

La Europa que viene: universalismo y diferencias

ACÉLIO DA SILVA ESTANQUEIRO ROCHA

Univerdade do Minho

Cuando se habla de identidades políticas, nos referimos a conceptos y entidades que, en general, remiten al modo como las gentes se ocupan de los asuntos públicos, así como al modo como las instituciones públicas gobiernan y se aplican al cuidado de las personas y de sus intereses, en orden a producir el bienestar y el progreso de sus pueblos; las entidades políticas son, así, medios, no fines, de estos objetivos. Puesto que la identidad de las comunidades no coincide simplemente con una forma de organización, o convivir y trabajar en común, no será posible resolver a través de estructuras políticas precisamente aquello que éstas presuponen. Por eso las culturas populares, alentadas desde un *maximum* de pluralismo no dirigido, son la condición para ahondar en cualquier proyecto europeo: sólo por el respeto y la voluntad de desarrollo de lo más específico, de lo más próximo, podrá ser proyectado lo que está más lejos;¹ en este sentido, las lenguas y las culturas son condición irremplazable para que cualquier proyecto europeo sea realmente humano y, por lo tanto, deseable.

La cuestión planteada por Edmund Husserl, en 1935, sobre «La crisis de la humanidad europea y la filosofía» —«¿Qué caracteriza la figura espiritual de Europa?»—,² continúa vigente hoy, de modo más profundo y urgente. La respuesta de Husserl es conocida: «La irrupción de la filosofía, incluyendo ahí las ciencias, es, por paradójico que parezca, el fenómeno original [*Urphénomén*] que caracteriza a Europa desde un punto de vista espiritual. Los términos filosofía, ciencia, designan una clase especial de creaciones culturales [*Kulturbild*]». De hecho, «ciencias solamente de hechos hacen hombres sólo de hechos», porque la naturaleza del hecho radica en *no ser necesario*. Ahora bien, «la humanidad europea contiene una enteleguía que le es innata, que domina todos los cambios que afectan la forma de Europa y le confieren un sentido»; no habiendo, «por esencia zoología de los pueblos», «el *telos* espiritual de la

humanidad europea, que incluye el *telos* particular de cada una de las naciones tomadas por separado y de los hombres tomados individualmente, se sitúa en el infinito», es decir, «es una idea infinita, para la cual el futuro espiritual [hoy diríamos, *cultural*], en su conjunto, busca trascenderse». A la respuesta, Husserl añade que Europa «es el lugar en donde aparece la filosofía política»; «¡importa no sólo que sea definido su espacio sino que sea comprendido su tiempo y asimilado el sentido oculto de su historia, el advenimiento de lo universal en el reconocimiento del Otro, la asunción de la libertad que articula el derecho de los Estados, el derecho de las gentes, los derechos humanos».³

1. Lenguaje y europeísmo

Uno de los imperativos primordiales de la interpelación husserliana, que ahora hay que tener en cuenta en la Construcción Europea, es el respeto por el pluralismo lingüístico patente en el espacio geopolítico que se va alargando, y donde conviven lenguas distintas⁴ —índices de diferentes idiosincrasias culturales y de una diversidad de formas de vida colectiva— rechazando una Europa uniforme del tipo de la que fue intentada por Napoleón, u otros intentos más próximos que terminaron en exterminio humano, tragedia social y hecatombe política.

Como advierte Derrida, «el monolingüismo del otro, será primero esa soberanía, sin duda esa ley venida de algún lugar, pero también y primero la lengua misma de la Ley. Y la ley como Lengua. Su experiencia sería aparentemente *autónoma*, porque yo la debo hablar, esa ley, y apropiarme de ella para percibirla *como* si yo la tuviera atribuido a mí mismo; pero, así lo exige en el fondo la esencia de cualquier ley: ella sigue siendo necesariamente *heterónoma*. La locura de la ley aloja su posibilidad de modo constante en el fondo de esta auto-heteronomía»; es así «como opera el monolingüismo impuesto por el otro, aquí por una soberanía de esencia siempre colonial y que tiende, reprimible e irreprimiblemente, a reducir las lenguas a lo Uno, es decir, a la hegemonía del homogéneo. Lo verificamos en todos lados, por todos lados donde en la cultura sigue habiendo esta homo-hegemonía».⁵ Ahora bien, el multilingüismo no produce ningún género de babelización que importaría superar, pero genera un pluralismo que, como tal, promueve la autonomía, la libertad y la tolerancia.

Umberto Eco recuerda que Europa no solamente comenzó con el surgimiento de las lenguas vulgares, sino que, con la irrupción de sus lenguas, se inició a su vez la cultura crítica de Europa que, afrontando el drama de la fragmentación de las lenguas, empieza a reflexionar sobre su destino de civilización multilingüística.⁶ Se comprende también que Hans-Georg Gadamer señale que «nuestra tarea consiste en aprender como tenemos que enfrentar el enigma de nuestro *Dasein* en formas verdaderamente adecuadas. [Hay que subrayar] cuán crucial es la necesidad de aprender a conseguir una solidaridad

realmente efectiva entre la diversidad de las culturas lingüísticas y de las tradiciones. Esto se obtendrá de manera lenta y laboriosa y requiere que utilicemos la verdadera productividad del lenguaje para que nos entendamos. Cuando hablamos, pensamos antes de nada en hacernos comprensibles a nosotros y al otro, de manera que el otro pueda respondernos, confirmarnos o rectificarnos. Todo esto forma parte de un auténtico diálogo». ⁷ En este orden de ideas, también Paul Ricoeur aclara cómo, entre los modelos de integración identidad-alteridad, la *traducción* y la *permuta de memorias* son los más adecuados «para la situación de Europa que, desde el punto de vista lingüístico, presenta un pluralismo no sólo insuperable, sino cuya preservación es infinitamente deseable». ⁸

Además, la Unión Europea, dice Jürgen Habermas, no es una sociedad multicultural unida por una misma cultura política y (sobre todo) por una misma lengua, como otras comunidades políticas, caracterizándose por una *pluralidad de naciones y de lenguas*; como tal, no puede resignarse a una política del poder propia de otra época, sino haciendo suyas premisas nuevas, es decir, buscando una comprensión mutua con otras culturas y la preocupación por aprender alguna cosa de ellas. ⁹ Este objetivo exige —analiza Jacques Derrida—, que «*lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma; no propiamente no tener identidad, sino no poder identificarse, decir “yo” o “nosotros”, no poder asumir la forma del sujeto sino en la no-identidad a uno o, si se prefiere, en la diferencia consigo*». No hay cultura o identidad cultural sin esta diferencia *consigo*. ¹⁰

2. Naturaleza dialógica de la comprensión

2.1. Gadamer, nacido en los primeros meses del año en que el siglo se inició (1900), es un heredero ejemplar de la herencia de este siglo. Atento al papel del lenguaje en la comunicación, en el diálogo y en la historia de los hombres, busca en ella el fundamento de la comunicabilidad e historicidad humanas. Su obra de alcance perenne, *Verdad y método*, es, por sí misma, la base en que asienta la hermenéutica como proceso permanente de esa comunicabilidad e historicidad, así como una respuesta a la «idea de Europa», una vez que pretendía reconstruir el estatuto filosófico de las ciencias humanas como tarea específica de este espacio europeo, en el que el conocimiento de la historia y de la sociedad no podía ni debía reducirse a un paradigma exclusivamente metodológico-positivo. Sin estas referencias no se entienden sus conferencias de 1989, publicadas después con el título de *La herencia de Europa* —que constituyen verdaderamente una «aplicación» al ámbito socio-político.

Así, «comprender» (*verstehen*) mediante la «interpretación» (*Auslegung*) y la «aplicación» (*Verwendung*), son conceptos axiales de la hermenéutica de Gadamer. Asumiendo el ideal del «círculo hermenéutico» de Schleiermacher, ¹¹ según el cual la comprensión supone el movimiento parte-todo-parte (para comprender

las palabras es necesario comprender la frase, la cual carece de la comprensión del párrafo, y éste de la de su contexto, implicando la comprensión del todo también la de las partes), resulta que comprender un texto es un proceso retroactivo —lo que impide que el círculo se encierre en sí mismo y quede patente que el fenómeno de la comprensión se desarrolle más según una espiral. Gadamer parte de la estrecha unidad entre comprensión e interpretación; sin embargo, da un paso más, integrando en este proceso unitario el momento de la aplicación: esta (*subtilitas applicandi*) es esencial e integral como el momento de la comprensión (*subtilitas intelligendi*) o el de la interpretación (*subtilitas explicandi*),¹² resultando el alcance universal de la hermenéutica de la función integral que el lenguaje ejerce en la comprensión.

El objetivo fenomenológico de «ir a las propias cosas» (*zu den Sachen selbst*) —aquí los «textos» o «acontecimientos» para interpretar—, sugiere que se haga una *epoché* de los supuestos previos, no relegándolos, sino tomándolos precisamente como previos: «quien quiere comprender un texto tiene que estar en principio disponible a dejarse decir algo por él [*sich von ihm etwas sagen zu lassen*]. Una consciencia hermenéuticamente formada debe mostrarse receptiva a la alteridad del texto desde el principio»,¹³ sea por la necesaria distancia histórica (*geschichtlichen Abstand*), sea por la apertura del intérprete al texto, por el diálogo entre quien comprende y quien busca comprender. Además, la estructura dialógica de la comprensión se manifiesta en búsqueda de la verdad del objeto (*die Sache*) de conversación, lo que supone una *docta ignorantia*; en efecto, el diálogo asienta en la aceptación de nuestra falibilidad, por el simple hecho de ser criaturas finitas e históricas,¹⁴ lo que postula un saber socrático que exige una apertura a la verdad posible de otros puntos de vista.

Con su visión del lenguaje, Gadamer nos inserta plenamente, por lo tanto, en la conversación, la mejor vía para producir la comunicabilidad y la posible fusión de horizontes (*Horizontverschmelzung*). El desarrollo del conocimiento del objeto se asemeja a una dialéctica —cual proceso que se realiza a través de sucesivas preguntas y respuestas—, donde la pregunta (como ocurre en la filosofía platónica) tiene un papel predominante: es ella la que dirige el curso del diálogo y la que conducirá al terreno de lo verdadero. La «dialéctica no es aquí más que el arte de llevar una conversación y, sobre todo, de descubrir la inadecuación de las opiniones que le dominan a uno, formulando consecuentemente preguntas y más preguntas. La dialéctica es aquí, por lo tanto, *negativa*; se dedica a desconcertar las opiniones. Pero este desconcierto es al mismo tiempo una aclaración, pues libera la mirada y le permite orientarse adecuadamente hacia la cosa».¹⁵

Así, el lenguaje no es solamente el medio donde se da la comprensión, sino el que la hace posible: es instrumento de comunicación, y, sobre todo, experiencia del mundo, que revela la pertenencia del sujeto a la «tradición» (*Überlieferung*) en que se inscribe, que se configura mediante las interpretacio-

nes que se producirán a través de la Historia, por las particularidades de cada época; de hecho, Heidegger y Gadamer insisten en que la tradición nos llega a través del lenguaje. Es en este sentido que Gadamer afirma que «el lenguaje es no sólo una de las dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y se representa el que los hombres simplemente tengan mundo. Y esta existencia del mundo está constituida lingüísticamente. Pero más importante aún es lo que subyace a este aserto: que el lenguaje no afirma a su vez una existencia autónoma frente al mundo que habla a través de él. No sólo el mundo es mundo en cuanto que accede al lenguaje: el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo».¹⁶ Para comprender una lengua es necesario estar dentro, vivir dentro de ella, pensar desde su perspectiva; pasar de una lengua a otra es mucho más que cambiar palabras y estructuras equivalentes: es pensar a partir de otra lengua. Nuestra propia lengua es el horizonte de nuestra relación con otras lenguas e implica una abertura a otros mundos.¹⁷ El lenguaje es, por lo tanto, el medio por el cual se transmite la realidad del mundo y es por medio de cada lengua que se pone en relieve la relación del individuo con el mundo: no sólo el lenguaje es esencialmente humano, sino que el hombre es un ser esencialmente lingüístico.

De ahí que afirme que «la lengua no es solamente una de las facultades con la que está equipado el hombre; sobre ella reposa, en ella se muestra el hecho de que los hombres tienen un mundo».¹⁸ Para comprender una lengua es necesario estar en ella, vivir en ella, pensar desde ella; pasar de una lengua a otra es mucho más que cambiar palabras y estructuras equivalentes: es pensar a partir de otra lengua; nuestra propia lengua es el horizonte de nuestra relación con otras lenguas e implica una apertura a otros mundos.¹⁹ El lenguaje es, pues, el medio a través del cual se transmite la realidad del mundo y es mediante cada lengua que se pone en relieve la relación del individuo con el mundo: no solamente el lenguaje es esencialmente humano sino que el hombre es un ser esencialmente lingüístico.

Fue Wilhelm von Humboldt quien procuró comprender cada lengua como si de una nueva visión del mundo se tratase; también para Gadamer, siguiendo a Humboldt, no sólo el lenguaje introduce al individuo que habla una determinada lengua en una visión del mundo, sino, más aún, lenguaje y mundo no tienen existencia independiente: ambos se dan en función del otro, porque el «mundo» sólo es mundo mientras es referido a través del lenguaje, y el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia por el hecho de en él se representa el mundo; ante eso, Gadamer nota que «la forma lingüística y el contenido transmitido no pueden separarse en la experiencia hermenéutica. Si cada lengua es una visión del mundo, no lo es tanto en su calidad de representante de un determinado tipo del lenguaje (que es como considera el lingüista la lengua), sino en virtud de lo que se habló y transmitió con ella».²⁰

La importancia que Gadamer atribuye a la «tradición» no significa, pues, sumisión o pasivismo en la comprensión del pasado; la interpretación se entiende como «aplicación» —cuyo origen se remonta a la hermenéutica jurídica y teológica: se reconoce que algo es producido siempre en el seno de la comprensión como *aplicación* del texto a entender a la situación actual del intérprete. Es, por lo tanto, en términos de *aplicación* y no de sumisión que se debe apprehender la relación entre la cultura de una época y de su tradición. En cierto modo, tal cual las ciencias de la naturaleza demuestran sus proposiciones a través de la verificación experimental, cada cultura «aplica» a su época la tradición que la constituye, por una «fusión de horizontes» entre cada una de las perspectivas. De esta manera, en la hermenéutica gadameriana, la concepción de «tradición» se coloca a otro nivel de inteligibilidad que el de las «revoluciones científicas» de Kuhn, por lo menos en su sentido estrecho; la «tradición» no se considera como la disolución de un paradigma para dar el lugar a otro; se aproxima más de los «programas de investigación» de Imre Lakatos (cuya función es en cierto modo paralela a la que realiza el «núcleo» del programa); así, también desde el punto de vista de Gadamer, podría afirmarse que la «tradición» da lugar a un aumento progresivo del conocimiento.

De hecho, todo proceso de comprensión, interpretación y aplicación se realiza a través del lenguaje; es, pues, radicalmente lingüístico.²¹ La tradición no se reduce a una mera recopilación del mundo pasado, sino que trasciende las limitaciones temporales de las diferentes épocas; además, vivifica la relación entre el mundo y los individuos, tomados colectivamente; no se circunscribe a los subjetivismos de los individuos ni al relativismo propio de cada época.²² Entre el intérprete y el objeto se produce una conversación, en una participación que es «fusión de horizontes» (*Horizontverschmelzung*).

Gadamer asume, como presuposición, la máxima de Schleiermacher, según la cual «todo lo que hay que presumir en la hermenéutica es únicamente el lenguaje».²³ De ahí que pueda, en consecuencia, escribir: «*el lenguaje es el medio universal donde se realiza la propia comprensión*». La forma de realización de la comprensión es la interpretación. Esta constatación no quiere decir que no exista el problema particular de la expresión, al contrario, los problemas de la expresión lingüística son en realidad problemas de comprensión. Todo acto de comprender es interpretar y toda interpretación se desarrolla en medio de un lenguaje que pretende expresar el objeto y es al mismo tiempo el lenguaje propio de su intérprete.²⁴ Comprender es, pues, un acontecimiento histórico-lingüístico que se ordena a su realización, es decir, a su efectividad histórica (*Wirkungsgeschichte*); este concepto es tomado como el núcleo de la hermenéutica.

2.2. Sin estas referencias no se entienden sus conferencias de 1989, recogidas y publicadas después con el título de *La herencia de Europa*, constituyendo verdaderamente una «aplicación» al ámbito sociopolítico: «sería una ilusión creer,

escribe Gadamer, que la vida dedicada a la teoría está libre de la vida política y social y disociada de sus imperativos». ²⁵ En primer lugar, Europa, más que cualquier otra parte del mundo, se caracteriza originalmente por la posibilidad y necesidad históricas de convivencia con otros por diferentes que sean: «la diversidad de lenguas europeas, la vecindad del Otro en un espacio reducido y la igualdad del Otro en un espacio aún más reducido se me antoja una verdadera escuela. No se trata solamente de la unidad de Europa en el sentido de una alianza de poder analítico. Me refiero a que nuestra misión europea es el futuro de la humanidad en general, para el que todos debemos trabajar juntos». ²⁶

Es en este sentido que Gadamer subraya la experiencia de *alteridad*: «Europa tiene la ventaja de haber podido y debido aprender más que otros países a vivir con otros, aun en el caso de que otros sean diferentes»; desde ya, «por la pluralidad de lenguas europeas», que «hace que el Otro se acerque en su diversidad. Esta vecindad del Otro nos concierne, pese a todas las diferencias. El Otro del vecino no es solamente la diferencia tímida a evitar, también es la diferencia que invita al encuentro con uno mismo. *Todos somos Otros y todos somos nosotros mismos*». ²⁷ La cuestión, apartada del ideal de la única lengua, o de la percepción de una inextricable babelización, pasa por las virtualidades del pluralismo lingüístico: «Por ello no creo en absoluto en la idea de una lengua única, ni para Europa ni para la humanidad. Puede ser práctico y en ciertos ámbitos, como el de las comunicaciones, ya se practica. Pero la lengua es principalmente lo que habla la comunidad lingüística natural y sólo las comunidades lingüísticas naturales están en situación de construir juntas lo que las une y lo que reconocen en las demás». ²⁸ El pluralismo lingüístico de Europa, la vecindad del *otro* en un espacio cercano y su igualdad forman una «verdadera escuela» de alteridad.

Refiriéndose a «El futuro de las ciencias del espíritu europeas», ²⁹ Gadamer pretende clarificar cómo estas desempeñan en el diverso paisaje europeo un papel muy especial: «Esta comunidad no se debe en último lugar al hecho de que Europa sea un conjunto políglota compuesto de múltiples culturas lingüísticas nacionales. Toda mirada al futuro del mundo y al papel que pueda jugar en este futuro el mundo cultural europeo a través de sus ciencias filosóficas tendrá que partir del hecho de que esta Europa es una formación políglota. Ciertamente se puede predecir una lengua única para el futuro de las ciencias naturales, pero la cuestión cambia en el caso de las ciencias filosóficas. Esto ya se perfila en la actualidad. Los logros esenciales de la investigación dentro de las ciencias naturales, por lo menos si proceden de la políglota Europa, utilizan en mayor o menor medida la lengua inglesa. En cambio, la cuestión es diferente en el caso de las ciencias filosóficas. Podría incluso decirse que la pluralidad de lenguas nacionales en Europa está estrechamente vinculada al hecho de las ciencias filosóficas y su función en la vida cultural de la humanidad». ³⁰

3. *Energeia* del europeísmo: identidad y alteridades

3.1. La frase de Gadamer ya referida —«*todos somos Otros y todos somos nosotros mismos*»—, fue desarrollada por Paul Ricoeur en una hermenéutica en la que la cultura de uno mismo es una cultura del otro, indispensable para repensar Europa. De hecho, en los diversos escritos sobre la narrativa, el análisis de la identidad personal no se presenta como autónoma, surgiendo más como una consecuencia del entrecruzamiento entre tiempo y narrativa.

Para el filósofo, sin esta relación no es posible concebir la identidad personal: «La constitución de la identidad narrativa, sea de una persona individual sea de una comunidad histórica, era el lugar buscado de esta fusión entre historia y ficción. Tenemos una precomprensión intuitiva de este estado de cosas: ¿no se toman las vidas humanas más legibles cuando se interpretan en función de las historias que la gente cuenta su respecto? ¿Y estas “historias de la vida” no se hacen, a su vez, más inteligibles cuando le son aplicados modelos narrativos —las intrigas— extraídas de la historia y de la ficción (drama o romance)?». ³¹ «En resumen, la identidad narrativa es la resolución poética del círculo hermenéutico» ³² entre la *mimesis* y la acción humana.

Mientras que la *metaforicidad* se puede asociar a los aspectos más receptivos de la experiencia, es decir, a la «pasividad», la *narratividad*, al contrario, articula la dimensión temporal de la acción humana. ³³ En verdad, también Ricoeur sigue la intuición nuclear de Wilhelm von Humboldt, «para quien la justificación mayor del lenguaje era establecer la relación entre el hombre y el mundo. Si se elimina esta función referencial, solamente queda un juego absurdo de significantes errantes». ³⁴ De esta manera, Ricoeur defiende el principio de que un lenguaje sin mundo y referencia se transformaría inevitablemente en un conjunto de caracteres o significantes sin sentido: «la narración es parte de la vida antes de exilarse en la vida de la escritura». ³⁵

En el seguimiento de una vía clarificadora de la relación entre identidad y alteridad, Ricoeur busca un sentido de la *ipseidade del cogito*, que no se reduzca a la «exaltación» del sujeto ni a su «humillación»: «sujeto exaltado, sujeto humillado: es siempre, al parecer, por una tal inversión del para al contra que nos acercamos al sujeto; de donde le importará concluir que el “yo” [*je*] de las filosofías del sujeto es *atopos*, sin lugar asegurado en el discurso. ¿En qué medida podemos nosotros decir de la hermenéutica del sí aquí puesta en acción que ocupa un lugar epistémico situado para allá de esta alternativa del *cogito* y del anti-*cogito*?». ³⁶ La identidad personal no se confunde ni con la identidad substancial cartesiana ni se disuelve en una red accidental e impersonal; el objetivo de Ricoeur es rechazar «la tesis de la simplicidad reflexiva sin ceder para tanto al vértigo de la *disociación* del sí mismo, proseguida con obstinación por la desconstrucción nietzscheana. ³⁷ Es necesario distinguir, según Ricoeur, el yo (*je*) del sí mismo (*soi*); en el primer caso, se trata de la autoposición inmediata

del sujeto, mientras que, en el segundo, se trata del acto de reflexividad del sujeto sobre sí mismo, en el contexto del mundo en que está inserto, es decir, de la *ipseidad*.³⁸

3.2. Con tal objetivo, Ricoeur emprende el paso del problema de la identificación al problema de la *ipseidad*: «hasta al presente, hicimos solamente una especie de la determinación del individuo, por medio del reenvío del enunciado a la enunciación y de la enunciación al enunciador. Va a ser necesario ahora salir, si oso decir, del *yo (je)* de *yo digo que (je dis que)*, para alcanzar el *decirse del yo (se dire du je)*». ³⁹ Sin embargo, sin la interrogación antropológica con respecto al fundamento ontológico del sí-mismo, se quedará en una concepción errante de la subjetividad, cuya ilustración más típica es el perspectivismo nietzscheano, con el rechazo del sujeto substancial y autofundante.⁴⁰

Recurriendo a la lengua latina y valorizando la distinción entre *idem* e *ipse*, Ricoeur presenta dos acepciones fundamentales de la identidad: puede ser dicho de la identidad como *idem* (o mismidad), que implica la permanencia en el tiempo de un sujeto que permanece idéntico a sí mismo; puede hablarse de una identidad del sujeto, o antes bien del sí, según *ipse*: la *ipseidad* indica la riqueza del sujeto, su ser diverso, su otro, distinto, pero también y sobre todo la imposibilidad de su supuesta autosuficiencia y, al mismo tiempo, su imprescindible abertura al otro. En esta perspectiva, la alteridad es una parte constitutiva de la *ipseidad*: ella no es algo yuxtapuesto o colateral. La alteridad está incluida en la *ipseidad*; la primera no se puede pensar sin la segunda y la identidad-*ipse* es inconcebible sin la alteridad.

Según Ricoeur, no tenemos que confundir el sentido de la identidad de una *ipseidad* con la noción de *mismidad*. Al caracterizar la identidad, según el género supremo del mismo, buscamos la permanencia substancial de un ser a través del tiempo, una concepción que está subyacente a la designación latina del *idem*; la alteridad visada a partir de la mismidad fue pensada en los diálogos de Platón, especialmente el *Sofista*, en orden a la diferenciación de lo múltiple en lo uno. El concepto de *ipseidad* implica otro tipo de identidad, como *ipse*, construido a partir de la temporalización de sí mismo». ⁴¹ La oposición entre identidad-*idem* e identidad-*ipse* no es simplemente semántica, sino que radica en una base ontológica. El ser como *idem* y como *ipse* no es coincidente: mientras que el primero traduce la neutralización impersonal de su existencia, el segundo manifiesta el testigo comprometido de sí mismo, como «atestado» (*attestation*) de su propia existencia.

La distinción entre identidad-*mismidad* e identidad-*ipseidad* tiene consecuencias en lo que se refiere al modo de aprehender el sentido de la alteridad. Pensar la alteridad del otro a partir de la «mismidad» significa asumirla como antónimo del mismo, similar a distinto, diferente; la alteridad no es más que una diferencia lógica intrínseca al ejercicio del pensar. Es lo que sucede con Straw-

son, al indagar la identidad del sujeto discursivo, para quien los «particulares base» (los cuerpos físicos, personas), como mónadas individuales, surgen como «transcendentales» del lenguaje humano como condiciones de posibilidad de la validez del sentido de la argumentación; sin embargo, el modelo analista de Strawson se revela limitado cuando preguntamos, no el individuo *cualquiera*, sino el individuo que *nosotros somos*; el «sí-mismo» sigue siendo oculto, porque «la identidad se define como mismidad y no como *ipseidad*»:42 toman la persona como un «particular de base», en razón de los tipos de predicados que se atribuyan a ella y al modo de atribuirlos. Analiza también «la enunciación y el sujeto hablante» y sitúa el debate en la pragmática y la teoría de los actos de discurso (*speech acts*) de Austin y de Searle; este modelo hace posible una interrogación sobre *quién* se designa a sí mismo en un acto de discurso: de la persona tomada en la identificación referencial se transfiere al sí implicado en la reflectividad de la enunciación.

Esta concepción ricoeuriana de la identidad personal no se puede confundir con el análisis de la realidad humana o del *Dasein* de Heidegger: es un análisis más mediado, no eidética sino hermenéutica, que se hace a través de las obras culturales, en particular de las obras literarias. La facticidad no aparece solamente como un «existencial» —como abstracto de la existencia—, sino mediado y estrechamente ligada a la historia de la filosofía, de la cultura y de la literatura.⁴³

Hablar de la identidad narrativa remite, por lo tanto, a la diferencia entre *idem* e *ipse*; también cuando se hacen manifiestas las «implicaciones éticas de la narración» y cuando nos concentramos seguidamente en la teoría ética, es en la identidad como *ipseidad* en la que se revela el agente moral; este último, al narrarse, se constituye en el *quien* de la acción. En la narración, el agente de la acción se convierte en personaje de la narrativa, donde, por esta narración de sí, él no se limita a una descripción aséptica de sí-mismo; se descubre como un «sí» dotado de responsabilidad, como una persona a quien son atribuidas acciones, así como de su responsabilidad en cuanto a las consecuencias de sus acciones; él puede ser elogiado o ser censurado por los otros.

3.3. Entre los modelos de integración identidad-alteridad está la *traducción* de una lengua a otra; según Ricoeur, «Europa es y será políglota de modo ineluctable. Es aquí donde el modelo de la traducción comporta exigencias y promesas que se extienden muy lejos hasta la esencia de la vida ética y espiritual de los individuos y de los pueblos. Este modelo implica las condiciones fundamentales del funcionamiento del lenguaje; en verdad, «el lenguaje sólo existe en las lenguas», realizando «sus potencialidades universales en sistemas diferenciados en los planos fonológico, léxico, sintáctico, estilístico, etc.».⁴⁴

La traducción no se comprende sin las siguientes condiciones: el lenguaje humano sólo existe en las lenguas y en éstas realiza sus potencialidades universales. Ahora bien, la capacidad de traducir es postulada como un *a priori* de la

comunicación: por eso Ricoeur habla del «principio de universal traducibilidad»: la posibilidad de transferencia de sentido entre lenguas se expresa en el ideal propuesto por Humboldt en elevar el genio de la propia lengua al nivel de la lengua extranjera, sobre todo cuando se trata de creaciones originales que constituyen un desafío para la lengua de llegada; en verdad, «se trata de habitar en casa del otro para conducirlo a su casa a título de huésped invitado».⁴⁵

La traducción constituye un modelo apropiado para el problema específico que plantea la construcción europea; invita a extender el espíritu de la traducción a la relación entre culturas, es decir, a los contenidos de sentido por ella vehiculados y, por lo tanto, a la necesidad de traductores entre culturas —protagonistas de transferencias de sentido en el universo mental de la otra cultura. En este sentido Ricoeur habla del «*ethos* de la traducción, cuyo objetivo sería reflejar en el plano cultural y espiritual el gesto de hospitalidad lingüística».⁴⁶ La actitud de acogimiento que la traducción propicia es el índice de diálogo de las relaciones interculturales y, con ellas, de la posible recepción, en casa de la propia lengua, del universo mental de otra cultura y, por lo tanto, de costumbres, creencias y valores, etc.

3.4. Dentro de esta lógica, el segundo modelo, propuesto por Ricoeur, es el del *intercambio de memorias*, acogidas en sus diferencias. Si ya en el plano individual a través de las narrativas referentes a los otros y a nosotros articulamos y configuramos nuestra propia temporalidad, el encuentro de diferentes «identidades narrativas», de combinaciones históricas y de concordancias y discordancias, coloca la función «narrativa» en el primer plano, por la que se ejerce en el nivel público del lenguaje esa capacidad primaria de conservación y evocación.⁴⁷

Ahora bien, conviene referir dos fenómenos: el primero dice respecto a los personajes en la «identidad narrativa»; al mismo tiempo que las acciones narradas reciben de la «intriga» la unidad temporal de una historia, los personajes de la narrativa son también insertados en la intriga: ellos son narrados a la vez que la propia historia. Entre las consecuencias resultantes, la principal es que la identidad narrativa no es la de una sustancia inmutable o de una estructura fija, sino la identidad mutable dialéctica oriunda de la combinación entre la concordancia de la historia (tomada como una unidad estructurada) y la discordancia originada por las peripecias contextuales. Se deduce que es posible *rever una historia narrada* teniendo en cuenta otras peripecias, es decir, organizando de otro modo los episodios narrados; en el límite, es posible exponer varias historias con incidencia en los mismos acontecimientos; esto ocurre siempre que tengamos en cuenta la historia de los otros. Esta nota conduce al segundo aspecto que queremos subrayar: si cada uno recibe una cierta identidad narrativa de las historias que le son expresadas o que él propio explana, esta identidad se cruza con la de los otros, pudiendo originar historias en segundo grado —las procedentes de intersecciones entre historias múltiples.

De estos dos fenómenos tomados en conjunto —el de la constitución narrativa de cada identidad personal y el del cruce con otras narrativas—, resulta lo que Ricoeur designa como modelo de «intercambio de memorias»,⁴⁸ cuyo alcance ético es inmenso, porque comunicar —teniendo en cuenta las virtualidades de la traducción, con su arte de la transferencia y su ética de la hospitalidad lingüística— exige este paso suplementario: asumir, con imaginación y simpatía, la historia del otro a través de las respectivas narrativas; es una actitud que recuerda lo que ocurre con los personajes de ficción con quien nos identificamos provisionalmente por la lectura.⁴⁹

Sin embargo, un compromiso más profundo es requerido por el paso del plano de la ficción al de la realidad histórica: no se trata de revivir los acontecimientos realmente vividos por los otros; en verdad, la dimensión *inexaurible* de la experiencia hace imposible esta «quimérica intropatía». Entonces, el compromiso es también más enérgico: se trata de permutar memorias a nivel narrativo, que así se disponibilizan, generando un «nuevo ethos» que radica en la comprensión oriunda de las narrativas, por ese cruce entre memorias.⁵⁰

Transponiendo estas reflexiones para el plano de la Unión Europea, también aquí el cruce de historias interpersonales requiere una adecuada comprensión de la constitución narrativa de las identidades propias que se cruzan: la identidad de un grupo, de una cultura, de un pueblo, de una nación, no es la de una substancia inmutable, ni la de una estructura fija, sino la de una *historia narrada*. Nótese que una concepción fija, arrogante, de la identidad cultural, impide la comprensión de la posibilidad de rever la historia transmitida y la de proliferar varias historias sobre el mismo pasado.

Sin embargo, lo que impide a las culturas de narrarse de otro modo, es la función ejercida en la memoria colectiva por los *acontecimientos fundacionales*, cuyas celebraciones y conmemoraciones repetidas tienden a bloquear a cada grupo cultural en una identidad que puede llegar a ser no solamente inmutable sino voluntaria y sistemáticamente incomunicable. El «ethos europeo» que se busca no implica el abandono de esas grandes referencias históricas, pero exige un esfuerzo de lectura plural.⁵¹ Con efecto, *narrar de otro modo* se vuelve un imperativo, en la medida en que la riqueza inagotable del acontecimiento suscita una variedad de narrativas; por otra parte, narrar de otro modo los acontecimientos fundacionales de una historia nacional es estimulado por el intercambio de las memorias culturales, es decir, por la asignación simbólica y respetuosa de la conmemoración de los acontecimientos fundacionales de otras culturas nacionales, de las minorías étnicas o de sus confesiones religiosas.⁵² En este intercambio de memorias se trata de someter a una lectura cruzada los acontecimientos fundacionales, la cultura de unos y de otros, y mutuamente liberar la dimensión renovadora que subyace cautiva en tradiciones fijas e inertes.

A este respecto, evoquemos de nuevo el fenómeno de la *tradición*: de las exigencias éticas de la traducción (hospitalidad lingüística) al intercambio de las me-

memorias (hospitalidad narrativa), la tradición asume una dimensión propiamente dialéctica: al evocar la transmisión (de cosas dichas, de creencias profesadas, de normas asumidas, etc.), ella esta viva solamente si convive con su otro lado que es la innovación. En verdad, la tradición representa el lado de la deuda con el pasado (nadie comienza de la nada, a partir de la nada); una tradición sólo permanece como tal si está inserida en un proceso ininterrumpido de reinterpretación; entonces, la tradición presupone la revisión a un tiempo de las narrativas del pasado y una lectura plural de los acontecimientos fundacionales.

Sin embargo, el otro polo de la tradición —la innovación— requiere el discernimiento de las promesas no proseguidas del pasado, en una relectura de las tradiciones transmitidas: el pasado no es sólo el ocurrido, lo que ha tenido lugar y no puede nunca más ser cambiado: «él está vivo en la memoria gracias a las flechas de futuridad que no fueron proyectadas o cuya trayectoria fue interrumpida»; así, no sólo «el futuro no cumplido del pasado constituye tal vez la parte más rica de una tradición», sino que «la liberación de ese futuro no cumplido del pasado es el beneficio mayor que se puede esperar del cruzamiento de las memorias y del intercambio de las narraciones».⁵³

En este intercambio de memorias, se trata de someter a una lectura cruzada los acontecimientos fundadores de un pueblo, la cultura de unos y de otros, y de liberar mutuamente la dimensión renovadora que subyace oculta en tradiciones fijas e inertes. Así, el pluralismo lingüístico es inherente a la Europa Una, es su marca indeleble, y el respeto por ese pluralismo significa no solamente la preservación de la diversidad de las culturas europeas sino también la garantía de fortalecimiento y de preservación de la identidad de una Europa cada vez más una en su diversidad cultural.

4. Ciudadanía e «identidad argumentativa»

El ejercicio de la ciudadanía en una sociedad heterogénea, demanda, como nuevo paradigma, que, en lugar del modelo de la acción —visto en una relación sujeto-objeto—, se exija un modelo de la acción comunicativa —donde el primado del diálogo libre permita consensos con vista a la coordinación no coactiva para alcanzar conjuntamente un fin. Así, el acuerdo no sería, como Gadamer piensa, un dato ontológico que orienta el diálogo, sino que antes debe ser un ideal regulador de nuestra acción ética.

La matriz del modelo de acción comunicativa no es ya el modelo del cognoscente: «será un error representar las identidades del grupo como identidad del yo de gran formato —la relación que existe entre esas dos formas de identidad no es de analogía sino de complementariedad».⁵⁴ Comprender algo supone un *contexto o mundo de la vida* con sus tradiciones culturales, su orden institucional y las competencias determinadas. En este proceso de comprensión

los sujetos participan en la acción, coordinando e intercambiando informaciones: uno presenta a otro exigencias de valor relativas a la *verdad*. «Solamente la verdad de las proporciones, la rectitud de las normas morales y la inteligibilidad o adecuada formación de las expresiones simbólicas son, según su sentido, pretensiones universales de la validez, susceptibles a ser puestas a prueba, en los debates.»⁵⁵

Para Habermas, al contrario de Gadamer, la universalidad de la hermenéutica es una pretensión no-fundada: su interés específico no agota la totalidad de los intereses que guían el conocimiento humano. En este sentido, según Apel y Habermas, Gadamer tiene razón en la crítica que hace a la desvalorización de la comprensión practicada por el positivismo y en la importancia que atribuye al campo de comprensión intersubjetiva que cualquier ciencia objetiva presupone; sin embargo, la «fusión de horizontes» sugiere la inexistencia de cualquier alejamiento entre nuestro punto de vista y el del objeto (*die Sache*): comprender sería un proceso para conseguir el acuerdo, olvidándose de la necesidad de criticar el texto o el objeto del texto o del objeto en cuestión.

El problema de la identidad colectiva no consiste, entonces, en una identidad colectiva narrativa, fundada en las narraciones que una comunidad hace de sí misma, es decir, sobre la fuerza integradora de las tradiciones compartidas, transmitidas, o reactivas. Se funda antes en una *identidad argumentativa*, que supone, por parte de la comunidad, una relación reflexiva consigo misma (es decir, un distanciamiento crítico relativo a sí misma).⁵⁶ En verdad, para poder ser formada y mantenida una identidad colectiva, importa que los lazos lingüísticos y culturales sean recordados de una manera que sea constitutiva de un sentido. Ahora bien, sólo la construcción narrativa de un proceso significativo, adaptado al colectivo en cuestión, puede permitir las perspectivas del futuro orientadas hacia la acción y satisfacer la necesidad de afirmación y confirmación de la identidad propia.⁵⁷ Tradiciones, una lengua común, narrativas, un suelo común, no bastan para legitimar una comunidad; se requiere que las tradiciones sean expuestas a la crítica, a la duda, al debate público.

La racionalidad humana no es exclusivamente instrumental o estratégica; es también intersubjetiva, *comunicacional*. El hombre no vive solamente en el seno de un sistema sociotécnico, sino que está también integrado en un «mundo vivido» (*Lebenswelt*) —para retomar un concepto que Habermas va a buscar a la fenomenología de Husserl. El mundo vivido es el medio en el cual se elaboran el sentido, los valores, la sensibilidad estética, es decir, eso que excede los imperativos funcionales de las regulaciones sistémicas; eso significa que, para Habermas, la cuestión de la *identidad europea* transcende en mucho la creación de un espacio funcional más o menos uniformizado de prácticas mediáticas. A otro nivel, se presupone, de nuevo, ora la pregnancia ora las virtualidades del pluralismo lingüístico que caracterizan la Unión Europea.

Habermas critica así a los que son favorables a la construcción europea

cimentada solamente en las tradiciones; ellos se fundan en una idea de Europa como unidad cultural *substancial* con la cual nos podemos identificar (por ejemplo, la Europa cristiana); según esta perspectiva, es la tradición la que sería el cemento de la Europa de mañana. La identidad postradicional pierde la naturaleza substancial y todo el carácter ingenuo que la caracterizan; ella puede existir solamente a modo de controversia pública, argumentativa, alrededor de una interpretación sobre el patriotismo constitucional, cuya realización es siempre efecto de nuestras condiciones históricas.⁵⁸ Así Habermas, por ejemplo, a propósito de Alemania, se opone a toda tentativa para fundar una identidad colectiva en la tradición; atribuir al ya-ahí de la lengua, del suelo, de las narrativas compartidas, la capacidad para legitimar una comunidad es condenarse a concebirla como una comunidad como *ethnos* y no como *demos*.

En efecto, *ethnos* connota la idea de un grupo de hombres ligados por el domicilio, nacimiento, lengua; *demos*, la de un grupo de hombres ligados por la voluntad deliberada de vivir en conjunto (es decir, por lo que Rousseau designaba como «voluntad general»). Para Habermas, la identidad europea sólo podrá ser la de un *demos*, la de una comunidad de ciudadanos libres e iguales, reconocidos como tal por un auténtico «contrato social».⁵⁹ Europa no se hará a través de tradiciones cultivadas y reactivadas, sino mediante un espacio público de discusión y de deliberación.

Evidentemente, se objetará a Habermas que una comunidad puede ser a un tiempo *ethnos* (comunidad de nacimiento y de lengua) y *demos* (comunidad de ciudadanos). ¿No es esta la fuerza de los Estados-naciones europeos, Portugal por ejemplo, pero también otros, que supieron conjugar la potencia substancial de una tradición de vida y de sensibilidad comunes con la institución formal de un Estado de derecho? Pero, precisamente, Habermas sostiene que el paradigma del Estado-nación no es más viable hoy; Europa tendría todo a perder en querer construir su identidad sobre el modelo del Estado-nación.⁶⁰ No debemos desear una Europa substancial y étnicamente unificada; en cambio, es necesario que las culturas particulares se desarrollen de manera autónoma, desde que son formalmente compatibles con la instauración de un espacio político europeo, establecido en los principios del Estado de derecho y del respeto de las libertades individuales.

La identidad europea no será una identidad supranacional (Europa como súper-nación por encima de los Estados actuales), sino una *identidad posnacional*, es decir, una identidad que no ligará más la autoinstitución de una comunidad de ciudadanos a la reactivación de una tradición substancial, sino que comparte la concepción rousseauiana de ciudadanía: «El concepto de ciudadanía se desarrolla a partir del concepto rousseauiano de autodeterminación. Inicialmente “soberanía popular” se había entendido como una restricción o inversión de la soberanía del príncipe, soberanía ésta que descansaba en un contrato entre pueblo y gobierno. En cambio, Rousseau y Kant no entienden la soberanía

popular como un traslado del poder político de arriba a abajo, o como un reparto del poder político entre dos partidos. Para ellos soberanía popular significa la transformación de la dominación política o poder político en *autolegislación*. En lugar de un pacto histórico, en lugar del *pactum subjectionis*, aparece aquí el contrato social como un modelo abstracto del modo y manera de *constitución* de un poder político que sólo puede legitimarse ya como ejecución de una *autolegislación democrática*. Con ello la dominación política pierde el carácter de poder o violencia cuasi naturales: de la *auctoritas* del poder del Estado había de eliminarse todo residuo de *violencia*. Conforme a esta idea «sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que cada uno sobre todos y todos sobre cada uno deciden lo mismo... puede ser legislador» (Kant).⁶¹ Así, puede decirse que Europa, en su configuración actual, se halla en la fase intermedia entre lo nacional y lo posnacional.

En este aspecto, creo que Habermas estaría de acuerdo con Jacques Derrida, para quien lo propio de una cultura es no ser idéntica a sí misma; no es que no tenga identidad, sino no poder identificarse, decir «yo» o «nosotros», solamente poder asumir la forma del sujeto en la no-identidad a sí o, si se prefiere, en la diferencia *consigo*. No hay cultura o identidad cultural sin esta diferencia *consigo*.⁶² La cultura política de que Europa tiene necesidad es una cultura política crítica relativamente a sí misma.⁶³ Podremos abreviar diciendo, parafraseando a Kant, que si las singularidades sin apetencia a la universalidad son ciegas, los valores universales sin las singularidades como «aplicación» son vacías.

Tal cual Husserl decía al final de su discurso sobre «la crisis europea», «la crisis de la existencia europea sólo tiene dos salidas: la decadencia de Europa en la alienación respecto a su propia significación racional, que es su sentido vital, en la caída en el odio espiritual y en la barbarie; o el renacimiento de Europa desde el espíritu de la filosofía mediante un heroísmo de la razón que supere definitivamente el naturalismo. El mayor peligro que amenaza Europa es el cansancio. Luchemos contra este peligro de los peligros como “buenos europeos”, animados por esa valentía que ni siquiera se arredra ante una lucha infinita. Entonces, de la brasa destructora de la incredulidad, del fuego lento de la desesperación sobre la misión de Occidente respecto a la humanidad, de las cenizas del gran cansancio, resurgirá el Fénix de una nueva interioridad viva y de una nueva espiritualidad, garantía primera de un futuro grande y durable para la humanidad: porque sólo el espíritu es inmortal».⁶⁴ En efecto, el sentido de Europa avanzó históricamente en la afirmación de las nacionalidades y de las diferencias, y en la elaboración de una identidad político-ideal común, es decir, valores europeos, sufragio universal, imperativos de justicia y de solidaridad, configuración de los Estados y un espacio público de afirmación de la ciudadanía, etc.

Sin embargo, es indispensable hacer una reorganización general del sistema institucional comunitario, alejando el peligro del predominio de una «tecno-

cracia euronacional» (Duverger), riesgo que puede transformar el espacio comunitario en mero territorio del mercado libre; prevalecería entonces la lógica sistémica, con una Europa unida por las conexiones de unificación del comercio, pero vaciada de los valores que la caracterizan plenamente. En verdad, como escribe Gadamer, «solamente el lenguaje que hablamos verdaderamente en conjunto es el lenguaje verdadero. Si hay una diversidad incalculable de lenguas, el pensamiento sigue siendo posible en cualquier lengua. Podemos decir todo en cada lengua. Estamos bien lejos de una lengua uniforme, así como lo estamos de la uniformidad en las costumbres. Asistimos a un contraste curioso: de un lado, el centralismo de la economía y del lenguaje del comercio, del otro, la persistencia de mundos vividos distintos». ⁶⁵ Ahora bien, es en la dosificación entre identidad nacional y ciudadanía que se refleja el destino de una Europa que puede venir a conocer el tercer tipo de sociedad política inventada por los europeos, después de la Ciudad y del Estado; y, tal como los Estados no destruyeron las Ciudades, integrándolas, la Unión acabará por hacer lo mismo con respecto a los Estados.

NOTAS

1. Cf. C. Esteva Fabregat, «Dialécticas: Pueblos, Naciones y Estados», en J.L. Abellán, *El reto europeo: identidades culturales en el cambio de siglo*, Madrid, Trotta, 1994, p. 41. Cf. también M. Macciras Fafián, «Identidad y perspectiva», en J.L. Abellán, *op. cit.*, p. 17.

2. Cf. E. Husserl, *La crise de l'humanité européenne et la philosophie* (edición bilingüe) (trad. de P. Ricoeur), París, Aubier Montaigne, 1977, pp. 26 ss.

3. «L'Europe et la philosophie politique», *Révue Internationale de Philosophie Politique*, 1 (octubre 1991) (n.º especial: «L'Europe»), pp. 7 y 14.

4. En este sentido, como opina el prof. Miquel Siguán, la Unión Europea podría perfectamente recomendar a los países miembros que, en todos, en la enseñanza primaria los alumnos pudiesen optar entre dos lenguas extranjeras y en la enseñanza secundaria la opción se ampliase al menos hasta cuatro» (M. Siguán, *La Europa de las lenguas*, Madrid, Alianza, 1996, p. 187).

5. J. Derrida, *Le monolingüisme de l'autre*, París, Galilée, 1966, pp. 69-70.

6. U. Eco, *La ricerca della lingua perfetta*, Bari, Laterza, 1993, pp. 24-25.

7. H.-G. Gadamer, «La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo», en *Arte y verdad de la palabra* (trad. de F. Oncina, pról. de G. Vilar), Barcelona, Paidós, 1998, p. 124.

8. P. Ricoeur, «Quel éthos nouveau pour l'Europe?», en P. Koslowski, *Imaginer l'Europe: le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, París, Les Éditions du Cerf, 1992, p. 108.

9. Cf. J. Habermas, «Ciudadanía e identidad nacional» (1991), en *Facticidad y validez* (intr. y trad. de M. Jiménez Redondo), Madrid, Trotta, 1998, pp. 630 y 636.

10. J. Derrida, *L'autre cap*, París, Minuit, 1991, p. 16.

11. Como dice Schleiermacher, «por todas las partes el saber perfecto está en este círculo aparente: cada cosa particular sólo puede ser entendida a partir de lo general de que es parte y vice-versa» (F.D.E. Schleiermacher, *Monólogos* [trad. de A. Poca], Barcelona, Anthropos, 1991, p. 45).

12. Cf. A. Domingo Moratalla, *El arte de poder no tener razón: la hermenéutica dialógica de H.G. Gadamer*, Salamanca, Publicaciones Universidad Pontificia, 1991, pp. 229 ss.

13. H.-G. Gadamer, *Verdad y método: fundamentos de una hermenéutica filosófica* (trad. de A. Agud Aparicio y R. Agapito), Salamanca, Sígueme, 1977, p. 335.

14. Cf. G. Warnke, *Gadamer: herméneutique, tradition et raison* (trad. de J. Colson), Bruselas, De Boeck Université, 1991, pp. 130-131.

15. *WM*, p. 468; *VM*, p. 556.

16. *WM*, p. 447; *VM*, p. 531.

17. Cf. G. Warnke, *op. cit.*, p. 144.

18. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 295.

19. Cf. G. Warnke, *op. cit.*, p. 144.

20. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 529.

21. Cf. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, pp. 461-462.

22. Cf. J.M. Martínez, *La filosofía de las ciencias humanas y sociales de H.G. Gadamer*, Barcelona, Promociones y Publicaciones Universitarias, 1994, pp. 168 ss.

23. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, *op. cit.*, p. 460.

24. *Ib.*, p. 467. Cf. también J. Grondin, «La conscience du travail de l'Histoire et le problème de la vérité en herméneutique», *Archives de Philosophie*, 44 (1981), p. 435.

25. H.-G. Gadamer, *La herencia de Europa: ensayos* (trad. cast. de P. Giralte Gorina, pref. de E. Lledó), Barcelona, Península, 1990, p. 19.

26. *Ib.*, p. 38.

27. H.-G. Gadamer, *La herencia de Europa*, *op. cit.*, pp. 37-38. La cursiva es nuestra.

28. *Ib.*

29. El capítulo tiene como título, «El futuro de las ciencias filosóficas europeas», en *La herencia de Europa*, *op. cit.*, pp. 40-63. Gadamer aclara ahí que la expresión «ciencias del espíritu» en la acepción alemana corresponde a *lettres* en la lengua francesa y a *moral sciences* o *humanities* en el mundo de habla inglesa (*HE*, 41).

30. *HE*, pp. 41-42.

31. P. Ricoeur, «L'identité narrative», *Esprit*, 7-8 (julio-agosto 1988), p. 295.

32. *Íd.*, *Temps et récit*, t. III, París, Seuil, 1985, p. 358. Ya en obras anteriores, y en *Temps et récit*, el sujeto habla de sí mismo narrándose en el texto, dejando de lado las conceptualizaciones y las definiciones rigurosas. Y esto ocurrió en esa obra, donde se prosigue la confrontación con la filosofía analítica y donde es necesario ponerse «a camino para el lenguaje», para poder llegar a la identidad posible del sujeto.

33. Cf. *Íd.*, *Temps et récit*, t. I, París, Seuil, 1983, p. 13. Cf. también Hent de Vries, «Attestation du temps et de l'autre: de *Temps et récit* à *Soi-même comme un autre*», en *Paul Ricoeur: l'herméneutique à l'école de la phénoménologie*, París, Beauchesne, 1995, p. 26.

34. *Íd.*, *Du texte à l'action*, París, Seuil, 1986, p. 189.

35. *Íd.*, *Soi-même comme un autre*, París, Seuil, 1990, p. 193.

36. *Ib.*, p. 27. Más adelante, en el último capítulo («Vers quelle ontologie?»), explicaré que ese lugar no es no solamente epistémico sino ontológico.

37. *Ib.*, p. 30. Esa desconstrucción es proseguida, por una parte, por el perspectivismo de Nietzsche y por la crítica de Heidegger a la tradición occidental, continuada por las disoluciones del sujeto patentes en el pensamiento posnietzscheano y poseideggeriano, y también de los estructuralismos (Lévi-Strauss, Lacan, Althusser, Foucault, Derrida, Barthes), de Deleuze, de Derrida, de Vattimo, etc., por otra parte, y fuera del cuadro estrictamente filosófico, también por las referencias de la novela moderna (R. Musil, K. Kafka, J. Joyce, etc.), que muestran cómo la disolución del sujeto cruza en la conciencia intelectual contemporánea. Según Ricoeur, si no podemos acceder inmediatamente al sujeto, es necesario recurrir a la vía larga y sinuosa del lenguaje.

38. La hipótesis de una radicalización de la subjetividad como sí-misma, se justifica en términos gramaticales y lingüísticos. Mientras el «soi» es un pronombre personal reflejo de la

tercera persona, su presencia en la forma infinitiva de los verbos (recordarse, contemplarse...), resume la fuerza reflexiva de todos los pronombres personales. Es esta la razón que explica la posibilidad lingüística de su conceptualización, permitiendo, por ejemplo, la separación, en la lengua inglesa, entre el *I* y el *Self*, y, en lengua alemana, entre el *Ich* y el *Selbst*.

39. P. Ricoeur, «Individu et identité personnelle», en *Sur l'individu*, París, Seuil, 1987, p. 65.

40. «Vivir sin representación, es proyectarse en una imagen engañadora, por detrás de la cual nos disimulamos. La identificación se hace entonces una manera de logro o de fuga. Atestiguan esto, en el interior mismo del reino de la ficción, los ejemplos de Don Quijote y de Madame Bovary» (P. Ricoeur, «L'identité narrative», *op. cit.*, p. 299).

41. *Íd.*, *Soi-même comme un autre*, *op. cit.*, p. 13. Interesa este pasaje más incisivo: «[...] idéntico tiene dos sentidos, correspondiendo respectivamente al latín *idem* e *ipse*. Según el primer sentido (*idem*), idéntico quiere decir extremadamente similar (alemán *Gleich*, *Gleichheit*; inglés, *same*, *sameness*), y por consecuencia inmutable, no mutable a través del tiempo. En el segundo sentido (*ipse*), idéntico quiere decir propio (alemán *eigh*, inglés *proper*) y tiene por opuesto el no diferente, pero otro, extranjero» («L'identité narrative», *op. cit.*, p. 287).

42. *Ib.*, p. 45. Así se explica el título del libro, a despecho de los equívocos terminológicos (p. 13), dado que el francés también recurre al *même* para referirse a la *ipseidad* de sí, mientras que el inglés distingue *same* y *self*, el alemán *der*, *die*, *dasselbe* o *gleich* de *Selbstheit*. *Soi-même* comme un autre sugiere que el *ipse* si ve él-propio como allá de sí, que la alteridad está íntimamente implicada en la *ipseidad* y, en consecuencia, el reconocimiento del tú como otro reposa sobre esta estructura abierta de mí, donde es ya experimentable el otro que sí.

43. Cf. Theo de Boer, «Identité narrative et identité éthique», en *Paul Ricoeur: l'herméneutique l'école de la phénoménologie*, *op. cit.*, p. 45.

44. Cf. P. Ricoeur, «Quel éthos nouveau pour l'Europe?», *op. cit.*, p. 108.

45. *Ib.*, p. 109.

46. *Ib.*

47. *Ib.*

48. P. Ricoeur, «Quel éthos nouveau pour l'Europe?», *op. cit.*, pp. 110 ss.

49. *Ib.*

50. *Ib.*, p. 111.

51. Ricoeur registra como ejemplos, el debate de los historiadores franceses sobre la significación de la Revolución francesa, y la querrela en Alemania sobre la significación de los episodios criminales de la Segunda Guerra Mundial.

52. *Ib.*, pp. 111 ss.

53. *Ib.*, p. 112.

54. J. Habermas, *Écrits politiques: culture, droit, histoire* (trad. de Ch. Bouchindhomme y R. Rochlitz), París, Les Éditions du Cerf, 1990, p. 237.

55. *Íd.*, *Théorie de l'agir communicationnel*, t. I (trad. de J.-M. Ferry), París, Fayard, 1987, p. 58.

56. Cf. E. Delruelle, «Identité allemande et Europe dans l'éthique de J. Habermas», en M. Perrin (ed.), *L'idée de l'Europe au fil de deux millénaires*, París, Beauchesne, 1994, pp. 260-261 ss.

57. Cf. J. Habermas, *Écrits politiques: culture, droit, histoire*, *op. cit.*, p. 231.

58. Cf. *ib.*, p. 260.

59. «Con la Revolución Francesa, el significado de "nación" se transformó, por lo tanto, de una magnitud prepolítica en un rasgo que era elemento constitutivo de la identidad política de los ciudadanos de una comunidad democrática. A finales del siglo XIX, la relación de condición entre identidad nacional adscrita y ciudadanía adquirida, democráticamente constituida, puede incluso invertirse. Así, por ejemplo, la famosa frase de Ernest Renan: "La existencia de una nación es... un plebiscito de todos los días", pertenece ya a un contexto dirigido *contra* el nacio-

nalismo. Tras 1871 Renan puede rechazar las reclamaciones del Reich alemán sobre Alsacia invocando la nacionalidad francesa de la población, pero sólo puede hacerlo porque entiende la "nación" como una nación de ciudadanos y no como una comunidad de descendencia. La nación de ciudadanos encuentra su identidad no en rasgos comunes de tipo étnico-cultural, sino en la praxis de ciudadanos que ejercen activamente sus derechos democráticos de participación y comunicación. Aquí, la componente republicana del concepto de ciudadanía se disocia por entero de la pertenencia a una comunidad prepolítica integrada por descendencia, tradición compartida y lengua común. Considerada desde este punto de vista, la fusión inicial de conciencia nacional y mentalidad republicana sólo tuvo una función catalizadora» (J. Habermas, «Ciudadanía e identidad nacional», *op. cit.*, pp. 622-623).

60. Cf. E. Delruelle, «Identité allemande et Europe dans l'éthique de J. Habermas», *op. cit.*, pp. 266 ss.

61. J. Habermas, «Ciudadanía e identidad nacional», *op. cit.*, pp. 623-624.

62. J. Derrida, *L'autre cap*, París, Minuit, 1991, p. 16.

63. Según Habermas, «Hasta ahora la política de la Comunidad Europea no constituye, ciertamente, en los Estados miembros un objeto de discusión y controversias a las que quepa atribuir efectos legitimatorios. Los espacios nacionales de opinión pública siguen en buena medida enmarañados o encapsulados unos contra otros. Pues siguen enraizados en contextos en los que las cuestiones políticas sólo cobran significado sobre el trasfondo de las distintas historias nacionales. Pero de estas diversas culturas *nacionales* podría diferenciarse en el futuro una cultura política común de alcance europeo. [...] Un patriotismo europeo de la Constitución, a diferencia de lo que ocurre con el americano, habría de surgir de interpretaciones diversas (impregnadas por las distintas historias nacionales) de unos mismos principios jurídicos universalistas. Suiza es un buen ejemplo de cómo puede producirse tal diferenciación de una autocomprensión político-cultural común a partir de las orientaciones culturales de nacionalidades diversas» (J. Habermas, «Ciudadanía e identidad nacional», *op. cit.*, p. 635).

64. E. Husserl, *op. cit.*, pp. 102-105.

65. H.-G. Gadamer, «Europa und die Oikoumene» (1993), en *Gesammelte Werke*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), vol. 10, Tübinga, 1995, pp. 270-271 (trad. fr.: «L'Europe et l'oikoumen...»), en H.-G. Gadamer, *La philosophie herméneutique* [intr., trad. y notas de J. Grondin], París, PUF, 1996, p. 226).

Acélio da Silva Estanqueiro Rocha. Instituto de Letras e Ciências Humanas. Universidade do Minho (Portugal).