

EXPERIENCIA HERMENÉUTICA DE LA ALTERIDAD¹

JESÚS CONILL*

Resumen

Nuestra filosofía occidental arranca de una doble fuente. Del saber griego como un “saber de las cosas” y de la raíz de la existencia judía, la relación con el “prójimo” o los modos de la existencia personal. En ambos saberes lo que está en juego son diversas formas de existencia: vivir desde la naturaleza o vivir desde el espíritu.

Este trabajo argumenta que no basta la ontología griega ni para desentrañar la revelación ni para comprender al ser humano. Con el camino de san Agustín, la entrada del hombre en su intimidad personal constituye una innovadora “situación metafísica”. A partir de este nuevo despliegue, el presente trabajo analiza un itinerario de *la experiencia de la alteridad en el pensamiento moderno* (Smith, Kant, Hegel, Hobbes, Fichte, Marx) y de *la experiencia hermenéutica de reconocimiento de la alteridad* donde las posturas de Gadamer, Levinas y Ricoeur y las modalidades de hermenéutica de Jauss y Ruchlak, más allá de

¹ Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66847-C02-01/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y Fondos feder de la Unión Europea.

* Universidad de Valencia, Jesús.conill@uv.es

sus planteamientos específicos y sus desacuerdos, se complementan y amplían dando paso a nuevos desarrollos y encuentros histórico-dialógicos, ético originarios y de igualdad moral de la experiencia humana del “otro”.

Palabras clave: experiencia física, ontología griega, noción de “persona”, la verdad como “afectación de la existencia entera”, pensar experiencial, interioridad del hombre, experiencia de la alteridad, experiencia hermenéutica de reconocimiento.

Abstract

Western philosophy originates from a double source: from the Greek knowledge as the “knowing of things”, and from the roots of the Jewish existence and the human relation with “fellow man” or “the other” or the modes of personal existence. In both sources what is at stake are the diverse forms of existence: to live from nature or to live from the spirit.

This work argues that Greek ontology is not enough either to unravel revelation or to understand the human being. With the path of St. Augustine, the opening to man to his personal intimacy constitutes a novel “metaphysical situation”. Beginning with this new unfolding of being, the present work analyses an itinerary of *the experience of alterity in modern thought* (Smith, Kant, Hegel, Hobbes, Fichte, Marx) and of *the hermeneutic experience of the recognition of alterity*. Here, the author analyses, beyond their specific expositions and disagreements, the positions of Gadamer, Levinas and Ricoeur and the modalities of the hermeneutics of Jauss and Ruchlak; hence, the author shows how this arguments compliment and amplify each other. This gives space to come at new developments and findings from a perspective based on a historic-dialogical, original ethics and moral equality of the human experience of the “other”.

Key words: physical experience, Greek ontology, notion of “person”, truth as an “affectation of whole existence”, experiential thought, interiority of man, experience of alterity, hermeneutic experience of recognition.

Experiencia física (*physikoos*)

Aunque la filosofía griega revistió su pensamiento con fórmulas ontológicas, fue la experiencia física del movimiento la que obligó a romper la hermética

unidad del ser y del *lógos*. Es de esta decisiva experiencia de la que partió la ciencia física en Aristóteles, uno de cuyos ingredientes básicos, de capital importancia para la experiencia primordial de la alteridad en el orden físico, es la experiencia del tiempo.²

Según la Física de Aristóteles, el movimiento es *ekstatikón*. Encontramos esta caracterización en el análisis del “momento” (*exaíphnes*) dentro del tratado aristotélico del tiempo. Puede sorprender porque desde Heidegger se habla de “ecsistencia” refiriéndose al sujeto humano, en su carácter de estar abierto al ser en todo momento. También se ha llamado a la temporalidad *ekstatikón* como el original “fuera de sí”. Aquí se aplica el calificativo a la *physis*, que en toda metabolé está saliendo al ser en cada momento (recuérdese que se trata en el pasaje del “momento”). Por tanto, no sólo el hombre tiene el carácter de *ekstatikón*. Desde el punto de vista físico de Aristóteles, el ser y el movimiento (todo lo físico y su movimiento) tienen un modo de ser *ekstático* y temporal.

Precisamente la experiencia del tiempo actualiza la ekstaticidad física y la alteridad. Tras definir el tiempo como “número del movimiento según lo anterior y lo posterior”, Aristóteles establece una diferencia entre lo que es el tiempo *ho pote ón* y lo que es el tiempo *tò einai autó*. En su primer sentido, equivale al movimiento; pero, en el segundo, emerge la experiencia de lo otro, de lo distinto (*héteron*). En cuanto a su ser propio, a su esencia, lo anterior y posterior tienen la característica de ser distintos, de ser alteridad.

Lo primario y originario del fenómeno del tiempo es su carácter de diferenciación, de ser distinto, por el que se experiencia pluralidad y alteridad. El análisis aristotélico de la experiencia del tiempo se funda sobre el carácter de alteridad, de “otro”, de lo anterior y posterior en el movimiento. Pues decimos que hay tiempo cuando percibimos lo anterior y posterior como distintos, como diversos, como otro y otro, cuando captamos diversidad y alteridad. Este carácter de otro, de alteridad y de distinto es lo que hace emerger la experiencia de tiempo. Decimos, pues, que hay tiempo cuando percibimos diversidad sucesiva.

Ésta es la experiencia que hay por detrás de la noción de *arithmós*: lo delimitado por el instante (*nyn*), según lo anterior y lo posterior, debido a la experiencia de alteridad. Esta alteridad se expresa a través del *arithmós*, fundado en el carácter de héteron, según el análisis de la estructura perceptiva. Esta delimitación se funda en el carácter de “otro”, en la alteridad cualitativa, que se convierte en lo numerable, si hay un alma capaz de numerar.

² Aristóteles, *Física*; vid. Jesús Conill, *El tiempo en la filosofía de Aristóteles*. Valencia, Edilva, 1981.

Además de esta experiencia de la alteridad propia del ámbito físico, en Aristóteles encontramos una cierta experiencia de “comunidad” (*koinonía*), en la que cada uno es parte de un todo, un todo comunitario que no sería posible instaurar sin un *lógos* común. No obstante, se trata de un holismo, en último término fundado en la naturaleza (*physis*), que sirve para justificar las peculiares relaciones éticas, políticas y económicas en la filosofía práctica de Aristóteles,³ cuyo tratamiento de las múltiples acepciones de la justicia y la amistad (*philia*), así como de la *paideia*, ofrece las principales formas de interrelación entre los diversos componentes que conviven en la ciudad (*pólis*).

Superar la ontología griega y su naturalismo

Nuestra filosofía está ligada a este pensamiento griego, basado en la noción de *physis*,⁴ aun cuando se expresara también, a la vez, en fórmulas ontológicas. El lenguaje físico y el lenguaje ontológico se entremezclaron en el pensamiento griego, en cuyo horizonte se nos proporcionó una forma ontologizada de entender la naturaleza, incluida la “naturaleza humana”, que perduró hasta la época moderna.

En Grecia se empieza a filosofar a partir de la experiencia del movimiento y, por tanto, “desde la naturaleza”. En este horizonte el hombre es “un trozo de la naturaleza”. Pero, ¿no es el hombre nada más que un trozo de ésta?

Para superar el modo naturalista de vivir, hay que recuperar la otra raíz de la existencia, la bíblica. “Si bien nuestra filosofía vive de Grecia, hunde, en cambio, su otra raíz en la existencia judía. ¿Cómo ha existido el hombre hebreo en el mundo?”⁵

Así como para Aristóteles hasta el carácter “político” del animal humano se debe a la naturaleza, en el horizonte bíblico, el lugar natural es la relación con el “prójimo”,⁶ de ahí que en el mundo bíblico lo primordial sean los modos de

³ Aristóteles, Política; vid. J. Conill, *Horizontes de economía ética. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*. Madrid, Tecnos, 2004.

⁴ Eso no quiere decir que no haya otros elementos, otras “antenas” (como decía Fernando Cubells, *El mito del eterno retorno y algunas de sus derivaciones en la filosofía griega*), a través de nociones como *phyché*, inmortalidad, eternidad, etcétera. Vid. E. Rohde, *Psique. La idea de alma y la inmortalidad entre los griegos*, 1894 y E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, 1951.

⁵ X. Zubiri, *Sobre el problema de la filosofía y otros escritos*. Madrid, Alianza/Fundación Xavier Zubiri, 2002, p. 52.

⁶ Repárese en la importancia de la “plesiología”, propuesta por Pedro Laín Entralgo (*La espera y la esperanza, Teoría y realidad del otro*).

la existencia personal. Los “otros” son “prójimos”, próximos o lejanos, de ahí que la cuestión sea quién es “mi prójimo”, si puedo contar con él o no en la vida, si es fiel o infiel a su palabra. Es lo que significa *amán* y de ahí proviene *emunah* (firmeza, seguridad). En esa línea se entiende la verdad como fidelidad, cumplimiento de la promesa, veracidad. La verdad tiene que ver con una promesa de futuro. “La verdad [...] [es] algo que acontece.⁷ No es algo que se dice, sino algo que se hace; pertenece a un porvenir. Su órgano no es el *logos* como declaración de lo que las cosas son, sino la confianza, la fe en un futuro, “por eso se percibe en confianza, en esperanza”.

Así es como se vive con los otros en la historia, confiando o desconfiando. No se siente primordialmente el transcurso de las cosas como un mero “movimiento” (al modo griego), sino como una historia compartida que algún día el futuro sancionará (rectificará oratificará). El mundo entero pende de un juicio sobre la verdad de la *historia* hecha con otros. En ese universo como historia se vive una promesa, “una palabra” y, por tanto, “la cuestión del ser es cuestión de fidelidad”.⁸

En el horizonte marcado por el Dios bíblico, que hace al hombre a imagen y semejanza suya, un Dios de vivos que cumple lo que promete, la verdad no es —como en Grecia— el atributo de una operación mental, sino algo que “afecta a la existencia entera”. De lo que se trata ahora es de vivir en verdad, porque viviendo en verdad llega el hombre a ser plenamente dueño de sí, libre: “la verdad os hará libres”. Vivir en la verdad es un *nuevo modo de vida* según el espíritu. Es la forma suprema de existencia humana, en la que la verdad está unida al espíritu y a la libertad.⁹

Desde esta nueva perspectiva, san Agustín interpreta el mundo griego como una forma de ignorarse el hombre a sí mismo. “El hombre griego se ignora a sí mismo como hombre, se ha visto existente entre las cosas, la más excelsa, tal vez, de ellas, pero, al fin y al cabo, una cosa entre las demás”. El saber del griego sobre sí mismo es un “saber *desde las cosas*”.

Zubiri considera que la existencia que se produce a partir de ese saber es un “fracaso”. Pero se puede vivir de otra manera, entrando en sí mismo y descubriendo el potencial liberador de la verdad, del “espíritu de verdad”. Es ésta una nueva base para la filosofía, que el griego ignoró, ya que “no supo que la verdad es una realidad que puede liberarle y hacerle entrar en sí mismo”.¹⁰

⁷ Vid. el discurso rectoral de Von Soden, *Was ist Wahrheit*, 1927 (apud X. Zubiri y P. Laín Entralgo).

⁸ X. Zubiri, *op. cit.*, p. 54.

⁹ *Ibid.*, p. 57

¹⁰ *Ibid.*, pp. 66-67.

He aquí una línea de interpretación, no meramente gnoseológica, sino existencial y vital, del *scio me dubitare* (sé que dudo) de san Agustín, porque, como señala Zubiri, lo que se está diciendo es: *scio me vivere* (sé que vivo), que estoy buscando la verdad, porque vivir, ser hombre, significa buscar la verdad, una verdad que es “liberación”, un verdadear que nos hace libres.¹¹

Lo que está en juego son *diversas formas de existencia*: por ejemplo, al modo griego o al modo cristiano. Se puede vivir verdadeando, o no; vivir ignorándose a sí mismo o ampliando las posibilidades de existencia, frente a las obturaciones del ser humano y a su acabamiento. Es imprescindible rebasar fórmulas restrictivas como “no es nada más que”, o bien “y nada más”.

La sabiduría griega, vista desde la sabiduría de la fe, no es una falsedad, sino una ignorancia, según san Agustín. El hombre griego se ignora a sí mismo como hombre; el judío y el cristiano tienen otro modo de sentir al hombre, tienen una peculiar “vivencia” de la humanidad del hombre, pues, para ellos, “no es el hombre un trozo de la naturaleza, sino algo consistente por sí mismo”.¹²

He aquí la importancia del sentir y del experimentar en la vida humana, desde donde surge el pensar experiencial. A mi juicio, precisamente mediante la noción de “persona” se va a intentar conceptualizar esa vivencia y elevar a concepto esta peculiar vivencia de la humanidad del hombre, correspondiente a otra forma de existencia no meramente naturalista como la griega.

A mi juicio, pues, el problematismo del ser queda expresado a través del problematismo de las formas de vida: vivir desde la naturaleza o desde el espíritu. Lo cual hace reflexionar acerca de si la noción de persona ha de pensarse desde el ser o desde la verdad, es decir, más allá del ser; si no habrá que pensarla desde la experiencia de la verdad como confianza, sólo posible por la entrada del hombre en sí mismo.

Justamente a partir del siglo II asistimos al despliegue del *lógos* dentro del horizonte de la creación en la teología cristiana, que se vio obligada a formular una “teoría metafísica de la persona”. Según Zubiri, con ello “tocamos los confines de las posibilidades del *logos* helénico”.

No basta la ontología griega ni para desentrañar la revelación, ni para comprender al ser humano. La revelación sería ininteligible si no se distinguiera la naturaleza y la persona: ni en Dios ni en Cristo existe semejante identidad. La depuración de estos conceptos es la “gigantomaquia teológica y metafísica”.

¹¹ “*Noli foras ire, in te ipsum redi; in interiori homine habitat veritas*” (No quieras marchar hacia fuera de ti: vuelve a ti mismo; en el hombre interior habita la verdad). (San Agustín, *De ver. relig.*, xxx, 72).

¹² X. Zubiri, *op. cit.*, p. 60.

ca” de todo el siglo IV. Naturaleza y esencia (*physis* y *ousía*) no se identifican con persona (*hypóstasis*). No basta decir “lo que” una cosa es; hay que decir también en qué consiste el “quién”, de quién es aquello que la cosa es. Es la especulación entorno al dogma trinitario y cristológico que culmina en los Padres Capadocios.

Junto a esta posibilidad, existe la de mirar la interioridad del hombre. Es el camino de san Agustín, que apela al hombre interior, al espíritu humano. Aquí la razón, antes de expresar el ser de las cosas, es una íntima propiedad del ser personal; de tal modo que “el despliegue de una positiva ontología por la vía de la razón personal, fue la gran hazaña del occidente cristiano”.¹³

La entrada del hombre en su intimidad personal, su capacidad de entrar en sí mismo, constituye una innovadora “situación metafísica” que contribuyó a colocar al hombre en su verdadero puesto dentro del cosmos, y, junto con la ayuda de la teología mística, impulsó la especulación metafísica de Occidente introduciendo nociones como las de “persona” y “espíritu” que rebasan los conceptos de la metafísica griega desarrollada hasta entonces en versión física y ontológica.

La experiencia de alteridad en el pensamiento moderno

No se puede separar la experiencia moderna **del otro** de las nuevas formas de interrelación que introducen las exigencias vitales e institucionales. A mi juicio, la principal novedad proviene de la funcionalización del otro, a través de la creciente mercantilización, politización y juridificación del otro, a lo que habrá que añadir en el mundo contemporáneo la conversión del otro (de los otros) en un espectáculo a través de los medios de comunicación.

Economicismo, politicismo, juridicismo y espectacularismo se han adueñado de la vida humana, determinando nuevas formas de interrelación y convivencia, de incalculables consecuencias. Cada vez se hace más compleja esa interrelación, pues no se trata sólo de campos totalmente autónomos, sino que se entrecruzan entre sí. Así, cada “otro” queda mercantilizado no sólo en el ámbito estrictamente económico, dado que esta forma de relacionarse invade los otros ámbitos (político, jurídico, espectacular); pero, a su vez, cada uno de estos ámbitos también condiciona y forma parte de los otros. No hay una autonomización

¹³ X. Zubiri, *ibid.*, pp. 117-118.

de los diversos ámbitos, como se creyó en algún momento, sino que lo que se produce es una construcción multirrelacional y pluriinstitucional de cada otro, de cualquier otro y de cualesquiera relaciones humanas (ya sean de intercambio, de colaboración, de cooperación, o del tipo que sea).

No obstante, a pesar de los procesos que funcionalizan las relaciones humanas (mercantilización, politización, juridificación y espectacularización), existen otros principios que inspiran y cualifican la convivencia, de entre los que destacaré la “simpatía”, el “respeto” y el “reconocimiento”, en la medida en que configuran también tres experiencias decisivas en la vida moderna y contemporánea.

Nada menos que Adam Smith podría representar la importancia del sentimiento de la “simpatía” como el nivel más fundamental de la experiencia del otro. La apertura más radical al otro se da a través de la simpatía, como queda reflejado desde el comienzo de la primera gran obra de Adam Smith, su *Teoría de los sentimientos morales*, en que puede leerse lo siguiente:

Por más egoísta que se pueda suponer al hombre, existen evidentemente en su naturaleza algunos principios que le hacen interesarse por la suerte de otros, y hacen que la felicidad de éstos le resulte necesaria, aunque no derive de ella nada más que el placer de contemplarla. Tal es el caso de la lástima o la compasión, la emoción que sentimos ante la desgracia ajena cuando la vemos o cuando nos la hacen concebir de forma muy vívida. El que sentimos pena por las penas de otros es una cuestión de hecho tan obvia que no requiere demostración alguna, porque este sentimiento, como todas las otras pasiones originales de la naturaleza humana, no se halla en absoluto circunscrito a las personas más virtuosas y humanitarias, aunque ellas quizás puedan experimentarlo con una sensibilidad más profunda. Pero no se halla desprovisto de él totalmente ni el mayor malhechor ni el más brutal violador de las leyes de la sociedad.¹⁴

Por su parte, fue Kant quien introdujo sistemáticamente una noción fuerte de “respeto” ya en su *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* como un sentimiento oriundo de la razón, al que se debe que pueda determinarse la voluntad por la ley moral racional. Pues ninguna otra cosa puede determinar la voluntad racional, “si no es, objetivamente, la ley y, subjetivamente, el respeto puro a esa ley práctica, y, por lo tanto, la máxima de obedecer siempre a esa

¹⁴ Adam Smith, *Teoría de los sentimientos morales*. Madrid, Alianza, 1997, p. 49. Vid. Jesús Conill, *Horizontes de economía ética*. Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen.

ley, aun con perjuicio de todas mis inclinaciones".¹⁵ Sin esta capacidad de respetar sería imposible instaurar un "reino de los fines" que fuera más allá de las relaciones establecidas por lazos comerciales o de afecto, por tanto, no podría rebasarse la ley del precio, ya sea comercial o afectivo. Sólo si hay capacidad de respetar podremos ejercerla ante un límite, el que marca un posible fin objetivo, que tenga un valor ya no condicionado al precio, sino un valor de otro orden (incondicionado), el valor de dignidad propio de las personas humanas, la de uno mismo y la de los otros.

Por último, nos referiremos a la aportación hegeliana, que completa las anteriores mediante la figura del reconocimiento mutuo. No obstante, esta posición tuvo que abrir su propio espacio enfrentándose al hobbesianismo, que con su peculiar modo de entender un presunto "estado de naturaleza" destacaba tres pasiones dominantes por las que cada otro se siente como un peligro, de ahí que se haya interpretado el mundo hobbesiano como aquel en que nos figuramos las interrelaciones al modo como expresa el famoso tópico "*homo homini lupus*", por el que parece que partimos de una situación de guerra de todos contra todos.

El reconocimiento (*Anerkennung*) en el sentido hegeliano senos presenta como la réplica "ética" al reto de Hobbes (el deseo de ser reconocido basado en el miedo de la muerte violenta en el estado de naturaleza), una respuesta que se sustenta en la promoción de una motivación moral originaria. Mediante su concepto de reconocimiento de carácter profundamente ético Hegel se opone a la teoría hobbesiana del "estado de naturaleza". Porque lo que se trata de dilucidar es si en la base misma de la convivencia existe un motivo originariamente moral, que Hegel identifica con el deseo de ser reconocido.

Según Hobbes, hay tres pasiones que caracterizan el estado de naturaleza como "guerra de todos contra todos" y que son tres causas de discordia: la "competencia", la "desconfianza" y la "gloria". La primera impulsa a los hombres a atacarse para lograr un "beneficio"; la segunda, para lograr "seguridad"; y la tercera, para ganar "reputación".¹⁶ La experiencia de desconfianza y la vanidad, el deseo y el cálculo racional conforman la condición humana por la que al final se caracteriza la estructura de falta de reconocimiento, que ha popularizado el dicho "*homo homini lupus*". La réplica de Hegel a Hobbes, que se encuentra ya en sus escritos de Jena, se logra mediante la "promoción de una motivación moral originaria" en todo el proceso de realización del Espíritu, por eso podrá

¹⁵ Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid, Real Sociedad Económica Matritense de Amigos del País, 1992, p. 30.

¹⁶ T. Hobbes, *Leviatán*. México, FCE, p. 102.

afirmarse que “*ser-reconocido* es el elemento espiritual”. Además, Hegel imprimió este carácter a todo el ámbito de su filosofía “política”, de tal modo que puede entenderse desde aquí como una filosofía política del “reconocimiento”.

Este carácter ético de la réplica hegeliana a Hobbes a través del reconocimiento (*Anerkennung*) ha sido desarrollado también por algunos estudiosos contemporáneos que actualizan el argumento hegeliano destacando que la “lucha por el reconocimiento” está éticamente motivada. Por ejemplo, Axel Honneth quien considera que la *lucha por el reconocimiento* procede de motivos morales e incluso propone reconstruir una teoría social de carácter normativo.¹⁷ Asimismo, aunque en otra línea interpretativa, Fukuyama ha ofrecido un relevante estudio a partir de Hegel sobre la lucha por el reconocimiento como motor de la historia, pero recuperando tanto la tradición clásica como la aportación nietzscheana a la noción del *thymós*.¹⁸

El nuevo enfoque de Hegel refuerza el sentido de la intersubjetividad. La “existencia de la diferencia” saca la eticidad de su estadio natural. Esto significa que la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales, que en la eticidad natural ya están depositadas como algo “encubierto y no desarrollado”. Por eso se requiere un “devenir de la eticidad”. El reconocimiento se convierte en el principio de la filosofía práctica desde Fichte y Hegel. La interacción, la recíproca disposición a un obrar libre y la vida comunicativa constituyen la base de la nueva eticidad, la del reconocimiento recíproco, una nueva forma de entender la intersubjetividad práctica. En este sentido, Honneth destaca que Hegel, en lugar de una lucha de todos contra todos, comienza su exposición del sistema de la eticidad, su filosofía del espíritu de Jena, con las formas elementales de reconocimiento social (bajo el título de “eticidad natural”).

En dichas formas de reconocimiento social se va dando un acrecentamiento de la individualidad en los diversos estadios de reconocimiento recíproco: en la familia, en la sociedad civil y en el estado. 1) La familia está basada en el amor, dado que en la relación entre padres e hijos se reconocen como seres que se aman (“sentimiento práctico”); 2) la sociedad civil instaure relaciones de intercambio de propiedades contractualmente reguladas, sometidas a una generalización jurídica, en las que las “personas” se reconocen como portadoras de pretensiones legítimas (basadas en el derecho); 3) el estado se caracterizaría por la solidaridad propia de la denominada “eticidad absoluta”, consistente

¹⁷ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997 (orig. 1992).

¹⁸ Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre*. Barcelona, Planeta, 1992.

en una comunidad valorativa, orientada a objetivos comunes. Son tres modos de reconocimiento y de mutuo aprecio, basados respectivamente en el amor, el derecho y la solidaridad.

En cambio, en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel la lucha por el reconocimiento se limitó a una cuestión acerca de las condiciones de constitución de la autoconciencia. Tanto Hegel como Marx concibieron el trabajo como un medio central para el reconocimiento recíproco. No obstante la interpretación del conflicto entre el señor y el siervo en términos de lucha por el reconocimiento podía remitirse a la experiencia de una lesión de pretensiones morales. Una huella de esta nueva determinación de la lucha social se encuentra en el marxismo, en la famosa “lucha de clases”. Lo que intentará Honneth es desarrollar las implicaciones normativas del modelo de reconocimiento, es decir, ofrecer una teoría social normativa con contenido apuntando a un concepto de lucha social que esté fundado no en posiciones de intereses, sino en sentimientos morales de injusticia.¹⁹

La búsqueda de las condiciones intersubjetivas del concepto de eticidad, sus condiciones de su realización, conduce a plantear la necesidad de la “experiencia de reconocimiento” y, por consiguiente a llenar el concepto formal inicial a través de las condiciones de aplicación, para lo cual el enfoque hermenéutico es ineludible.

Experiencia hermenéutica de reconocimiento de la alteridad

La experiencia que expresa la figura del reconocimiento ha sido reivindicada en los últimos tiempos por filósofos defensores de la perspectiva hermenéutica en sus diversas acepciones y tendencias (por ejemplo, Gadamer,²⁰ Ricoeur,²¹ Taylor,²² Apel,²³ Habermas,²⁴ Vattimo,²⁵ Muguerza,²⁶ Cortina²⁷).²⁸

¹⁹ A. Honneth, *La lucha por el reconocimiento*, p. 195.

²⁰ Hans Georg Gadamer, *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1977.

²¹ Paul Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*. Madrid, Trotta, 2005 (orig. 2004).

²² Ch. Taylor, *El multiculturalismo y la 'política del reconocimiento'*. México, FCE, 1993.

²³ Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*. Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.

²⁴ Jürgen Habermas, *La inclusión del otro*. Barcelona, Paidós, 1999.

²⁵ Gianni Vattimo, *Creer que se cree*. Barcelona, Paidós, 1996.

²⁶ Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*. México/Madrid, FCE, 1990.

²⁷ Adela Cortina, *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Madrid, Trotta, 2002 y *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo xxi*. Oviedo, Ediciones Nobel, 2007 (2ª ed.).

²⁸ Vid. Jesús Conill, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*. Madrid, Tecnos, 2006.

De todos modos, la filosofía hermenéutica dio cuenta desde muy pronto de esta vivencia de los otros. Ya Dilthey entendió que el ser humano es un “sistema de ímpetus” que topan con resistencias, de tal manera que es este juego de impulsos y resistencias el que origina la experiencia vital de la mismidad y del otro. Y es así como nace un “con-sentimiento”, una “sim-patía” (*Mitgefühl*).²⁹

Una persona, en suma, es para mí una realidad exterior a la vez ‘resistente’, en cuanto corpórea y volitiva, y ‘homogénea’, en cuanto susceptible de con-sentimiento y simpatía. La vivencia de esta peculiar realidad suya recibe el nombre de “tú” y profundiza la vivencia de mi propio “yo”.³⁰

El propio Laín resalta que la doctrina diltheyana sobre la vivencia del otro fue madurando a partir de la realidad primaria que es la ‘vida’. En este contexto de filosofía hermenéutica de la vida fue adquiriendo cada vez más relieve la comprensión del otro, aun cuando no pueda separarse de la comprensión de sí mismo. “La comprensión es el proceso por el cual la vida se esclarece en su seno acerca de sí misma; nos comprendemos a nosotros mismos y comprendemos a los otros en cuanto trasponemos nuestra vida vivenciada a todo género de expresiones del propio y del ajeno vivir”. “La comprensión es un volver a encontrarse el yo en el tú; el espíritu se reencuentra en niveles de conexión cada vez más altos; esta mismidad del espíritu en el yo, en el tú, en cada sujeto de una comunidad, en cada sistema de la cultura, y finalmente en la totalidad del espíritu y de la historia universal...”³¹

En su comentario de estos textos Laín destaca la idea de la “mismidad del espíritu en el yo y en el tú”. Cada uno se reconoce a sí mismo en los demás y conoce a los demás en sí mismo. La hermenéutica tiene aquí una función “adivinatoria” y su campo es el “espíritu objetivo”, el conjunto de las manifestaciones vitales en las que se ha objetivado el espíritu y que contienen algo común al yo y al tú, constituyendo un cierto nosotros. Por eso, en esta línea hermenéutica, el otro no es primordialmente el otro en cuanto otro, sino la vida humana en su comunidad. Por consiguiente, la ‘mismidad’ no rebasa el ‘espíritu’, que es universal. El otro viene a ser “otro yo”. Sólo una comprensión superior se orientaría hacia la individualidad del otro, hacia la realidad viviente de una persona individual, tomando en serio el misterio de cada persona.

²⁹ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vols. v y vii. Para el renovado valor de Dilthey, *vid.* Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*. Estella, Verbo divino, 2000.

³⁰ P. Laín Entralgo, *Teoría y realidad del otro*. Madrid, Alianza, 1983 (orig. Revista de Occidente, 1961), pp. 126 y ss.

³¹ W. Dilthey, *op. cit.*, vii, pp. 87 y 191 (*apud* Laín, *op. cit.*, p. 131).

Comprensión de la alteridad en la hermenéutica de Gadamer

Hay diversas maneras de enfocar la alteridad en la hermenéutica gadameriana. En principio, tiene su lugar en relación con el significado de la distancia temporal, tal como expresa uno de sus más famosos asertos en *Verdad y método*: “Cuando se comprende, se comprende de un modo diferente”. La comprensión de la alteridad en este sentido se aplica al ámbito histórico, a la realidad de la historia, a la “*conciencia histórica*”. Pues una hermenéutica adecuada debe mostrar en la comprensión la realidad de la historia en su carácter de alteridad (pasado, tradición, autoridad). Al contenido de este requisito lo denomina Gadamer “historia efectual” (*Wirkungsgeschichte*). Entender es un proceso de historia efectual donde acontece la alteridad. Y también acontece, por ejemplo, en la experiencia del tú, en la comprensión de la otras personas. En esta hermenéutica dialéctica de la reciprocidad que ofrece Gadamer la relación entre el yo y el tú configura una relación recíproca de carácter histórico, que consiste en una lucha por el “reconocimiento recíproco”. Esta perspectiva, que comparten la hermenéutica y la dialéctica, nos descubre que el otro nunca puede quedar reducido a un mero “instrumento completamente dominable y manejable”, porque “incluso en el siervo hay una voluntad de poder”, como recuerda Gadamer remitiendo a Nietzsche.

Pero todavía pueden encontrarse otras formas más ajustadas de comprender la alteridad en Gadamer, si nos atenemos a otros textos como los siguientes: “lo que incita a comprender, debe manifestarse antes en su alteridad. La comprensión empieza cuando algo nos llama la atención. Ésta es la principal de las condiciones hermenéuticas”.³²

El propio Gadamer se dio cuenta de que su punto de vista inicial en relación con el análisis de la alteridad era “unilateral”, como refleja el siguiente texto: “Sobre todo la introducción del significado hermenéutico de la distancia temporal [...] oscureció la relevancia fundamental de la alteridad del otro y el papel fundamental que compete al lenguaje como conversación”.³³

Por consiguiente, según Gadamer, “sería más adecuado hablar al principio, en forma más general, de la función hermenéutica de la distancia temporal como tal”. “La distancia se manifiesta incluso en la simultaneidad como un momento hermenéutico, por ejemplo, en el encuentro entre personas que sólo buscan en

³² H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, vol. II, p. 69.

³³ *Ibid.*, p. 16.

la conversación el fundamento común y sobre todo en el encuentro con personas que hablan lenguas extranjeras o viven en otras culturas”.

La auténtica significación de la experiencia de la distancia, más allá del contexto de una teoría de las ciencias del espíritu, se encuentra en el nuevo rumbo que dio al sentido de la comprensión la crítica kierkegaardiana a Hegel. Éste fue el verdadero móvil de la filosofía hermenéutica de Gadamer: “ahí está el otro, que rompe mi egocentrismo dándome a entender algo”. Éste es el tema que guió a Gadamer desde el principio, según su propia confesión, y que afloró plenamente ya en su trabajo “El problema de la historia en la reciente filosofía alemana” en 1943. Lo que ya entonces tuvo presente Gadamer y desde un comienzo le había interesado de modo primordial fue “el fenómeno especial del otro” y lo que buscaba “en el *diálogo* (*Gespräch*) [era] la lingüisticidad de nuestra orientación en el mundo”.

Según la reconstrucción de su propia trayectoria, lo que más le importaba a Gadamer en *Verdad y método* no era la experiencia del arte, sino la “experiencia del otro”.³⁴ Además ha querido dejar constancia de que la construcción de esta obra capital desemboca en la condición ‘dialógica’ del habla. Son éstos, por cierto, unos asuntos cruciales para entender las peculiares relaciones de Gadamer con Heidegger y las limitaciones del modelo griego del diálogo. Lo que Gadamer se pregunta es cómo compaginar la comunidad de sentido que se produce en el diálogo con la opacidad del otro y, por tanto, qué es la lingüisticidad, si constituye un puente para comunicarse unos con otros o una barrera que nos limita y priva de la posibilidad de comunicarnos.³⁵

Hablar es hablar a alguien. La palabra, por tanto, ha de ser pertinente para el interlocutor. En este sentido el habla no pertenece a la esfera del yo, sino a la del nosotros. Así, por ejemplo, para Ferdinand Ebner, a quien remite Gadamer en estos contextos, la realidad espiritual del lenguaje es la del *pneuma*, la del espíritu que unifica el yo y el tú. La realidad del habla consiste en el diálogo y en el diálogo impera siempre un espíritu, malo o bueno, de endurecimiento o de comunicación fluida.

En definitiva, según Gadamer, el lenguaje sólo existe en la conversación. La conversación con el otro es una ampliación de nuestra individualidad y una piedra de toque del posible acuerdo al que la razón nos invita. Se puede concebir una filosofía de la conversación partiendo de estas experiencias, en las que el punto de vista del individuo es intransferible. Precisamente a comienzos del siglo xx (por la influencia tardía de Kierkegaard) se produce un redescubri-

³⁴ H.-G. Gadamer, *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002.

³⁵ *Ibid.*, pp. 324-325.

miento de la individualidad frente al idealismo, al incidir en la experiencia del tú y de la palabra que une el yo y el tú, una de cuyas salidas desemboca en la posición hermenéutica de Gadamer, según la que el camino de la verdad es la conversación.

¿En qué consiste, pues, una conversación, según Gadamer? En una experiencia dialogal. Se trata de un proceso entre personas que, pese a su posible inconclusión, posee su propia unidad y deja huella en nosotros. Lo que hace que algo sea una conversación es que hayamos encontrado en el otro algo que no habíamos encontrado en nuestra experiencia del mundo. Por otra parte, la conversación posee una fuerza transformadora; algo nos queda de ella que nos transforma. Por eso la conversación tiene afinidad con la amistad. Sólo en la conversación (y en la risa común, que es un consenso sin palabras) puede crearse una comunidad en la que cada cual es él mismo para el otro, porque ambos encuentran al otro y se encuentran a sí mismos en el otro.

Así pues, Gadamer ha intentado detectar en el diálogo el fenómeno originario del lenguaje. Esto significó una reorientación hermenéutica de la dialéctica hacia el arte del diálogo vivo (más allá de la dialéctica como método especulativo); y esto movió a Gadamer a indagar la estructura hermenéutica en la ‘experiencia’ en que nos encontramos, desvelando el carácter inconcluso de toda experiencia de sentido. Pero, por último, todavía hay que añadir que esta “experiencia dialogal” (experiencia de *diálogo vivo*) en que consiste la conversación no se limita a la esfera de las razones, sino que hay algo más: nos abre un “potencial de alteridad”, que está más allá de todo consenso en lo común.

Y aquí es donde encuentran su punto de partida y, en parte, su fuerza otras modalidades de hermenéutica de la alteridad, como las de Jauss³⁶ y Ruchlak.³⁷ Para el primero (en su caso, como actitud polémica frente a la hermenéutica gadameriana de la continuidad de la tradición), la forma moderna de la hermenéutica ha de ser “hermenéutica de la alteridad”, dado que el acontecimiento moderno por el que nace la hermenéutica se encuentra en el problema de la “comprensión de lo extraño”. La interpretación en cuanto comprensión dialógica se funda en la alteridad de los participantes en el diálogo, de donde surge el empeño por reconocer al otro en su diversidad.

³⁶ Hans Robert Jauss, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt, 1984; *Wege des Verstehens*. München, 1994; vid. D. Böhler, “Philosophische Hermeneutik und hermeneutische Methode”, en *Text und Applikation*. München, 1981; Carlo Gentili, “Sul cammino di una ermeneutica metodica”, en *Ermeneutica e metodica*. Génova, 1996, pp. 13-84.

³⁷ Nicole Ruchlak, “Alterität als hermeneutische Perspektive”, en *Hermeneutik als Ethik*. München, Fink, 2004, pp. 151-167; *Das Gespräch mit dem Anderen*. Würzburg, 2004.

Por su parte, Nicole Ruchlak plantea la crítica radical a la hermenéutica filosófica que proviene de aquellos que consideran que la comprensión (noción fundamental de la hermenéutica) elimina la singularidad, subsumiéndola en la universalidad. Desde esta perspectiva, en la comprensión se produciría una eliminación de lo individual a través de lo universal, dado que lo universal exige la des-individuación, la adaptación de lo individual a lo universal. En la medida en que la búsqueda de la comprensión tiende a un consenso y, por este camino, a reducir al otro a sí mismo, hay quienes consideran que el proyecto hermenéutico ha fracasado.

Pero la concepción hermenéutica de la comprensión puede ampliarse hasta incluir la dimensión ética del otro. Precisamente para respetar la diferencia radical se exige comprensión y sólo se comprende si el proceso hermenéutico se abre a la diferencia radical. Ruchlak ha intentado mostrar esta interdependencia entre la alteridad y la hermenéutica mediante la conexión del pensamiento de Gadamer y el de Levinas. Gadamer intentó descubrir el ámbito común del entendimiento (*Verständigung*) entre las personas. Pero Levinas concibe la comprensión como un acto de violencia, por el que lo particular queda bloqueado en lo universal. Esta posición de Levinas se deriva de su concepción de la alteridad como lo totalmente otro, que por eso permanece transcendente y extraño. No obstante, cabe ampliar la concepción hermenéutica de la comprensión, de tal manera que la alteridad pueda respetarse como es debido.

Lo que ocurre es que Gadamer, en vez de partir de la diferencia radical, parte de un entendimiento fundamental, al que puede remitirse toda experiencia hermenéutica, porque, a su juicio, siempre está presupuesto un cierto acuerdo (*Einverständnis*), incluso cuando hay perturbaciones y trastornos comunicativos. Se excluye la diferencia radical y, en lugar de presentar la otredad como hermenéuticamente productiva, Gadamer busca la comunidad subyacente, porque de lo que se trata es de “aprender a reconocer lo común en el otro y en la diferencia”.³⁸ Pero la hermenéutica no constriñe la dimensión de lo diferente, sino que toda forma de entendimiento y de comprensión requiere la diferencia.

No obstante, según Ruchlak, Levinas ofrece una posibilidad de ampliar fenomenológicamente la hermenéutica de Gadamer con su descripción del encuentro con el otro como situación ética originaria, previa a todas las posibles categorías gnoseológicas y ontológicas. En vez de partir de la razón universal, Levinas cree poder comenzar con el otro como tal en su transcendencia e in-cognoscibilidad. En términos de Levinas, supone el fracaso de la ontología y en

³⁸ H.-G. Gadamer, “Ciudadano de dos mundos”, en *El giro hermenéutico*. Madrid, Cátedra, 1998, p. 186.

su lugar sólo es posible acceder a la relación con el otro como un acontecer prelingüístico, aun cuando comunicativo, más allá del ser o “de otro modo que ser”. Porque la manifestación del rostro del otro es ya habla, signo y llamada. El yo experiencia en el encuentro de la pre-tensión (*An-spruch*) del otro. Desde esta posible ampliación fenomenológica de la hermenéutica gadameriana, la conversación no surgiría de ningún acuerdo originario, sino de una diferencia originaria. El “diálogo que somos” proviene también de la lejanía de un extraño, cuya pretensión precede a toda interlocución.³⁹ En lugar de una hermenéutica a partir del entendimiento o acuerdo, se abre paso una hermenéutica de la diferencia, uno de cuyos posibles desarrollos cabría encontrar en la fórmula del disenso.⁴⁰

Reconocimiento de responsabilidad

Ricoeur prolonga su “hermenéutica del sí”⁴¹ reflexionando principalmente sobre “el reconocimiento de sí, en la línea del ‘reconocimiento de responsabilidad’ atribuido a los agentes de la acción por los griegos, desde Homero y Sófocles hasta Aristóteles”.⁴² Pero el hilo de toda la investigación de Ricoeur tiende hacia una ética del reconocimiento, sustentada en una noción renovada de persona y en sus últimas obras en una antropología fenomenológica de las capacidades humanas.⁴³

Para Ricoeur, “la persona es, todavía hoy, el término más apropiado para cristalizar investigaciones a las que no convienen [...] ni el término conciencia, ni el de sujeto, ni el de individuo”.⁴⁴ Pero Ricoeur quiere completar su estudio de la persona (ligado en un primer momento al personalismo de Mounier, Éric Weil, Paul Louis Landsberg y Max Scheler) con nuevas investigaciones sobre el ‘lenguaje’, la ‘acción’, la ‘narración’ y la ‘vida ética’. En esta su nueva “fenomenología hermenéutica de la persona” expone estos cuatro aspectos, mostrando que corresponden a los cuatro estratos de la constitución de la persona: ‘hablante’,

³⁹ B. Waldenfels, “Antwort auf das Fremde”, en *Iris Därmann (Hrsg.)????, Der Anspruch des Anderen*. München, 1998, pp. 35-49 (*apud* Ruchlak).

⁴⁰ Vid. Javier Muguerza, *Desde la perplejidad*. México/Madrid, fce, 1990.

⁴¹ Vid. Ana Escribar, “La hermenéutica como camino hacia la comprensión de sí”, en *Revista de Filosofía*, num. 61, 2005, pp. 43-59.

⁴² P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*. Madrid, Trotta, 2005, p. 103.

⁴³ Vid. J. Conill, *Ética hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 2006.

⁴⁴ P. Ricoeur, “Aproximaciones a la persona”, en *Amor y justicia*. Madrid, Caparrós, 1993, pp. 105 y ss.

‘agente’ (y ‘sufriente’), ‘narradora’ y ‘responsable’. Y el hilo conductor que sigue Ricoeur para exponerlos es el de los términos de la definición del *ethos* que propone en su obra *Sí mismo como otro*: “deseo de una vida realizada -con y para los otros- en instituciones justas”.

El elemento ético de este “deseo de una vida realizada” puede expresarse, según Ricoeur, con la noción de “estima de sí mismo”, pero ha de completarse con la apertura a los otros, a la que propone denominar “solicitud” hacia el otro, como respuesta a su interpelación. La estima de sí se ha convertido en “una figura de reconocimiento” y “el reconocimiento es una estructura del sí que se refleja en el movimiento que lleva la estima de sí hacia la solicitud, y a ésta hacia la justicia”.⁴⁵ Por tanto, “sin reconocimiento”, “la alteridad no sería un otro distinto de sí mismo”. “Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud”.⁴⁶ Ricoeur no concibe la relación del sí mismo a su otro de otra manera que como “la búsqueda de una igualdad moral por las vías diversas del reconocimiento”.

Como preámbulo de su tratamiento del reconocimiento, Ricoeur parte de una fenomenología de la disimetría originaria que se experimenta en la relación recíproca del yo con el otro. De esta disimetría expone dos versiones paradigmáticas en la fenomenología contemporánea: la de Husserl en las *Meditaciones cartesianas* y la de Lévinas en *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser, o más allá de la esencia*. Se trata, en el primer caso, de un enfoque teórico que toma como polo de referencia el “yo” y, en el segundo, de un enfoque ético, que toma como polo de referencia el “otro”. Aunque Ricoeur reconoce la legitimidad de cada uno de los enfoques, si se quiere superar la disimetría que persiste en el plano de las experiencias de reciprocidad es preferible la versión que más favorezca una ética de la reciprocidad como reconocimiento (aun cuando no necesariamente en la versión de Lévinas).

Del estudio de Ricoeur sobre el “reconocimiento mutuo” puede entresacarse, a mi juicio, una ética del reconocimiento. En él se parte de la hipótesis de que la *Anerkennung* hegeliana se presenta como réplica ‘ética’ al reto de Hobbes (el deseo de ser reconocido basado en el miedo de la muerte violenta en el estado de naturaleza), una respuesta que se sustenta en la promoción de una motivación moral originaria. La enemistad radical que impulsa a “eliminarse o someterse el uno al otro” en la posición hobbesiana, según los términos de la interpretación de Ricoeur, la “ausencia de una dimensión de alteridad” es la que culmina en una idea de ‘pacto’.

⁴⁵ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*. Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 327.

⁴⁶ P. Ricoeur, *Amor y justicia*, p. 108.

De entre los estudiosos contemporáneos que han desarrollado el carácter ético de la réplica hegeliana a Hobbes, Ricoeur recurre en su exposición a Axel Honneth, para destacar que la “lucha por el reconocimiento” procede de motivos morales (como ya vimos más arriba);⁴⁷ en cambio, ni siquiera menciona el relevante estudio de Fukuyama sobre la lucha por el reconocimiento.⁴⁸ Sin embargo, a pesar del aprecio y buen aprovechamiento del estudio de Honneth, así como de otras actualizaciones del argumento de Hegel basado en el reconocimiento, Ricoeur somete a discusión la influencia de la idea de lucha en todos los órdenes y experiencias de la “lucha por el reconocimiento”. Su crítica pretende mostrar tanto los peligros de la idea de lucha como sus limitaciones, si se compara con otras posibilidades a las que podría abrirse la experiencia humana.

Por un lado, el peligro que puede conllevar la idea de lucha es la tentación de convertirse en un “sentimiento incurable de victimación”, que puede adquirir la figura de un “mal infinito” a través de la búsqueda insaciable de reconocimiento. Por eso, para conjurar este malestar de una nueva forma de “conciencia desgraciada”, propone Ricoeur prestar atención a la “experiencia efectiva” de “estados de paz”, a las “experiencias de paz” en que se trasluce el reconocimiento. Esto no quiere decir que estas “experiencias de reconocimiento pacificado” sustituyan la lucha necesaria para la resolución de los conflictos, sino que constituyen una “confirmación de que no es ilusoria la motivación moral de las luchas por el reconocimiento” y que tiene “sentido” esta línea de “acción”.⁴⁹

Por otro lado, la tesis que defiende Ricoeur para ofrecer el contenido más positivo de su posible ética del reconocimiento dice así:

La alternativa a la idea de lucha en el proceso del reconocimiento mutuo hay que buscarla en experiencias pacificadas de reconocimiento mutuo, que descansan en mediaciones simbólicas sustraídas tanto al orden jurídico como al de los intercambios comerciales; el carácter excepcional de estas experiencias, lejos de descalificarlas, subraya su gravedad, y por eso mismo garantiza su fuerza de irradiación y de irrigación en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha.⁵⁰

⁴⁷ Axel Honneth, *La lucha por el reconocimiento. Gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona, Crítica, 1997.

⁴⁸ Vid. F. Fukuyama, *op. cit.*

⁴⁹ P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*. pp. 197 y 225-226. Vid. la reconstrucción que ofrece Tomás Domingo en su trabajo, “Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricoeur: caminos de hospitalidad”, en *Pensamiento*, núm. 223, 2006, pp. 203-230.

⁵⁰ P. Ricoeur, *Caminos de reconocimiento*, p. 227.

De ahí que Ricoeur, al final de su trayectoria —y de sus *Caminos de reconocimiento*— se sienta impelido a ampliar su horizonte ético dando un paso más y recuerde la vinculación que existe entre “reconocimiento” y “gratitud” (lo que sentimos a partir de un recuerdo afectuoso de un favor recibido), lo cual le lleva a acabar defendiendo en su potencial ética del reconocimiento la pertinencia de una “ética de la gratitud”.⁵¹

Fecha de recepción: 04/04/2008

Fecha de aceptación: 19/07/2008

⁵¹ Vid. J. Conill, *Ética hermenéutica*. Madrid, Tecnos, 2006, pp. 244-245.