólo a partir de los años 70 estos escritos se arrojarán con una matizada teoría ética. Elaborará una ética propiamente dicha,³ que encontraremos básicamente en *Sí mismo como otro* (1990), parte ética a la que llamaré, no sin cierta ironía, su “pequeña ética”, y *Caminos del reconocimiento* (2004), además de en otros textos más breves, que no por breves y menores dejan de ser importantes, como sucede con los recogidos en *Amor y justicia*.

La filosofía de Ricoeur también es hermenéutica, una hermenéutica que nace de las insuficiencias de la fenomenología, o de cierta forma de entenderla. La hermenéutica aparece en su gran proyecto filosófico, que no es otro que el de elaborar una filosofía de la voluntad, tras el paso por la eidética y el descubrimiento de la empírica. Dar cuenta de la voluntad humana, de la experiencia, de la vida fáctica, no se puede hacer de una forma abstracta y cerrada por el propio método, se precisa abrirse al mundo de los símbolos en los que la vida se expresa. Así aparece la hermenéutica en su obra: como hermenéutica de los símbolos. Pero son posibles dos hermenéuticas, dos interpretaciones. Una hermenéutica “amplificadora”, de la recolección, que se fija en el mundo de los símbolos, en aquello a lo que apuntan, en la experiencia humana, pero también es posible la hermenéutica “reductora” o de la sospecha; frente a una hermenéutica propositiva (tras los pasos de Heidegger, Gadamer, o de la hermenéutica bíblica) cabe una hermenéutica crítica, la propia de los “maestros de la sospecha”, y las dos se complementan. La hermenéutica se ensancha, es un gran horizonte en el que se moverá Ricoeur. Ser es ser-interpretado. Descubrimos el mundo de la interpretación, su pluralidad, su conflicto (“conflicto de interpretaciones”). Y tras la hermenéutica de los símbolos y mitos, la hermenéutica de los textos (metáforas y narraciones) y la hermenéutica de la acción. La hermenéutica de Ricoeur girará así progresivamente hacia la ética.

Ética y hermenéutica no se oponen en el proyecto de Ricoeur, se encuentran y complementan. La experiencia moral (la ley, la obligación) se ensancha

³ De ahí que su propuesta se presente en el “panorama de la ética continental europea” (J. de Zan, “La identidad moral, el bien y el deber”, en *Panorama de la ética continental europea*, Akal, Madrid, 2002, 67-87) o que alguno de sus textos, “Ética y moral”, sea considerado fundamental en la ética contemporánea (C. Gómez, *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002).

hermenéuticamente. Y la hermenéutica, la interpretación, no se entiende sin el momento ético-personal de la aplicación, de la producción práctica. No hay conflicto en Ricoeur entre una hermenéutica de los textos y una ética del cuidado del otro. La ética de la responsabilidad aúna hermenéutica y reconocimiento.

2. Desde una triple tradición: reflexión, fenomenología y hermenéutica

En el comienzo de su quehacer filosófico viene solicitado por “fuerzas contrarias y fidelidades opuestas”. Marcel y Mounier de un lado (con temas tales como la encarnación, el diálogo o el compromiso) y por otro Husserl, y la importancia de la claridad, el análisis, el método.... Siempre escindido entre el esfuerzo racional del rigor y la claridad y la abundancia y riqueza de la experiencia. Ricoeur reconocerá que debe a esta polaridad inicial de influencias el dinamismo de toda su obra. Intentará llevar a cabo un trabajo de arbitraje; ahí se encuentra también el origen de su estilo; siempre combatiendo en varios frentes o reconciliando posiciones encontradas; siempre intentando la mediación que queda incompleta.

La filosofía de Ricoeur, y también su ética hermenéutica, se mueve en el entrecruzamiento de tres tradiciones: la filosofía reflexiva, la fenomenología y la hermenéutica.

a) La tradición reflexiva

Los primeros pasos de Ricoeur en la filosofía se dan en la llamada filosofía reflexiva, una tradición típicamente francesa. Sus fundadores son J. Lachelier y J. Lagneau; en estos autores y en esta tradición Ricoeur va a ser introducido por su maestro J. Nabert, uno de los filósofos más importantes para entender su filosofía y el representante más importante de esta tradición.

En contacto con esta línea de pensamiento se interesará por cuestiones como la teoría del juicio, las relaciones entre teoría y práctica, la relación entre la filosofía y la no-filosofía o la cuestión del estatuto de lo religioso. Todo su filosofía, antes incluso de su entrada en la hermenéutica, puede ser leída como un diálogo entre esta filosofía reflexiva y su vertiente fenomenológica que él mismo desarrollará. Ricoeur se ve a sí

mismo entre una filosofía en la que la reflexión es lo primero y otra en la que es segunda en relación al acto de salida de sí misma que supone la intencionalidad de la conciencia. Confesará que la necesidad de articular fenomenología y pensamiento reflexivo es lo que lo determinó filosóficamente. Otra peculiaridad de esta tradición de pensamiento es que, a diferencia de la fenomenología, se anclará en la tercera crítica kantiana, la *Crítica del juicio*. Ricoeur será un lector asiduo de Kant, y su hermenéutica deberá mucho, en muchos temas, a la tradición kantiana.

b) La tradición fenomenológica

La fenomenología es otra de las corrientes contemporáneas en las que la filosofía de Ricoeur puede ser inscrita. Lo que comparte con el movimiento fenomenológico es un gesto, una actitud, una forma de encarar los problemas.⁴ Pero no es en absoluto coyuntural en su quehacer filosófico, pues incluso él mismo llega a calificar su obra de fenomenología.⁵ La fenomenología asume en su filosofía el interés reflexivo, antropológico, y sirve de fundamento para su giro hermenéutico; por eso su hermenéutica es fenomenológica y reflexivo-antropológica.

La obra de Ricoeur puede ser leída como un intento de sumergir, o mejor zambullir, al yo trascendental en el mundo, en la experiencia. El “yo”, el saber del yo, de la autoconciencia, no es punto de partida, sino punto de llegada, por eso mismo la filosofía fenomenológica tiene que ser hermenéutica, una hermenéutica del sí mismo. Este es el giro hermenéutico que da Ricoeur a la fenomenología. No obstante, este giro de la fenomenología a la hermenéutica ya está posibilitado por los propios desarrollos husserlianos, y en ellos se fijará Ricoeur. Podemos afirmar que hay un presupuesto hermenéutico en la fenomenología. Todo el análisis descriptivo husserliano parte de la correlación entre la conciencia (el yo) y el mundo, así las dimensiones del mundo son dimensiones del yo. La manera de abordar la conciencia, de elaborar una filosofía del sujeto, es siempre por la guía trascendental del objeto; se precisa, pues, el “détour” (el rodeo) por el mundo. El análisis noético descansa en análisis noemáticos, o dicho de

⁴ Sobre la vinculación de Ricoeur con el movimiento fenomenológico puede consultarse mi trabajo “Die hermeneutische Transformation der Phänomenologie. Paul Ricoeur, à l’écoute de la phénoménologie”, en J. San Martín (ed.) *Phänomenologie in Spanien*, Königshausen-Neumann, Würzburg, 2005, pp. 137-156.

⁵ J.-P. Changeux, P. Ricoeur, *Lo que nos hace pensar. La naturaleza y la regla*, Península, Barcelona, 1999, p. 13.

otra manera, menos técnica, yo sé ‘que soy’, pero no sé ‘qué soy’; para ello necesito contar con la experiencia, el mundo, los otros. Por eso se hace imprescindible la hermenéutica.

c) La tradición hermenéutica

Por lo que hemos visto la fenomenología de Ricoeur es hermenéutica, se convierte en hermenéutica, mas esta conversión sólo es posible en la medida en que sea criticado y cuestionado el idealismo husserliano.⁶ Así opondrá de manera bastante clara y contundente las tesis hermenéuticas a las del idealismo husserliano:

- frente al ideal de cientificidad y de justificación última de Husserl presentará como clave la idea de finitud;
- frente al concepto fundamental de Husserl de “intuición” opondrá el concepto no menos fundamental para toda la hermenéutica de interpretación;
- frente a la subjetividad-indubitable mostrará como fundamento el diálogo, con uno mismo, con los otros, con el mundo;
- y frente a la subjetividad trascendental opondrá como única trascendentalidad la del mundo.

Lo mismo que antes señalábamos un presupuesto hermenéutico en la fenomenología, ahora, de igual manera, podemos decir que hay unos presupuestos fenomenológicos en la hermenéutica. En primer lugar, el presupuesto del sentido: “la elección por el sentido es pues la presuposición más general de toda hermenéutica”, nos dice el propio Ricoeur,⁷ y había sido el gran tema de la fenomenología. En segundo lugar, el presupuesto de la ‘epojé’ (interrupción, desconexión) fenomenológica: la fenomenología comienza cuando no contentos con vivir interrumpimos la vivencia para significarla, y de igual manera este gesto filosófico es prolongado por la hermenéutica pues ésta comienza cuando no contentos con pertenecer a una tradición transmitida, interrumpimos la relación de pertenencia para significarla, y así nos distanciamos, subrayando la dimensión crítica inscrita en la propia hermenéutica. Y, en tercer lugar, el

⁶ Esta es la gran aportación de Heidegger, y de las que todas las fenomenologías posteriores se han nutrido. Otra cosa es que esta crítica de Heidegger a Husserl sea correcta, y no más bien exagerada y realizada sólo en función de los propios intereses heideggerianos.

⁷ *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, p. 56.

lenguaje es importante, pero no es lo fundamental, lo primordial, sino la experiencia, la vivencia.

Al ser, en parte, la fenomenología hermenéutica y la hermenéutica, también en parte, fenomenológica, cobra sentido y fuerza la caracterización de la filosofía de Ricoeur como “fenomenología hermenéutica”, pero muy diferente a la versión heideggeriana. Ricoeur hablará de Heidegger como una “vía corta” frente a la “vía larga” que él propondrá. Esta “vía larga” ricoeuriana se caracteriza, frente a Heidegger –y frente a muchos otros planteamientos– por articular comprensión y explicación, es decir, superar la dicotomía que Dilthey había planteado entre ciencias naturales (explicativas), por un lado, y ciencias humanas (comprensivas), por otro, y que Heidegger llevó a su máxima expresión. Se precisan las dos; necesitamos comprender y explicar; “explicar más es comprender mejor” llega a decir Ricoeur como programa metodológico. Esta aportación metodológica (frente a Heidegger) explica los amplios debates (a veces extenuantes) que nos encontramos en sus obras, que van desde los desarrollos en semiótica, teorías narrativas, antropologías culturales, teoría jurídica, hasta los últimos avances en neurobiología. Es la vía larga, el largo rodeo por la explicación, una voluntad de honestidad y radicalidad. Pero esta vía larga no sólo se define desde un punto de vista metódico, también desde un punto de vista ontológico y antropológico. Querrá ofrecer precisión analítica a la ontología demasiado directa de Heidegger o Gadamer⁸, y subordinar la cuestión de la comprensión de sí mismo a la comprensión del mundo, evitando el carácter directo de los análisis heideggerianos. El objeto de interpretación es el sí mismo, la persona, pero a través de la interpretación de los signos, símbolos o textos en los que se expresa.

3. Aportaciones de la ética hermenéutica de Ricoeur

Después de este rapidísimo resumen por las tres tradiciones que constituyen su pensamiento, paso a considerar algunas de sus aportaciones al panorama actual de la filosofía moral, sin ánimo de exhaustividad.

⁸ Tras los profusos análisis ricoeurianos siempre nos encontramos un capítulo o sección que plantea la cuestión ontológica, resulta muy claro en obras como *La metáfora viva*, *Tiempo y narración* o *Sí mismo como otro*.

a) Sabiduría práctica, deliberación, ética aplicada

La propuesta de Ricoeur en el debate ético contemporáneo, de acuerdo con el planteamiento hermenéutico, sobre todo de Gadamer, pasa por una reivindicación de la prudencia, de la sabiduría práctica o, como él dice, del juicio moral en situación.⁹ Esta reivindicación de la sabiduría práctica, verdadera contribución de Ricoeur a la filosofía práctica, no es simplemente una vuelta a la filosofía aristotélica. Es un término recuperado por cierta tradición aristotélica, comunitarista y hermenéutica. En el planteamiento ético de Ricoeur tendrá un sentido muy preciso que lo aleja de la ingenuidad de otros planteamientos, sobre todo por tener en cuenta las aportaciones kantianas.

Ricoeur distingue entre ética y moral: La *ética*, apelando a la tradición aristotélica, se define por el deseo de vida buena (con otros y para otros en instituciones justas), es la persecución de la felicidad; la *moral* hace alusión a lo obligatorio, y claro está, aquí está presente la tradición kantiana. La ética tiene que ver con lo optativo; la moral con lo imperativo. Ricoeur defiende la primacía de la ética; la necesidad de pasar por lo imperativo y, por otra parte, la necesidad, además, de la norma de recurrir a lo optativo cuando hay un conflicto entre normas y deberes; es un recurrir a la singularidad de las situaciones concretas. En este nivel es en el que se sitúa la sabiduría práctica o, dicho de otra manera, la sabiduría práctica es el una vuelta al deseo ético, al fundamento de la ética, tras el paso por el conflicto normativo.

La sabiduría práctica es un todo un ejercicio de deliberación práctica. La hermenéutica de Ricoeur es un análisis de diferentes contextos donde se ejerce la deliberación, es decir, la sabiduría práctica. Entre la racionalidad teórica y la estratégica está la razón hermenéutica o deliberativa. Entre lo puramente racional y lo irracional está todo el amplio abanico de lo opinable, es decir, la vida humana. En su obra *Sí mismo como otro* Ricoeur analiza diferentes formas de ejercicio del juicio moral en situación o de sabiduría práctica. La sabiduría práctica se ejerce en los diferentes dominios en los que la vida humana se constituye. Este recorrido va desde lo personal a

⁹ Cfr nuestro trabajo “Hermenéutica y sabiduría práctica”, *Investigaciones Fenomenológicas*, nº 4, 2005, pp. 131-146.

lo institucional, pasando por lo interpersonal. Este recorrido responde a la constitución de la ética y, paralelamente, a la constitución de la identidad personal. Así, por ejemplo, y sin ánimo de ser exhaustivo, y haciendo referencia a la constitución de nuestra identidad, la sabiduría práctica se ejerce en la relación circular entre nuestro ideal personal de vida humana y las prácticas concretas de nuestra vida; lo que hacemos en función de lo que queremos y de la imagen que tenemos de nosotros mismos, exige un hacer evaluativo fruto de una racionalidad imaginativa o hermenéutica (constituye precisamente un “saber vital”, y se va obteniendo algo así como “una experiencia de la vida”).

La vida humana requiere de la sabiduría práctica porque los principios morales entran en conflicto y, por otra parte, porque confrontados a la complejidad de la vida humana no pueden dar cuenta de ella plenamente. La moral de la obligación no puede responder de manera adecuada a las situaciones conflictivas y el recurso es recurrir al fondo ético, felicitante. La sabiduría práctica es el recurso a lo optativo (ética de la felicidad) ante las aporías de lo imperativo (ética del deber).

En esta misma línea de reivindicación de la sabiduría práctica y de la deliberación se inscribe su aportación a las “éticas aplicadas”.

La ética aplicada ha de responder con un modelo amplio de racionalidad (prudencial, narrativo, vital, experiencial), pues ciertos ámbitos piden y reclaman modos de proceder distintos y también un modelo refinado de toma de decisiones o deliberación. No sirve el *modelo deductivo*: partiríamos de unos axiomas que aplicaríamos a los casos concretos (se destaca el valor de la teoría, de los principios). Tampoco sirve el *inductivo*: utilización de criterios en los que coincidiría todo el mundo a partir de una serie de casos y situaciones. Ambos modelos, a pesar de sus diferencias, suelen caer en el abuso del dilematismo; entre uno y otro se encuentra el *modelo hermenéutico* o modelo narrativo.

El modelo hermenéutico-narrativo evita el deductivismo principialista y también el casuismo. Se aboga no tanto por partir de los casos sino más bien por las narraciones, es decir, los casos en contexto. Se nos presentan coherencias narrativas, entramados, además, la vida humana ya cuenta con la narración. La bioética o la ética médica han

contado a lo largo de su historia con estas importantes intuiciones, que la vida humana no es sólo biológica sino biográfica, y que la enfermedad se sufre y padece biográficamente. Además, el método narrativo dispone de un inmenso poder de sugerencia y, por tanto, de un poder pedagógico que no podemos desaprovechar.

Por si fuera poco, la deliberación (sabiduría práctica, juicio moral en situación) no es la simple aplicación de unos principios generales a un caso concreto, ni tampoco la generalización de prácticas consideradas adecuadas, sino un *proceso creativo de conocimiento*; más cercano al juicio reflexivo que al juicio determinante, uniendo la tradición aristotélica de la frónesis y la kantiana del juicio.

b) Ética del reconocimiento y de la alteridad

Otra de las aportaciones de esta ética hermenéutica es la propuesta de una ética del reconocimiento y de la alteridad, tal y como elabora, por ejemplo, en su última obra *Caminos del reconocimiento*.¹⁰ 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.

Nos encontramos ante un buen ejemplo de ejercicio de fenomenología hermenéutica con una fuerte impronta práctica. Elaborar una fenomenología hermenéutica del reconocimiento capaz de ofrecer los mimbres para fundamentar una ética de la gratitud, 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

¹⁰ 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*, nº 7, julio, 2005). Un resumen amplio de esta obra y de sus implicaciones éticas puede verse en mi trabajo “Del sí mismo reconocido a los estados de paz: Paul Ricoeur, caminos de hospitalidad”, *Pensamiento*, vol. 62, nº 233, 2006, pp. 203-230.

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 en sus capacidades, 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.

d) Traducción, diálogo intercultural y hospitalidad

En relación con esta ética del reconocimiento hay pistas para desarrollar una ética de la hospitalidad y del diálogo intercultural desde la experiencia de la traducción.

La experiencia lingüística de la traducción nos sitúa al otro lado del lenguaje, de lo que no puede expresarse, de lo indecible, de lo no-dicho. La filosofía del lenguaje que se desprende de esta filosofía de la traducción es también una filosofía del silencio. Al adentrarnos en la experiencia lingüística nos vemos volteados “al otro lado” del lenguaje, a la experiencia, al mundo buscado por la palabra y que, sin embargo, no alcanza.

El giro hermenéutico de la fenomenología es una forma de recuperar el lenguaje en toda su envergadura. O dicho de otra forma: recuperar nuestra relación lingüística y significativa con el mundo. Se precisa una nueva filosofía del lenguaje que supere este “olvido del lenguaje”. La hermenéutica afirma la universalidad del elemento lingüístico y, al mismo tiempo, los límites del lenguaje efectivo. Lo que es universal para la hermenéutica no es tanto el decir efectivo, las proposiciones, sino el querer decir, lo que busca expresarse, el pensamiento, la experiencia, la vida. La hermenéutica del lenguaje

vive de esa dialéctica entre la palabra expresada, lo que la tradición clásica denominaba “verbo exterior” (*logos prophorikos*) y lo que se quiere llevar al lenguaje, el “verbo interior” (*logos endiathetos*). Caer en la cuenta de esta tensión es la clave para entender lo más importante de la fenomenología hermenéutica, la cual sólo es comprensible atendiendo al lenguaje en su complejidad, lo cual, a su vez, se refleja de una manera casi perfecta en la experiencia de la traducción. Por eso la traducción, fenómeno parcial, es clave para entender lo esencial y nuclear de la hermenéutica.

La experiencia de la traducción apela a momentos de encuentro, de reconocimiento. La traducción es símbolo de encuentro más allá de la diferencia. Es un reconocimiento que anima a seguir buscando momentos más plenos de comunicación. 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 actual.¹¹ 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 problemas¹². 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’”.¹³ Pero, por 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”.¹⁴ Hacemos esa experiencia sin dejar de ser nosotros mismos. La traducción abre posibilidades de comunicación. La traducción es una

¹¹ En la tradición hermenéutica, en la tradición de la fenomenología hermenéutica, nos encontramos con una filosofía de la traducción con importantes implicaciones éticas. Sobre estas filosofía de la traducción pueden verse mis trabajos: “J. Ortega y Gasset en la fenomenología hermenéutica. La experiencia de la traducción como paradigma hermenéutico”, en F. LLANO, *Meditaciones sobre Ortega*, Tébar, Madrid, 2005, pp. 373-410 y “Filosofía de la traducción o la universalidad de la hermenéutica”, en J. SAN MARTÍN, J. LASAGA (eds.), *Ortega medio siglo después 1955-2005: la recepción de su obra*, 2007 (en prensa).

¹² P. Ricoeur, *Sur la traduction*, Bayard, Paris, 2004, p. 16.

¹³ *Ibíd.*, p. 30.

¹⁴ *Ibíd.*, p. 42.

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, sino 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. ¿Qué sucede en la traducción? ¿Por qué se convierte en paradigma? En la traducción decimos el mismo mensaje, pero de manera distinta, viajamos a un idioma extranjero, acogemos dentro de nuestro espacio lingüístico la palabra de otro. Traducir es “recibir la lengua extraña y habitar la lengua de otro”. La traducción es hospitalidad lingüística y modelo de encuentros e intercambios. Con la traducción reconocemos la pluralidad, buscamos la unidad (comunicación) sin reducirla... no nos vale LO universal abstracto (esperanto) ni lo parcial que se nos quiere presentar como universal (inglés). Los otros son semejantes y, al mismo tiempo, extraños, como yo mismo, como cada uno.

Pensar el diálogo intercultural a través de las nociones de traducción y de reconocimiento de capacidades nos permite pensar a la vez su posibilidad y sus dificultades. Desde estas ideas podemos pensar también la 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.

4. Características de la ética hermenéutica de P. Ricoeur

De una manera concluyente, y teniendo en cuenta toda la filosofía de Ricoeur, así como también algunas aportaciones recientes en la ética hermenéutica,¹⁵ me gustaría cerrar este trabajo enumerando de una forma clara las características de la ética hermenéutica de Ricoeur, y así poner de relieve su profunda innovación en tradición.

1. Nos encontramos ante una ética hermenéutica de la INTERPRETACIÓN, del conflicto de interpretaciones, es decir, del sentido, y de sentidos constituidos. Es por ello una ética del valor y del proceso de valorización. Una ética de las mediaciones. Cobra especial importancia la dialéctica ideas/creencias (Ortega) o la dialéctica ideologías/utopías (Ricoeur) como formas de analizar el imaginario social

2. Es una propuesta ética que cuenta con la CIENCIA. Sin ciencia no puede haber ética a la altura de nuestro tiempo, pero la ciencia no tiene la última palabra. Ricoeur es muy crítico de los dogmatismos positivistas y de las naturalizaciones de la razón.

3. Es una ética que ARTICULA tradiciones diferentes: Aristóteles y Kant.... Pero no sólo Atenas (el mundo de la filosofía), sino también Jerusalén (tradición bíblica). Es una ética que articula las éticas de la virtud con las éticas del deber desde una ética de la responsabilidad.

¹⁵ Además del libro del profesor J. Conill (*Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid, 2006) merece especial mención el trabajo de D. Gracia “Éticas narrativa y hermenéutica”, en *Como arqueros al blanco*, Editorial Triacastela, San Sebastián, 2004, pp. 197-224.

4. Es una ética que posee una dimensión antropológica, HUMANISTA, personalista. La realiza en diferentes momentos y con diferentes recursos. Básicamente recurre a la fenomenología hermenéutica del “homo capax” como criterio de la crítica. Elabora una antropología de las capacidades humanas y un concepto de persona que se echa en falta en muchas propuestas actuales. Recurre a la antropología pero no para deducir una ética, sino para hacer entrar en juego la experiencia humana en su diversidad y complejidad. Persona, ser humano, designa el “lugar de experiencias” y de la paradoja entre pertenencia (a la experiencia) y distancia (crítica) de la experiencia. Hemos de analizar la vida, narrar la vida, para hacerla vividera.... le gusta repetir socráticamente.

5. Es una ética abierta a lo INTERCULTURAL. Hablará de universales en contexto, en situación. En esta ética intercultural jugará un papel muy importante la experiencia de la traducción, con la idea asociada a ella de hospitalidad lingüística y preámbulo de la idea de hospitalidad intercultural. Otro elemento muy importante en esta propuesta intercultural es el despliegue fenomenológico de las capacidades humanas (completando las propuestas de A. Sen y M. Nussbaum).

6. Es una propuesta con una clara vocación práctica: APLICADORA. Es fundamental la tarea de educación y formación, y abierta a la política. Es clave la formación del juicio para una educación de la ciudadanía, y una educación que cuente con elementos sentimentales e imaginativos. Se educa a todo el ser humano, en la pluralidad de experiencias. De ahí que resulte muy importante la relación entre narración y ética. Y en este contexto es una hermenéutica que contribuye magníficamente a las éticas aplicadas, por ejemplo en lo que se ha llamado bioética narrativa.

7. Es una ética de la ESCUCHA QUE BUSCA ampliar y situar nuevas perspectivas, nuevos horizontes; es modesta, inacabada, abierta, de continuo aprendizaje...y que se basa también en la ESPERANZA-CONFIANZA... en el ser humano.

8. Es una ética de la libertad, de la IMAGINACIÓN, de la creatividad.... Creatividad (libertad) en el texto (símbolos, mitos, metáfora, narración) y en la acción

(iniciativa). Es una ética del poder, entendido como capacidad en ejercicio; atenta a la acción que somos y la acción que recibimos (pues somos actuantes y sufrientes).

9. Es una ética de la CONVICCIÓN (fuerza, coraje, entrega...) y de la CRÍTICA.... De esta forma llego a resumir toda su obra, y esta tensión entre la creencia (participación) y la distancia-crítica es la que ha marcado toda su vida.

10. Por último, es una ética de la RAZÓN ENTERA, vital, vivencial, narrativa experiencial..., una ética racional-cordial.

Es una ética, por tanto, que da mucho que pensar, y sentir y vivir.

Marzo, 2007

Tomás DOMINGO MORATALLA