Globethics Repository



Natalidad, acontecimiento y hospitalidad, reflexion a partir de las obras de paul /ricour y claude Romano

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

Item Type	Article
Authors	Malet,Patricio Mena
Publisher	Benemérita Universidad Autónoma de Puebla
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-11-09 17:56:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/172910

La lámpara de Diógenes, revista de filosofía, números 14 y 15, 2007; pp. 90—102.

Natalidad, acontecimiento y hospitalidad,reflexión a partir de las obras de Paul Ricoeur y Claude Romano

Patricio Mena Malet

A poco tiempo de la muerte de Paul Ricoeur, el mejor homenaje que le podemos brindar es pensar y *re*pensar su obra. Mas no buscamos permanecer sólo en los márgenes de la filosofía de este original y auténtico pensador, sino más bien interrogarlo a partir de las apuestas y novedosas tesis del joven filósofo francés Claude Romano. Entre ambos autores, hay cercanías *aparentes*, pero sobre todo distancias *confesadas*, al menos por parte del joven profesor de la Sorbonne — París IV. Nuestro objetivo es confrontar ambos autores a partir de una hebra común, la *experiencia*, que sin embargo también es la fuente de su disenso. El otro punto conflictivo está mentado en el título de nuestro ensayo, la *huella*, que también es la convocatoria que nos anima a escribir. Es en este punto, que se abre el tema del espacio habitable como fuente de reflexión intensa, que al menos intentaremos recorrer en los límites que este escrito nos impone. Cada uno de estos hilos nos permitirá no tanto resolver los disensos, sino *apostar* por la re—*petitio*, esto es, por la respuesta o la petición que está contenida en el diálogo que busca decir a uno y a otro, pero no sólo decir, sino que decir *de otro modo*, en verdad *afectado* por lo que da que pensar.

Paul Ricoeur: el espacio de experiencia y la perpetua natalidad

La obra de Paul Ricoeur se resiste, según su propio testimonio, a ser pensada a partir de un gran hilo conductor. Ésta es más bien de carácter responsivo, esto es, habitualmente se construye *desde* las interrogantes y aporías que han quedado como restos en los caminos previamente recorridos por el autor. Cada libro suyo es una verdadera *apuesta* por la navegación de ciertos senderos epistemológicos que lo han interpelado, a saber: la fenomenología, las filosofías de la religión, el psicoanálisis y la escuela de la sospecha (Marx, Nietzsche y Freud), la semiología, la lingüística, las teorías de la metáfora y las teorías narrativas, la historiografía, la sociología, la filosofía analítica, las neurociencias, la exégesis bíblica, etc. Como se puede apreciar, el espíritu filosófico de Ricoeur apuesta por lo que él mismo ha llamado *la vía larga de la comprensión*[1], restándose de cualquier intento *fundacional* y *fundamental*. En este sentido, su apuesta teórica es hegeliana, pues tiende a la totalidad, mas sin totalización. O en otras palabras, Ricoeur funda su reflexión en la creencia en la multiplicidad de sentido, en el *conflicto interpretativo*, pero que tiende a la *unidad*, y espera estar en la verdad[2]. La *búsqueda* se sobrepone a

la *diferencia* dando paso a la *deferencia* que acoge los múltiples sentidos del ser, aunque *esperanzado* de encontrar cierta unidad comprensiva que no permite que cualquier interpretación sea posible[3]. Es este impulso en la obra de este filósofo que hace tan complejo el querer *apostar* por un gran hilo conductor. Mas bien las hebras con las que se teje su pensamiento están entrelazadas y a la vez cortadas, donde pudiese esperarse el lazo y el vínculo. De esta forma, el punto de llegada es siempre aporético en tanto que poético o excesivo. Sin embargo, algunos de sus discípulos, lectores y amigos, como es el caso de Domenico Jervolino, se han atrevido a proponer un hilo que enlace el paso filosófico de Ricoeur. Según el filósofo italiano, y siguiendo en esto al mismo pensador francés — que en el ocaso de su vida aceptó pensar en la trama de su obra —, esta hebra es el *obrar humano*, el *yo puedo*, las capacidades por las que se comprende el sujeto, en definitiva, la condición humana. Citemos primeramente a Ricoeur: "A primera vista mi obra es muy dispersa; ella aparece así porque cada libro se organiza alrededor de una cuestión limitada: lo voluntario y lo involuntario, la finitud y el mal, las implicaciones filosóficas del psicoanálisis, la innovación semántica en obra en la metáfora viva, la estructura lenguajera [*langagière*] del relato, la reflexividad y sus estadios. No es más que en los últimos años que he pensado poder situar la variedad de estas aproximaciones bajo el título de una problemática dominante; le he dado por título el hombre actuante o el hombre capaz.".[4] Y posteriormente, Jervolino agrega: "Si este 'hilo mantenido' que subtiende toda la investigación del autor está constituido por el 'hombre capaz', es preciso entonces afirmar que se ha mantenido fiel toda su vida a la idea de una filosofía que se reafirma en ella misma, pero que deviene una actividad para pensar y promover en sus formas múltiples la humanidad del hombre. Como él mismo decía en un texto de juventud dirigido a jóvenes estudiantes cristianos: 'el combate por la verdad es ahora un combate por un nuevo humanismo'".[5]

Es esta apuesta de lectura y de relectura —del propio Ricoeur— que nosotros intentaremos seguir, tomando como índice del *yo puedo* del *hombre capaz*, a la experiencia humana. Es a partir de ésta que podremos comprender las diferencias presentes tanto en la manera de comprender la hermenéutica y la fenomenología por parte de ambos filósofos estudiados, y los diversos impulsos que éstos nos dan: la *caricia*[6] y el *trastocamiento* o *metamorfosis.*[7]

Ante la experiencia humana, la distancia y la apropiación.[8] Son estos dos vectores que permiten al sujeto habérselas con su *paso* afectado y afectante por el mundo. El ser humano está *sujeto* a las cosas, a la *experiencia* en cuanto afección —*pathos*— pero también apertura. Es su posición, o el modo en que el sujeto se pone o se plantea en el mundo, lo que lo abre y altera, lo que lo vuelve disponible e indisponible para sí. Se trata de un sujeto cuya transparencia es ilusoria, y por tanto, cuya comprensión está siempre mediada por aquello que pierde: un poco de sí mismo, cada vez.

La experiencia *le da* al sujeto sus propios restos pero, también, su propia *esperanza*. Es la apertura significativa ante el sentido plural del mundo desde un punto cero: el *yo puedo*. Esto es, lo que *se le da* al sujeto en la experiencia es su *propia* carne vivida de manera singular. Es la posición relativa que funda la *finitud* de su perspectiva. Pero, dicha finitud también es apertura relacional—relacionante y, por lo tanto, implica una *distancia infinita* que *se da* como una tarea por alcanzar. La finitud de la *estancia* del ser humano en el mundo es también su irrupción en el

orden de las cosas, que lo implica y le concierne, que le impele al despliegue de sus propias posibilidades, a la *apropiación* de su devenir herido y trastocado por su posicionalidad relativa. La experiencia que le abre al mundo, le deja también a distancia poniéndole a la mano la pluralidad de sentido. En este punto, no es posible seguir hablando de un *yo*, sino que es preciso in*corporar* al sí mismo *como* otro. Esto es, ya no se trata de pensar el devenir de un sujeto autofundante, sino más bien de un sujeto *responsivo* ante el sentido de la donación del mundo. El ser humano es comprendido como un *sí mismo* en cuanto éste responde al sentido del mundo dando cuenta de su alteridad, alteridad que lo ha implicado como un *naciente* perpetuo en la trama de la vida. En definitiva, *lo que se da* en la experiencia no es sólo el fenómeno del mundo en su legibilidad, sino también la donación del sujeto *qua* respondiente, esto es, en cuanto alterado por lo que acoge (la donación de los fenómenos) y en cuanto *interpretante* (alterante) de lo recepcionado. Un sí mismo, por lo tanto, que *da razón* de la pluralidad y alteridad que lo habita y en la que habita.[9]

Decíamos: un sujeto que (se) recibe desde la experiencia de su carne, es un sujeto que (se) recibe desde la apertura y también desde los límites de sus capacidades. Mas también, es un *sí mismo* capaz de trascender su propia finitud poéticamente comprendiéndose; excediéndose y dándose a sí desde la trascendencia de su *posición*; metamorfoseando su ser finito a partir de la *esperanza* en sus capacidades para ser y decir(se) de otro modo *posible*. De esta forma, no sólo se recibe en lo dado como respuesta a la donación del mundo, sino que se recibe siempre de otro modo, de otro modo que ser. Lo que se da y se recibe es el *quién* que se atestigua en las capacidades por las que se despliega.[10] Un *quién* que *responde* a la alteridad implicándose en ella de modo singular, un quién capaz de reconciliarse *consigo* mismo a partir de la confianza en su propio testimonio, en su *hacer* por el que atestigua su deseo y esfuerzo por ser cada vez de manera propia y singular. Un sí mismo, entonces, que se comprende mediatamente como una tarea por cumplir, que le exige el esfuerzo de seguir siendo él mismo a pesar de los múltiples entretejidos del mundo.

En la experiencia del sí mismo, la experiencia de sí y del mundo, el ser humano se constituye a partir de cierta pasión racional[11] que es la esperanza. Ésta no es sino la creencia en la conversión, en la innovación y, por último, en la perpetua natalidad del sujeto. No es ante la experiencia de la negatividad que Ricoeur se asombra, sino ante la *afirmación originaria*[12] cuya vehemencia ontológica *le da* al sí mismo nuevos posibles para habitar. No es la imposibilidad de ser lo que llama la atención de nuestro filósofo, sino el ser—*hasta*—la—muerte[13], esto es, la pura potencia y pasión por ser, aquello en lo que funda su antropología filosófica que está ebria de ficción por la vida. En definitiva, es la *innovación* como esperanza lo que cruza y trastoca la experiencia humana, no sedimentada en los pasos de la historia, sino gloriosa en el inacabamiento de la condición del sí mismo.

Aquello que resalta con fuerza en este nivel de análisis es, por consiguiente, la *posibilidad* de la *innovación*, la natalidad de la posibilidad, que es abierta desde la experiencia cruzada ahora por *los esfuerzos* de apropiación en la distancia a los que urge el devenir humano. Es la *natalidad* perpetua del *sí mismo* lo que se escucha *advenir* en el curso de la historia historializada; es la *natalidad* que irrumpe en el lenguaje como *hospitalidad* abierta a la alteridad, lo que *da paso* a la apertura esperanzada en la afirmación y atestación del sí mismo advenido o arribado desde

el inacabamiento de su propia historia.[14] En definitiva, la experiencia humana abre al sujeto a la libertad de la innovación, a la capacidad creadora que *acaricia* el sentido, sin traumatismo, sin sujeción negativa, sino más bien dando espacio, dando lugar para la emergencia de la *utopía* propia del ser de otro modo, cada vez y de manera singular, *de otro modo*. La experiencia, en Ricoeur, es apertura a la novedosa novedad de la capacidad humana que mediante la narración es posible que se reconstruya, que se reconcilie con su propio advenir. Aquello que a lo que se da apertura en el *experiri*,[15] es a la temporalidad de la promesa, por tanto, al mantenimiento de sí en la alteridad, o si se quiere, al esfuerzo por comprenderse *mediante el llamado que involucra porque hay una respuesta ya solicitada*. En este sentido, la promesa de la experiencia es siempre una respuesta o un testimonio dado que en sí mismo lleva la marca de la contrapromesa: cuando te prometo, ¿me prometes que me crees? La promesa se espera desde la *an—arquía* del nacimiento que da nuevo curso, que da iniciativa desde las capacidades al transcurso y sentido del mundo.

Lo que se puede vislumbrar en la filosofía ricoeuriana es, por consiguiente, una tensión afirmativa entre una ontología del ser actuante y paciente, y una poética de la imaginación creativa[16] que abre al horizonte de expectativa y de reconciliación; la ontología intencionada, por lo demás, tiene su fuente en el *conatus* como iniciativa innovadora:[17] como esfuerzo por apropiarse desde la distancia de su propio encuentro o, como intento por atestiguarse desde la deferencia siempre constituyente del ser en obra, perpetuamente naciente, pero *creativamente*, ficticia y poéticamente naciente. Lo que *hay* es un sujeto capaz, que se afirma y se da en su *quién*, como un "yo puedo" más allá de toda sospecha, arraigándose en la confianza que no da epistémicamente certeza veritativa, pero que testimonia, como una promesa dada, el arraigo en su ser—*hasta*—la—muerte de quien siempre *puede* otra vez nacer.

Mas, mientras hablamos de experiencia, de *conatus*, de esfuerzo y deseo de ser, de innovación, lo que está resonando en sus ecos, es la *memoria* de la reconciliación del sí consigo mismo. Si el tiempo y el espacio habitable, si la historia y sus signos, si la *propiedad* misma del sujeto (su carne, su conciencia) son ya fuente de alteridad y de resistencia, generando restos ante los cuales el sí mismo se debe reponer, lo que complementa entonces este re*nacimiento* en la trama de la vida, es la apropiación a partir de la *memoria*, a partir de la cual el sujeto se reconcilia *in novo* con su pasado, y se abre al horizonte de expectativa para prometerse nuevamente como otro sí mismo, o como un sí mismo como otro. El espacio de experiencia es el centro fuente de las capacidades efectivas y virtuales, es desde donde el sujeto se reconstruye narrativamente desde su pasado para darse curso en la espera del *advenir* del acontecimiento. La memoria, entonces, libera al sí mismo al *horizonte* que da siempre sus distancias buscando la caricia de la experiencia, más que el toque efectivo. ¿No es propiamente la distancia dada y mantenida en todo horizonte? Pues, la experiencia abierta en su espacio propio, distendida hacia el futuro mediante la espera, sólo busca *hacerse* en la caricia del encuentro, esto es, en el milagro del reconocimiento de sí mismo y del otro. Es decir, la experiencia abre al horizonte de la mutualidad gratuita, donde es la caricia, ese acto de donación sin reciprocidad esperada, lo que mantiene al sí mismo en su esfuerzo por ser—*hasta*—la—muerte.

La experiencia humana enfrenta al sujeto con las huellas de la alteridad que

irrumpen en su acontecer, en su esfuerzo por retomarse y volverse a sí implicado por el otro. Mas, dichas huellas —las huellas de la historia, las huellas de los afectos, las huellas del sentimiento, las huellas de la palabra hendida, las huellas de la promesa, etc.—, pura irrupción en la trama de la perpetua natalidad, son también el signo del devenir humano de su condición. Porque hay huellas, el sí mismo *se da* nuevamente cada vez y singularmente. Porque hay huellas, entonces, el reconocimiento de la fragilidad y finitud del *paso* del hombre, es que debe testimoniarse una y otra vez para seguir siendo en la promesa de su experiencia. Las huellas, finalmente, son el testimonio del inacabamiento que da sentido a la memoria, la historia y el olvido.

Claude Romano: el arribo del acontecimiento y el nacimiento trastocante

La obra de Claude Romano, constituida por 5 libros[18] inscritos en la fenomenología hermenéutica o hermenéutica acontecial,[19] se presenta como un intento original de la apropiación de la tradición *fenomenológica* y *hermenéutica*, a partir de la conducción de la pregunta por el *arribar* del *acontecimiento*.

Para poder determinar las diferencias entre la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur y la de Claude Romano, diferencia arraigada no sólo en su comprensión y aplicación, sino también, y por sobre todo, entre los conceptos de *innovación*, *experiencia* y *natalidad*, es que bosquejaremos los rasgos fenomenológicos que nuestro autor concede al *acontecimiento* (*l'événement*) en sus tres primeras obras.

Según Romano, el acontecimiento posee cuatro rasgos fenomenológicos *propios*: 1/ singulariza al sujeto en su modalidad de ser *ipse*[20] a partir de su arribada. Esto es, el *acontecimiento* es siempre y singularmente arribado a *alguien*; 2/ su arribada es *innovación* e instauración de un mundo nuevo (irrupción y *metamorfosis*). Se trata de un desplazamiento de los horizontes comprensivos del *ipse*, trastocados por la novedad de lo que arriba en su imprevisibilidad; 3/ la constitución *an—árquica* del acontecimiento (el nacimiento será el paradigma de esta *an—arquía*), que es fuente de sentido de la *aventura humana*. De esta manera, el acontecimiento se da a sí mismo el sentido constituyente, y no lo recibe de ningún contexto determinado; 4/por su carácter sorpresivo, el acontecimiento no puede ser datado cronológicamente. Su recepción siempre es tardía, una vez acontecida su arribada.

El acontecimiento irrumpe y trastoca *al tiempo* que singulariza al sujeto en cuanto adviniente, quien sólo se comprende desde la *acontecialidad* de su *nacer en el mundo*.[21] Es el acontecimiento la condición posibilitante, por tanto, *trascendental*, de la apertura del espacio y del tiempo de la fenomenalidad. Esto es, se resiste y se sustrae a toda fenomenología genética en cuanto él mismo es origen para él mismo, y por ello, origina antes que ser originado. Dicha sustracción es por tanto la *prueba* de toda hospitalidad, en cuanto, lo hospedado —el acontecimiento en su *pura* alteridad— si fuese en verdad asumido desde sí, haría de la hospitalidad signo de cálculo y previsión. Muy por el contrario, una hermenéutica acontecial, como la desarrollada por Romano, se levanta sobre el suelo de la no recepción constituyente de lo acogido, en cuanto el acontecimiento es lo imprevisible, lo inesperado y lo no datable, siendo más bien *des—figurante*.[22] Desde su originariedad no original, el acontecimiento en sentido *acontecial* y no *aconteciario*, esto es, no

bajo la figura de los hechos acontecidos en cuanto hechos, sino desde su arribada en tanto y simplemente acontecimiento, éste se comprende desde su propia residualidad para (el) sí mismo, que es testimonio y *huella* de su inesperabilidad. Es este rasgo o rasgadura —también herida— que hace in—*comprensible* su advenida sino desde el trastocamiento que *ya* sucedió, *eventualmente*, sin el sujeto propiamente tal, sino para él intencionalmente dirigido y asumido —aunque desde la no recepción— como *desfigurante* en cuanto su arribada es siempre condición contextualizante de los posibles del adviniente, sin que éste pueda trabar causalmente el origen de su advenida en la aventura humana espaciada y temporalizada desde el acontecimiento que ha dado rostro mediante la neutralidad de sí mismo.

Este carácter *incomprensible qua an—árquico* de *l'événement* tiene su índice en el nacimiento, acontecimiento neutro "a partir del cual el ser ad—viene", y en el nacer que: "es no ser medida de la sobrevenida de este acontecimiento que sobreviene a nosotros sin medida previa y que nos da solamente acoger otros acontecimientos, destinándose inicialmente a nosotros y confiriéndonos, por eso mismo, un destino".[23] Es el acontecimiento del nacimiento lo que abre al adviniente a toda posibilidad. Posibilita la posibilitación de la posibilidad desde lo *infundado* del arribaje del sujeto en el acontecimiento de su nacimiento, y esto, desde cierta inmemorialidad y, por ende, no asunción, sino desde la alteridad, de la *ipseidad* que es el adviniente. El nacimiento "que atraviesa la aventura en proyecto" y "la transita de parte a parte" abre al *ipse* a su incondición desde la posibilitación de sus posibilidades, que no son *sólo* posibles, sino totalmente *posible*s y que configuran la aventura humana. Esto es, la *incondición* a la que retrotrae el nacimiento, en cuanto inasumible como un hecho de memoria y como condición ontológica —a esto último sustraído por la preeminencia del ser—para—la—muerte—, es también, y sobre todo, la fuente de la *pasibilidad* acontecial del adviniente. Un sujeto que se des—sujeta y re—sujeta desde el trastocamiento que significa estar abierto a las posibilidades que se abren *in novo* por la *experiencia* de estar atravesado desde la arribada imprevisible de los acontecimientos, es un sujeto pasible, es decir, total y absolutamente *expuesto* a la innovación de sentido acontecial por la arribada de los nuevos posibles que se dan sentido a sí mismos desde su eventualidad. La pasibilidad es esta exposición que altera el sentido del sujeto *desfigurado* desde la *originariedad* de su no recepción. Claude Romano dice al respecto: "Esta pasibilidad, en efecto, no podría ser pensada como una estructura previa 'en el sujeto' quien prepararía la acogida del acontecimiento, puesto que el acontecimiento, en su impreparación radical, se sustraería constitutivamente a toda estructura de acogida —de suerte que es el concepto mismo de 'subjetividad' que aparece insuficientemente por aprehender el sentido".[24]

La hermenéutica acontecial es una tal que *lo que da que* pensar e interpretar, es la donación del acontecimiento como irrupción a partir de la cual el sujeto no se constituye en constituyente, sino más bien se encuentra ya, naciendo y "renaciendo", en la *aventura* que es su experiencia, esto es, en la total exposición ante la alteridad que *es* el acontecimiento.[25] Una hermenéutica de este tipo, que reconoce la *mediación* del acceso a la fenomenalidad del mundo, vale decir, que rechaza el intuicionismo husserliano, sin embargo, no se interesa, a partir de la mediación de sentido, en las funciones *subjetivas*, en la vuelta *reflexiva* del sí a sí mismo después del embrollamiento en el mundo. La mira está puesta más bien en la donación no intuida, no esperada, no comprendida sino entre el tiem-

po temporizado y el espacio espaciado por el acontecimiento. Es la donación de sentidos posibles en cuanto *posibles* desde la pasibilidad lo que una hermenéutica acontecial busca hacer *visible* en su *mostrancia*.[26] Se trata, si podemos expresarlo en estos términos, de una filosofía del sujeto *raptado* por el acontecimiento desde su *pasibilidad*, que no es sólo exposición sino también respuesta, y por ello mismo abierto a sus posibles que innovan el sentido del curso de la aventura del *ipse* advenido.

La natalidad perpetua, por retomar la expresión que hemos elegido para el estudio sobre Ricoeur, es acá no sólo perpetua sino inmemorial. La pasibilidad —ni solamente pasiva, ni solamente activa— es ya un nacer fuera de toda medida, que sin medida acoge, sin buscarlo, los sentidos entramados del mundo que sólo trastocan a un sujeto *pasiblemente abierto a los posibles*. La recepción es el nacimiento de las posibilidades incalculables para un adviniente singular ante lo insospechable, que *an—árquicamente* deja sus *huellas* como heridas irruptoras de la trama naciente y perpetua del adviniente.

El nacimiento, la pasibilidad, *son* desde la afectación del sujeto que nace en el mundo cada vez como una respuesta nueva sin que sea la respuesta una cuestión de subjetividad, sino que más bien la *responsividad* es lo propio de la pasibilidad ante la innovación de los acontecimientos. ¿No sería la respuesta una forma de acoger en su impreparación al arribado —al sujeto que se comprende desde el trastocamiento, y al acontecimiento que *innova* y *desfigura*? ¿No contiene esta respuesta el signo de la hospitalidad que no puede *ser medida* o que para no ser medida *no debe contar con el saber*?

La huella de la hospitalidad

Hasta acá hemos intentado hacer un paralelo entre dos filosofías hermenéuticas preocupadas por el *ipse*. Para hacer este balance hemos elegido la huella del nacimiento, de la innovación y de la experiencia. Claramente nuestros autores se mueven en niveles de análisis distintos. Pues el concepto de mediación es comprendido de modo diverso. Mientras que en Ricoeur la mediación implica distancia entre sí y sí mismo, por lo tanto, la asunción de la alteridad en la comprensión y autocomprensión como una vía larga sustentada por pequeños milagros en la escena conflictiva de las interpretaciones, Claude Romano, en cambio, hace del concepto de mediación no sólo una distancia respecto del dominio del sentido, sino que una fisura del acontecimiento que dispone al sujeto ante lo inmemorial y la impreparación ante la acontecialidad de su propia existencia. Mientras que en Ricoeur el acento es puesto en la *respuesta* ante la distancia que habita al sí mismo — el sí mismo que se comprende desde la alteridad que lo altera y distancia de sí —, Claude Romano destaca la respuesta que *es* el adviniente. Es en este punto que buscaremos realizar una reflexión final.

Para Paul Ricoeur la *respuesta* es signo de innovación del sujeto respecto de la constitución de sí (la identidad que es primeramente narrativa) y de la trama del mundo. Se trata por un lado de *responder* a la pregunta ¿quién soy?, asumiendo el *discurso de la alteridad*, esto es, *lo que el otro* puede narrar sobre el sí mismo —y que lo constituye justamente como tal—, y el discurso mismo que *es* la alteridad. Esto es, el sí mismo adviene tal en cuanto se está tramando desde un lenguaje plural que exige siempre *retraducciones*. El ser humano, en el caso de Ricoeur,

responde con anhelo de unidad y sensatez ante la pluralidad de la lengua, del obrar, de las instituciones, etc.

Son las *huellas* dejadas por la *obra* humana, la historia, el espaciamiento del ser humano, que constituyendo el devenir del *ipse*, son recepcionadas *hospitalariamente* por éste. Mas, se trata de una hospitalidad fundada en la donación de sí, esto es, lo que se da en la recepción del sentido plural del mundo, de la alteridad del otro, es el *quién* del donante y del donatario. La hospitalidad es la *respuesta* del sí mismo— del sujeto que da, del sujeto que recibe —dándose el sí mismo como un regalo *sin precio* y sin devolución. La hospitalidad es sin medida porque la donación también lo es, porque lo dado es lo *poéticamente excesivo* como donación de sí. *Lo recibido* en la hospitalidad es justamente el *donante/donatario* qua *dado* y, por lo tanto, es *mediante* la innovación creativa e impertinente del sí mismo —a partir del recurso de la narratividad y de la traducción— aquello que *da* la respuesta ante el/lo otro.

El sujeto hospitalario en Ricoeur es un *homo capax* que se despliega recibiéndo(se) en la donación de(l) sí. La respuesta también es ante los acontecimientos, pero éstos han sido leídos, comprendidos y traducidos *ya*. No es el acontecimiento en su sentido *acontecial* lo que constituye la respuesta hospitalaria, sino la narrativización, la configuración y refiguración de éste (la síntesis de lo heterogéneo) lo que está puesto en juego en la antropología ricoeuriana. Ya no se trata de la *mostrancia* del aparecer, como en Romano, sino del aparecer en la donación del sí mismo. El momento que es pensado por Ricoeur es el de la constitución de sentido *a posteriori* el acontecer. De este modo, el acontecimiento es leído desde sus huellas, desde su *restancia*, desde la posición del sujeto finito ante el archivo de la historia. *L'événement* es comprendido en cuanto irrupción que deja las huellas de su trastocar como signos —aunque no puramente signos —que dejan rastros de su arribaje. La huella *responde* ante el sujeto como el testigo ante los jueces. Por la huella de los acontecimientos no sólo se *hace* historia, sino también se hace *hablar* desde estos signos que son restos a los antepasados para nuestro encuentro en la distancia. En el trabajo cruzado entre explicación y comprensión adviene el sí mismo justamente porque en él opera esa distancia infinita, nunca abarcable que testimonia los acontecimientos *reconstruidos* como una posibilidad *poéticamente* abierta.

Mas, el caso de Claude Romano es distinto. El acontecimiento, según como es analizado por Ricoeur, estaría siendo reconocido parcialmente en su *acontecialidad*, pues ciertamente el autor de *Soi—même comme un autre* reconocería el carácter irruptor y adviniente del acontecimiento, también su singularización del sujeto en la eventualidad; pero cada vez que habla del acontecimiento narrado, fechado, del acontecimiento fundador, etc., ante lo que se enfrenta Ricoeur es el *événement* en sentido aconteciario. O en otros términos, Ricoeur no atribuiría ninguna de estas *notas* respectivas de la acontecialidad sino desde *el trabajo* apropiante del sí mismo respecto de la distancia e impreparación total del acontecimiento. Sólo *hay* acontecialidad si hay un *ipse* que desde su respuesta *a posteriori* refigura la innovación de los posibles que ha dejado el *événement* en su cruzamiento por la aventura del *ipse*. No se trata del acontecer mismo, sino de lo acontecido susceptible de ser *leído* como sensato o insensato.[27] Lo pensado en una hermenéutica del *sí mismo como otro* es el *ipse* asumiéndose desde la hospitalidad. En cambio, con Claude Romano asistimos a una hermenéutica propiamente

acontecial, donde no es el sujeto en cuanto actuante y paciente el centro de la reflexión, sino la pasibilidad como primera respuesta ante el acontecimiento *inesperado*. Acá la hospitalidad es impensada por sí misma —pero por ello es con justicia hospitalidad—, en cuanto el acontecimiento es lo que no se deja acoger. La impreparación del acontecimiento *hace justicia* a una hospitalidad *sin medida* en cuanto el adviniente no *espera nada*, y por lo tanto, no calcula respecto de lo acogido. Pues lo recepcionado, en este caso, es lo trastocante inesperadamente advenido y por lo que adivine el sujeto. Acá, entonces, *sin saber*, *sin contar* con el saber, lo primeramente hospedado también es el *quién* expuesto ante la aventura humana. La pasibilidad, en cuanto respuesta desde la exposición, da al *quién* en su experiencia de ser un adveniente o un naciente perpetuo. Mas el fondo desde el que se da el adviniente deja de ser el de una ontología de la acción y de la pasión, como en el caso de Ricoeur, donde la recepción y donación hospitalaria es desde la *iniciativa* y la *confianza* en las capacidades que atestiguan el *quién* del *ipse*, para volverse a la *impotencia* del adviniente que nunca deja de ser un naciente ante lo que no posee medida.

Recepción del artículo: 12 de enero de 2007
Aceptación del artículo 15 de agosto 2007

Notas

1 Cf. Paul Ricoeur, "Existence et herméneutique", en Le conflit des interprétations, Paris, Seuil, 1969. La vía larga de la comprensión implica un rodeo por los símbolos y los textos, por el análisis y la reflexión, por la explicación y descripción. 2 Cf. Paul Ricoeur, *Histoire et Vérité*, Seuil, Paris, 1955, 1964, 1967, 2001, p. 66.

3 Patricio Mena Malet, "Unidad, atestación y testimonio en la obra de Paul Ricoeur", en *Persona y Sociedad*, Universidad Alberto Hurtado, Vol. XX / N° 1 / 2006, p. 79—80: "Entre el mundo y su *vis—à—vis*, la unidad se resuelve en su pura concretud. Si la unidad formal representa la exigencia de unificación de los terrenos de la existencia, entonces la unidad se enfoca hacia el mundo en cuanto horizonte concreto de nuestra existencia. Es en este mundo en el que actuamos, en el que la unidad es en la diversidad y diferencia de las actitudes, donde lo verdadero se muestra en sus múltiples pliegues y despliegues. La unidad mundana presenta y muestra relaciones frágiles y a la vez necesarias, constituyentes y propiamente conflictivas. En este sentido, se puede decir que las actitudes en las cuales nuestra vida se comprende como unidad concreta son diversas y apuntan al descentramiento propio del sí, del sí mismo como otro. La unidad del sí no está en su deseo de unidad formal, que resulta siempre demasiado rígida para responder a las exigencias del sentimiento y de la razón, sino que se halla en esta relación que la reflexión manifiesta entre el sí y el mundo, a través de las diversas voces de las epistemologías".

4 Citado por Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur. Une herméneutique de la condition humaine*, Paris, Ellipses, 2002, p. 44.

5 *Ídem*., p. 45.

6 Respecto de la *caricia*, se puede citar el siguiente texto de M.—A. Ouaknin, *El libro quemado. Filosofía del Talmud*, Traducción de Alberto Sucasas, Barcelona, Riopiedras Ediciones, 1999, pp. 99—100: "Pero el Texto sólo se sustrae si se le deja sustraerse; la interrupción de la demostración de la trascendencia, el movimiento de retirada necesaria, depende ante todo y esencialmente del intérprete, de su manera de estar frente al texto, de su manera de enfocarlo. Esa manera de ser es lo que llamamos 'caricia'". Algunas líneas más adelante, Ouaknin cita a Lévinas: "La caricia consiste en no apropiarse de nada, en solicitar lo que huye incesantemente de su forma hacia un porvenir —nunca lo bastante por venir—, en solicitar lo que se sustrae como si todavía no fuese". En Lévinas, *Totalité et Infini*, La Haya, Nijhoff, 1961. En un sentido similar, Joan—Carles Melich y Fernando Bárcena en, *La educación como acontecimiento ético. Natalidad, narración y hospitalidad*, Barcelona, Paidós, Papeles de Pedagogía, 2000, pp. 180—181, se refieren al tacto del siguiente modo: "El tacto —del latín, *tactos* y *tangere*, que significa 'tocar' y 'realizar'— es un término relacionado con aquello que está 'intacto', es decir, 'no dañado', así como con 'contacto' —de *contingere*—, que significa 'tocar estrechamente', 'estar conectados'. El tacto, pues, implica un tocar pero en un sentido sensible y estético. Se toca, por así decir, 'acariciando', como notando el 'tono', las 'cualidades internas' de lo tocado. El tacto implica un trato de moderación, no invasivo. Una forma de proceder que está 'atenta' al espacio del otro, que busca preservar y no violentar. El tacto es, así, un proceder desde la paciencia, desde la no invasión, desde una cierta finura del espíritu".

7 Con este concepto queremos anunciar la recepción de la obra de Emmanuel Falque, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Paris, Cerf, La nuit surveillée, 2004. Y junto con esto, señalamos un diálogo entre Romano y Falqué al que buscamos dar cuerpo.

8 Apropiación y distancia son dos conceptos centrales de la hermenéutica textual de Ricoeur, trabajados principalmente en "La fonction herméneutique de la distanciation", en *Du texte à l'action*, Paris, Seuil, 1986, p. 114: "En lo que sigue, se elaborará la noción de texto en vista de lo que testimonia, a saber, la función positiva y productiva de la distanciación en el corazón de la historicidad de la experiencia humana". Y a continuación Ricoeur organiza esta temática alrededor de los siguientes cinco temas: "1) la efectuación del lenguaje como *discurso*; 2) la efectuación del discurso como *obra estructurada*; 3) la relación de la *palabra con la escritura* en el discurso y en las obras de discurso; 4) la obra de discurso como *proyección de un mundo*; 5) el discurso y la obra del discurso como *mediación de la comprensión de sí*." (*Ídem*). Cf. Patricio Mena Malet, "Dar paso al encuentro o la traducción de la distancia", in Revista de Hermenéutica Intercultural, nº 14 (2005), pp. 261—276, UCSH, Santiago de Chile.

9 Paul Ricoeur, "Violence et langage", en *La Violence. Semaine des Intellectuels Catholiques (1er — 7 février 1967)*, Paris, Centre Catholique des Intellectuels Français, Desclée de Brouwer, 1967, p. 94 : "Respetar la multiplicidad, la diversidad, la jerarquía de las lenguas, es, para nosotros, el único modo de trabajar con un sentido razonable".

10 Es el despliegue de este *quién* que es el sí mismo como otro, lo que es apostado en *Soi—même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

11 Michael Foessel, "Les reconquêtes du soi", in *Esprit, La pensée Ricoeur*¸ N° 3—4, Mars—avril, 2006, p. 295: "La esperanza es una suerte de pasión racional fundada en la creencia en la posibilidad de un ser nuevo o de lo que Kant llama una 'conversión al bien' que permanece completamente incognoscible puesto que depende de una iniciativa de la libertad".

12 Cf. Paul Ricoeur, "Négativité et affirmation originaire", in *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, Points, 1955, 1964, 1967, p. 404: "La afirmación originaria debe recuperarse por la negatividad, porque mi encarnación juega globalmente el rol de obturador; es la tentación de la disimulación del fundamento; la tentación solamente: no la falta [...] La afirmación originaria es así, por mi falta actual, originalmente perdida [...] Es porque la negatividad es el camino privilegiado del remontar al fundamento". Al respecto, Olivier Mongin en *Paul Ricoeur*, Paris, Seuil, Les Contemporaines, 1994, p. 70, complementa esta reflexión de la siguiente forma: "Hablar de afirmación originaria, es poner el acento sobre la originariedad de la afirmación y reconocer que ella me constituye más de lo que yo la constituyo".

13 Cf. Paul Ricoeur, *Mémoire, Histoire, Oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 466. cf., el buen análisis de Frédéric Worms, "Vivant jusqu'à la mort... et non pas pour la mort", in *Esprit*¸*La pensée Ricoeur*¸N° 3—4, Mars—avril, 2006.

14 Hacemos eco de las últimas palabras de *Mémoire, Histoire, Oubli*, ed. cit., p. 656: "Bajo la historia, la memoria y el olvido. Bajo la memoria y el olvido, la vida. Pero escribir la vida es otra historia. Inacabamiento".

15 Con respecto a la noción de experiencia en cuanto travesía o aventura, cf. Francis Guibal, *L'homme de désir. Sur les traces de Georges Morel*, Cerf, París, 1990, nota 4, p. 17: "'Atravesado por un peligro', tal es en efecto el sentido

fundamental del experiri latino como del Erfahrung alemán". También, Claude Romano, *L'événement et le monde*, Paris, PUF, 1998, pp. 195—196 y Jean—Luc Nancy en *Corpus*, Madrid, Arena Libros, 2003, p. 110 y en *L'Expérience de la liberté*, Galilée, París, p. 25.

16 Marie—France Begué se ha concentrado particularmente en este punto en su obra, *Paul Ricoeur: La poética del sí—mismo*, Bs. Aires, Ed. Biblos, 2002.

17 Sobre el concepto de iniciativa y su relación con la natalidad perpetua, Paul Ricoeur, "L'initiative", in *Du texte à l'action*, ed. cit., p. 297: "[...] si nuestro nacimiento no es un comienzo más que para los otros, una fecha de estado civil, es con relación a ella que datamos todos nuestros comienzos, los cuales están de este modo marcados por una pasividad y una opacidad que se nos escapan. Vivir, es haber ya nacido, en una condición que no hemos elegido, una situación en que nos encontramos, una región del universo donde podemos sentirnos lanzados, extraviados, perdidos. Es sobre ese fondo sin embargo que podemos comenzar, es decir dar a las cosas un curso nuevo [...]".

18 Claude Romano, *L'événement et le monde*, ed. cit.; *L'événement et le temps*, Paris, PUF, 1999; *Il y a*, Paris, PUF, 2003; *Le chant de la vie. Phénoménologie de Faulkner*, Paris, Gallimard, 2005; J. Laurent y C. Romano (bajo la dirección), *Le néant*, Paris, PUF, 2006.

19 Claude Romano distingue dos sentidos del acontecimiento: 1) el primero es llamado *événementiel*, que optamos por traducir como *aconteciario*, haciendo referencia al acontecimiento en cuanto hecho intramundano. Se trata del sentido habitual; 2) en cuanto *événemential*, que traducimos como *acontecial*, y que designa al acontecimiento en su arribaje. Es el acontecimiento en cuanto imprevisible, indatable, singularizante, impreparado. Es este último sentido, el que constituye la hermenéutica de Claude Romano, en respuesta, principalmente, a la ontología fundamental de Martin Heidegger.

20 La ipseidad es definida por Romano como: "es la capacidad de mantener abierto lo abierto de la pasibilidad manteniéndose a sí mismo: significa disponibilidad al acontecimiento y posibilidad de responder a él". En *L'événement et le monde*, ed. cit., p. 177.

21 *Ibíd.*, p. 131: "*El acontecimiento es lo que me ha cambiado*" (en cursiva en el original).

22 La forma en que comprendemos acá el concepto de *desfiguración* es deudora de la siguiente reflexión de Carla Canullo en "Naissance et origine", en el marco de las Jornada *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*, octobre—décembre 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 substantivo 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"*.

23 Claude Romano, *L'événement et le monde*, ed. cit., p. 33.

24 *Ibid.*, p. 99.

25 *Ibid.*, p. 128: "Poder relacionarse propiamente (posibilidad) con un impoder que transita su aventura (pasibilidad) es, en efecto, la condición para que el adviniente puede advenir a sí mismo (singularizarse) a partir de lo que le arriba. *Poder mantener abierto lo abierto de su pasibilidad manteniéndose a sí mismo, tener el poder de insistir en esta apertura por la que el adviniente se expone a más de lo que puede, es justamente eso que designamos bajo el nombre de 'responsabilidad'*" (en cursivas en el original).

26 *Ibid.*, p. 42: "Es solamente en virtud de su presencia que el acontecimiento puede precisamente surgir con la 'independencia' que le es propia respecto de todo 'hacer' propiamente humano: que puede producirse él mismo a partir de sí mismo y aparecer de este modo tal como en él mismo él ha tenido lugar; que puede ser, rigurosamente 'fenómeno' si el fenómeno es lo que se muestra a partir de sí mismo, *tal como en sí mismo*, eso para lo que el alemán posee la palabra *Erscheinung* — que distingue el 'fenómeno' del *Schein*, de la apariencia — y para lo que el francés, si quiere evitar todo equívoco, debe, tal vez, recurrir a una palabra inventada por un poeta, y que no tiene nada de palabra 'técnica': *la mostrancia* [*la montrance*]".

27 Paul Ricoeur, "La fonction herméneutique de la distanciation", *loc. cit.*, p. 117: "No es el acontecimiento, en la medida en que es fugitivo, que queremos comprender, sino su significación que permanece".