

LA FILOSOFÍA, HOY (XVI)

La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento

Quiero examinar aquí la oscilación que, a mi entender, experimenta la hermenéutica (o, más precisamente, la filosofía hermenéutica) de nuestro tiempo respecto a dos objetos privilegiados de reflexión: *el texto*, entendido como configuración compleja de significaciones, y *el otro*, en cuanto alteridad reconocida como tal desde un sujeto. O, lo que viene a ser lo mismo, intento establecer la diferenciación (que implica proceso más que exclusión) entre una *filosofía hermenéutica del sentido* y una *filosofía hermenéutica de la acción*. Quisiera poder mostrar, en suma, que uno de los problemas entre los que se debate la filosofía de nuestro tiempo es el de cómo pensar hermenéuticamente tanto el sentido del texto como la alteridad del sujeto, a través de dos actos, *la comprensión* y *el consentimiento*, pertenecientes respectivamente a los



Mariano Peñalver Simó (Sevilla, 1930) es catedrático de Filosofía en la Universidad de Cádiz y ex rector de la misma. Comenzó sus estudios de Filosofía y Letras en Sevilla y los terminó en la Sorbona. Es autor, entre otros, del libro *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricoeur* y de numerosos artículos sobre filosofía francesa contemporánea aparecidos en revistas especializadas.

* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia, →

ámbitos del conocer y del hacer, aquí intrínsecamente implicados.

En el pensamiento actual, la denominación de *filosofía hermenéutica del sentido* designaría el polo central en torno al cual gira y se desarrolla la obra cumplida de Hans-Georg Gadamer. Una *filosofía hermenéutica de la acción* caracterizaría, por su parte, las perplejidades e inquietudes que, soterrada o explícitamente, han movido desde su inicio el pensamiento aún abierto de Paul Ricœur. En ambos autores, sin embargo, el problema de la *comprensión* del texto se descubre siempre como una aplicación ejemplar del problema mayor del *consentimiento*, término con el que queremos aquí identificar el tema hermenéutico de la alteridad.

Gadamer, a partir de la teoría de la literatura y del juego del arte, que considera desde el principio como «el caso hermenéutico por excelencia» (cf. Gadamer, 1977 y 1991), acomete la fundamentación del lenguaje en el diálogo, y la exploración y el esclarecimiento del juego y comprensión hermenéuticas del sentido histórico del espíritu humano, lo que le lleva a descubrir la dimensión de la hermenéutica como «un más allá de la autoconciencia; es decir, la conservación y no supresión de la alteridad del otro en el acto comprensivo» (id., 1992, 13).

→

Lenguaje. Arte. Historia. Prensa. Biología. Psicología. Energía. Europa. Literatura. Cultura en las Autonomías. Ciencia moderna: pioneros españoles. Teatro español contemporáneo. La música en España. hoy. La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

'La filosofía. hoy' es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid (febrero 1997); *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D (marzo 1997); *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada (abril 1997); *Filosofía de la religión*, por José Gómez Caffarena, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas, de Madrid (mayo 1997); *La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX*, por Javier Echeverría, profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía), de Madrid (junio-julio 1997); *La metafísica, crisis y reconstrucciones*, por José Luis Villacañas Berlanga, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia (agosto-septiembre 1997); *Un balance de la modernidad estética*, por Rafael Argullol, catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (octubre 1997); *El análisis filosófico después de la filosofía analítica*, por José Hierro Sánchez-Pescador, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid (noviembre 1997); *Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)*, por Manuel Cruz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona (diciembre 1997); *La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después*, por Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (enero 1998); *Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*, por Adela Cortina, catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia (febrero 1998); *La ética anglosajona*, por Victoria Camps, catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma de Barcelona (marzo 1998); *Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX*, por Francisco Fernández Buey, catedrático de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (abril 1998); *La fenomenología como estilo de pensamiento*, por Javier San Martín, catedrático de Filosofía en U.N.E.D. (mayo 1998); y *El movimiento fenomenológico*, por Domingo Blanco, catedrático de instituto y profesor titular de Ética de la Universidad de Granada (junio-julio 1998).

La Fundación Juan March no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores de estos Ensayos.

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA...

Ricœur, espoleado por el deseo de comprender fenomenológicamente los actos no cognoscitivos del sujeto humano (el proyecto, el motivo, la moción voluntaria, el hábito, etc.) (cf. Ricœur, 1950), descubre pronto la necesidad de «injertar la hermenéutica en la fenomenología» (cf. Ricœur, 1995) para poder así descifrar los símbolos de doble sentido donde se esconde la conciencia del mal. Al mismo tiempo se formula una antropología de la desproporción y de la falibilidad (id., 1960) que, después de los segundos Ensayos de hermenéutica de 1986 titulados significativamente *Du texte à l'action*, se traducirá en la última gran obra de 1990, *Sí mismo como otro*, en lo que Ricœur denomina las tres figuras de la alteridad (y de la pasividad): el cuerpo, el otro y el fuero interno de la conciencia (*for intérieur*, *Gewissen*, *conscience*) (id., 1990, 367-410 y 1995, 107-108).

Los actos del *comprender* y del *consentir* remiten respectivamente a dos problemas centrales del pensamiento contemporáneo: el sentido y la alteridad. Parece que las dos grandes figuras de la filosofía hermenéutica del siglo XX que acabamos de evocar, al ofrecernos todos los recursos para, desde el mundo actual, pensar, como dice Gadamer, «el arte de la comprensión» (1992, 29), están proporcionándonos en el mismo movimiento caminos para enfrentarnos con las dificultades teórico-prácticas que suscita en nuestros tiempos el grave problema de la alteridad.

Mi intención en esta breve reflexión, aunque sea de modo tentativo, es la de poner en práctica alguno de los recursos y recorrer por mi cuenta alguno de los caminos que nos ofrece la filosofía hermenéutica de nuestros días en beneficio de los temas del *comprender el sentido* y del *consentir con el otro*, acentuando los elementos que contextualizan una corriente filosófica que puede ser considerada como una de las más significativas de este fin de siglo.

El sentido como fondo de las presencias en un mundo sin fundamento

Como dice Heidegger, recordado por Vattimo (1991, 35), el pensar no fundamentador sólo es ya rememoración (*Andenken*) o fábula (*Sage*). He aquí dos salidas para el pensar, recordar y fabular, después de la pérdida del fundamento. La primera, una salida hermenéutica: que el mundo pasado y otro se haga discurso presente y nuestro. Y una salida post-hermenéutica: que el discurso presente y nuestro componga otros mundos posibles. De un lado, *rememorar*:

construir el devenir lenguaje del mundo otro. De otro, *fabular*: de-construir el devenir mundo posible del lenguaje.

Parece cierto que la hermenéutica reaparece, como nos recuerda Vattimo (1991), en la época de la crisis del fundamento. Ahora bien, al buscar un nuevo apoyo para el pensar y el hacer (la historia, la tradición, la razón comunicativa, la comunidad humana, etc.), el pensamiento hermenéutico encuentra no un fundamento propiamente sino un *fondo* (utilizo aquí una fértil distinción ontológica que debo a Félix Duque —ver 1996, 34—, y que ha determinado muchas de las reflexiones que siguen) sobre el que se destacan las *figuras del aparecer*. Ese fondo es el que determina el sentido del pensar y el valor de la acción.

El sentido que se busca hermenéuticamente es ese contenido pensable, lingüísticamente expresable —«ese contenido global» como lo llama Ricœur—, que no es expresado ni explícita ni tácitamente por el hablante de un lenguaje y que sólo se revela cuando ciertas secuencias o configuraciones complejas de elementos significativos (frases, textos, obras, conductas, comportamientos, etc.) son *efectivamente leídas y comprendidas* por un sujeto competente; es decir, cuando son en primer lugar procesadas, esto es, traducidas al código propio del lector, y a continuación articuladas (confrontadas o integradas), gracias al acto mismo de la comprensión, con otras configuraciones o conjuntos significantes (entre ellos los acarreados consciente o inconscientemente por el propio lector-intérprete). La nueva configuración sobrevenida por la articulación de las dos primeras configuraciones significativas permite la emergencia de un contenido nuevo que es el *discurso de la comprensión* donde se expresa el sentido de la secuencia primera (cf., M. Peñalver, 1978).

Se dice a veces que el sentido de una configuración está «escondido» tras el texto explícito. Pero con esta expresión no se debería querer decir que el sentido está disimulado o disfrazado bajo cualquier tipo de apariencia engañadora. *El sentido no está encubierto bajo la literalidad de las significaciones*. No está «debajo» de lo obvio. La significación primera no esconde un sentido agazapado entre sus pliegues. El hermeneuta no es un detective que descubre a través de las huellas del crimen al criminal esquivo que lo cometió. El sentido, en la hermenéutica contemporánea, no puede ser propiamente ni buscado ni encontrado, si por ambos términos queremos designar la tarea de apresar lo que ya estaba ahí en el texto, como un tesoro escondido entre sus pliegues. El sentido de un texto no es propiamente el premio de la búsqueda de algo que se escond-

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA...

de, sino la tarea constitutiva que se logra recorriendo los caminos e itinerarios del texto mismo a través de sus virtualidades semánticas y sintácticas y según el objetivo que se proponga la lectura (sentido filosófico, literario, ético, lúdico, etc.), (cf., Rastier, 1989) y del contexto (político-social, lingüístico, filosófico, etc.) donde se sitúe el *acontecimiento* histórico del acto de su comprensión.

El sentido es entendido, pues, como lo que se atribuye a una secuencia compleja significativa y que se constituye con *ocasión* de una lectura de esa secuencia. La comprensión del sentido se ejerce siempre en situación de interlocución presente o diferida. Por eso la hermenéutica se emparenta con la pragmática lingüística más que con la semántica e incluso más que con la lingüística textual.

La laboriosidad de la denominada *búsqueda del sentido* de un texto califica el trabajo tenaz y difícil de un intérprete que posee más cualidades de «resonador» que de explorador. El lector-intérprete no busca el sentido del texto como aquel que sabe lo que busca y que persevera hasta encontrar lo que imaginó. Éste sería propiamente el *lector-exégeta* que, como el lector de textos sagrados o como el psicoanalista, no cesa hasta desenterrar lo que esperaba encontrar (un contenido de la creencia o una teoría explicativa).

El *lector-intérprete*, modelo para el filósofo hermeneuta, no busca lo que ya sabe, sino que se deja ilustrar por la lectura de la alteridad de un texto que suscita y desencadena el acto complejo y laborioso de la *comprensión*. El lector-intérprete es el que sabe hacer resonar (para usar una feliz expresión de Lledó) un texto y extraer de él todas las virtualidades significativas que su comprensión hace reales.

Aunque no hay nada racionalmente cognoscible más allá de los límites de lo real, sí hay, sin embargo, contenidos intencionables que se «sitúan» más allá de la pura presencia significativa. El sentido hermenéutico, como contenido que no se da inmeditamente a la lectura, es un contenido significativo que se sustrae a la lectura o la primera aprehensión intencional. Hay que buscarlo tras la presencia inmediata de las significaciones (no en el más allá del aparecer sino del significar primero). Hay que buscarlo tras el presente vivido (no en un más allá intemporal sino en la virtualidad de presente que se oculta en la memoria del pasado y en la espera de lo futuro). La «presencia» diferida del sentido es la de una ausencia. El sentido se aparece en suma como el *fondo* no presente (no como el fundamento perdido) de las presencias significativas, y como el *fondo* virtual (no intemporal) constituido por la urdimbre temporal de pasado-futuro sobre la que se teje el proceso vivible e intencionable que llamamos el presente (en proceso).

El sentido es así, en cierto modo, *el fondo de toda presencia*. No es lo que la hace posible sino lo que la hace comprensible para otro. No está fuera de lo que es, ni es propiamente su fundamento (¿qué sería ser fundamento de lo que *ya* es?), pero ocupa una cierta ausencia, se disimula bajo la penumbra del segundo plano, se escapa bajo la secundariedad de lo implícito.

Ese fondo de las presencias espacio-temporales es enteramente *lenguaje*: es decir, algo pensable que sólo *es* en tanto que *dice el sentido de las presencias*. Pues bien, es en esa «secundariedad» del lenguaje, en esa «clausura del lenguaje» según algunos (cf., Hotois, 1979), donde «habita» la hermenéutica contemporánea y donde busca «la lingüisticidad del concepto». Pero como había dicho resueltamente Ricœur, mucho antes de proferirse estas reservas, «mi reino es el lenguaje y no me avergüenzo de ello».

Perdido el fundamento del ser, el lenguaje mismo, bajo todas sus formas, fue en nuestro siglo explorado y recorrido desde todos los puntos de vista y hasta pareció por un tiempo suplantarlos (filosofía analítica y lingüística, ontología heideggeriana, estructuralismos, semioticismos, post-estructuralismos, etc.). Ahora bien, habitado hermenéuticamente, el lenguaje sólo sustituye al fundamento en tanto en cuanto se experimenta como *fondo de sentido* sobre el que, una vez comprendido-construido, se dibujan, como sombras, las significaciones y las diferencias de las presencias. El sentido como fondo es el fruto recolectado de esa dispersa variedad de las presencias de significación (M. Peñalver, 1985).

El *deseo de sentido* repite de algún modo el perdido *deseo de unidad* del hombre que ha *consentido* con el fin irremediable del *fundamento*. El sentido que, como todo objeto de deseo, se aparece como aquello valioso que nos falta absolutamente, es esa unidad semántica compuesta a partir de los fragmentos de lo dispar significativo: en efecto, en cada acto de comprensión, cada configuración significativa es integrada en conjuntos semánticos más amplios y comprensivos y lo que fue quizá leído como pura diferencia sin-sentido, encuentra ahora una unidad de significación donde integrarse como heterogeneidad con sentido.

Fondo y figuras, sentido y significaciones

El sentido es entendido, pues, como *fondo*; no como profundidad fundante sino como *fondo de las figuras* (de las configuraciones significativas) que se aparecen; como *arrière-fond* que equilibra, pro-

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA...

tege y une entre sí a las figuras que se ofrecen al presente vivo de la comprensión o a las configuraciones virtualmente presentes que pueden ser rememoradas o esperadas en el curso de una interpretación temporalizada (como en el caso de la comprensión de objetos históricos).

Recordemos que en el mito de la caverna de Platón (*Rep.*, VII, 514a, ss.) —que en su primera parte es el relato de cómo los hombres ilusos «juzgan las sombras»— las cosas del mundo sensible (que es lo único contemplable por los encadenados prisioneros) son los reflejos imprecisos y vacilantes de unos «objetos fabricados», los cuales, a su vez, no son sino imperfectas imitaciones («estatuas») de aquellas Formas que únicamente resplandecen, fuera ya de la caverna oscura, en el mundo inteligible iluminado por la luz del Bien. Aquellas sombras lo son no sólo gracias a la luz de la hoguera (que imita a su vez la luz del ser) y a las imitaciones fabricadas de Formas cuya sombra dejan ver, sino también gracias al «fondo» mismo de la caverna donde se dibujan. ¿Qué representa ese fondo, un elemento a menudo olvidado por los lectores de Platón, en la economía general del relato platónico?

Ese fondo («telón») lo llama significativamente en más de una ocasión Emilio Lledó en su bella interpretación del mito platónico (Lledó, 1984, 21 y 23) es un elemento que no se confunde, en efecto, ni con la luz de la hoguera ni con los objetos iluminados ni tampoco con sus sombras. El fondo es aquello que permite, en el relato mítico, que cada imitación de una Forma, cada objeto fabricado, se nos aparezca con la apariencia de una sombra junto a otras sombras.

Para el pensamiento hermenéutico contemporáneo, ese fondo gracias al cual son *comprendidas* (globalizadas en una configuración más amplia) las cosas del mundo sería su sentido. Ese *fondo de sentido* de las cosas no es en modo alguno su fundamento. El fondo sobre el que se dibujan las «sombras de los objetos fabricados» (de las imitaciones «culturales», diríamos hoy, de las Formas) determina el modo del aparecer de las sombras aunque no constituya ni su origen ni su causa última.

Siguiendo el relato, es presumible que la sombra jamás inmóvil de una misma figura se nos aparecerá de manera distinta según el fondo (de sentido) sobre el que se refleje y según la posición o el momento temporal desde donde la contemple cada espectador. La misma luz y la misma figura reflejarán una sombra (una apariencia) distinta según sea el fondo liso o rugoso, plano o curvo, cercano o lejano, etc. El fondo de sentido (el «contenido semántico global») sobre el que se recorta cada sombra cambia nuestro modo de vivir-

la: nuestro modo de pensarla y de actuar sobre ella.

El filósofo hermeneuta contemporáneo es aquel que no pudiendo (o no queriendo) renunciar a su heredada creencia en la realidad ontológica del fundamento consiente, sin embargo, explícitamente en aceptar su alejamiento cognoscitivo y racional, renunciando a la ilusión de la intuición cartesiana y «al sueño hegeliano de la mediación total» (Ricœur, 1986, 32). Su problema no es, de entrada, ni el de la verdadera luz (el ser), ni el de las formas (las esencias), ni el de los objetos fabricados por los hombres (el mundo de la cultura), ni siquiera el del orden presunto en el desfile interminable y al parecer caótico de las sombras (el mundo de la naturaleza). El problema de la hermenéutica es el fondo de la caverna de Platón, el fondo de sentido de lo significativo, el *fondo de la figura*, o, como escribe Ricœur, la relación en general entre el sentido y el signo (1995, vol. 20).

El hermeneuta contemporáneo de la caverna de Platón, es como un prisionero lúcido que, encadenado «por las piernas», sabe que no podrá escapar de su situación para poder salir a la luz del Bien que adivina y desea. Encadenado «por el cuello», «lo que le impide volver la cabeza», es un prisionero paciente que consentirá con no volverse para ver qué es aquello que produce las sombras, aunque abrigue la esperanza de que llegará el momento en que desprendiéndose de sus cadenas se liberará de su antigua servidumbre.

Las figuras hermenéuticas de la alteridad

Una de las características de lo que Vattimo llamaba la «secularización» de la filosofía, acontecida en el entorno de los años 80 y que ya se anunciaba desde las primeras ediciones alemanas (1960-65) de *Verdad y Método* de Gadamer (la obra que, según Habermas, «urbanizaba» la ontología heideggeriana), era la que subrayaba el lado práctico de la filosofía (Vattimo, 1991, 31). Desarrollos y exploraciones en este camino serían, entre otros, los de Habermas con su «teoría de la acción comunicativa», Apel con su «*a priori* de la comunidad ilimitada de comunicación» o las obras de Paul Ricœur publicadas en aquellos años, *El discurso de la acción* (1977), *Tiempo y narración* (1983-1985) y especialmente *Du texte à l'action* (1986).

Gadamer valoraba positivamente el interés crítico demostrado por Habermas, en los últimos años de los 70, hacia la hermenéutica expuesta en *Verdad y Método*, por haberle servido de estímulo en la

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA...

prosecución de sus investigaciones sobre filosofía práctica. La crítica de Habermas le había iluminado sobre «la nueva dimensión» en que se había internado «al traspasar el ámbito del texto y de la interpretación en dirección de la lingüisticidad de toda comprensión» (Gadamer, 1992, 28). Gadamer recordaba en un texto de 1978 la «dualidad y ambivalencia de la perspectiva teórica y práctica que ofrece el tema de la hermenéutica». En ciertos autores alemanes de finales del XVIII y principios del XIX la palabra «hermenéutica», que procedía de la teología, «era de uso corriente y designaba tan sólo la facultad práctica de comprender, es decir, una perspicacia sutil e intuitiva para conocer a los demás» (id., 1992, 293). La hermenéutica es entendida, en efecto, en Gadamer como una prolongación y teorización de una capacidad natural práctica como es el arte de la comprensión. Gadamer se pregunta si no hay un concepto quizás olvidado de «ciencia» que se orienta en dirección de la capacidad natural de la comprensión, propia de todo ser humano, más que hacia la dirección metodológica adoptada por la ciencia moderna. Y que quizás cabría preguntarse si esta prolongación de la comprensión natural no sería válida, al menos, para el ámbito de las llamadas ciencias del espíritu, que descubrirían así la profunda dimensión hermenéutica que conllevan, lo que legitimaría la denominación que a veces adoptan como «ciencias hermenéuticas» o «del espíritu» (1992, 294 y 308).

El carácter propio del pensamiento de Gadamer le inclina, como vemos, a interesarse por la dimensión práctica de la hermenéutica en beneficio, una vez más, del esclarecimiento del estatuto de las ciencias del espíritu o, más generalmente, como camino de fundamentación de un ideal de racionalidad aceptado por todos, previo a cualquier explicación teórica en el campo de la praxis vital (id., 315). El ideal de racionalidad se cumple no sólo como «pasión del saber que todo lo domina», pasión movida por el hecho primigenio de la curiosidad, sino también como «autorresponsabilidad racional» propia de un ser finito que tiene conciencia de serlo. En los asuntos prácticos, inspirándonos en Aristóteles, el principio propio de la persona «razonable» es, en suma, el de la *facticidad*: «hay que buscar, dice Gadamer, en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción» (id., 314).

Desde sus primeras obras es fácil descubrir la inclinación práctica, comprometida e incluso militante del modo de reflexión de Paul Ricœur. Atraído fuertemente por el socratismo cristiano de Gabriel Marcel y por el existencialismo de las «situaciones límite» de Karl

Jaspers (la falta, la soledad, la muerte, el fracaso), Ricœur no se sentía menos interesado por la fenomenología de Husserl gracias a la cual al fin se lograba romper con la identificación cartesiana entre conciencia y conciencia de sí. En efecto, gracias a la noción husserliana de intencionalidad, como nos dice el mismo Ricœur (1995, 17), «la conciencia se muestra ante todo como vuelta hacia afuera, arrojada pues fuera de sí, y definida más por los objetos a los que apunta que por la conciencia misma de apuntar hacia ellos». La reducción, en la interpretación adoptada por Ricœur y confirmada por Max Scheler, Ingarden y otros fenomenólogos, frente a la conciencia destacaba el valor del «aparecer en cuanto tal de todo fenómeno», en lugar de la versión atribuida al mismo Husserl y apoyada por Fink que entendía la reducción, según Ricœur, como «la producción *quasi* fichteana de la fenomenalidad por la conciencia pura» (id., 22). Aquella opción fenomenológica «realista» indicaba ya la preocupación de nuestro filósofo por no transgredir los límites y los poderes de un sujeto rodeado de mundos *otros* que no podía ni debía confundir consigo mismo. La noción de *alteridad* se anunciaba ya revestida de un carácter polisémico que la hacía apropiada para conceptualizar ámbitos no únicamente limitados a la alteridad del otro sujeto. La alteridad es un tema metafísico y es por eso por lo que puede tener una traducción antropológica y moral.

Con *Le volontaire et l'involontaire*, Ricœur emprendía la primera parte de una obra ambiciosa que denominaba *Filosofía de la Voluntad* y que pretendía, en simetría con la admirada *Fenomenología de la percepción* de Merleau-Ponty, elaborar una fenomenología que, en el orden de la práctica, «extendiera el análisis eidético husserliano a la esfera de la voluntad y de la afectividad» (id., 24). Es en este trabajo donde encontró un motivo aún inexplorado en aquella época y que cuarenta años más tarde él mismo definiría como el de «la dialéctica englobante de la actividad y de la pasividad», al cual correspondía una ética «marcada por la dialéctica del poder y del consentimiento» (id.). Este tema del sujeto al mismo tiempo dueño de sí y servidor de las necesidades, figuradas en aquella primera obra por el carácter, el inconsciente y la vida, es el que alimentará a lo largo de toda la obra de Ricœur lo que él mismo denomina «la ontología implícita del hacer y del padecer» (id.).

Es esta ontología implícita en los meros motivos antropológicos y morales de la alteridad la que sin cesar acompaña la meditación de Ricœur. Ya en *Le volontaire et l'involontaire* se sostenía que «la necesidad auténtica es la que experimentamos como un modo del Cogito» y que «el no-ser que conlleva toda necesidad sólo lo es porque

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA...

afecta a una libertad» (Ricoeur, 1950, 419). El Cogito y sus aficciones no agotan pues todo *lo que hay* aunque nombren el único ámbito del ser donde el ser cobra sentido. La realidad de lo otro no es sólo la del *otro sujeto*, sino toda exterioridad-pasividad respecto al Cogito. Así, en el primer libro de Ricoeur, la finitud y parcialidad del *carácter*, la indefinición del *inconsciente* y el dolor, la finitud y la contingencia de la *vida* (id., 417-438) son modos antropológicos de la alteridad que, en su último gran libro, *Soi-même comme un autre* (1990, 367-410), se reformulan y se completan con los términos de otra tríada: la *carne*, el *otro sujeto* y el *fuero interno de la conciencia* (la conciencia moral, en el sentido de *Gewissen*, la voz de la conciencia o la conciencia-atestación, según otras versiones del mismo Ricoeur sobre esta difícil noción).

En estos tres términos, la alteridad se define siempre como exterioridad-pasividad. Es lo que escapa a mi poder hacer, es lo que me ordena, lo que me prescribe algo, lo que debo padecer. 1) La *carne* es una noción más amplia que la de *cuerpo propio* (que procede, entre otros, de Maine de Biran, de Marcel, de Merleau-Ponty, etc.) y que reasume desde otro registro la tríada propuesta en *Le volontaire et l'involontaire*. 2) El *otro sujeto* amplía la idea de «exterioridad del otro sujeto manifestada en su rostro» de Lévinas, pero excluida expresamente la ontología de la totalidad que implica; porque, como dice Ricoeur en la última página de *Sí mismo como otro*: «quizás el filósofo en tanto que filósofo deba confesar que no *sabe* y no *puede* decir si este Otro, fuente de la coerción, es un otro que yo pueda mirar o que pueda mirarme [...]. En esta aporía del Otro, el discurso filosófico se detiene» (1990, 409). 3) La última figura de la alteridad, la *conciencia moral o la voz de la conciencia*, la más elaborada y la que mejor revela el estilo y la originalidad del pensamiento de Paul Ricoeur es la que está situada más profundamente en el seno de toda conciencia y la que probablemente mejor ilustra la paradoja evocada en el título mismo de la obra: el otro y lo otro están arraigados en el sí mismo de tal modo que la alteridad y la identidad parecen ahí indiscernibles.

De la comprensión al consentimiento

¿Cómo responder a esta triple *coerción (injonction)* del sí mismo por lo otro instalada en la estructura misma de la ipseidad? El comprender el sentido del discurso otro pertenecía como acto al puro campo del pensar. Ese comprender se cambia ahora por un acto de

nivel práctico que compromete además a la voluntad, a la afectividad, a la corporeidad toda. Se trata de pasar del discurso a la acción, no ya de comprender la palabra del otro, sino de consentir con su presencia, de *consentir* con otro cuerpo, con otro sujeto de deseo, también con la alteridad de mi finitud y de mi muerte, como alteridades «sin sentido» que cobija mi propia identidad.

Ante las determinaciones que la voluntad encontraba en el camino de la acción (la finitud del carácter, la indefinición del inconsciente y la contingencia de la vida) y que se traducían en el primer Ricœur como «la incompatibilidad práctica de la necesidad y de la libertad» (Ricœur, 1950, 417), no cabían entonces más que dos actitudes: la negación o el consentimiento. Rechazada la pura negación, hay en el último Ricœur una tercera actitud, evocadora de algún modo del consentimiento, que es la que designa como *sabiduría práctica*. En 1990, en efecto, después de una larga y compleja elaboración en la que se muestra que el problema de la alteridad no puede tener en lo práctico sino una solución ética, escribe que hay elegir el camino de la sabiduría práctica según la *phronesis* aristotélica (coincidiendo aquí con la opción sostenida por Gadamer), pero conciliada con la *Moralität* según Kant y con la *Sittlichkeit* según Hegel, lo que se condensaría según Ricœur en esta fórmula: «estoy llamado a bien vivir con y para otros en instituciones justas y a estimarme a mí mismo en cuanto portador de este compromiso». (Ricœur, 1990, 406).

La idea de *consentimiento*, quizá una noción práctica más antropológica que ético-moral, y que, a mi parecer, se vincula muy intensamente con toda tarea hermenéutica, contiene la idea de aceptación libre de la coerción o del poder de otro sobre mí, la de aceptación de una pérdida de autonomía y la de una autolimitación consentida. El consentimiento parte del reconocimiento lúcido de la propia insuficiencia, de la propia finitud y contingencia, unido indisolublemente a la conciencia de la necesidad de lo otro y de la diferencia que instituye respecto a mí. Esta diferencia puede ser comprendida como signo de la riqueza del otro, es decir, del reconocimiento de lo que el otro posee, que yo no tengo y que necesito para seguir siendo.

La solución elegida por Ricœur fue en 1950 la de adoptar un tipo de consentimiento de la necesidad que no se dejara tentar ni por el distanciamiento despreciativo e imperfecto de los estoicismos ni por la afirmación absoluta e hiperbólica de los orfismos. El estoicismo consiente con la necesidad pero a fuerza de rechazarla y de separarse de ella. El orfismo (el de Nietzsche, el de Rilke) dice un sí

LA HERMENÉUTICA CONTEMPORÁNEA...

absoluto al mundo otro que me niega pero en el que voluntariamente me pierdo (id., 1950, 439-451).

El consentimiento ni estoico ni órfico de Ricœur (aligerado de sus antiguas llamadas a la Trascendencia, que quizá hoy no se permitiría) evoca en otro registro la defensa por parte de Gadamer del principio de *facticidad* que rige la filosofía práctica aristotélica: «hay que buscar en las condiciones de nuestra existencia finita el fundamento de lo que podemos querer, desear y realizar con nuestra propia acción. La fórmula aristotélica para expresarlo es: el principio que rige en los asuntos prácticos es el «hay tal», «se da», el *hōti*» (Gadamer, 1992, 314).

La posición de Ricœur se condensaría, por su parte, en esta sentencia: «Quien rechaza sus límites, rechaza su fundamento» (id., 451). No puedo despreciar la necesidad del mundo porque en ella me apoyo para construir otros mundos. No puedo afirmar infinitamente la infinitud del mundo en el que me disuelvo porque nada en mí puede ir más allá de mi propia finitud. El consentimiento no es un acto de afirmación absoluta proferido en un instante eterno. El consentimiento es, como todo acto del hombre, una tarea que se hace en el tiempo y la paciencia y que jamás podrá pretender no encontrarse en su camino con el escándalo del mal, que será siempre «lo que separa el consentimiento de la cruel necesidad» (id., 451).

Este consentir con lo otro que me limita, que me determina, que me constriñe, es de algún modo la traducción en la dimensión de lo práctico del acto de la comprensión de un texto. El texto, siempre (de) otro, se me presenta como una resistencia, como una opacidad que parece contener algo que sólo me ofrece si lo interrogo, si me enfrento con él, si lo escudriño. El *quién es* con lo que me interrogo sobre el otro sujeto inquietante o amenazador es aquí el *qué quiere decir* que dirijo a todo texto hermético o impenetrable que suscita mi perplejidad o mi curiosidad. Comprender un texto es así algo que se emparenta con el enfrentarse a una alteridad. «Hermenéutica es el empeño de entender de otra manera a aquél que es otro, y a aquello que es otro» (Duque, 1996, 30).

Hay en todo acto comprensivo, decía Gadamer, una conservación y una no supresión del otro. La *comprensión* no es muchas veces, en efecto, sino una forma de *consentimiento*. Un pensamiento nutrido en la comprensión de los discursos *otros* es un pensar capaz de consentir con la multiplicidad y ambigüedad del sentido de lo otro, es decir, con la alteridad y polisemia de lo dicho. Cuando comprendo el sentido de un texto estoy consintiendo con lo que se aparece como singularidad, como distancia, como diferencia.

La hermenéutica es hoy un *recurso* contra las cesuras de lo que hay, contra el silencio (el sin sentido) de las cosas, contra la incompreensión de los discursos, contra la amenaza de la violencia del otro. La hermenéutica nos enseña cómo salvarnos de la violencia del otro, cómo respetar su alejamiento, su mirada, su espontaneidad, sin disolverlo en mi propio discurso, sin someter su diferencia a la invasión de mi identidad.

Si la hermenéutica, como exégesis del texto sagrado, fue ese esfuerzo por salvar sin negarla la distancia entre la Palabra proferida y la escucha de la criatura, hoy, después de la muerte de Dios, la hermenéutica se ofrece como uno de los caminos para llenar el abismo de la palabra del otro, finito y frágil como yo, y así evitar caer en la tentación de su aniquilamiento o de su exclusión. □

Referencias bibliográficas

- Duque, F., «Que no es verdad que diez años no son nada ni es febril (sino textil) la mirada: Hermenéutica en la España de hoy», en *Er. Revista de filosofía*, nº20 (1996), págs. 11-40.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y Método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*. Salamanca, Sígueme, 1977.
- Gadamer, H.-G., *Verdad y Método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
- Gadamer, H.-G., *La actualidad de lo bello*, Introducción de Rafael Argullol, Barcelona, Paidós, 1991.
- Holtois, G., *L'inflation du langage dans la philosophie contemporaine*, Préface de Jean Ladrière, Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1979.
- Lledó, E., *La memoria del Logos*, Madrid, Taurus, 1984.
- Peñalver, M., *La búsqueda del sentido en el pensamiento de Paul Ricœur. Teoría y práctica de la comprensión filosófica de un discurso*, Sevilla, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1978.
- Peñalver, M., «Gadamer-Derrida: de la recolección a la diseminación de la verdad», en *Er. Revista de filosofía*, nº 3 (1985), págs. 7-20.
- Rastier, F., *Sens et textualité*, Paris, Hachette, 1989.
- Ricœur, P., *Le volontaire et l'involontaire*, Paris, Aubier-Montaigne, 1950.
- Ricœur, P., *Finitude et culpabilité*, Paris, Montaigne, 1960 (Madrid, Taurus, 1969).
- Ricœur, P., *Le discours de l'action*. Paris, C.N.R.S., 1977 (Madrid, Ed. Cátedra, 1981)
- Ricœur, P., *Temps et récit*, 3 vol., Paris, Ed. du Seuil, 1983-1985 (*Tiempo y narración*, vol. I y II, Madrid, Cristiandad, 1987)
- Ricœur, P., *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, Paris, Ed. du Seuil, 1986.
- Ricœur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris, Ed. du Seuil, 1990 (Madrid, Siglo XXI)
- Ricœur, P., «Signe et sens», en *Encyclopaedia Universalis*. Paris, 1995, vol.20.
- Ricœur, P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995.
- Vattimo, E., *Ethique de l'interprétation*, Paris, Ed. La Découverte, 1991.
- Vattimo, E., *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 1987.