Clásicos Básicos del Personalismo

nº 8₁

# Introducción al pensamiento de PAUL RICOEUR:

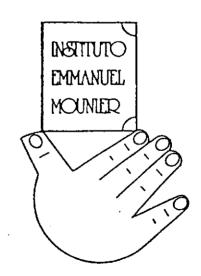
Esperanza militante y creatividad reflexiva

AGUSTIN DOMINGO

INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER

# INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR: ESPERANZA MILITANTE Y CREATIVIDAD REFLEXIVA

# AGUSTIN DOMINGO MORATALLA



D.L. C-124-91

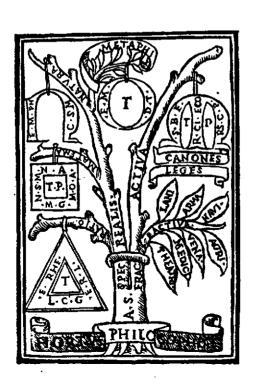
Edición para uso interno del I.E.M.

Primera edición: Mayo de 1991. INSTITUTO EMMANUEL MOUNIER. C/ Melilla № 10; 8º-D. 28005- MADRID.

# INDICE

I.	Breve apunte Biográfico	
II.	Mínima Bibliografía básica	9
III.	En las fronteras de la filosofía	11
IV.	Existencia y Voluntad	13
	1 Corporalidad, desproporción y fragilidad	13
	2 La conciencia como proyecto y decisión	15
	3 La unidad de sensibilidad y entendimiento	19
	4 La fragilidad afectiva	25
	5 Una libertad solamente humana	29
v.	Conocimiento y acción	32
	6 Esfuerzo y conocimiento	32
	7 El símbolo da qué pensar	34
	8 La fundamentación de una memoria narrativa	36
	9 Mentira totalitaria y espíritu de verdad	38
	10 Cultura y educación en valores	40
	11 Imperativo moral y liberación	42
	12 Etica y prójimo: Una civilización del trabajo y la palabra	43
	13 - Ideología Utopía e Imaginación social	45

VI.	Compromiso y comunidad política	48
	14 Etica del cariño y la perfección humana	48
	15 Estado, ética y no-violencia	49
	16 Urgencia del compromiso y progreso de los pueblos	53
	17 Responsabilidad social de los cristianos	55
VII.	Metafísica narrativa y Trascendencia liberadora	58
	18 Mundo, horizonte y referencia	58
	19 La identidad narrativa	59
	20 Verdad, esperanza y unidad	59
	21 El lenguaje de la fe y la palabra de Dios	60
	22,- La racionalidad ética de la disponibilidad	63





### I. BREVE APUNTE BIOGRAFICO

Nace en Valence (Francia) en 1913, es Agregado de Filosofía y Doctor en Letras. Ha sido Profesor de Filosofía en la Facultad de Letras de la Sorbona y en los últimos años ha impartido cursos en la Universidad de Chicago y otras universidades europeas. Ha sido miembro del Consejo de la Revista Esprit y en la actualidad director de la Revue de Metaphysique et Morale; colaborador habitual de otras revistas francesas, alemanas y americanas, ha trabajado en proyectos interculturales para la UNESCO y Amnistía Internacional, conferenciante creativo, militante incansable y fecundo escritor.

Su trayectoria rebasa la propia filosofía, tanto es así que nos atreveríamos a decir que se sitúa en las fronteras de la filosofía. Su pensamiento es una interpelación constante para el gran conjunto de las ciencias humanas (Psicología, Historia, Teología, Etnología, Literatura, Sociología, Politología, Derecho etc.). Esto no significa para nada su olvido del rigor filosófico sino la toma de conciencia de que el enraizamiento de toda reflexivón proviene de su testimonio y encarnación.

Más que por los biógrafos, para describir su trayectoria, podemos guiarnos por él mismo. Más de una vez ha hecho balance de su **proyecto filosófico** señalando que se inserta en una tradición de pensamiento francés que continúa la filosofía de la reflexión iniciada por Renato Descartes (XVII), que asimila productiva y existencialmente la fenomenología de Edmund Husserl (principios del XX) y que ensancha la radicalización filosófica de la hermenéutica iniciada por Dilthey-Heidegger y llevada a cabo por Gadamer (n. 1900).

Su participación en la tradición personalista no ha consistido sólo en el compromiso, en el "ensuciarse" las manos con la historia, sino en la búsqueda de ultimidad y fundamentalidad para ese compromiso, en la determinación del por qué y el para qué de la militancia. Sus planteamientos filosóficamente más complejos y quizá menos accesibles para el gran público se realizan desde el horizonte histórico de la praxis militante. Esto no ha significado la creación de una nueva escolástica, sino el ensanchamiento de una sobria tradición cristiana, calvinista-luterana, kantiana y heredera de la pedagogía política de Emmanuel Mounier. Este ensanchamiento se ha producido en diálogo productivo, que no confusivo, con las tradiciones filosóficas más relevantes con las que ha convivido, con el Marxismo, la Fenomenología, el Existencialismo, el Psicoanálisis, el Estructuralismo, la Filosofía Analítica, etc.. Su confrontación generacional con tanta y tan dispersa sabiduría le ha exigido estar despierto y mantenerse en un período de formación contínua.

En la dispersión ha buscado siempre la unidad, en la pluralidad radicalidad, de ahí que su obra sea una profundización esperanzada en la intelegibilidad de la existencia, en la nebulosa razonabilidad del mundo que nos rodea. Tarea nunca completamente

acabada y que desde la perspectiva de la militancia se plantea siempre como presencia de la tensión entre ethos y logos.

Pero no sólo la tensión entre "militancia" y "reflexión" nos permiten entender su obra. Esta tensión es fecunda y se orienta creativa e imaginativamente, de ahí que no sólo se preocupe por desentrañar cómo funciona la creatividad humana, sino que sería la razonabilidad de la creatividad el Norte de toda su militancia y formación.

Estos tres elementos nos permiten entender su personalismo como "hermenéutico". Su preocupación por la voluntad, por el lenguaje y por la imaginación se ha generado tanto en el diálogo intra-subjetivo con la propia tradición como en el diálogo inter-subjetivo con el ambiente histórico, cultural y filosófico en el que respira. Sus primeros pasos filosóficos los da en el suelo de un neokantismo francés escindido por el conflicto entre tradiciones intelectuales divergentes como las de Brunschwig y Bergson. Durante los mismos años descubre simultáneamente a Gabriel Marcel (le atrae de forma especial su reflexión sobre el sujeto como matriz de sentido y su planteamiento del misterio) y Edmund Husserl (le atrae su rigor racionalista). Su trayectoria formativa se inicia en la fenomenología y culmina en la hermenéutica, concretándose en un ambicioso proyecto antropológico, aún por concluir, compuesto, genéricamente, por tres momentos: Eidética, Empírica y Poética.

En la Eidética se encontrarían las investigaciones temporal y filosóficamente más próximas a la fenomenología y a la filosofía de la existencia. Ricoeur sacó tiempo durante la segunda guerra mundial (los días que pasó en un campo de concentración) para traducir a Husserl en colaboración con M. Dufrenne. Por entonces ya pretendía hacer en el terreno de la voluntad y la filosofía práctica lo que Maurice Merleau-Ponty había intentado en el terreno de la percepción: una fenomenología de la voluntad. Después de la guerra conoce no ya el proyecto, sino el estudio mismo de la Fenomenología de la Percepción de Merleau-Ponty. En un primer momento su trabajo se concreta en una Eidética de la Voluntad, un proyecto con el que busca unificar, poner orden, dar razón, fundamentar algo tan humano como el "querer", el "poder", el "valer", el "deber". Sin embargo, todo proyecto racionalizador es incompleto, toda fundamentación nunca es absoluta: la realidad desborda la razón, la vida a la reflexión, la experiencia al sistema.

En efecto, en estos primeros momentos se pregunta por la existencia concreta del sujeto que reflexiona. No bastará con los análisis fenomenológicos, será preciso profundizar en los conocimientos que las ciencias humanas nos aportan sobre el funcionamiento de la voluntad humana. Lo voluntario y lo involuntario (1950), Finitud y Culpabilidad (1960) son las dos obras principales de este momento en las que la esperanza que puede proporcionar la reflexión se presenta mediada por la presencia del mal. No bastaba con partir del "cogito", por ello profundizará en la naturaleza de estas mediaciones. Profundización a la que le debemos sus estudios sobre el lenguaje, los símbolos y la interpretación. El sujeto es siempre un sujeto mediado por un mundo construido interpretativamente, interpretación que tiene una dimensión socio-histórica y otra expresivo-comunicativa. De ahí que toda civilización tenga que ser siempre una civilización "del trabajo y la palabra".

Para este nuevo caminar se sirve del Estructuralismo, de la Lingüística y del Psicoanálisis. Su fenomenología se transforma, sin cambiar un ápice sus pretensiones, en hermenéutica. La complejidad del deseo se completa con la polisemia de la narración, la explicación con la comprensión, la sospecha con la reminiscencia. Sus obras De la Interpretación. Ensayo sobre Freud (1965), El conflicto de las interpretaciones (1969), inciden directamente en esta produndización de lo empírico cultural que media toda voluntad y toda inteligencia.

El paso al tercer momento de la Poética se produce cuando sale a la luz la tensión nunca resuelta entre sujeto y lenguaje, entre deseo y narración, entre verdad e historia. Aquí la metáfora desempeñará un papel central, es el puente privilegiado, la mediación por excelencia. Esta tensión es la propia del momento de la creación, la propia del momento de la innovación semántica y su relevancia antropológica. Su profundización se traslada a las teorías del texto, de la acción y de la historia. La metáfora viva (1975) será el punto de partida de este momento, más indeterminado que los demás y que culmina con los ensayos que componen los tres volúmenes de Tiempo y Narración (1983, 1984, 1985). Será este tercer volumen el que transforme con más radicalidad los planteamientos iniciales. Así, reelabora simultáneamente un conjunto de ensayos con el significativo título Du texte a l'action. Essais d'hermenénéutique II (1986).

Pero el camino que va del texto a la acción pasa por la constitución del ser personal, por la constitución de una identidad personal que no es una identidad narcisista y que ha llamado "identidad narrativa", (Soi même comme un autre (1990). La preocupación por esta identidad ha supuesto una radicalización en su personalismo no sólo por su encuentro con la conciencia del tiempo histórico sino por su aproximación productiva a planteamientos metafísicos que la tradición personalista venía exigiendo. Sobre el desarrollo de esta etapa en la que se sigue planteando la tensión ficción-realidad aún es prematuro aventurar juicios, pero no cabe duda de que tras la profundización en esta tensión se halla un intento por mantener la esperanza no sólo como una categoría fundamental de la vida cotidiana, sino como una categoría lógica determinante.

Por último, y no sin antes agradecer a mi hermano Tomás la ayuda que me ha proporcionado, desearía concluir narrativa y esperanzadamente con un texto que puede considerarse como el "Credo" de Ricoeur que bien seguro mantendrán muchos que, como tú lector, están dispuestos a profesar un personalismo lúcido:

"Yo creo en la eficacia de la reflexión, porque creo que la grandeza del hombre está en la dialéctica del trabajo y la palabra; el decir y el hacer, el significar y el obrar están demasiado mezclados para que pueda establecerse una oposición profunda y duradera entre "theoría" y "praxis". La palabra es mi reino y no me ruborizo de ello; mejor dicho, me ruborizo en la medida en que mi palabra participa de la culpa de una sociedad injusta que explota el trabajo, no ya en la medida en que originalmente tiene un elevado destino. Como universitario, creo en la eficacia de la palabra docente; como profesor de historia de la filosofía, creo en la fuerza iluminadora, incluso para una política, de una palabra consagrada a elaborar nuestra memoria filosófica; como miembro del equipo Esprit, creo en la eficacia de la palabra que

retoma reflexivamente los temas generadores de una civilización en marcha; como oyente de la predicación cristiana, creo que la palabra es capaz de cambiar el corazón, esto es, el centro manantial de nuestras preferencias y de nuestras actitudes. En cierto sentido, todos estos textos son una glorificación de la palabra que reflexiona con eficacia y que actúa con reflexión" (HV:10-11).





# II. MINIMA BIBLIOGRAFIA BASICA

VI: Philosophie de la volonté. Le voluntaire et l' involuntaire. Aubier, Paris 1950 (Lo voluntario y lo involuntario (I). El proyecto y la motivación; Lo voluntario y lo involuntario (II). Poder, Necesidad y Consentimiento. Docencia, Buenos Aires 1986. Trad. de J.C. Gorlier).

FC: **Finitud y Culpabilidad**. Taurus, Madrid 1982. Trad. de C. Sánchez. Pról. de J.L. Aranguren.

HV: Histoire et Verité. Seuil, Paris 1964, 3ª ed. (Historia y verdad. Encuentro, Madrid 1990. Trad. A. Ortiz)

FREUD: De l' interpretation. Essai sur Freud. Seuil, Paris 1965.(Freud. Una Interpretación de la Cultura. Siglo XXI, México 1977, 6ª Ed.)

CI: Le conflict des interpretations. Essais d'herméneutique. Seuil, Paris 1969 (Trad. de algunos textos en Hermenéutica y Psicoanálisis.(II) La Aurora, Buenos Aires 1987. Trad. de H. Conteris;Introducción a la simbólica del mal (III). La Aurora, Buenos Aires 1976. Trad. de M. T. Lavalle)

EH: **Exégesis y Hermenéutica**. Cristiandad, Madrid 1976. Trad. de Gonzalo Torrente Ballester.

MV: La Metáfora Viva. Cristiandad, Madrid 1980. Trad. de A. Neira.

DISA: El discurso de la acción. Cátedra, Madrid 1981. Trad. de Pilar Calvo.

LFE: El lenguaje de la fe, Megápolis, Buenos Aires 1978. Trad. de M. Yutzis.

TR/TN: Temps et récit I, II, III. Seuil, Paris, 1983, 1984, 1985. (Traducidos los volúmenes I y II:La configuración del tiempo en el relato histórico, La configuración del tiempo en el relato de ficción. Cristiandad, Madrid, 1987. Trad. de A. Neira. Prólogo de M. Maceiras).

HA: Hermenéutica y acción, Docencia, Buenos Aires 1985, Trad. de J. C. Gorlier y otros.

EP: Educación y Política. De la Historia personal a la comunión en

libertad. Docencia, Buenos Aires 1985. Trad. de J.C. Gorlier.

DTA: Du Texte a l'action. Essais d'herménéutique II. Seuil, Paris 1986.

EC: Etica y Cultura. Docencia, Buenos Aires 1986. Trad. de M. Preloo-

ker.

FEN: A l'école de la Phénoménologie. Vrin, Paris 1986.

PSH: Política, sociedad e historicidad. Docencia, Buenos Aires 1986.

Trad. de N.A. Corona y otros.

IU: Ideología y Utopía. Gedisa, Barcelona 1989. Compilación de G.H.

TAYLOR. Título original Lectures on Ideology and Utopia (Colum-

bia Univ. Press, New York 1986) Trad. de A.L. Bixio.

SM: Soi-même comme un autre. Seuil, Paris 1990.

- VV.AA.: "L'action de la pensée": Número monográfico de Esprit, 140-141

(1988).

- "Approches de la personne": Esprit, 160 (1990), pp. 115-130.

(Citaremos por las abreviaturas que hemos indicado junto a las obras; siempre que la hay, citamos la traducción al castellano. A veces, y con el fin de facilitar la comprensión, realizamos alguna aclaración terminológica que viene indicada mediante corchetes [])





### III. EN LAS FRONTERAS DE LA FILOSOFIA

"La filosofía no inicia nada absolutamente: se deja llevar de la no-filosofía para vivir de la sustancia de lo que el hombre ha comprendido previamente sin haberlo realizado reflexivamente. Pero si bien la filosofía no implica un comienzo radical por lo que se refiere a las fuentes, sí puede suponerlo por lo que se refiere al método. Esto nos conduce más de cerca a una hipótesis de trabajo articulado por la idea de una diferencia de potencial entre la precomprensión no-filosófica y un comienzo metódico de la elucidación." (FC;28)

"No existe filosofía sin presupuestos previos. Al meditar sobre los símbolos, se parte del lenguaje que se formó previamente, y en el que en cierto modo quedó dicho ya todo; la filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y de hacer memoria con vistas a comenzar." (FC:490)

"...En esta época en que nuestro lenguaje se hace más exacto, más unívoco, en una palabra, más técnico y más apropiado para expresar esas formalizaciones integrales que se llaman precisamente lógica simbólica, justamente en esa época de plena madurez de la palabra queremos repostar nuestro lenguaje y arrancar de la misma plenitud de la palabra." (FC;491)

"...lo que germinalmente era ya un raciocinio, si bien incoherente, se organiza en raciocinio coherente mediante la hermenéutica...lo característico y específico de la nueva hermenéutica es su carácter filosófico y su rigor crítico...el momento de la restauración [del sentido] coincide con el momento de la crítica; nosotros, hijos natos de la crítica, nos proponemos superar la crítica a fuerza de crítica, pero no ya de una crítica reductora, sino de una crítica restauradora... la hermenéutica acelera el movimiento de la desmitologización, que no es mas que la contrapartida de ese proceso de clasificación cada vez más estricto de lo que es propiamente historia según las exigencias del método histórico; esta desmitologización constituye la adquisición irreversible de la veracidad, de la honradez intelectual y de la objetividad." (FC;492)

"...si bien es cierto que no podemos revivir las grandes simbólicas de lo sagrado en su auténtica fe original, en cambio podemos, como hombres modernos, aspirar a una nueva ingenuidad en la crítica y por la crítica. En una palabra, la **interpretación** es la que puede abrirnos de nuevo las puertas de la **comprensión**; de esta manera vuelve a soldarse por medio de la hermenéutica la donación de sentido, característica del símbolo, con la iniciativa inteligible y racional, propia de la labor crítico-interpretativa." (FC;492-493)

- "...lo que exige la hermenéutica no es una afinidad entre la vida y la vida, sino entre el pensamiento y aquello a que aspira la vida, es decir, entre el pensamiento y la misma cosa de que se trata..." (FC;493)
- "...la hermenéutica, esta conquista de la modernidad, constituye uno de los recursos con que esa misma modernidad supera su propio olvido de lo sagrado. Yo creo que todavía puede hablarme el ser, no ya ciertamente bajo la forma precrítica de la creencia inmediata, pero sí con el término inmediato de segundo grado abordado por la hermenéutica. Esta ingenuidad de segundo grado pretende ser el equivalente postcrítico de la hierofanía precrítica." (FC;494)
- "...la hermenéutica moderna nos revela la dimensión del símbolo en su ca0lidad de signo originario de lo sagrado; de esa manera contribuye a reavivar la filosofía al contacto con los símbolos; es, pues, una de las maneras de rejuvenecerla..." (FC;494)
- "...el descubrimiento consciente del círculo hermenéutico [creer para comprender, comprender para creer] ha sacudido violentamente el fácil comodín de su neutralidad en materia de creencias, y le ha incitado a pensar; pero a pensar no ya **dentro** de los símbolos, sino **a base** de ellos o, mejor, **a partir** de ellos." (FC;496)





### IV. EXISTENCIA Y VOLUNTAD

### 1.- Corporalidad, desproporción y fragilidad.

"Al pretender ver en la labilidad un concepto, parto del supuesto de que la reflexión pura, es decir, esta forma de comprender y de comprenderse que no procede por imágenes, símbolos o mitos, puede alcanzar cierto umbral de inteligibilidad en el que aparece la posibilidad del mal como grabada en la constitución más íntima de la realidad humana...Mi segunda hipótesis de trabajo afecta al fondo de la investigación y no exclusivamente a su forma racional. En ella supongo que ese carácter global [de la condición humana] consiste en cierto desplazamiento o incoincidencia del hombre consigo mismo. Esa "desproporción" del individuo consigo mismo marcaría el índice de su labilidad. "No debo extrañarme" de que el mal haya entrado en el mundo con el hombre, ya que el hombre es el único ser que presenta esa constitución ontológica inestable consistente en ser más grande y más pequeño que su propio yo...Yo busco la labilidad en la desproporción; pero ¿y la desproporción, dónde la busco?. Aquí es donde nos enfrentamos con la paradoja cartesiana del hombre finito-infinito." (FC;25-26)

"...al dejarnos seducir por el tema cartesiano del hombre finito-infinito nos desviamos un tanto de la tendencia contemporánea a considerar la finitud como característica global de la realidad humana...el hombre se nos mostrará igualmente como razonamiento que como perspectiva, como exigencia de totalidad que como carácter limitado, como amor que como deseo... Mi hipótesis de trabajo por lo que respecta a la paradoja finito-infinito implica que hay que hablar de la infinitud del hombre tanto como de su finitud. Es esencial reconocer plenamente esa polaridad para elaborar los conceptos de intermediario, de desproporción y de labilidad, cuyo encadenamiento hemos puesto de relieve subiendo desde el último de estos conceptos hasta el primero...¿Cómo determinar el punto de partida de una antropología filosófica orientada por la idea directriz de labilidad?. Lo único que sabemos es que no podemos partir de un término simple, sino que hemos de arrancar del compuesto mismo, de la relación finito-infinito. Hay que tomar, pues, como punto de partida al hombre integral, quiero decir la visión global de su in-coincidencia consigo mismo, de su desproporción, de la mediación que realiza por el hecho de existir." (FC:27-28)

"...la "desproporción" del hombre denota el **poder** de caer, en el sentido de que dicha desproporción hace al hombre **capaz** de caer." (FC;161)

"¿Dónde encontrar efectivamente la precomprensión del hombre lábil? En la **patética** de la "miseria".

Este pathos es como la matriz de toda filosofía que funde la característica óntica del hombre en la desproporción y en la intermedialidad. Pero este pathos hay que tomado en su más alto grado de perfección; aún pre-filosóficamente, ese sentimiento patético es precomprensión; y, lo es por su carácter de palabra perfecta, dentro de su orden y de su propio nivel." (FC;28)

"Lo trascendental sólo nos suministra el primer momento de una antropología filosófica y no abarca todo lo que precomprende la patética de la miseria. Todo el esfuerzo posterior de esa filosofía de la labilidad se invertirá en tender el puente progresivamente entre esas dos orillas tan distantes de lo patético y de lo trascendental...intentaremos cubrir ese abismo entre la reflexión pura y la comprensión total reflexionando primero sobre la "acción" y después sobre el "sentimiento". Pero también en estas dos nuevas peripecias puede servirnos de guía la reflexión trascendental sobre el objeto, pues sólo podemos reflexionar sobre las formas nuevas que presenta la in-coincidencia del hombre consigo mismo en el orden de la acción y del sentimiento tomando como modelo la razón y la sensibilidad..." (FC;29)

"Lo que aquí necesitamos es un concepto de limitación humana que no sea un caso particular de la limitación de cualquier cosa en general...no se puede pasar de la limitación de las cosas a la limitación del hombre por simple **especificación**, sino que hay que añadir las categorías propias de la realidad humana...que han de extraerse directamente de la relación de desproporción entre la finitud y la infinitud. Esta relación es la que constituye el "lugar" ontológico "entre" el ser y la nada o, si se prefiere, el "grado de ser", la "cantidad de ser" del hombre. **Esta relación es la que convierte la limitación humana en sinónimo de "labilidad"**. (FC;150)

"Al expresar la tríada realidad, negación, limitación, desde la axiomática de la física a la antropología filosófica, podemos expresarla en los términos siguientes: afirmación originaria, diferencia existencial, mediación humana. Este ensayo mío reproduce el desarrollo progresivo de esta tríada a través del conocimiento, de la acción y del sentimiento. El lema de esta dialéctica consiste en determinar cada vez con mayor precisión y concreción el tercer término, que es el que representa verdaderamente la humanidad del hombre." (FC;152)

"...esta abertura de principio, esta accesibilidad al *ergon*, a la "obra" o al "proyecto" del hombre en cuanto tal, es la que funda la persona, brindándole un horizonte de humanidad que no es ni el "yo" ni el "tú", sino el imperativo de tratar a la persona, lo mismo en mí que en tí, como un fin y no como un medio. No podemos descifrar el contenido de la persona directamente, sino a la luz de la idea de humanidad, que señala una tarea, un imperativo, a la persona. En este sentido, podemos decir que la humanidad, entendida como totalidad que hay que hacer-ser, representa la condición de posibilidad de la persona." (FC;152)

"...el "para sí" del **hombre** no se resuelve en modo alguno en su oposición al "en sí" de las **cosas**; semejante oposición entre un "para sí" anonadador y un "en sí" "reificado" deja todavía ambos términos en estado de exterioridad recíproca, y más que a una dialéctica, a lo que tiende es a una dicotomía entre un "ser" consistente y una "nada" que

se desgaja y se aisla. La descripción de los "actos anonadantes" -desde la ausencia a la fuga, a la duda y a la angustia- explica perfectamente la promoción del hombre como no-cosa; pero el ser de la cosa que el hombre anonada, aniquila, no es todo el ser; e incluso cuando el "en sí" simboliza mi propio pasado muerto, mi haber-devenido, el "haber sido" de mi existencia, petrificado en esencia, aún entonces sigo enfrentándome con el ser exterior. Si la filosofía contemporánea ha encarecido hasta tal punto el valor de esa nada de ruptura y aislamiento, ha sido por desconocer la afirmación originaria, o, como dijo Spinoza, el esfuerzo por existir, identificado con la esencia actual, la cual es el poder de **poner** y no de **quitar**. Este es el ser al que se refiere el ser del hombre. Aquí el ser es afirmación, sí, gozo. Yo no abdico de ese ser como de algo pretérito o muerto, sino que lo abrazo como algo que soy y a lo que pertenezco." (FC;153)

"...aquí estoy yo, pero no hubo necesidad de que estuviese; un ser contingente que medita y refleja su existencia dentro de las categorías de la modalidad debe concebirla como no necesaria; y esa in-necesidad revela el lado negativo que encierran todos los sentimientos de precariedad, de dependencia, de falta de "subsistencia", y de vértigo existencial, que suscita la meditación sobre el nacimiento y sobre la muerte. Así se produce una especie de fusión entre esta experiencia de vértigo y el lenguaje de la modalidad: yo soy la in-necesidad viviente de existir...Esta in-necesidad de existir es la que vivimos en la tonalidad afectiva de la tristeza... Aparte de la tristeza que refleja las intermitencias de mi esfuerzo por la existencia, existe un fondo de tristeza que pudiéramos llamar la tristeza de lo finito." (FC;155)

"...nosotros no concebimos directamente al hombre, sino por composición, como el "mixto" de la afirmación originaria y de la negación existencial. El hombre es el gozo del "sí" en la tristeza de lo finito." (FC;156)

"...el cuerpo introduce un factor de no simetría entre la fenomenología y el análisis lingüístico; en efecto, se da como una "realidad" de carácter ambiguo: es a la vez un objeto entre los objetos y al mismo tiempo el órgano no objetivable de la percepción y de la acción. De modo más radical, su status ontológico ambiguo rompe la relación sujeto-objeto; no es un objeto, en el sentido de una unidad de sentido dentro de una diversidad de perspectivas variables: en efecto, el cuerpo propio no es de ninguna manera perspectivista, no puede ser visto desde un lado, después desde otro; pero tampoco es sujeto en el sentido de la transparencia reflexiva...

# 2. La conciencia como proyecto y decisión. Culpa y misericordia

Nos guiarán dos reglas del método: ante todo es necesario partir de esta imputación pre-reflexiva y activa de nosotros mismos y no de la reflexión explícita: una meditación falta de preparación, que partiera del vértigo o de la angustia del poder-ser parecería orientada más a extraviar el análisis que a hacerlo progresar. Segunda regla: es necesario capturar la posibilidad más simple de mí mismo, la que inauguro en mí al determinarme. Este análisis es el más fácil en cuanto se apoya todavía sobre el análisis del proyecto; en

efecto, para el ser responsable, que **se compromete** en el proyecto de una acción respecto de la cual se reconoce al mismo tiempo como autor, tanto el determinar**se** como el determinar su gesto en el **mundo** forman una unidad. Podemos entonces buscar qué posibilidad del yo es aquí contemporánea de la posibilidad de la acción abierta por el proyecto. Evitaremos así, por este segundo medio toda evocación prematura a la angustia que se mantiene no sólo en el plano de la reflexión, sino también más acá de compromiso, en el borde vertiginoso de la determinación de sí y del proyecto. Nos situaremos entonces en el nivel pre-reflexivo de una voluntad que realiza el salto, el lanzamiento del proyecto.

Así mismo uno puede preguntarse si la posibilidad se aplica aún a mí mismo en tanto me determino algo. El lanzamiento del proyecto ¿no me arrancará acaso de la potencia elevándome al acto?. La expresión: determinarse ¿no es acaso en tal sentido esclarecedora?. Ligándome, por ejemplo a través del juramento o la promesa ¿no se extingue toda indeterminación y con ella toda posibilidad?.

Y sin embargo, como nos lo enseñará enseguida el análisis de la angustia, la posibilidad de la indecisión sólo se esclarece por la posibilidad más fundamental, que inauguro por la decisión misma. Justamente, para prevenir una grave ilusión hemos inaugurado la descripción de la decisión por la del proyecto, es decir, el objeto de la decisión, y no por la reflexión sobre mí que decido, para no perder de vista que el querer es antes que todo impulso, lanzamiento, salto, es decir, esto, "generosidad". Ahora bien, el proyecto...abre posibilidades en el mundo por el compromiso que lo liga. En tanto no proyecto nada, no labro en lo real posibilidad alguna. Nuestra invitación del proyecto nos invita entonces a buscar ante todo la posibilidad del yo que **abro** al decirme y no la que **pierdo** al decirme.

Al determinarme, no sólo doy fin a una confusión previa, sino que inauguro una via para ser el que soy; esta vía es mi porvenir, y mi posible, lo posible implicado por el proyectó de mí mismo. ¿Bajo qué relación soy entonces posible a partir de mis propias decisiones?. Ante todo, bajo la relación de los gestos del cuerpo que realizarán esta posibilidad. Decirse es proyectarse a sí mismo en vacío como tema de conducta propuesta a la obediencia del cuerpo. Lo posible que soy, en tanto proyecto una acción posible, se encuentra en la avanzada que hago sobre mi cuerpo. Esta posibilidad de mí mismo está entonces en relación con el poder que el proyecto simultáneamente despierta y encuentra en mi cuerpo. Es **potencia** de obrar, en tanto el porvenir de mi cuerpo es ante todo posible antes de ser real (al mismo tiempo que, como lo hará comprender la inteligencia del voluntario, bajo otra relación lo real precede siempre a lo posible).

Pero yo soy posible en otro sentido: con relación a la realidad por-venir no sólo de mi cuerpo sino también de mi duración y de las decisiones que eventualmente he tomado. Cada decisión tomada desvela un porvenir posible, abre ciertas vías, cierra otras, ofrecidas como una trayectoria posible para las decisiones ulteriores. La potencia instituida en el yo por el proyecto se encuentra por lo tanto siempre delante de dicho yo, como poder corporal de realizar y poder ulterior de decidir.

Tal es la posibilidad del yo no reflexionada explícitamente que resulta puesta en juego cada vez que formo un proyecto. Dicha posibilidad significa que lo que seré no se encuentra ya dado, sino que depende de lo que realizaré, mi poder-ser está suspendido de mi poder-hacer...

... Yo, que puedo hacer, yo que puedo ser. Momento de recogimiento que se reduce a una conciencia más cerrada **de** la acción proyectada. Cuanto más me ligo, y cuanto más potencia tengo, más posible soy. Sólo afirmo mi poder-ser confirmándolo a través de los actos. Mi posibilidad es ante todo mi potencia ejercida.

... En suma, en tanto que la reflexión sobre el poder-ser permanece empeñada en el ejercicio de la decisión es una reflexión no angustiada. Por ello la oposición entre el ser de la conciencia como poder-ser, y el ser de las cosas como ser comprobado, no nos parece surgir del mismo plano del análisis que el tema de la angustia de la libertad. Esta oposición se puede constituir por completo en el marco de una reflexión sobre la libertad comprometida, en el poder-ser en ejercicio en la determinación de sí mismo. Por ello aplazamos el estudio de la hiperreflexión angustiada que pone en juego la temporalidad de la elección y la dimensión propiamente existencial de la libertad." (VI, 75-78)

"Culpabilidad no es sinónimo de falta. Todo nuestro espíritu reflexivo protesta contra semejante identificación, que viene a destruir las tensiones esenciales características de la conciencia de culpa. Dos son las razones que nos inducen a pensar ese modo de reducir la culpa a la culpabilidad: en primer lugar, la culpabilidad considerada aisladamente, estalla en varias direcciones: en la dirección de una reflexión ético-jurídica sobre la relación entre penalidad y responsabilidad; en la dirección de una reflexión ético-religiosa sobre la conciencia delicada y escrupulosa, y, finalmente, en la dirección de una reflexión psíquico-teológica sobre el infierno de una conciencia acusada y condenada. Es decir, que la noción de culpabilidad implica estas tres posibilidades divergentes: una racionalización penal, al estilo griego; una interiorización y refinamiento de la conciencia ética, al estilo judío, y una sensación consciente de la miseria del hombre bajo el régimen de la Ley y de las obras legales, al estilo de Pablo. Ahora bien, es imposible comprender a primera vista el lazo que puede vincular estrechamente estos tres aspectos de la culpabilidad, que se oponen sistemáticamente de dos en dos: la racionalidad de los griegos contra la religiosidad de los judíos y cristianos; la interioridad de la "piedad" contra la exterioridad de la ciudad o de la salvación por la gracia; y el antilegalismo paulino contra la ley de los tribunales y contra la Ley de Moisés." (FC;259)

"La conciencia culpable está cerrada en primer lugar por su condición de conciencia aislada que ha roto la comunión de los pecadores. Ahora bien, esa "separación" se efectúa en el acto mismo por el cual toma sobre sí y sólo sobre sí todo el peso del mal. En segundo término, y de una manera aún más secreta, está cerrada por una oscura complacencia en su propio mal, por la que se hace verdugo de sí misma. En este sentido, la conciencia culpable no es ya tan sólo conciencia de esclavitud, sino que es, en realidad, esclava: es la conciencia sin la promesa." (FC;302)

"...es imposible analizar filosóficamente el concepto de culpa sin mencionar este hecho tan intrigante como embarazoso para el hombre reflexivo, a saber: que sólo pudo

manifestarse el sentido último de la culpa a la luz de los grandes contrastes que puso de relieve el primer pensador apasionado de la cristiandad: justificación por la práctica de la ley y justificación por la fe; gloriarse y creer; obras y gracia. Cualquier intento por atenuar estos contrastes equivale a desvirtuar el sentido de la culpa.

Desvirtuaríamos ampliamente la paradoja paulina si interpretásemos esta pedagogía como un proceso de crecimiento tranquilo desde la infancia hasta la edad adulta. La infancia a que aquí se refiere Pablo es la esclavitud de la ley...y el pedagogo aquí es la ley de la muerte. Por lo tanto, no debemos representarnos el paso de un régimen al otro como un proceso de desarrollo, sino que se trata más bien de una inversión por exceso...

Esta pedagogía basada en el exceso, en la sobreabundancia, que sabe sacar de la abundancia del pecado la sobreabundancia de la gracia, no está al alcance de nadie. Nadie puede traducirla en técnica práctica, pretendiendo pecar generosamente **para** atraerse la sobreabundancia de la gracia. Sólo después de pasada la cosa, sólo después de liberada la conciencia, es cuando reconoce ésta los caminos tortuosos de su liberación a través del laberinto ético en que vivió como esclava. Pero no le es dado invertir este proceso paradójico e irreversible, no le es dado convertirlo en tal o cual técnica mediante la cual se pudiese cultivar el pecado como semillero de gracia. Semejante satanismo sería el colmo de la sofistería y de la sofisticación en el campo de la ética, ya que equivaldría a que el hombre continuase "gloriándose" de sí mismo y por sí mismo, como hacía en tiempos del rito y de la Ley." (FC;305)

"Acaso el colmo de lo trágico consista en que la promoción de un valor exija, al parecer, la destrucción de su portador (cfr. M. SCHELER)....La indiferencia con que mira el curso de los acontecimientos los valores humanos, el carácter ciego de la fatalidad desempeñan el papel de la moira griega, la cual se convierte en kakós daímon desde el momento en que se enfrentan y contrastan las relaciones de valor y de persona con las relaciones de orden causal. El héroe representa ese punto de intersección, ese nudo trágico que dice el mismo M. Scheler, en que la ceguera del orden se transforma en hostilidad del destino: lo trágico siempre es personal, pero revela al mismo tiempo una especie de tristeza cósmica que refleja la trascendencia hostil de que es víctima el héroe. Y como el héroe es el ministro de esa enemistad aparente del principio de las cosas, como él es el que "retarda" la marcha y el que precipita el desenlace de la acción trágica, da la impresión de que la necesidad ciega es una intención hostil entremezclada con la del héroe clásico.

He aquí por qué siempre queda abierta la puerta a la visión trágica al margen de toda reconciliación lógica, moral o estética." (FC;467-468)

Cuando Ricoeur plantea las relaciones entre el mito bíblico y el mito trágico, señala que en la tradición cristiana nos encontramos con una tercera figura que podría superar a ambos. Sería la figura del "Siervo doliente" (Cfr. el segundo Isaías en los cuatro cantos del Siervo de Yahvé: 42,1-9; 49,1-6; 50,4-11; 52, 13-53; 12), el cual convertiría el sufrimiento, el mal padecido, en una acción capaz de rescatar el mal cometido:

"...revela una posibilidad totalmente nueva: y es que el sufrimiento, aceptado voluntariamente, adquiere sentido dentro de la insensatez del escándalo. Según la concepción jurídica y penal de la vida, el sufrimiento debía ser efecto de la culpabilidad. Pero el sufrimiento de los inocentes redujo a cenizas ese esquema de la retribución; el pecado y el sufrimiento están separados por un abismo de irracionalidad; entonces es cuando viene el sufrimiento del "Siervo doliente" a establecer la conexión entre el sufrimiento y el pecado, pero en un nivel distinto del nivel de la retribución. Pero lo trágico del "Siervo doliente" está por encima de la tragedia griega del héroe.

Por supuesto que no faltan "teologías juridicistas", las cuales interpretaron el sufrimiento de sustitución como un recurso supremo para salvaguardar la ley de la retribución. Según este esquema, el sufrimiento-don sería el precio con el que la misericordia compensaría a la justicia. Dentro de esta mecánica, que equilibra los atributos divinos, la justicia y la misericordia, vemos que esa nueva cualidad del sufrimiento ofrecido voluntariamente queda reabsorbida de nuevo en la lev cuantitativa de la retribución. En realidad de verdad es el sufrimiento-don el que carga sobre sí el sufrimiento-escándalo, invirtiendo así la relación entre culpabilidad y sufrimiento. Conforme a la ley antiqua, la culpabilidad debía producir el sufrimiento-castigo; en cambio, ahora el sufrimiento que escapa a la ley de la retribución, el sufrimiento insensato y escandaloso, se enfrenta con el mal humano y se hace cargo de los pecados del mundo. Fue preciso que apareciese un sufrimiento que se saltase el juridicismo de la retribución y se sometiese voluntariamente a la ley de hierro para suprimirla al mismo tiempo que la cumplía. En una palabra, se necesitaba pasar por una etapa de sufrimiento absurdo, la etapa de Job, para tender el puente entre la sanción y la generosidad. Solo que en ese caso la culpabilidad ocupa otro plano distinto, pasando del plano del juicio al de la misericordia." (FC;469)

# 3.- La unidad de sensibilidad y entendimiento

# El carácter: la perspectiva finita y receptiva

"...sólo conocemos la perspectiva en cuanto tal en la medida en que la rebasa la intención de verdad; ahora bien, sólo podemos comprobar ese desbordamiento a la luz de la oposición entre las otras perspectivas y la mía; las varias conciencias no denotan simplemente una mera pluralidad aritmética; esa "alteridad", esa "otreidad" de las conciencias corresponde a una identidad y a una unidad primordiales, que son las que hacen posible la comprensión del lenguaje, la comunicación de la cultura y la comunión y comunicación de las personas. En virtud de esto, el "otro" no es sólo alguien distinto de mí, sino mi semejante. E inversamente, esa unidad fundamental del logos corresponde a la diferencia del légein (decir); esta diferencia significa que únicamente se realiza la unidad de la humanidad en el movimiento de la comunicación." (FC;154)

"...es la limitación inherente a la función mediadora del cuerpo propio, el estrechamiento original de mi abertura. Pero ¿cómo pasar de la idea de perspectiva a la idea de carácter?. Nuestra perspectiva era una finitud perceptiva, o sea, el aspecto finito de nuestra apertura hacia el mundo, percibido como mundo de las cosas. Así, pues, la noción de punto de vista correspondía a la manifestación de ciertas constantes de aparición...."(FC;79)

"Podíamos llamar a esa totalidad manifestada por un sólo acto o un solo sentimiento bien escogido el campo total de motivación...¿Qué significa entonces la finitud del carácter?. Lejos de ser una cosa cerrada, es la abertura limitada de nuestro campo de motivación considerado en su conjunto. Así, aplicamos la dialéctica de la abertura y del cierre...a la noción de campo total de motivación, adquirida a través de la expresión... Esta conexión entre la abertura y el cierre en el plano del "alma entera" puede aclararse y explicitarse de la manera siguiente: la abertura de nuestro campo de motivación significa que en principio somos accesibles a todos los valores de todos los humanos a través de todas las culturas. Es decir, que nuestro campo de motivación está abierto a todo lo humano en toda su gama y en todo su conjunto. Tal es el sentido de aguella famosa sentencia "Humani a me nihil alienum puto": "Nada humano me es ajeno". Soy capaz de todas las virtudes y de todos los vicios; ningún signo del hombre es radicalmente incomprensible, ningún idioma es radicalmente intraducible, ninguna obra de arte es inaccesible en principio a mi gusto. Precisamente nuestra humanidad consiste en esa accesibilidad de principio a lo humano que hay fuera de nosotros. Ella hace de cada hombre un semejante nuestro. Nuestro carácter no es lo contrario a esta humanidad, sino esta misma humanidad, percibida desde alguna parte. Es toda la ciudad contemplada desde cierto ángulo." (FC;80)

""Mi" carácter está implicado en la humanidad de mi existencia singular como origen cero de mi campo de motivación. Tampoco lo encuentro como un límite exterior, pues no es un destino que rija mi vida desde fuera, sino el estilo inimitable con que yo ejerzo mi libertad de hombre...El carácter es el estrechamiento de esa "alma integral" cuya abertura es la humanidad. El bloque conjunto de mi carácter y de mi humanidad hace de mi libertad una posibilidad ilimitada y una parcialidad constituida." (FC;81)

"Pero mi nacimiento me habla, además, de mi existencia como algo recibido. No fue sólo algo que me encontré **ahí**, sino algo que me dieron **otros**. Yo he sido traído al mundo. Yo desciendo de mis padres; ellos constituyen mi ascendencia. Ahora bien, yo desconozco el significado de esta donación que me hace heredero de mi propia vida. Aquí es donde me amenaza más que en ninguna otra parte el vértigo de la objetivación...Esa mezcla de **contingencia** en las coincidencias y de **necesidad** en el resultado es lo que constituye propiamente el destino de mi nacimiento...mi herencia es mí mismo carácter en cuanto recibido de otros; y mi carácter es la orientación originaria de mi campo total de motivación; y este campo de motivación es mi abertura hacia la humanidad." (FC;83)

### Felicidad; el verbo infinito y afirmativo

"Esta trascendencia de la significación sobre la percepción, de la palabra sobre la perspectiva, es la que hace posible la reflexión sobre el punto de vista en cuanto punto

de vista: yo no estoy tan inmerso en el mundo que no conserve cierta distancia, un poder reflexivo de significar, de querer-decir, que es el principio del decir. Al adoptar esa distancia, que no establece ningún punto de vista superior, sino que apunta derecho a la verdad, sin punto de vista alguno, yo convierto mi aquí local absoluto en un lugar cualquiera, relacionado con todos los demás, en un espacio geométrico y social en el que no hay sitios de privilegio" (FC;42)

"...Todos nuestros análisis conducen, pues, a la identidad entre el verbo y el asentimiento, consentimiento, elección (o como se la quiera llamar). Si adoptamos el lenguaje husserliano y la correlación noesis-noema, diremos que la supersignificación del verbo es el noema correlativo a la noesis, que ahora se nos muestra constituída por el momento voluntario de la afirmación.

Esta correlación entre asentimiento y verbo nos puede ahorrar muchas equivocaciones...el peligro que encierra el análisis cartesiano no es sólo el de interpretar en términos de cantidad la distinción entre lo finito y lo infinito, sino el de separar la finitud humana de la exigencia de verdad. Al parecer, la verdad pertenece al campo de la idea, pero sólo nuestro asentimiento es libre. Es cierto que Descartes no se cansó de repetir que cuanto mayor es la luz con que nos alumbra el entendimiento, mayor es la inclinación de la voluntad, y que la libertad de indiferencia representa el grado ínfimo en la escala de la libertad. Pero nada de esto quita lo más mínimo a esta distinción que coloca en un platillo la voluntad, la libertad y lo infinito, y en otro, el entendimiento, la verdad, lo finito. En esta dicotomía anidan todos los peligros del voluntarismo." (FC;57)

"Ahora bien, si empalmamos el momento subjetivo y voluntario de la afirmación con el momento objetivo y significativo propio del **verbo**, desaparece toda distinción entre dos facultades, entre una voluntad infinita y un entendimiento finito. Esa correlación entre la afirmación y el verbo, es decir, esa correlación entre un acto y una significación, o mejor, "supersignificación", representa, ateníendonos a este lenguaje, la correlación entre la voluntad y el entendimiento; y así la voluntad no posee ningún privilegio de infinitud que no sea el del entendimiento. Por eso es preferible renunciar totalmente a esa psicología de las facultades y sustituirla por una teoría de la significación, la cual: 1º, tiene en cuenta la distinción originaria entre nombres y verbos, y 2º, enlaza el movimiento voluntario de la afirmación con la significación propia del verbo." (FC;57)

"También se ve aquí que la correlación entre el asentimiento y un momento específico del discurso impide que se produzca la ruptura entre las dos problemáticas de la verdad y de la libertad. El verbo "sobresignifica": esto quiere decir que significa primeramente como nombre y que se funda sobre la intención primaria de significar; con ello se afinca nuestra libertad de afirmar -en cuanto que está vinculada al verbo- en el terreno firme de las significaciones nominales. Pero, además, gracias al doble aspecto de la sobresignificación -es decir, la referencia al tiempo presente y la relación predicativa referida al sujeto del verbo-, éste enlaza doblemente la afirmación humana con la intención de verdad. En efecto, la referencia al tiempo presente viene significada por el verbo en cuanto que es declaración del ser, y la referencia al sujeto viene indicada por el carácter de relación del verbo; así abarca éste las dos dimensiones de la verdad, la existencial y la relacional. Por

consiguiente, si la libertad del juicio reside en el acto de afirmación, si el correlato intencional de la afirmación es el verbo, si el verbo apunta a la verdad, es que la libertad y la verdad forman el díptico noesis y noema, constitutivo de la afirmación humana." (FC;58)

"La forma en que mi experiencia me señala la felicidad ocurre de una manera diametralmente opuesta a la precedente [el carácter]. Igual que voy recogiendo indicios del estrechamiento de mi percepción -aunque sólo sea por la oposición a los demás-, así también voy archivando señales de mi destino a la felicidad. Se trata de experiencias privilegiadas, de esos momentos preciosos en que se me comunica la seguridad de que voy por el buen camino. De pronto se rasga el horizonte, se abren ante mis ojos posibilidades ilimitadas y el sentimiento de la "inmensidad" responde entonces dialécticamente al sentimiento del "estrechamiento". (FC;87)

"Los acontecimientos que nos hablan de la felicidad son los que disipan un nubarrón, los que nos descubren amplias perspectivas existenciales: la saturación de sentido, el exceso, el colmo, la inmensidad, tales son los indicadores de que vamos "dirigidos hacia" la dicha.

Pero yo no acertaría a discernir esas señales ni sabría descifrarlas como "anticipos trascendentes" de la dicha, si la razón no constituye en mí la exigencia de la totalidad. La razón exige la totalidad, pero el instinto de felicidad, en su carácter de sentimiento que presagia la realización final, más bien que comunicarla, me garantiza que voy dirigido hacia esa dicha total que la razón exige. La razón nos abre la dimensión de la totalidad, pero la que nos asegura que esa razón no nos es extraña, que coincide con nuestro destino, que es interior a él y, por decirlo así, co-originario con él, es la conciencia de dirección." (FC;88)

### Respeto; un formalismo práctico

"¿Existe en alguna parte una síntesis de la felicidad y del carácter? sin duda ninguna; y esa síntesis es la persona. La persona es el **sí mismo** que faltaba a la conciencia en general -correlato recíproco de la síntesis del objeto-, al "yo" del "yo pienso" kantiano.

Pero sería un grave error considerar que esa síntesis se nos da, se nos comunica por sí misma en la inmediatez entre el yo y el yo. La persona es también una síntesis proyectada, una síntesis que se capta a sí misma en la representación de una tarea, de un ideal de la persona. El yo, más que algo que se vive, es algo que se contempla. Yo me atrevería a decir que la persona no es todavía conciencia de sí para sí, sino sólo conciencia de sí en la representación del ideal del yo." (FC;88)

"...nuestra reflexión se mantendrá en el plano formal; pues si bien se liberó del formalismo trascendental, fue para entrar en un formalismo práctico, que es el formalismo de la idea de persona.

Ante todo precisa establecer que la persona es, en primer lugar, una proyección que yo me represento y que me propongo como algo opuesto a mí, y que esa proyección de

la persona es la síntesis realizada, al estilo de la cosa, pero de una manera absolutamente irreductible.

Esa proyección es lo que yo llamo **humanidad**, y no me refiero a la colectividad de todos los hombres, sino a la cualidad humana del hombre; no a la enumeración exhaustiva de los individuos humanos, sino a la significación comprensiva de lo humano, capaz de orientar y regular un catálogo de los humanos." (FC;89)

"En la forma de la persona me propongo una síntesis de distinto género [al de la objetividad]: la síntesis de una finalidad de mi acción que fuese al mismo tiempo una existencia. Al decir finalidad o fin, se entiende, consiguientemente, un término al que se subordinan todos los medios y todos los cálculos sobre los medios, o, mejor, un fin en sí mismo, es decir, que posee valor por sí mismo, sin subordinación a ningún otro. Y al mismo tiempo una existencia tangible, comprobable, o, mejor todavía, una presencia con la que entramos en relaciones de comprensión mutua, de intercambio, de trabajo, de compañía." (FC;90)

"Kant hace a este respeto unas observaciones sumamente instructivas...la persona es "una existencia que posee en sí misma un valor absoluto", y también: "un fin objetivo, es decir, una cosa cuya existencia es un fin en sí". Esta síntesis de la razón y de la existencia en la idea de "fin en sí" la enuncia Kant en la siguiente proposición, que es la más precisas de cuanto acabo de citar: "La naturaleza racional existe como fin en sí".

... Por consiguiente, si la persona es ante todo el ideal de la persona y, más concretamente, la síntesis de la razón y de la existencia, del fin y de la presencia, tiene que haber algún medio de remontar esta idea a la vivencia real que es la que la constituye.

Esta síntesis de la persona se constituye, se forja, en un sentido moral específico, que Kant llamó con el nombre de "respeto". Así aparece una analogía sorprendente entre la situación de respeto en la filosofía práctica de Kant y la situación de la imaginación trascendente en su filosofía teórica. De la imaginación trascendental convergen los dos polos del entendimiento y de la receptividad. Paralelamente, también del respeto procede la síntesis de la persona como objeto ético. Luego veremos cómo el respeto es la síntesis subjetiva frágil de una "desproporción".

Sigamos, pues, a Kant de la mano por un breve trayecto, reservándonos el derecho de ampliar a continuación la perspectiva cerradamente moral de su análisis del respeto

... Lo mismo que la imaginación trascendental era el tercer término, el cual era homogéneo simultáneamente a la sensibilidad y al entendimiento, así también el **respeto** es un "intermediario" paradójico, el cual pertenece a la vez a la sensibilidad -es decir, en este caso, a la facultad de desear- y a la razón -es decir, aquí a la potencia obligante, que procede de la razón práctica-. La imaginación era la condición de la síntesis en el objeto, el respeto es la condición de la síntesis en la persona.

...Aunque el objeto del respeto es una cosa clara, a saber: la humanidad de la persona, pero en sí mismo es esa cosa oscura que Kant llama móvil *a priori*, del que sólo podemos hablar cotejando términos opuestos, pero sin mostrar su verdadera unidad. Después de haber demostrado que la razón pura sólo es práctica a condición de eliminar

la facultad de desear... pues bien, después de haber demostrado eso, hay que establecer que la razón sólo puede ser práctica a base de influir en la facultad de desear." (FC;92)

"...sólo a través del odio y de la hostilidad podemos percibir la estructura intersubjetiva del respeto que constituye la diferenciación de las conciencias; sólo a través de la incomprensión y de la mentira puede revelarnos la estructura original de la palabra la identidad y la "alteridad" de las conciencias; y lo mismo puede decirse de la triple exigencia del poseer, del poder y del valer, que descubrimos a través de la avaricia, de la tiranía y de la vanagloria. En una palabra, siempre se trasluce lo originario al trasluz de lo degenerado." (FC;160)

### El alma

"...el alma se convierte en el contrapolo de la pareja vida-muerte, y perdura por encima del tiempo de la repetición. Es cierto que anteriormente a Platón y a la tentativa que hizo en el **Fedón** de soldar esta perennidad del alma con la intemporalidad de las Formas, esa "inmortalidad" no constituía todavía una verdadera "eternidad"; al parecer, sólo representaba una fuerza de existencia más tenaz y resistente que muchos cuerpos y que muchas vidas... Anteriormente a la filosofía no existía aún un modelo perfectamente elaborado que representase una existencia siempre **idéntica a sí misma**. Por lo menos el mito acertó a imaginar un ciclo de vida y muerte, provocando así una especie de superación del yo por encima de la contradicción, y del reposo por encima de la discordia. La filosofía no hubiera intentado ni pensado en identificar el alma con el yo, si no lo hubiera sugerido el mito." (FC;436)

### La Edad como destino

"...el hombre resulta situado por su edad. La edad es uno de los modos de la estrechez constitutiva que hemos resumido en el término general de necesidad. Esto significa dos cosas:

Por una parte, la edad que tengo en este momento es absolutamente comparable con la parcialidad durable de mi carácter: sólo es una parcialidad en curso de evolución y una parcialidad que me emparienta con los individuos de mi generación y no con los de mi clase caracteriológica. De ella puede afirmarse lo mismo que hemos afirmado de la manera finita del carácter: nada humano me es extraño, pero el destino de mi edad es el de encontrar todos los motivos de mis decisiones y todos los poderes de acción por el lado elegido por esta edad, con una elección que de alguna manera está dada y resulta extraña a mi elección. Quiero lo que quiero en el estilo del adolescente, del adulto, o del viejo, y tal estilo es la limitación invencible de mi poder de libertad. La edad es un destino como el carácter; como este, no sólo es una prohibición que me excluye de tal o cual fórmula de vida, sino asimismo una probabilidad: cada edad se orienta en cierto sentido y abre de acuerdo a cierto ángulo el repertorio de valores y poderes; en esos límites finitos se abre el campo de una libertad infinita.

Pero la edad que tengo en este momento es una instantánea tomada a partir de mi travectoria de vida; es como la derivada primera de mi acrecentamiento vital; la experiencia específica que debemos aquí extraer es la misma designada por los términos de crecimiento y envejecimiento; ciertamente, a esta duración no la puedo vivir en bloque: toda visión panorámica es una proyección espacial y en tal sentido insustituible: pero tengo la experiencia del tiempo vital. En esta experiencia confusa del crecer y envejecer veo varios aspectos; señalo ante todo el sentido ascendente o descendente de este "ímpetu" de vida: a gusto lo llamaría la derivada segunda de mi edad según asciende hacia el "acmé" [período de vigor máximo en la vida de un individuo, raza o especie] o descienda partiendo de él. Por otra parte, esta experiencia es muy compleia: si globalmente la marcha hacia la madurez es la gran elevación de mi existencia cada edad, como hemos dicho, es en ciertos sentidos, un "acmé" relativo, cada edad es la elevación hacia un horizonte de valores y poderes que tienen en sí mismos su perfección. Pero con relación a esos "acmé" relativos, la cumbre de la madurez es como el "acmé" absoluto y la vida es el inexorable movimiento de elevación hacia la madurez y de descenso hacia la vejez. Señalemos un rasgo más de ese "ímpetu" de la infancia a la vejez: su ritmo, mejor aún, su "tempo"; sólo resulta absurdo con relación a las nociones físicas de velocidad y aceleración afirmar que la vida no tiene la misma velocidad en todas las edades. El ritmo me hace prestar especial atención al carácter inexorable del tiempo que padezco por el solo hecho de vivir.

En tal sentido, diríamos del tiempo vital lo que la organización nos invita a decir de la vida en general: el tiempo es a la vez un problema resuelto y una tarea. Por una parte, es una "pasión del alma": la conciencia no engendra ya su "ímpetu" temporal, su elevación, su declinar, su "tempo" y tampoco engendra el orden y el equilibrio que la sostiene en el espacio. Y sin embargo, por otra parte, la duración avanza por la decisión: ella es la dimensión de mis proyectos, que arrastran detrás de ella los recuerdos. No cabe ninguna duda: en cierto sentido el ímpetu de la libertad es constitutivo de la duración, pero, al mismo tiempo, el ímpetu de lo involuntario vital me revela la duración como situación fundamental de mi libertad.

Tal es lo involuntario absoluto del crecimiento: estar con vida implica el rapto despiadado del tiempo vital. Pero esta experiencia confusa exige ser mediatizada: es así como una psicología genética presta sus conceptos fundamentales, y entre ellos hemos puesto en primer lugar a la noción del **desenvolvimiento**. Las leyes de dicho desenvolvimiento son el índice objetivo de esta experiencia del crecer y el envejecer que llevo junto a mi libertad." (VI, II; 66-68)

# 4.- La fragilidad afectiva

"La "fragilidad" es el nombre que toma en el orden afectivo la "desproporción" cuya interpretación vamos trazando a través del conocer, del obrar y del sentir...El modo en que se realiza el ánimo es el que pone de manifiesto su posición inestable dentro de lo vital y lo espiritual... Es digno de notarse que el yo nunca se siente asegurado: esa triple

exigencia en la que se busca a sí mismo nunca llega a completa granazón, pues mientras que el placer goza de una especie de reposo provisional como lo dejó tan categóricamente asentado Aristóteles, y mientras que la felicidad sería por excelencia un reposo permanente, el ánimo se mueve en la inquietud. En la medida en que podemos identificar el "corazón" con el ánimo podemos decir que el corazón es esa brújula constantemente inquieta dentro de mi.

... Dado que la acción se desarrolla bajo el signo de las tres exigencias fundamentales del ser-yo, esa acción constituye por principio un movimiento continuo; ya no puede utilizarse la descripción tomista y cartesiana del ciclo amor-deseo-fruición o placer; ni siquiera basta con prolongar ese ciclo; no queda una sola acción terminal: todas las acciones quedan extrañamente intermedias." (FC;142)

"... a diferencia del instrumento, que constituye también una modalidad de la relación medio-fin, el acceso presenta una doble valencia de lo deseable y de lo temible; pero esa ambivalencia no basta para crear una situación humana radicalmente diferente del medio animal; la noción de objetivo finito sigue caracterizando la relación entre el obstáculo y el término cuyo acceso obstaculiza. Y en términos más generales todavía, las mediaciones "técnicas" no hacen mas que prolongar los itinerarios del deseo intercalando intermedios preparatorios; pero, a fin de cuentas, esas mediaciones técnicas apuntan también a fines determinados."

"... Este contraste entre la técnica de los medios y la indeterminación de los fines contribuye a reforzar ese sentimiento de inseguridad de que adolecen las acciones que carecen de un término asignable. Esta desiderabilidad residual llega a cambiar el carácter del placer y del dolor, los cuales se transforman de términos en principios de reacciones ante el fracaso y el éxito; de esta manera la acción humana rebota y se nutre de sí misma, impulsada siempre hacia delante por sus exigencias insaciables." (FC;143)

# Heterogeneidad del placer y el dolor

- "1. Un análisis más cuidadoso del dolor nos enseña que dicho dolor no es lo contrario del placer dentro de un mismo género, sino que es heterogéneo respecto a él.
- 2. La pareja placer-dolor no es la última palabra del anhelo vital: otras tendencias, con frecuencia discordantes entre sí vienen a complicar el esquema, bastante claro del placer y el dolor. Si bien lo útil y lo nocivo no plantean cuestiones nuevas con relación al placer y al dolor, otro tanto ocurre con lo agradable y lo desagradable: parece, con todo, que el gusto por lo fácil constituye una dimensión original de la motivación conducida por el cuerpo: el examen de las funciones entrelazadas y sobre todo de las tendencias surgidas del hábito dará algún crédito a esta interpretación.
- 3. Pero, curiosamente, otra serie de observaciones nos llevará a dar un valor positivo a lo difícil: aquí la psicología sensualista resulta derrotada por ciertas intuiciones de la psicología medieval, la clásica y la nietzscheana que consideramos difícil cuestionar.

4. Todo nos conduce a pensar que no hay un querer vivir central respeto del cual las diferentes tendencias serían especies subordinadas: a nivel humano, la vida es sin duda un entramado de exigencias heterogéneas y revela valores **discordantes**...

... El mal es **contrario** del bien. Está claro: cada valor positivo tiene un contrario con el cual forma un género. Al amparo de esta evidencia se forma un juicio prematuro: el dolor es lo contrario del placer. En efecto, el placer ¿no es acaso el que revela el bien y el dolor el que revela el mal?...

... Primero, el placer está subordinado a una actividad de asimilación que tiende a una realidad congénere; el placer señala el **hallazgo** feliz y anuncia la fusión de la cosa y el viviente en la intimidad del gozo. Segundo, el placer sucede en el ciclo de la necesidad a una **falta** que nace de la indigencia profunda del viviente y que es su verdadero contrario; dicha falta afecta al viviente en su indivisión y sólo es el local secundariamente. Tercero, la actividad de asimilación que precede al placer es de carácter impulsivo y no reflejo: puede quedar suspendida, controlada, y asumida por la voluntad.

El dolor es incomparable con el placer y ninguno de los tres rasgos antes mencionados podría parecer como su contrario. Ante todo, el dolor está primero con relación a una actividad de defensa que tiene por función rechazar lo extraño y hostil a la vida; nada hav ante ella que pueda compararse con la necesidad que precede al placer. La afectividad precede aquí a la actividad. Segundo, de manera alguna es comparable a una falta, a un vacío; se expresa una agresión muy positiva, una amenaza para el organismo. Así mismo, es por esencia local, diferenciado como el acto, al que se encuentra estrechamente ligado y que se distingue de él desde el punto de vista anatómico y fisiológico. Se sitúa, pues, en otra línea de experiencia que el placer; tiene su propio contrario, la cesación del dolor, que sólo es un placer por contraste, un placer de relaiamiento, que resulta absorbido poco a poco en la neutralidad afectiva. Tercero, la acción que sucede al dolor es incomparable con la acción que precede al placer; se trata de una re-acción de tipo reflejo y no de una pre-acción de tipo impulsivo: realiza plenamente el esquema excitación-reacción con el cual con frecuencia se ha confundido a la acción entera. Por ello el dominio del cuerpo en el dolor no tiene el mismo sentido que el dominio del cuerpo en la necesidad: el mismo hombre que puede cargar con el hambre no puede evitar gritar si se le tortura; depende de su voluntad el suspender o consumar el movimiento naciente hacia el alimento; si la voluntad fascinada por la imaginación cede, nos encontramos ante un verdadero desfallecimiento de la voluntad (que por otra parte no se trata de juzgar moralmente). Por el contrario, bajo los golpes, las picaduras, las quemaduras, las heridas, las descargas eléctricas, etc., la tarea de la voluntad no es la de suspender o consumar una impulsión, sino a lo más la de sobreponerse lo mejor posible a un reflejo extraño a su imperio; puede acaso frenarlo y contenerlo, si se encuentra en el trayecto ordinario de una acción voluntaria; de tal manera cierta represión del grito, de la gesticulación, o de la mímica es posible en la medida en la que la mecánica neuro-muscular permita responder al órgano. Pero si el reflejo escapa y explota, nos encontramos no ante una voluntad seducida, sino ante una voluntad frustrada. Más que vencido, el hombre resulta destrozado. El hombre torturado no es verdaderamente responsable de sus gritos.

Pero la imaginación transforma profundamente esta situación, instituyendo una similitud estrecha entre el dolor anticipado y el placer anticipado. Si el placer imaginado se llama deseo, el dolor imaginado se llama temor. Pero mientras el deseo prolonga la necesidad que anticipa el placer, el temor invierte las relaciones de precedencia entre la acción y el encuentro doloroso. El temor puede parecer y prevenir a la amenaza como la necesidad y el deseo precedían y buscaban al placer. De tal manera, la imaginación asimila el temor a un deseo negativo y dicho temor revela al dolor como un mal, es decir, como lo contrario de un bien.

... Pero la heterogeneidad del placer y el dolor subsiste en la raíz de esos dos movimientos contrarios. Finalmente, un placer y un dolor restan incomparables en su espesor afectivo. El deseo está sostenido por una necesidad vivida que se eleva desde el cuerpo y que no es asimilable a un dolor; es una privación que reclama una plenitud y un placer positivo. La necesidad resulta saciada, el deseo queda vaciado de su substancia y se desvanece; un deseo alimentado sólo por la imaginación es artificial, adulterado, sofisticado; es el vano deseo de la conciencia desgraciada. Al contrario, el temor no está llevado por el cuerpo de la misma manera que el deseo, no hay necesidad negativa que brinde a la repulsión la necesidad orgánica del apetito; es la imaginación -una imaginación que, ciertamente, es carnal por su materia- la que lleva todo el peso del temor; ese carácter imaginativo es la condición natural del temor cuando anuncia una alteración del deseo por separación de la necesidad afectiva.

Esta heterogeneidad profunda del placer y el dolor es esencial a una psicología de la voluntad: pues, aunque contrarios, esos dos motivos restan incomparables; el placer, con su propio contrario que es la privación; el dolor, con su propio contrario que es el cero del dolor: por eso, al mismo tiempo, puedo experimentar el placer y el dolor: ¿quién no ha disfrutado una buena comida o un espectáculo agradable sufriendo un furúnculo, un dolor de muelas o un callo en el pie?. El placer y el dolor no son contrarios dentro de la misma pareja afectiva homogénea; ninguna aritmética afectiva puede decirme si el placer que pondrá fin a tal privación valdrá la pena que costará su obtención. El placer negativo al cesar de sufrir un dolor de muelas, que el frio vendría a irritar ¿vale acaso la pena renunciar al placer positivo de tomar una bebida helada en una calurosa tarde de verano?. El placer y el dolor no forman parte de la misma serie que permitiría una clasificación homogénea. Son cualitativamente distintos uno de otro. Queda pues, excluida la cuantificación relativa de una escala de intensidad en la que representarían los dos polos.

De manera que la oposición de valor positivo y negativo resta una pura forma: sólo significa que el placer y el dolor pueden participar de la misma evaluación, que se prestan a la misma operación de motivación afectiva con signos contrarios. Pero la heterogeneidad del placer y el dolor, en cuanto a su materia afectiva, anuncia ya que la vida comporta diversas dimensiones de valor, e introduce en la raíz de la elección una ambigüedad esencial que reside en el principio de la **vacilación**."(VI, 122-128)

### 5.- Una libertad solamente humana

### Persona, libertad y dignidad

"Se debe recordar una deuda con Kant: no hay problema ético, no hay problema político, si no tenemos en cuenta desde el mismo comienzo un principio de **mutualidad** de persona a persona; me atrevo a decir que el problema de la libertad y tal vez, ante todo, el de la dignidad, es planteado en primer lugar por la segunda persona: tu libertad, tu libertad vienen primero. El reconocimiento de otra libertad, la posición de otro alguien que tiene tanto valor como el que yo tengo, son actos primitivos que no pueden provenir de ninguna otra cosa ... La libertad ética no es pretensión que provenga de mi y se oponga a todo control: es más bien una demanda dirigida hacia mi y que proviene del otro: iPermíteme existir frente a tí como tu igual!. La dignidad es la demanda de libertad al nivel de la segunda persona. No sería cuestión de tratar la persona en mí como un fin en sí mismo si yo no cumpliera este requerimiento con referencia a la otra persona. En ese sentido, soy mi propio vecino porque soy el vecino de mis vecinos. Por consiguiente, la libertad ya no es extensión de mi intento de eludir el control o evitar la coacción. Es una extensión de mi reconocimiento del derecho del otro a existir.

Pero esta noción de la persona -de la segunda persona si la expresión no es tautológica- continúa siendo un concepto práctico y normativo. No se puede observar la persona desde fuera, ni sentirla desde adentro. "Tratamos" a alguien como una persona; la persona es una forma de actuar, no de conocer. Nadie puede afirmar que la persona es un fin, **debemos** hacer que sea así.

Esta manera de introducir la libertad sobre la base de la dignidad, y la dignidad sobre la base del concepto práctico de la persona, nos permite relacionar directamente el concepto de **valor**...también aquí debemos rechazar una dicotomía engañosa: o el concepto de valor sigue siendo puramente metafísico, como una idea platónica, o blen se debe derivar del concepto conductista del "reforzador". Me parece que la idea es valor de la condición de posibilidad para la coexistencia de varias personas, para la mutualidad de seres libres. La "justicia" no es una entidad celestial: es la regla para arbitrar demandas que se oponen. Por consiguiente, depende de la idea de que **tu** libertad precede [a] la mía. El primer "valor" es que el otro existe como persona. En ese sentido, no es nada más concreto, es el "rostro" del otro como dice E. Levinas, el que me dice: "no me mates", y, en términos más positivos: "ámame: soy otro tú". (EC, 147-148)

### Libertad al margen de la cosmología

"¿De modo que renunciando a una cosmología de la libertad, que la haría aparecer como un momento de la naturaleza, renunciamos acaso también a toda "noción" de libertad?. De ninguna manera. Precisamente aquí es donde consideramos que la fenomenología husserliana es capaz de relevar a las antiguas cosmologías. Hemos adoptado los enfoques de Husserl sobre la pluralidad de "regiones" del ser y de ontologías

regionales; la región conciencia y la región naturaleza comportan nociones propias, "primitivas" para hablar como Descartes. La eidética de la voluntad elaborada al comienzo de la presente obra va suponía una ontología regional. Pero dicha ontología no implica de manera alguna un platonismo, sino que constituye el campo de las significaciones comprendidas a partir de algunos ejemplos o incluso a partir de uno solo, aunque fuera imaginario; de manera alguna supone que tales nociones tengan una existencia análoga a la existencia y que se ordenen en cosmos. Por otra parte hay que señalar que las nociones de naturaleza y las nociones de conciencia, aunque pertenezcan a regiones diferentes, participan de un campo constituido por significaciones comunes, tales como ser, real, posible, objeto, propiedad, relación, etc...Pero dichas significaciones no forman una región de ser, sino una ontología formal, es decir, el conjunto de determinaciones contenidas en la idea de objeto de pensamiento en general. Tales nociones no prejuzgan sobre la diferencia entre el ser como naturaleza y el ser como conciencia; no prejuzgan sobre el tipo de relación entre estos seres; en particular, no exigen que dichos modos de ser deban coordenarse ni afirman que poseen la misma dignidad, como si fueran dos absolutos que entablaran una relación fortuita" (VI, I, pp. 211 ss.)

### Libertad motivada y Trascendencia

En eso nuestra libertad es **solamente** humana, y no termina de comprenderse sino en relación con algunos conceptos-límites, que comprendemos en vacío, como ocurre con las ideas kantianas, reguladoras y no constitutivas, es decir, como esencias ideales que determinan el grado-límite de las esencias de la conciencia...

1º. La idea de Dios como idea kantiana es el grado-límite de una libertad que no es creadora. La libertad está, si es posible decirlo, al lado de Dios por su independencia con respecto al objeto, por su carácter simultáneo de indeterminación y de determinación de sí. Pero estamos pensando una libertad que ya no sería receptiva con respecto a los motivos en general (a los poderes o a una naturaleza), una libertad que no se haría mirando, alterando una espontaneidad, plegándose a una necesidad, sino que sería ella misma por decreto. Pero entonces, ¿diríamos que dicha libertad crea el bien, o que es el bien? Esta distinción capital en muchos sentidos, poco importa a nuestro propósito: esa libertad no sería ya una libertad motivada, en el sentido humano de una libertad receptiva de valores y finalmente dependiente de un cuerpo: no sería ya una libertad encarnada, no sería ya una libertad contingente. La libertad motivada, encarnada, contingente, es pues a imagen del absoluto por su indeterminación idéntica a su poder de determinarse a sí misma, pero es distinta de lo absoluto por su receptividad.

En un primer concepto límite domina una serie de ideas límites subordinadas cuyo encadenamiento constituiría por sí mismo un problema difícil.

2º. En efecto, por otra parte, comprendo en vacío una libertad motivada como la del hombre, pero motivada de **manera exhaustiva**, transparente, absolutamente racional. En diversas oportunidades he hecho alusión a este ideal de la libertad perfectamente esclarecida. Soy distinto a ese ideal de libertad; mi tipo de temporalidad, que hace a mi

situación encarnada, me separa de ese límite; en los tres análisis de la indecisión, de la duración y de la elección hemos insistido en la vinculación de la temporalidad humana con la confusión de motivos surgidos del cuerpo: en primer lugar, soy una libertad que emerge sin cesar de la indecisión, pues los valores se me muestran siempre en un bien aparente, señalado por la afectividad; y ésta tiene un carácter problemático que reclama una clarificación sin fin: es comparable con el orden práctico a la inadecuación de una percepción por contactos, esbozos y perfiles; como hemos dicho frecuentemente, sólo el tiempo clarifica. Asimismo, nuestra libertad es en segundo lugar, arte de la duración; sin duda alguna, en tanto conducimos dicha duración, el gobierno que ejercemos no es una imperfección sino una perfección o una imagen de la perfección; pero, como la clarificación de los motivos siempre resta inacabada, la decisión es maltratada por la urgencia, la información, restringida a ciertos límites, inevitablemente la libertad de la atención permanece dentro de las fronteras de la existencia corporal; sólo percibe bienes aparentes, no es capaz sino de una lectura inadecuada de los valores. De ahí, en tercer lugar, el carácter propio de la elección humana: procede de un riesgo y no de un decreto. El riesgo sólo es una perfección si se considera la independencia de la atención que se suspende; pero para una libertad motivada y no creadora, el riesgo no es más que la caricatura de un libre decreto divino que lo hace una elección menos audaz y más alimentada de razones, donde la persuasión del bien se uniría a la espontaneidad de la mirada; esta libertad perfectamente motivada sería la aproximación más alta a la libertad divina, compatible con una libertad motivada.

- 3º. Comprende asimismo la idea-límite de una libertad encarnada como la del hombre, pero cuyo cuerpo sería absolutamente dócil, una libertad **graciosa**, donde la espontaneidad corporal conspiraría sin resistencia con la iniciativa que la mueve. El atleta, el bailarín, me acercan a veces su imagen y su nostalgia.
- 4º. Por último, comprendo el vacío de una libertad que sería la dignidad misma del hombre, que no tendría la parcialidad de un carácter, cuyos motivos serían absolutamente transparentes, que habría reducido enteramente su contingencia a su iniciativa. Pero esta última "utopía" de la libertad revela que todo el ciclo de estas ideas límites tiene por centro la idea de una libertad creadora.

Tales ideas-límite no tienen aquí otra función que la de hacer comprender por contraste la condición de una voluntad cuyo recíproco es lo involuntario. Por eso no constituyen aún una superación de la subjetividad; pertenecen más bien a la descripción de la subjetividad. Una verdadera Trascendencia es más que una idea-límite; es una presencia que inaugura un verdadero trastorno en la teoría de la subjetividad, introduciendo en ella una dimensión radicalmente nueva, la dimensión **poética**.

Pero al menos tales ideas consuman la determinación del estatuto de una libertad que es humana y **no** divina, de una libertad que no descansa en sí misma absolutamente porque **no es** la Trascendencia.

Querer no es crear." (VI, II, 529-532)

### INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR



### V. CONOCIMIENTO Y ACCION

# 6.- Esfuerzo y conocimiento

### El amor como fuente de conocimiento

"...La filosofía es ética, pero la ética no es puramente moral. Si seguimos este empleo spinoziano de la palabra ética, debemos decir que la reflexión es ética antes de convertirse en una crítica de la moralidad. Su fin es captar el Ego en su esfuerzo por existir, en su deseo de ser. Una filosofía reflexiva encuentra y quizá salva aquí la idea platónica de que la fuente del conocimiento es en sí misma *Eros*, deseo, amor, y la idea spinoziana de que es *conatus*, esfuerzo. Este esfuerzo es un deseo, porque jamás se satisface; pero este deseo es un esfuerzo, porque es la posición afirmativa de un ser singular y no simplemente una falta de ser. Esfuerzo y deseo son las dos caras de la posición de Sí en la primera verdad: yo soy." (FREUD, 53/43)

"Ahora estamos en situación de completar nuestra proposición negativa -la reflexión no es intuición- mediante una proposición positiva: la reflexión es la apropiación de nuestro esfuerzo por existir y de nuestro deseo de ser, a través de las obras que atestiguan ese esfuerzo y ese deseo; por eso la reflexión es más que una simple crítica del conocimiento y más aún que una simple crítica del juicio, reflexiona sobre el acto de existir que desplegamos en el esfuerzo y el deseo." (FREUD, 53-54/44)

"...Esta es la raíz última de nuestro problema: reside en esta conexión primitiva entre el acto de existir y los signos que desplegamos en nuestras obras; la reflexión debe convertirse en interpretación, porque no puedo captar este acto de existir más que en signos dispersos en el mundo. Por eso una filosofía reflexiva debe incluir los resultados, métodos y premisas de todas las ciencias que intentan descifrar o interpretar los signos del hombre.

Esta es la raíz del problema hermenéutico, en su principio y en su máxima generalidad. Está planteado en primer término, por la existencia de hecho del lenguaje simbólico que reclama la reflexión, pero también, en sentido inverso, por la indigencia de la reflexión que reclama la interpretación: planteándose a sí misma, la reflexión comprende su propia impotencia para superar la abstracción vana y vacía del "yo pienso" y la necesidad de recuperarse a sí misma descifrando sus propios signos perdidos en el mundo de la cultura. Así la reflexión comprende que, en primer lugar, ella misma no es ciencia, que necesita, para mostrarse, recapturar en sí misma los signos opacos,

contingentes y equívocos que están dispersos en las culturas en las que arraiga nuestro lenguaje." (FREUD, 54/44)

### Motivo y causa

"Volvemos a partir de la dualidad entre los dos universos del discurso: el discurso sobre la acción y el discurso sobre el movimiento, así como de las implicaciones epistemológicas de la oposición entre motivo y causa...¿Podemos contentarnos con esta coexistencia pacífica de dos discursos?. Podemos hacer objeciones de tres tipos: en el plano descriptivo, tanto lingüístico como fenomenológico ¿es sostenible la oposición motivo/causa?, ¿no se ha identificado demasiado motivo con razón de..., es decir, con "racionalizaciones"?, ¿Acaso no hay, por el otro extremo del abanico, motivos que son causas? (por ejemplo la expresión: ¿qué le ha empujado a...?), ¿No se ha descuidado el aspecto de disposición que se atribuye a la experiencia de deseo y, más aún, a la emoción?. Aquí el motivo es también causa...

Segunda objeción: ¿qué decir cuando se invoca el psicoanálisis?. Aquí la motivación profunda impone separar sentido y conciencia de sentido, al mismo tiempo que se confunde motivo y causa. ¿No habrá que decir entonces que los límites del análisis lingüístico y los de la fenomenología son los mismos?.

Tercera objeción: esta crítica llevada a cabo en lo que se refiere al motivo exige una crítica simétrica en lo concerniente a la causa. ¿Es la causalidad lo que se cree que es dentro de la oposición motivo-causa?. Se sigue suponiendo una definición humeana de la causa (identificación separada de la causa y del efecto, lazo contingente entre causa y efecto). ¿Es el único tipo de causalidad?. ¿Acaso la experiencia de "estar dispuesto a" no invita a poner el acento en otro tipo de causalidad, la causalidad teleológica?, es decir, ¿una explicación a la que el orden es un factor de su propia producción?...Si la explicación teleológica es una especie de causalidad, entonces la oposición motivo/causa no es satisfactoria.

Es mucho más urgente establecer una correlación entre las descripciones en el nivel del lenguaje ordinario y las explicaciones en el nivel teleológico. Esta correlación permitiría entonces articular los dos discursos: la fenomenología lingüística de la acción y la explicación teleológica de los sistemas de acción intencional.

Se podría trazar entonces un puente entre la filosofía de la acción, con su doble constitución fenomenológica y lingüística, y las ciencias de la acción, gracias a la explicación teleológica. La sugerencia es tan importante que, llegado el momento propondré volver al Kant de la tercera **Crítica**, de la crítica del juicio teleológico, para establecer dicho paso de las ciencias empíricas y causales al discurso de la acción." (DISA 23-24)

### INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR

# 7.- El símbolo da que pensar

### Mito y símbolo

"...yo entenderé siempre por símbolo...las significaciones analógicas formadas espontáneamente y que nos transmiten inmediatamente un sentido; así, por ejemplo, la mancha como análoga a la suciedad, el pecado como análogo a la desviación, la culpabilidad como análoga a la carga o peso...en la misma línea de las hierofanías primitivas. En este sentido, el símbolo es más radical que el mito. Yo tomaré el mito como una especie de símbolo, como un símbolo desterrado en forma de relato, y articulado en un tiempo y un espacio imaginario, que es imposible hacer coincidir con los de la geografía y de la historia críticas... El destierro es un símbolo primario y no un mito, por ser un acontecimiento histórico que ha pasado por analogía a significar la alienación humana...la densidad del relato es esencial al mito..." (FC;181-182)

"...la hipótesis de trabajo que me propongo seguir es que la crítica de lo pseudorracional resulta fatal, no para el mito, sino para la gnosis...la gnosis es la que recoge y desarrolla el momento etiológico del mito...Es preciso escoger entre la gnosis y la razón...en resumen, que todo mi esfuerzo va dirigido a disociar el mito de la gnosis..." (FC;318)

"La plenitud que nos señala el mito simbólicamente ha seguido un proceso peligroso y doloroso de instauración, pérdida y restauración.

... la forma del relato no es accidental ni de segundo grado, sino esencial y primitiva. El mito ejerce su función simbólica mediante el instrumento específico del relato, puesto que lo que quiere decirnos es ya un drama en sí mismo. Este drama original es el que abre y revela el sentido recóndito de la experiencia humana; al hacerlo, el mito que nos lo cuenta asume la función irreemplazable del cuento, del relato." (FC;322-323)

### Una racionalidad simbólico-existencial

"...propongo delimitar el campo de aplicación del concepto de símbolo por referencia al acto de interpretación. Diré que hay símbolo allí donde la expresión lingüística se presta por su doble sentido o sus sentidos múltiples, a un trabajo de interpretación. Lo que suscita este trabajo es una estructura intencional que no consiste en la relación del sentido con la cosa, sino en una arquitectura del sentido, en una relación de sentido a sentido, del sentido segundo con el primero, sea o no una relación de analogía, sea que el sentido primero disimule o revele al segundo...

... El enigma no bloquea la inteligencia, sino que la provoca; hay algo por desenvolver, por desimplicar en el símbolo: es precisamente el doble sentido, el enfoque intencional del segundo sentido en y a través del sentido primero, lo que suscita la inteligencia... todo mythos conlleva un logos latente que pide ser exhibido. Por eso no hay símbolo sin un principio de interpretación; donde un hombre sueña, profetiza o poetiza, otro se alza para

interpretar; la interpretación pertenece orgánicamente al pensamiento simbólico y a su doble sentido.

Esta apelación a la interpretación que procede del símbolo nos asegura que una reflexión sobre el símbolo requiere una filosofía del lenguaje y aun de la razón...ese símbolo envuelve una semántica propia, suscita una actividad intelectual de desciframiento, de criptoanálisis" (FREUD, 27-28/20-21)

### Reflexión: arqueología y teleología del sentido

"...el hombre que habla en símbolos es ante todo un recitante, y transmite una abundancia de sentido de la que dispone tan poco que es ella la que le da qué pensar; es la densidad del sentido múltiple lo que solicita su inteligencia; y la interpretación consiste menos en suprimir la ambigüedad que en comprenderla y hacer explícita su riqueza." (FREUD, 56/46)

"...la validez de los enunciados filosóficos no puede ser arbitrada por una teoría del lenguaje concebida como sintaxis; la semántica de la filosofía no pasa íntegra a una lógica simbólica.

Estas proposiciones relativas al discurso filosófico no permiten decir positivamente lo que es positivamente un enunciado filosófico; sólo el ser dicho podría justificar enteramente al decir. Por lo menos podemos afirmar que el lenguaje indirecto, simbólico, de la reflexión **puede** ser válido, no porque sea equívoco, sino **aunque** sea equívoco." (FREUD, 61/50)

"El peligro para el filósofo (y digo para el filósofo, no para el poeta) consiste en llegar demasiado aprisa, en perder la tensión, en diluirse en la riqueza simbólica, en la abundancia del sentido. No es que reniege de las descripciones de la problemática; vuelvo a decir que los símbolos apelan a la interpretación por su estructura significante, por ese movimiento de reenvío del sentido que les es inmanente. Sólo que la explicación de tal movimiento de reenvío exige la triple disciplina de desasimiento, la antitética y la dialéctica. Es preciso dialectizar el símbolo a fin de pensar conforme al símbolo; y sólo así resulta posible inscribir la dialéctica dentro de la propia interpretación y regresar a la palabra viva. Esta última fase de la reapropiación es la constituye el paso a la reflexión concreta. Volviéndose a la escucha del lenguaje es como la reflexión pasa a la plenitud del habla simplemente oída.

... No digo al habla inicial, inmediata, al enigma espeso, sino a una palabra aclarada mediante todo el proceso del sentido. Por eso la reflexión concreta no conlleva concesión alguna a lo irracional, a la efusividad. La reflexión vuelve a la palabra pero sigue siendo reflexión, es decir, intelección del sentido; la reflexión se convierte en hermenéutica, y no hay otra forma de poder llegar a ser concreta sin dejar de ser reflexión. La segunda ingenuidad no es la primera ingenuidad, ya que es postcrítica y no ya precrítica; es una docta ingenuidad." (FREUD, 477-478/433)

### Voluntad de sospecha y voluntad de escucha

"...Por un lado, la hermenéutica se concibe como manifestación y restauración de un sentido que se me ha dirigido como un mensaje, como una proclama, o, como suele decirse, como un *kerygma*; por otro, se concibe como desmitificación, como una reducción de ilusiones. De este lado de la lucha se sitúa el psicoanálisis, por lo menos en una primera lectura.

Es necesario que nos coloquemos desde el comienzo frente a esta doble posibilidad: esta tensión, esta tracción extrema es la expresión más verídica de nuestra "modernidad"; la situación que se ha creado hoy al lenguaje implica esa doble posibilidad, esa doble solicitación, esa doble urgencia: por un lado purificar al discurso de sus excrecencias, liquidar los ídolos, ir de la ebriedad a la sobriedad, hacer de una vez el balance de nuestra pobreza; por otro lado, usar el movimiento más "nihilista", más destructor, más iconoclasta, para dejar hablar lo que una vez, lo que cada vez se dijo cuando el sentido apareció nuevo, cuando el sentido era pleno; la hermenéutica me parece movida por esta doble motivación: voluntad de sospecha y voluntad de escucha; voto de rigor y voto de obediencia; somos hoy esos hombres que no han terminado de morir a los ídolos y que apenas comienzan a entender los símbolos. Quizá esta situación, en su aparente apremio, sea instructiva: quizá el iconoclasmo extremo pertenezca a la restauración del sentido." (FREUD, 36/28)

### 8.- La fundamentación de una memoria narrativa

"Propongo considerar tres niveles en los que el problema de la palabra, en el sentido técnico de las unidades de significación, pero también en el sentido más fundamental, más existencial de la palabra significante, tomará cada vez un sentido diferente. En primer lugar me situaré en el punto de vista de una lingüística estructural; en segundo, en el de una fenomenología de la palabra y, por último, en el de una ontología del discurso: me gustaría mostrar de qué manera es posible eslabonar los tres puntos de vista: la lingüística estructural, donde abordamos el lenguaje por la constitución de su forma; la fenomenología de la palabra, donde abordaremos el lenguaje por su intención de decir algo; y, por último, la ontología del discurso, en la que abordaremos el lenguaje en sí mismo como un modo del ser...

[I] [en perspectiva estructuralista] ... el sistema de la lengua no tiene relaciones externas; en el diccionario cualquier palabra remite a otra palabra, y nunca a una cosa; todas las palabras se remiten unas a otras, en una especie de ronda sin fin; en el ámbito cerrado del diccionario, los signos sólo remiten a otros signos; tenemos en ello el ejemplo de lo que los teóricos llaman el ámbito cerrado del universo de los signos. Considerado como sistema de relaciones externas, el universo de los signos tiene un dentro, pero carece de un fuera. Este punto es muy importante, pues toda filosofía del lenguaje se apoya en la idea de que hablar es hablar de algo y hablar a alguien; supone cuanto menos dos trascendencias para que el lenguaje funcione: la trascendencia de aquello sobre lo

que hablamos y la trascendencia de **aquel a quien** hablamos; y en este sentido el último postulado, el postulado fundamental del estructuralismo, es poner entre paréntesis la trascendencia del significado (o, más exactamente, de lo referido) y la trascendencia de los sujetos hablantes.

[II] ... lo que importa al filósofo es precisamente la relación entre lengua y habla; dicho de otro modo, lo que separa el lingüísta debe reunirlo el filósofo... El lenguaje, en efecto, no es un objeto en sí, sino una mediación, un medio por el que nos dirigimos a la realidad; ahí reside el aspecto referencial fundamental del lenguaje...

... la palabra ya no es en este caso una simple diferencia registrada en un diccionario; es un momento en un acto de habla. Entonces la palabra cobra vida; pues es mucho más que un fantasma de sentido que se evoca y retorna a la nada; domina el acontecimiento; presta una historia a nuestra lengua. Cada vez que la empleamos se enriquece con ese uso, y ostenta como la cicatríz de todos esos usos. Así sobrevive a su empleo instantáneo, vuelve al sistema y le presta la dimensión temporal. Y aquí llegamos al problema que por el momento el estructuralismo no resuelve: el paso del sistema a la historia. Mientras que los lingüístas del XIX se encontraban cómodos con la historia, hoy los lingüistas están cómodos en los sistemas sin historia.

[III] No creo que una fenomenología pueda totalizar el lenguaje en mayor medida que una lingüística estructural. Nos hace falta el poder de **decir** ... el lenguaje sería vano si no tuviese unas raíces ontológicas en la estructura misma del ser. Esta es a mi juicio, la aportación fundamental de la filosofía de M. Heidegger: haber demostrado que a nada conduce una teoría del lenguaje que permanece en el universo cerrado de los signos y que subraya el olvido de las estructuras de existencia previas al mismo lenguaje; son estas las que aseguran nuestra apertura al ser en su conjunto...

... Hay más sentido en la palabra Dios que en la palabra ser, en primer lugar porque reúne y agrupa todos los valores significantes acumulados en las culturas por el simbolismo religioso, valores que el concepto no simbólico de ser ignora. Y además es ahí donde el simbolismo encuentra sus raíces ontológicas; su recurso a la analogía deja de ser artificial y gratuito, una vez incurso en este espacio de gravitación, una vez convertido en modalidad de des-cubrimiento, de la revelación; entonces preserva verdaderamente la verdad y el misterio del ser. Además, yo diría que la palabra Dios tiene más contenido que la palabra ser, no sólo porque reúne significaciones dispersas, sino porque está centrado en un simbolismo fundamental, el de la Cruz. Ahora bien, la significación fundamental de un Dios que se da él mismo por amor en sacrificio a los hombres desborda cualquier posibilidad de significación del ser; incluso si, a la manera de Heidegger, leemos en la palabra ser la idea de un "don"...Pero incluso ese don del ser, el milagro de que exista algo, de que nosotros existamos, resulta acentuado por la significación crítica, que añade a ese don universal la significación de aquel que se da él mismo por amor en sacrificio a los hombres; en este sentido, la palabra Dios dice más que la palabra ser, puesto que añade la dimensión de su relación con nosotros, como quien juzga y da la gracia, y la dimensión de nuestra relación con él, como inquietos y agradecidos por su excelente don. En este sentido, la palabra Dios expresa el acto de Dios, en cuanto acto de bondad y de amor. Pues bien, si comprendemos esto, quizá comprendamos también cómo la palabra puede ser a la vez origen de nuestras palabras y el periplo completo que recorren nuestras palabras. Aquello de donde toda palabra procede y adonde retorna toda palabra." (EXH, pp. 240-253)

# 9.- Mentira totalitaria y espíritu de verdad

### Verdad y mentira.

"Mientras que nos quedamos en el plano vulgar de la verdad -en el enunciado perezoso de las proposiciones rutinarias (por el estilo: "llueve"), el problema de la mentira sólo atañe al **decir** (digo falsamente lo que sé o lo que creo que no es verdad; no digo lo que sé o creo que es verdad). Esa mentira, que supone por tanto, la verdad conocida, tiene como contrario a la veracidad, mientras que la verdad tiene como contrario al error. Las dos parejas de contrarios -mentira-verdad, error-verdad- parecen entonces que no guardan relación.

Sin embargo, a medida que nos vamos elevando hacia verdades que hay que formar, elaborar, la verdad entra en el terreno de las obras, especialmente de las obras de la civilización. Entonces la mentira puede afectar muy de cerca a la obra de la verdad buscada; la mentira verdaderamente "disimulada" no es la que concierne al decir de la verdad conocida, sino la que pervierte la búsqueda de la verdad. Creo que he tocado un punto donde el espíritu de mentira -que es anterior a las mentiras- está más cerca del espíritu de verdad, anterior a su vez a las verdades formadas; ese punto es aquel en que la cuestión de la verdad culmina en el problema de la unidad total de las verdades y de los planos de la verdad. El espíritu de mentira contamina a la búsqueda de la verdad en su corazón, es decir, en su exigencia unitaria; es el paso en falso de lo total a lo totalitario. Este desliz se produce históricamente cuando un poder sociológico inclina y logra reagrupar más o menos completamente todos los órdenes de la verdad y plegar a los hombres a la violencia de la unidad. Ese poder sociológico tiene dos figuras típicas: el poder clerical y el poder político. En efecto, resulta que tanto el uno como el otro tienen una función auténtica de reagrupamiento; la totalidad religiosa y la totalidad política son totalizaciones reales de nuestra existencia; por eso precisamente son las dos mayores tentaciones para el espíritu de la mentira, para la caida de lo total en lo totalitario; el poder -y por excelencia el poder clerical y el poder político- es ocasión de caída y de culpabilidad virtual.

En función de estas observaciones sobre la solidaridad entre totalidad, mentira y poder, las tareas de un espíritu de verdad serían las siguientes:

1. A nivel de la vida concreta de una civilización, el espíritu de verdad consiste en respetar la complejidad de los órdenes de verdad; es el reconocimiento de la pluralidad. Incluso diré que este espíritu sabe discernir, entre esos órdenes de verdad, varios círculos, en donde nosotros establecemos prematuramente jerarquía. (He señalado uno

de esos círculos entre el mundo como horizonte de mi existencia, la objetivación científica de la naturaleza y las evaluaciones morales, estéticas, utilitarias, etc, de mi vida de cultura). El "círculo" representa un fracaso para la unidad prematura.

- 2. La autonomía de la investigación científica es uno de los criterios del espíritu de verdad de una sociedad. El hombre ha corrido el riesgo de su objetivación y de la objetividad; es una aventura que no puede limitarse en su propia línea, sino sólo establecerse como uno de los aspectos de la "praxis" total, como una "praxis" teórica. Por eso, el espíritu de verdad no denunciará la deshumanización del hombre, basándose en la objetividad científica; también el tirano tiene este lenguaje.
- 3. Otro criterio del espíritu de verdad es la repugnancia del arte y de la literatura respecto a la apologética clerical y política; no hay que precipitarse en prescribir una eficacia próxima a las artes; la mentira se introduce a través de esta pasión por ser útil o edificante. Un artista servirá con mayor seguridad a su tiempo -casi como de propina-, si se preocupa primero de comprender la problemática interna de su arte y de expresar lo más exigente de sí mismo; una literatura "comprometida" quizá no exprese sino lo más gastado de la conciencia de su tiempo; y otra literatura "descomprometida" quizá alcance un nivel de sentimiento y de esperanza más cargada de porvenir. En resumen, el artísta y el científico no repetirán nunca con demasiada vehemencia la vieja crítica socrática de lo útil, para llegar a la verdad según su orden.
- 4. Una reflexión sobre la relación entre el poder totalitario y la mentira tendrá que esbozar una crítica útil de la conciencia política. Señalemos aspectos importantes de esta crítica: hay que desenmascarar como mentirosa la idea de una política como ciencia. El nivel de esta función, a pesar de ser fundamental, sigue siendo la "opinión" en el sentido platónico, o mejór aún lo "probable" como lo vio Aristóteles; nunca hay más que probabilismo político. Por otra parte hay que desenmascarar como mentira la idea de una comprensión dialéctica única y exhaustiva de la dinámica social; la dialéctica es un método y una hipótesis de trabajo; es excelente siempre que se la limite con otros sistemas posibles de interpretación... y cuando no esté ella en el poder.
- 5. Finalmente los cristianos han de recobrar el sentido **escatológico** de la unidad de lo verdadero, el significado de aquél "último día" que a la vez vendrá "como un ladrón" y cumplirá la "historia", "recapitulando todas las cosas en Cristo". Una tarea importante de la teología cristiana hoy es la de reflexionar conjuntamente sobre una escatología de la verdad y sobre una escatología de la historia. Esta reflexión tiene que dominar en toda mediación sobre la autoridad de la Iglesia, cuya grandeza y cuya tremenda trampa hemos indicado. La escatología es la curación de lo clerical. Quizá entonces el cristiano sepa vivir en la más extrema multiplicidad de los órdenes de la verdad, con la esperanza de comprender "algún día" la unidad tal como él será comprendido por ella." (HV,168)

"Por eso es tan fácil que se deslice la mentira en lo político; lo político está inclinado a la mentira porque el vínculo político tiene la realidad de la idealidad -esa idealidad que es la igualdad de cada uno ante todos, "porque al darse cada uno por entero, la condición es igual para todos, a nadie le interesa hacerla onerosa a los demás"-; pero antes de ser la hipocresía tras la que se oculta la explotación del hombre por el hombre, la igualdad

ante ley, la igualdad ideal de cada uno ante todos, es la verdad de lo político. Es ella la que constituye la realidad del Estado. Y al revés, la realidad del Estado, irreductible a los conflictos de clase, a la dinámica del dominio y de las alienaciones económicas, es el advenimiento de una legalidad que jamás se podrá reducir por completo a la proyección de los intereses de la clase dominante en la esfera del derecho; desde que hay Estado, cuerpo político, organización de la comunidad histórica, hay una realidad de esa idealidad y hay un punto de vista del Estado que jamás podrá coincidir por completo con el fenómeno de la dominación de clase. Si el Estado se redujese a la proyección ideal de los intereses de la clase dominante, no habría ya Estado político, sino poder despótico; pues bien, hasta el Estado más despótico sigue siendo Estado por el hecho de que algo del bien común de la universalidad de los ciudadanos pasa a través de la tiranía y trasciende el interés del grupo o de los grupos dominantes. Por eso, sólo la autonomía original de lo político puede explicar el uso hipócrita de la legalidad para cubrir la explotación económica: porque la clase dominante no sentirá la necesidad de proyectar sus intereses en la ficción jurídica, si esa ficción jurídica no fuera de antemano la condición de la existencia real del Estado. Para convertirse en Estado, una clase tiene que hacer penetrar sus intereses en la esfera de la universalidad del derecho; ese derecho no podrá ocultar las relaciones de fuerza mas que en la medida en que el poder mismo del Estado proceda a la idealidad del pacto." (HV. 234)

# 10.- Cultura y Educación en valores

"Intentemos reencontrar en la constitución de la noción de valor la relación triangular sobre la que se funda la intención ética. En la palabra valor está primeramente el verbo evaluar, el cual a su vez remite a preferir: esto vale más que aquello; antes que el valor hay un valer más o menos. Ahora bien, la preferencia es el atributo de un ser de voluntad y libertad; por eso Aristóteles antepone al tratado de las virtudes un análisis del acto libre; sólo quien puede ponerse como autor de sus actos, como agente moral, puede jerarquizar sus preferencias. Esta primerísima referencia a una posición de libertad en primera persona es esencial a la evaluación. Pone en juego el juicio moral, inseparable de la voluntad de cada uno de efectuar su propia libertad, de inscribirla en actos y en obras que a su vez podrán ser juzgadas por otros. Es esta referencia a la evaluación por otro, en función de la ayuda que mi libertad aporta a tu libertad y al requerimiento que tu libertad exige a mi libertad, la que eleva lo valioso por encima de lo deseable. El factor de reconocimiento del derecho del otro se agrega de este modo al factor subjetivo de evaluación, en síntesis, al poder subjetivo e íntimo de preferir una cosa a otra. Por fin encontramos el neutro que no puede ser derivado ni de la evaluación ni del reconocimiento intersubjetivo y que se presenta como mediación en tercero entre evaluación en primera persona y reconocimiento en segunda persona. La referencia a la regla que ya está ahí, así como la inscripción del valor en una historia cultural de las costumbres, confieren al valor esta extraña casi objetividad que ha sido la cruz de los filósofos. En efecto, hay algo de irritante en el problema epistemológico planteado por la idea de valor. Por un lado se

quisiera alinear la noción valor sobre la de esencia eterna, en una suerte de geometría ética. El primero que lo intentó fue Platón y después todos los autores de los tratados de las virtudes hasta Max Scheler en su ética anti-formal. Hay algo justo en esta pretensión: no hay duda que los valores se presentan como patrones de medida que trascienden las evaluaciones individuales; siempre algo de pretencioso al hablar de una creación de valores. Aparte de algunos grandes fundadores de la vida ética, Sócrates, Jesús, Buda, etc. ¿quién ha inventado alguna vez un valor?. Y, sin embargo, los valores no son esencias eternas. Están ligados a preferencias, a evaluaciones de las personas individuales, y, finalmente, a una historia de las costumbres. Pero, entonces ¿cómo no caer en una suerte de nihilismo ético en el que cualquier cosa sería permitida?

Creo que la reflexión sobre la idea de valor hay que ubicarla en la prolongación de la meditación anterior sobre la idea de regla; la justicia, diría, no es una esencia que yo leo en algún cielo intemporal, sino un instituyente-instituido gracias al cual varias libertades pueden coexistir. Esta mediación en vista de la coexistencia es tal vez la clave del problema; si yo quiero que tu libertad sea, la justicia es el esquema de acciones a cumplir para que sea institucionalmente posible la comunicación, o, mejor, la comunidad, incluso la comunión de libertades. O también, el deseo de analogar una libertad a otra libertad encuentra un soporte en el conjunto de las acciones instituidas cuyo sentido es la justicia. Justicia quiere decir que tu libertad valga tanto como la mía. El valor es la marca de excelencia de estas acciones que satisfacen esta exigencia.

... Es por eso que existe una historia de los valores, de las valoraciones, de las evaluaciones, que sobrepasa a los individuos tomados uno a uno. La educación consiste en gran parte en inscribir el proyecto de libertad de cada uno en esta historia común de los valores. Pero este primado de la socialización sobre la individuación sólo se justifica si se puede decir también lo inverso. Esta historia social de los valores tiene que poder inscribirse en el proyecto de libertad de cada uno y jalonar su trayecto de realización. De lo contrario, sustituimos un esencialismo moral por una socialización peligrosa para la noción misma de persona. Para respetar el carácter mixto de la idea de valor, yo diría que el valor-justicia es la regla socializada siempre en tensión con el juicio moral de cada uno. Esta dialéctica de la socialización y del juicio moral privado hace del valor un mixto entre: la capacidad de preferencia y de evaluación ligada al requerimiento de libertad, la capacidad de reconocimiento que me lleva a decir que tu voluntad vale tanto como la mía, y un orden social ya éticamente marcado. Este estatuto difícil, extraño, explica por qué la idea de valor se presenta a nosotros como un casi-objeto, dotado de trascendencia específica. Si se pudiera tratar la idea de justicia como se tratan los números y las figuras, se tendría la seguridad racional de que el orden ético se beneficia de la dignidad del orden matemático. Entonces habríamos sustituido con una entidad eterna a las "excelencias" inseparables de la aventura de la libertad. Los valores son como los sedimentos depositados por las preferencias individuales y los reconocimientos mutuos. Estos sedimentos, a su vez, sirven de relevos objetivados entre nuevos procesos de evaluación de los que cada individuo es responsable. En conclusión, un esencialismo moral hace perder de vista el lazo de los valores con el juicio moral, el cual a su vez hecha sus raíces en la voluntad

de promoción mutua de las libertades; de manera inversa un nihilismo moral descuida el rol mediador de los valores entre las personas y las libertades." (EP, 79-82)

# 11.- Imperativo moral y liberación

"El giro de la prohibición es lo que conduce del valor al imperativo y la ley. Estas dos nociones están relacionadas aunque no se identifiquen. En este sentido, la gramática del **imperativo**, o aún del **mandamiento**, es muy interesante. Ella destaca el carácter de escisión ligado a la idea misma de conciencia moral. Sólo un ser de escisión es capaz de conciencia moral; una parte de mí manda a la otra. Una voluntad sensata, normada, manda a una voluntad arbitraria....esta relación adquiere aquí un carácter moral y no político a partir del momento en que ella es enteramente interiorizada, es decir, que yo soy igualmente el que manda y el que obedece. Se trata de una escisión de la voluntad misma entre un maestro y un discípulo, por no decir un esclavo. Por supuesto que aquí evoco el admirable tratado de San Agustín sobre el **Maestro interior**. La moral aparece así como un magisterio interiorizado. Podemos dedir que un animal no político no tendría acceso a este mandar-obedecer, como decir también que un ser, para quien la noción de conciencia moral fuese totalmente extraña, no podrá entrar en una relación política sana al modo de pertenencia participativa.

... ¿Qué agrega el imperativo (bajo la forma imperativa de la prohibición?. El imperativo se dirige a mí como a un tú: tú no matarás; el habla como una voz, la voz de la conciencia. Es también una palabra dirigida. La ley agrega el factor absolutamente anónimo de una exigencia de universalización. Aquí nos reencontramos con Kant: querer que la máxima de mi acción sea una ley universal. La idea importante aquí es que la moral puede acceder a un nivel tan racional como la ciencia y compartir con ella la idea común de legislación. No hay dos razones. La razón es práctica. Sólo en la medida en que podemos aplicar sobre nuestros deseos, sobre nuestros valores, sobre nuestras normas, el sello de universalidad, se revela un cierto aire de familia, un incierto parentesco, entre el ser histórico y el ser natural. La idea de ley hace prevalecer el pensamiento de orden. Pero reconocer la legitimidad de esta regla de universalización, no impide volverse contra toda pretensión de hacer de la legislación la primera gestión ética... le reprocharía a Kant haber concentrado todo el problema ético sobre este momento terminal. Todo dinamismo ético, toda génesis de sentido que hemos recorrido, están pura y simplemente identificadas con este último estadio; para decirlo de otro modo, el error del kantismo es haber erigido el fundamento lo que era sólo un criterio. Bajo este aspecto la idea de ley es seguramente irremplazable. ¿Puedo querer que todo el mundo haga lo mismo?. Mediante esta pregunta pongo a prueba mi propio deseo ¿puede valer como ley para todos? De esta pregunta no se puede sacar ningún contenido. En un sentido está bien que así sea: el formalismo kantiano reducido a sus proporciones más modestas, es muy liberador. El no dice haz esto o haz lo otro. Ni tampoco no hagas esto... Sino más bien: examina la capacidad de universalización de tu máxima. Ahí está el tesoro del libre arbedrío. Deja abierto el campo de las acciones capaces de satisfacer este criterio. En cuanto al

contenido de nuestras máximas, las aprendemos por la práctica de la vida, por la experiencia ética adquirida en todas sus dimensiones.

Podemos decir, en conclusión, que el formalismo en ética define la moralidad. Pero la ética tiene una ambición más vasta: la de reconstruir todos los intermediarios entre la libertad que es el punto de partida y la ley que es el punto de llegada." (EP, 83-85)

### Etica y filosofía de la acción

"El discurso ético es de una naturaleza diferente a la del discurso descriptivo; en primer lugar, por supuesto, porque introduce nociones tales como norma, valor, obligación, el discurso ético es un discurso de la acción sensata. Además, el discurso ético es de una naturaleza diferente porque ya no puede ser simplemente analítico y descriptivo...

...Este nuevo discurso introduce términos de otra naturaleza: fin, felicidad, virtud (en el sentido de excelencia), que implican norma y valor. Mientras tales términos no hayan sido situados dentro del discurso, es inasignable la diferencia entre la acción arbitraria y la acción sensata. Así, en lenguaje aristotélico, la **preferencia** es el término éticamente neutro que abarca tanto la conducta según la justa medida como la que se sustrae a la norma por exceso o por defecto; pero la excelencia añade la dimensión estimativa, y por consiguiente ética, a la noción de neutra preferencia. En lenguaje kantiano, *Willkür*, o voluntad arbitraria, es común a todas las máximas, y en este sentido, éticamente neutra. Es la *Wille*, o voluntad legisladora, la única que basa la acción pensada en la relación de la libertad con la ley. Por último, es el **Derecho**, con el conjunto de las estructuras, de las obras y de las instituciones que jerarquizan su dominio, el que permite jalonar como un itinerario significante el movimiento de realización de la libertad.

Ahora bien, este discurso, que tiene por tanto una temática irreductible a la del discurso anterior (excelencia, voluntad legisladora, universal concreto), tiene una metódica igualmente irreductible: este discurso ya no es descriptivo; no procede ya mediante distinciones y diferencias; es propiamente prescriptivo y constitutivo del sentido mismo de la acción pensada. Engendra el sentido. Y trazando una línea que una la Etica a Nicómaco con los Principios de la Filosofía del Derecho, se demostraría que dicho discurso es esencialmente dialéctico. No es un discurso de la distinción y la diferencia, sino de la mediación y la totalización." (DISA,24-26)

# 12.- Etica y prójimo: una civilización del trabajo y la palabra

El "sodius" y el projimo.

"...No vivimos -sentimos la tentación de decir- en el mundo del "prójimo", sino en el del "socius". El "socius" es aquel a quien llego a través de su función social; la relación con el "socius" es una relación "mediata": alcanzar al hombre en cuanto que... El derecho tomano, la evolución de las instituciones políticas modernas, la experiencia administrativa

de los grandes Estados y la organización social del trabajo, sin contar la práctica de varias guerras mundiales, han ido forjando paulatinamente un tipo de relaciones humanas cada vez más abstractas.

... el "socius" es el hombre de la historia, el prójimo, el hombre del recuerdo, del sueño, del mito.

... El tema del prójimo es ante todo una llamada a la toma de conciencia: hay que utilizar debidamente la máquina, las técnicas, los aparatos administrativos, la seguridad social, etc., sin acusarlo tontamente. La técnica, y en general, toda "tecnicidad", tiene la inocencia del instrumento. El sentido del prójimo es una invitación a situar exactamente el mal en esas pasiones específicas que se apegan al uso humano de los instrumentos. Es una invitación a romper con las viejas filosofías de la naturaleza y a esbozar una crítica puramente interna de la existencia "artificial" del hombre. El mal de la existencia social del hombre moderno no está en ir contra la naturaleza; no carece de índole natural, sino de caridad. La crítica, por tanto, se equivoca por completo cuando la emprende contra el gigantismo de los aparatos industriales, sociales o políticos, como si hubiera una escala "humana" inscrita en la naturaleza del hombre. Fue una ilusión de los griegos atribuir la culpabilidad a una especie de violación de la naturaleza... El tema del prójimo denuncia más bien una desmesura vertical, es decir, la tendencia de los organismos sociales a absorber y a agotar en su nivel toda la problemática de las relaciones humanas. La desmesura de lo social como tal reside en lo que antes llamábamos la "objetivación" del hombre en las relaciones abstractas y anónimas de la vida económica, social y política; lo social tiende a impedir el acceso a lo personal y a ocultar el misterio de las relaciones interhumanas, a disimular el movimiento de la caridad tras el cual se encuentra el Hijo del Hombre...

Así pues, el tema del prójimo actúa en la crítica permanente del vínculo social; si se toma como medida el amor al prójimo, el vínculo social no es nunca bastante íntimo ni bastante amplio. No es bastante amplio, porque el grupo no se afirma mas que contra otro grupo y cerrándose sobre sí. El prójimo es la doble exigencia del cercano y del lejano; así era el samaritano: cercano porque se acercó, lejano porque siguió siendo el no-judío que un día recogió a un desconocido en el camino.

... La verdadera caridad se ve a menudo doblemente abofeteada por la "justicia" inhumana y por la "caridad" hipócrita. La dialéctica del prójimo y del "socius" se ve tanto más pervertida cuanto más se alteran de una forma o de otra, las relaciones con el otro. Por eso no tenemos en nuestras manos más que los trozos rotos de la única caridad.

... el prójimo es la manera personal con que yo me encuentro el otro **por encima de toda mediación social**, es el encuentro cuyo sentido no se debe a ningún **criterio inmanente** a la historia. Pues bien, a este punto de partida es a donde tenemos que volver al final.

El sentido final de las instituciones es el servicio que se rinde a través de ellas a las personas; si no hay nadie que saque de ellas algún beneficio y crecimiento, son inútiles. Pero este sentido final permanece; nadie puede ocultar los beneficios personales que

prodigan las instituciones: la caridad no está forzosamente en donde se exhibe: está igualmente oculta en el humilde servicio de correos o de la seguridad social. Muchas veces es el sentido oculto de lo social. Me parece que el juicio escatológico quiere decir que "seremos juzgados" sobre lo que hayamos hecho a las personas, aun sin saberlo, al actuar por el canal de las instituciones más abstractas, y que es finalmente el punto de impacto de nuestro amor en las personas individualizadas lo que se tendrá en cuenta. Esto es lo que sigue siendo extraño. Porque nosotros no sabemos cuando alcanzamos a las personas. Creíamos que habíamos ejercido ese amor inmediato en las relaciones "cortas" de hombre a hombre, y nuestra caridad no era muchas veces más que exhibicionismo; creíamos no haber alcanzado a nadie en nuestras relaciones "largas" del trabajo, de la política, etc., y quizá también aquí estábamos engañados. El criterio de las relaciones humanas consistiría en saber si alcanzamos a las personas, pero no tenemos ni el derecho ni el poder de administrar este criterio. En particular, no tenemos derecho a usar del criterio escatológico como de un procedimiento que permita exaltar las relaciones "cortas" a costa de las relaciones "largas", ya que en realidad también ejercemos a través de ellas una caridad con las personas; pero no lo sabemos. Por eso, hasta que no caiga el telón escatológico, seguiremos estando en la historia, es decir, en el debate entre el "socius" y el prójimo, sin saber si la caridad está aquí o está allí.

... es la historia la que mantiene todo el **esqueleto** de la caridad; pero es finalmente la caridad la que gobierna la relación con el "socius" y la relación con el prójimo, dándole una común **intención**. Porque la teología de la caridad no puede tener menos extensión que la teología de la historia." (HV. 91-98)

# 13.- Ideología, Utopía e Imaginación social

"... Es comprensible la dificultad de relacionar ideología y utopía porque se las presenta de maneras muy diferentes. La ideología es siempre un concepto polémico. Lo ideológico nunca es la posición de uno mismo; es siempre la postura de algún otro, de los demás, es siempre la ideología **de ellos**. Cuando a veces se la caracteriza con demasiado poco rigor, hasta se dice que la ideología es culpa de los demás. De manera que la gente nunca dice que es ideológica ella misma; el término siempre está dirigido contra los demás. Por otro lado las utopías son propiciadas por sus propios autores y hasta constituyen un género literario específico. Hay libros que se llaman utopías y que tienen una condición literaria distintiva. De suerte que, la presencia lingüística de ideología y utopía no es en modo alguno la misma. Las utopías son asumidas por sus autores, en tanto que las ideologías son negadas por los suyos. Esta es la razón por la cual a primera vista resulta tan difícil colocar juntos los dos fenómenos. Debemos ahondar bajo sus expresiones literarias o semánticas para descubrir sus respectivas funciones y luego establecer una correlación en este plano." (IU, 45-46)

"La ideología va más allá de la integración y llega a la deformación y la patología cuando trata de salvar la tensión entre autoridad y dominación. La idelogía trata de asegurar la integración entre pretensión a la legitimidad y creencia, pero lo hace

legitimando el sistema de autoridad existente tal como es. El análisis de Weber sobre la legitimidad de la autoridad revela un triple papel mediador de la ideología. La función legitimante de la ideología es el eslabón que conecta el concepto marxista de ideología entendida como deformación y el concepto integrador de ideología que encontramos en Geertz." (IU, 56)

"La utopía se distingue particularmente por ser un género declarado; tal vez este sea un buen lugar para comenzar nuestra comparación de ideología y utopía: existen obras que se llaman utopías, en tanto que ningún autor pretende que su obra es una ideología. Tomás Moro acuñó la palabra "utopía" que es el título de su famoso libro de 1516. Como sabemos, la palabra significa lugar que no existe, ninguna parte, ningún lugar; es la isla que no está en ninguna parte, el lugar que no existe en un lugar real. Por lo tanto en su autodescripción, la utopía se sabe utopía y pretende ser una utopía. La utopía es una obra muy personal e ideosincrásica, es la creación distintiva de su autor. En cambio, no se une ningún nombre propio a la ideología como autor. Cualquier nombre unido a una ideología es anónimo, es el amorfo "ellos", es simplemente das Man. Ello no obstante, me pregunto si no podemos estructurar el problema de la utopía exactamente como estructuramos el problema de la ideología. En otras palabras, ¿no podemos partir desde un concepto casi patológico de utopía y ahondar luego hasta encontrar alguna función comparable precisamente con la función integradora de la ideología? A mi juicio, esta función se cumple exactamente en virtud de la noción de "ningún lugar". Quizás una estructura fundamental de la reflexividad que podemos aplicar a nuestros papeles sociales sea la capacidad de concebir un lugar vacío desde el cual podamos echar una mirada sobre nosotros mismos.

... De manera que propongo que vayamos más allá de los contenidos ternáticos de la utopía para llegar a su estructura funcional. Sugiero que partamos de la idea central de "ningún lugar", implícita en la misma palabra utopía y en las descripciones de Tomás Moro; un lugar que no existe en un lugar real, una ciudad espectral, un rio que no tiene agua, un príncipe sin pueblo, etc. Aquello en lo que debemos hacer hincapié es el provecho de esta especial extraterritorialidad. Desde ese "ningún lugar" puede echarse una mirada al exterior, a nuestra realidad, que súbitamente parece extraña, que ya no puede darse por descontada. Así, el campo de lo posible queda abierto más allá de lo actual; es pues un campo de otras maneras posibles de vivir. Este desarrollo de nuevas perspectivas posibles define la función más importante de la utopía. ¿No podemos decir entonces que la imaginación misma -por obra de su función utópica- tiene un papel constitutivo en cuanto a ayudarnos a repensar la naturaleza de nuestra vida social? ¿No es la utopía el modo en que repensamos radicalmente lo que sea la familia, lo que sea el consumo, lo que sea la autoridad, lo que sea la religión, etc.? ¿No representa la fantasia de otra sociedad posible exteriorizada en "ningún lugar" uno de los más formidables repudios de lo que es? Si quisiéramos comparar esta estructura de la utopía con un tema de la filosofía de la imaginación, yo diría que es como las variaciones imaginativas respecto de una esencia que diría Husserl. La utopía introduce variaciones imaginativas en cuestiones tales como la sociedad, el poder, el gobierno, la familia, la religión. En la utopía trabaja ese tipo de neutralización que constituye la imaginación entendida como ficción.

Propongo pues que la utopía, tomada en su nivel radical como la función del "ningún lugar" en la constitución de la acción social o simbólica, sea la contrapartida de nuestro primer concepto de ideología. Podemos decir que no hay integración social sin subversión social. La reflexividad del proceso de integración se da mediante el proceso de subversión. El concepto de "ningún lugar"pone a distancia el sistema cultural; vemos nuestro sistema cultural desde afuera gracias precisamente a ese "ningún lugar.

... es también posible que la utopía y la ideología se hagan patológicas en el mismo punto, es decir, en el sentido de que la patología de la ideología es disimulo en tanto que la patología de la utopía es evasión. El "ningún lugar" de la utopía puede llegar a ser un pretexto de evasión, una manera de escapar a las contradicciones y ambigüedades del uso del poder y del ejercicio de la autoridad en una situación dada. Esta posibilidad de evasión que ofrece la utopía corresponde a una lógica de todo o nada. No existe ningún punto de conexión entre el "aquí" de la realidad social y el "otro lugar" de la utopía. Esta disvunción permite que la utopía evite cualquier obligación de afrontar las reales dificultades de una sociedad dada. Todas las tendencias regresivas tan a menudo denunciadas en los pensadores utópicos -como por ejemplo la nostalgia por el pasado, la nostalgia de algún paraíso perdido- proceden de esta inicial desviación del "ningún lugar" respecto del aguí y el ahora. De modo que mi problemática, que no deseo anticipar más ahora, es la siguiente: ¿No implica la función excéntrica de la imaginación entendida como la posibilidad de "ningún lugar" todas las paradojas de la utopía? y, ¿no es esta excentricidad de la imaginación utópica al mismo tiempo la cura de la patología del pensamiento ideológico que tiene su ceguera y estrechez precisamente en su incapacidad para concebir "ningún lugar"?"(IU, 57-59)

"Deseo concluir esta conferencia diciendo unas pocas palabras sobre la estructura de la utopía...No se trata de algo simple, sino que es un manojo de fuerzas que obran juntas. La utopía se apoya primero en la noción de autorreflexión. Esto expresa el concepto principal de utopía y es el componente teleológico de toda crítica de todo análisis, de toda estructuración de la comunicación. Yo lo llamo componente trascendental... Lo que es común a la teoría y a la praxis es este elemento de autorreflexión, algo que es, no histórico, sino trascendental en el sentido de que no tiene fecha ni origen histórico, sino que es, en cambio la posibilidad fundamental del ser humano...

El segundo componente de la estructura utópica es cultural. Este atributo es moderno y procede de la tradición de la ilustración; agrega al elemento de la fantasía la posibilidad de corrección, de probar los límites de la posible realización...Las ideas se transmiten históricamente. De manera que la utopía no es un elemento meramente trascendental sin historia pues forma parte de nuestra historia...

El tercer elemento de la estructura utópica es la fantasía... La ilusión o fantasía es un elemento de la esperanza, de una esperanza racional...la fantasía es lo que "impele hacia la realización utópica"...la fantasía utópica es la fantasía de un acto ideal de discurso, una situación comunicativa ideal, una situación de comunicación sin limitaciones ni coacciones..." (IU, 272-273)

### INTRODUCCION AL PENSAMIENTO DE PAUL RICOEUR



### VI. COMPROMISO Y COMUNIDAD POLITICA

# 14.- Etica del cariño y la perfección

"La conquista esencial de esta ética consiste en haber puesto en primera fila el valor de la sexualidad como lenguaje sin palabra, como órgano de reconocimiento mutuo, de personalización mutua, en una palabra, como **expresión**. Es lo que yo llamo la dimensión del cariño, que opondré más tarde a la del "erotismo". Esta ética se inscribe en la prolongación del creacionismo judío y de la *Agapé* cristiana con tal que el cristianismo rechace sus tendencias gnósticas y **niegue la falsa antinomia entre Eros y Agapé**. Yo vería de buena gana en esa ética un intento de **recuperación de Eros por Agapé**.

... Pero ¿es posible esta empresa?. Encierra ya un germen de precariedad por el mero hecho de que, para conseguir intensidad y duración, el vínculo sexual tiene que dejarse educar por la disciplina de la **institución**. Hemos visto que la sacralidad trascendente es un momento necesario de esta historia de lo sagrado; pues bien, la sacralidad trascendente, que ha engendrado una ética de la ley política, de la justicia social, ha obligado duramente al anárquico Eros a plegarse a la ley del matrimonio. La ética sexual, al sufrir la influencia de la ética política, se cargó de derechos y deberes, de obligaciones y contratos; es conocido todo el cortejo de prohibiciones, de entredichos y de inhibiciones que acompaña a la educación del instinto. El precio que hay que pagar por **socializar** a *Eros* es sin duda terrible....

La apuesta de una ética del cariño está en que, **a pesar** de estos riesgos, el matrimonio sigue siendo la mejor oportunidad para el cariño. Lo que esta ética conserva todavía de la sacralidad trascendente es la idea de que la institución puede servir de disciplina al Eros trasponiendo de la esfera política a la esfera sexual la regla de la justicia, de respeto al otro, de igualdad de derechos y de reciprocidad en la obligación; pero en compensación, al apoderarse de la institución, la ética del cariño transforma su intención." (HV, 177-179)

"Pero si el "erotismo" es una posibilidad y un peligro interno a la sexualidad en cuanto humana, sus modalidades contemporáneas parecen nuevas; son ellas las que nos proponemos ilustrar a continuación; aquí me limitaré a orientar la atención hacia tres grupos de fenómenos, ligados por otra parte entre sí y en acción recíproca. Está en primer lugar lo que llamaré la **caída en la insignificancia**. El levantamiento de los entredichos sexuales ha producido un curioso efecto, que no había conocido la generación freudiana, la pérdida de valor por obra de la **facilidad**: lo sexual se hace próximo, disponible, y reducido a una simple función biológica, se hace propiamente insignificante. Así, el límite

de destrucción de la sacralidad cosmo-vital se convierte en el límite de la deshumanización del sexo.

... la sexualidad sufre el empuje de todos los demás factores que juegan en el sentido de la despersonalización y del anonimato...

... La caída de la sexualidad en la insignificancia es a la vez causa y efecto de esa decadencia afectiva, como si el anonimato social y el anonimato sexual se influyesen mutuamente." (HV, 181-182)

"Finalmente, cuando dos seres se abrazan, no saben lo que hacen; no saben lo que quieren; no saben lo que buscan; no saben lo que encuentran. ¿Qué significa ese deseo que los impulsa el uno hacia el otro? ¿Es el deseo de placer? Sí, desde luego. Pero ésta es una respuesta pobre; porque al mismo tiempo vislumbramos que el propio placer no tiene sentido en sí mismo, que es **figurativo**. ¿Pero de qué? Tenemos la conciencia viva y oscura de que el sexo participa de una red de fuerzas cuyas armonías cósmicas se olvidan, pero no por eso quedan suprimidas; que la vida es mucho más que la vida, quiero decir que la vida es ciertamente mucho más que la lucha contra la muerte, que un retraso del plazo fatal; que la vida es única, universal, toda en todos y que es de ese misterio del que el gozo sexual tiene que participar; que el hombre no se personaliza ética y jurídicamente más que sumergiéndose **también** en el río de la Vida, ésta es la verdad del romanticismo como verdad de la sexualidad. Pero esta conciencia viva es también una conciencia oscura, puesto que sabemos bien que ese universo del que participa el gozo sexual se ha hundido en nosotros..." (HV 181 SS)

# 15.- Estado, ética y no-violencia.

"... la imaginación tiene una función metafísica que no puede reducirse a una simple proyección de los deseos vitales inconscientes y reprimidos; la imaginación tiene una función de prospeccción, de exploración respecto a las posibilidades del hombre. Ella es por excelencia la institución y la constitución de lo posible humano. En la imaginación de sus posibilidades es donde el hombre ejerce la profecía de su propia existencia. Se comprende entonces en qué sentido puede hablarse de una redención por imaginación; es a través de los sueños de inocencia y de reconciliación como trabaja la esperanza entre los hombres; en el sentido amplio de la palabra, las imágenes de reconciliación son mitos; no ya en el sentido positivista del mito, como leyenda o fábula, sino en el sentido de la fenomenología de la religión, en el sentido de un relato significativo de todo el destino humano; mythos quiere decir palabra; la imaginación como función mitopoética es también la sede de un trabajo en profundidad que dirige los cambios decisivos de nuestras visiones del mundo; toda conversión real es ante todo una revolución en el nivel de nuestras imágenes directivas; al cambiar su imaginación, el hombre cambia su existencia...

Pero el escándalo a su vez no es sino la otra cara de la función utópica de la cultura; la imaginación, en cuanto que vislumbra las posibilidades más imposibles del hombre,

es el ojo avizor de la humanidad en marcha hacia una mayor lucidez, hacia una mayor madurez, hacia una estatura adulta. De este modo el artista es en la esfera cultural lo que el no-violento es en la esfera política, es "intempestivo"; asume los mayores riesgos, ya que nunca sabe si construye o destruye, si no destruye acaso al creer que construye, si no construye por ventura al creer que destruye, si no planta cuando habría que arrancar, si no arranca cuando sería tiempo de plantar." (HV, 113-114)

### Historia y eficacia de la no-violencia

"Pero si la historia es violencia, la no-violencia es ya la mala conciencia de la historia, el malestar de la existencia en la historia y muy pronto la esperanza de la conciencia en situación histórica. Para ser auténtico el deseo de la no-violencia tiene que apuntar como límite hacia una meditación sobre la historia; tiene una primera y fundamental vinculación con la historia; ese es el peso que le lastra. Tomar en serio la violencia de la historia es ya trascenderla por el juicio. Por un contraste esencial, la conciencia se opone como ética al curso histórico. La historia dice: violencia. La conciencia salta y dice: amor. Su salto es un salto de indignación; con ese salto pone un objetivo a la historia: su supresión como violencia; y al mismo tiempo pone al hombre como el amigo posible del hombre.

Al no poder tomar esas dimensiones mayores de la violencia, el pacifismo se cree fácil y se hace fácil; se cree ya en el mundo, venido del mundo, salido de la bondad natural del hombre y simplemente ocultado e impedido por unos cuantos malvados. No sabe que es difícil, que tiene en contra suya a la historia, que no puede venir más que de otra parte, que invita a la historia a algo distinto de lo que significa naturalmente la historia." (HV, 211-212)

"Si la no-violencia viene de otra parte, ¿cómo se hará presente en la historia? ¿Cómo el profeta podrá no ser el yogi?. Me parece que la no-violencia no puede ser una actitud válida más que si se puede esperar de ella una acción -quizá muy oculta- sobre el curso de la historia. ... Por tanto, si la no-violencia tiene que tener un sentido, tiene que realizarlo en la historia que ella de antemano trasciende; tiene que tener una eficacia en el mundo, una eficacia que cambie las relaciones entre los hombres. ¿La tiene? ¿cuál?

1º. La fe del no-violento es en primer lugar que su negativa a obedecer dé una presencia real a unos valores que los hombres de buena voluntad solamente vislumbran al final de una larga historia. Por tanto, su fe es que ese testimonio concreto y actual, dado en favor de la amistad posible entre los hombres, no tenga una eficacia reducida a sus efectos inevitables en la balanza de las violencias contrarias; espera que se exaspere la impureza que él comparte con todos los actos que caen en la historia, con su acto insólito, siempre discutible sobre la base de sus efectos a corto plazo, en un doble sentido; que se mantenga la perspectiva de los valores, la tensión de la historia hacia el reconocimiento del hombre por el hombre.

... La historia recae sobre el hombre, que sin embargo es el que la hace, como si fuera un destino alienado: el no-violento me recuerda que este destino es humano, ya que fue suspendido al menos una vez por un hombre; el entredicho se ha levantado en un punto y es posible un porvenir: iun hombre se ha atrevido!. No se sabe a dónde llevará esto; es imposible saberlo, porque esa eficacia es inverificable, en el sentido estricto del método histórico; estamos en el plano en que el vínculo de un acto con la historia es objeto de fe; el no-violento cree y espera que la libertad pueda vencer el destino; por eso puede relanzar el coraje de las empresas siguiendo el hilo de la historia cotidiana, a ras de tierra.

Esta sola eficacia basta para situar al no-violento en la historia. No está al margen del tiempo, sino que sería más bien "intempestivo", in-actual, algo así como la presencia anticipada, posible y ofrecida de otra época distinta, que tiene que hacer histórica una larga y dolorosa "meditación" política; pone las arras de una historia que está por hacer, que está por inscribir en la densidad de las instituciones y de los modos de sentir y de obrar.

Al actuar no solamente **en dirección** hacia los fines humanistas de la historia **-con vistas** a la justicia y a la amistad-, sino **por** la fuerza desarmada de esos fines, impide que la historia disminuya su tensión y vuelva a caer. Es la contrapartida de esperanza de la contingencia de la historia, de esa historia sin garantías.

2º. En determinadas condiciones favorables, bajo la presión de ciertas personalidades excepcionales, la no-violencia puede tomar las dimensiones de un movimiento, de una resistencia no violenta, con una eficacia masiva; puede realizar entonces una verdadera incisión histórica. Por muy inimitable que sea en sí mismo, por muy limitada que sea su obra, Gandhi representa en nuestro tiempo, más que una esperanza, una demostración. La mayor tontería que puede decirse sobre Gandhi es que encarna al yogi según Koestler; Gandhi no ha estado menos implacablemente presente en la India que Lenin en Rusia. Es verdad que no se pueden negar sus límites: su desconfianza por la técnica moderna, su falta de comprensión del proletariado organizado, su respeto final a las estructuras tradicionales responsables de la alienación de las masas indias en beneficio de los sacerdotes y de los ricos.

En rigor se le puede reprochar todo esto. Y no veo cómo es posible reducir finalmente la fuerza ejemplar de sus campañas eficaces de desobediencia en Africa del Sur y en la India. Su importancia ejemplar me parece que consiste en esto: en que realizan -una vez más en medio de circunstancias favorables: iInglaterra no era el nazismo!- no sólo la presencia simbólica de los fines humanistas, sino su reconciliación efectiva con los medios congruentes; así pues, lejos de desterrarse el no-violento de la historia y de desterrar del plano de los medios dejándolos en manos de su impureza, se esfuerza en utilizarlos en una acción que es en el fondo una **espiritualidad** y una **técnica**.

Por un lado resulta que la violencia no fue a los ojos de Gandhi mas que una pieza en un sistema espiritual total junto con la verdad, la pobreza, la justicia, la castidad, la paciencia, la intrepidez, el desprecio a la muerte, el recogimiento, etc. Incluso es interesante que haya puesto en la cima de este edificio la verdad, satyagraha, "el abrazo indefectible a la verdad". "He forjado la palabra de satyagraha en Africa del Sur para expresar la fuerza que han empleado los indios en aquel país durante ocho años enteros...; la fuerza de la verdad es también la del amor...". Por otra parte, la no-violencia fue para Gandhi un método y hasta una técnica detallada de la resistencia y de la desobediencia.

Hay que confesar que nosotros estamos totalmente privados e ignorantes de esa técnica, hacemos mal en no estudiar el mecanismo friamente premeditado y meticulosamente ejecutado de sus campañas en Africa del Sur y en la India; se advierte en él un sentido agudo de los efectos de masa, en la disciplina, la resolución y sobre todo la ausencia total de miedo ante la prisión y la muerte; aquí explota el carácter activo de la no-violencia, el verdadero dejar-hacer, a los ojos de Gandhi, es la violencia, ya que por ella me pongo en manos del dirigente, del jefe; la no-violencia es para él la fuerza.

Esta fuerza es la que, en una experiencia histórica excepcional, busca un atajo entre el fin y los medios. La violencia progresista, la que se pretende suprimir al caminar hacia los fines humanistas de la historia, en vez de buscar el atajo, busca un rodeo; el rodeo de la astucia, de la mentira, de la violencia; todos los estados mayores militares y civiles lo practican: es la técnica del patriotismo y la revolución; el no-violento responde a la cuestión que se plantea sobre su eficacia con otra pregunta: ¿no encierra la práctica del "rodeo" el peligro de perpetuar indefinidamente la violencia? ¿No tiene la acción política -patriótica o revolucionaria- necesidad de esos gestos simbólicos y de esas acciones parcialmente logradas en donde los fines son los medios, como si se tratase de una presencia-reproche, de un gesto amistoso?." (HV, 213-214)

"Me parece que hoy los no-violentos deben ser el núcleo profético de movimientos propiamente **políticos**, es decir, centrados en una técnica de la revolución, de la reforma o del poder. Fuera de esas tareas institucionales, la mística no-violenta corre el peligro de caer en un catastrofismo sin esperanzas, como si el tiempo del desastre y de la persecución fuera la última oportunidad de la historia, como si fuera preciso compaginar nuestra vida con un tiempo en el que los actos fieles no encontrarían ningún eco, ocultos los ojos de todos, sin ningún alcance histórico. Ese tiempo **puede** venir, y con él un régimen tan inhumano que no quedaría más salida que el **no** sin resonancia fuera de las paredes de la celda. El tiempo de la ineficacia sigue rondando a las puertas de la historia; hay que estar despiertos para la noche. Pero este trasfondo ideológico no puede ser el pensamiento de un porvenir, de una acción, de una construcción. Antes de ese tiempo -si ha de venir- y mientras que es de día, hay que obrar según una previsión, un plan, un programa; hay una tarea política y esa tarea consiste en meter bien las manos en la masa de la historia.

Pero entonces, ¿no será menester que la no-violencia profética, salida de una victoria de la conciencia sobre la dura ley de la historia, afecte a esta historia, en favor de la relación dramática que mantiene con una violencia residual, una violencia progresista, mientras que esta encuentra su oportunidad espiritual en la promesa y en la gracia intermitente de un gesto no violento?." (HV, 214-216)

# Pesimismo político y Democracia como diálogo

"... Me gustaría que quedase claro de una vez para siempre el tema del mal político, que acabamos de desarrollar, no constituye ni mucho menos un "pesimismo" político ni justifica ningún "derrotismo" político. Las etiquetas pesimistas y optimistas deben prescri-

birse por otra parte en la reflexión filosófica; el pesimismo y el optimismo son humores y sólo importan a la caracteriología; aquí no tienen ningún lugar. Pero, sobre todo, la lucidez ante el mal del poder no puede separarse de una reflexión total sobre la política; pues bien, esta reflexión revela que la política no puede ser el lugar del mal mayor más que en virtud de su lugar eminente en la existencia humana. La extensión del mal político está hecha a la medida de la existencia política del hombre; más que cualquier otra, una meditación sobre el mal político que lo relacionase con el mal radical tiene que ir indisociablemente unida a una meditación sobre el significado radical de la política. Toda condenación de la política como mala es en sí misma mentirosa, malévola, depravada, si deja de situar esta descripción en la dimensión del animal político. El análisis de lo político, como racionalidad en marcha del hombre, no queda abolido, sino continuamente presupuesto en la meditación sobre el mal político. Por el contrario, el mal político no es serio mas que por ser el mal de esa racionalidad, el mal específico de esa magnitud específica." (HV; 241)

"...Por otra parte, no es menos cierto que la discusión es una necesidad vital para el Estado; la discusión es la que puede evitar los abusos. La democracia es la discusión. Por tanto, es preciso que de una manera o de otra se **organice** esta discusión; aquí es donde se plantea la cuestión de los partidos o del Partido único. Lo que puede abogar en favor del pluralismo de los partidos es que ese sistema no sólo ha reflejado las tensiones entre los grupos sociales, determinadas por la división de la sociedad en clases, sino que **además** ha ofrecido una organización a la discusión política en cuanto tal; ha tenido por tanto una significación "universal" y no sólo "burguesa". Un análisis de la noción de partido con el único criterio económico-social me parece por tanto peligrosamente corto y propicio para fomentar la tiranía. Por eso hay que juzgar las nociones de partidos múltiples y de partido único no sólo desde el punto de vista de la dinámica de las clases, sino también desde el punto de vista de las técnicas de control del Estado. Tan sólo una crítica del poder en el régimen socialista podría hacer progresar esta cuestión; pero esa crítica no se ha hecho todavía a fondo.

No sé si el término "liberalismo" político puede salvarse del descrédito; quizá lo haya comprometido definitivamente su vecindad con el liberalismo económico. Lo cierto es que, desde algún tiempo, la etiqueta "liberal" tiende a construir un delito a los ojos de los social-fascistas en Argelia y en París, con lo que recobra su antigua juventud.

Si es posible salvar la palabra, podría decir muy bien lo que tiene que decir: que el problema central de la política es la **libertad**, tanto si el Estado **fundamenta** la libertad por su racionalidad, somo si la libertad **limita** las pasiones del poder por su resistencia." (HV; 249-250)

# 16.- Urgencia del compromiso y progreso de los pueblos

"Me parece que enfrentamos tres tipos de compromisos. Para empezar están los compromisos que son de estilo tradicional, pero que no se pueden impugnar por esta

simple razón: es la acción de protesta al nivel de los folletos, de las declaraciones, las propuestas. Doy como ejemplo la participación en las campañas contra la bomba atómica francesa... Todo es necesario y debe ser intensificado. Habría un serio peligro si se eliminara este tipo de intervención; está vinculado con la lucha ideológica, que es la lucha en el nivel de esos principios absolutos y de las concepciones globales que dominan los problemas tecnológicos de la vida internacional... En cualquier movimiento de este tipo surge la delicada cuestión de la interacción directa de los militantes y los especialistas. Hoy existe una tendencia general de la acción política y económica a encomendar a los especialistas la responsabilidad de las decisiones que son, en realidad, de naturaleza más política que técnica. La así llamada tecnocracia no es un invento de los tecnócratas sino el resultado de la resignación política de los militantes. Por ende, la propia cuestión de la acción de protesta es tan solo el aspecto más propiamente difundido del compromiso cristiano. Debemos encontrar el equilibrio adecuado entre el mal manejo de la fraseología y el combate ideológico al nivel de las alternativas significativas y las concepciones globales de la sociedad...

Un tercer grupo de acción es nuestro ingreso al nivel de las **instituciones internacionales**... es aquí donde podemos encontrar una oportunidad de encuentro en un nivel en que los hombres se mezclan y confunden; hay pocos lugares en que se pueda estar al lado de una muestra humana tan extraordinariamente variada; es también allí donde se encuentran juntas la acción de masas y la acción de los especialistas. Finalmente, es allí donde se lleva a cabo el combate ideológico a través de un trabajo de genuina cooperación." (EC, 72)

"Percibimos que esta civilización mundial única ejerce al mismo tiempo una especie de acción de usura o de erosión a costa del fondo cultural que ha constituido las grandes civilizaciones del pasado. Esta amenaza se traduce, entre otros efectos inquietantes, por la difusión bajo nuestros propios ojos de una civilización de pacotilla, que es la contrapartida irrisoria de lo que acabo de llamar la cultura elemental. En todas partes, a través del mundo, se trata de la misma mala película cinematográfica, las mismas máquinas tragamonedas, los mismos horrores en material plástico o en aluminio, la misma distorsión del lenguaje por la propaganda, etc... Todo ocurre como si la humanidad, al acceder en masa a una primera cultura del consumo, se hubiese detenido en masa, en un nivel de subcultura.

... Era necesario, pues, volver a encontrar esa personalidad profunda, volver a enrraizarla en un pasado con el fin de nutrir con savia la reivindicación nacional. De ahí la paradoja: por una parte, hay que volver a arriesgarse en el propio pasado, rehacerse un alma nacional y levantar esta reivindicación espiritual y cultural frente a la personalidad del colonizador." (EC; 48-49)

"Podrá sobrevivir y renacer únicamente una cultura capaz de integrar la racionalidad científica; sólo una fe que apele a la comprensión de la inteligencia puede "casarse con" su época. Diría inclusive que únicamente una fe que integre una desacralización de la naturaleza y vuelva a transferir lo sagrado al hombre puede asumir la explotación técnica de la naturaleza; sólo una fe que valorice el tiempo, el cambio, que coloque al hombre en

posición de amo frente al mundo, a la historia y a su vida, parece estar en condiciones de sobrevivir y durar. En caso contrario, su fidelidad no será más que un simple decorado folklórico. El problema consiste en no repetir simplemente el pasado sino en echar raíces en él para inventar sin cesar." (EC; 54)

"La verdad humana sólo se encuentra en ese proceso en que las civilizaciones van a enfrentarse cada vez más desde aquello que en ellas es lo más vivo, lo más creador. La historia de los hombres será cada vez más una vasta explicación, en que cada civilización desarrollará su percepción del mundo en el enfrentamiento con todas las demás.

Ahora bien, ese proceso apenas ha comenzado. Probablemente es la gran tarea de las generaciones venideras. Nadie podrá decir lo que ocurrirá con nuestra civilización cuando haya encontrado verdaderamente otras civilizaciones de un modo que no sea el del choque de la conquista y la dominación. Pero es necesario reconocer que este encuentro no se ha producido todavía al nivel de un verdadero diálogo. Por tal motivo, estamos en una especie de intercambio, de interregno, en que ya no podemos practicar el dogmatismo de la verdad única y en que no somos aún capaces de vencer el escepticismo en que hemos entrado. Estamos en el tunel, en el crepúsculo del dogmatismo, en el umbral de los verdaderos diálogos. Todas las filosofías de la historia están en el interior de uno de los ciclos de civilización; por eso no tenemos con qué pensar la coexistencia de esos estilos múltiples, y carecemos de filosofía de la historia para resolver los problemas de coexistencia." (EC; 55-56)

# 17.- Responsabilidad social de los cristianos en la civilización

"En la línea de una meditación sobre la encarnación, la responsabilidad social del cristiano es más o menos ésta: el cristianismo me da un motivo eterno de acción, el amor al prójimo, mi hermano en Cristo. Este motivo debe encarnarse en la obra histórica de la civilización; debe transfigurar los valores humanos que le sirven como cuerpo, rostro, expresión. Es siempre a través de una moral cómo se aplica y se encarna la fe. Así, San Pablo enumera en la parte práctica de sus epístolas virtudes ya conocidas por la antiquedad. Es menos una moral nueva aportada por el cristianismo que un motivo nuevo, extraño, revelado: la santificación en la espera del Señor. Los valores antiguos son de este modo recreados desde adentro según el amor del Cristo y del hermano, y en la perspectiva de las cosas últimas, es así como la primera generación cristiana pensó en santificar la misma esclavitud sin necesitar arruinarla como situación jurídica. Luego fueron los bárbaros que la iglesia asumió y cuyos valores intentó repensar y recrear; estos valores bárbaros de la feudalidad, unidos a los valores grecorromanos reinventados a lo largo de la feudalidad, han planteado al medioevo cristiano un problema análogo al de los valores helenísticos para la generación apostólica. Así, el cristianismo BAUTIZA a las civilizaciones. Este acto de bautismo histórico de los paganos y de los bárbaros es... desde el punto de vista de la civilización, como el acto decisivo de fundación de los valores morales y sociales en lo sagrado, y su civilización sólo es viable cuando se sabe suspendida de la eternidad.

Por consiguiente, si el cristianismo recrea las civilizaciones a medida que ellas inventan valores, el cristianismo social es aquel que se sabe que está en la punta de ese ministerio del bautismo de las instituciones paganas. No cree que su trabajo sea esencialmente diferente frente al hombre koljosiano del trabajo de San Pablo frente al hombre griego. Siempre la tarea consiste en asumir los valores de la época, en desprenderlos de su contexto pagano, en convertirlos de alguna manera según el bautismo de entierro con Cristo y de resurrección con él, de santificarlos como el propio cuerpo. Así lo justo y lo injusto son fundados al mismo tiempo que condenados y recreados por la fe. Y hoy nuestra tarea de cristiano consiste en discernir los nuevos valores de justicia y libertad que permiten y suscitan las condiciones técnicas del mundo moderno, en reconocerlos en todas partes donde estén, y repensarlos y revivirlos en un clima de fe. Si es verdad que en la URSS nuevas formas de instituir las relaciones humanas con motivo del trabajo revelan una nueva justicia y una nueva libertad, es un problema planteado a la conciencia cristiana, que no difiere en modo alguno al que los griegos y los bárbaros plantearon a los cristianos de otros tiempos. El hecho de que los nuevos valores -suponiendo que se trate efectivamente de valores- hayan nacido a la sombra del ateísmo no sería más decisivo que la eclosión del valor de la hospitalidad bajo la égida del politeismo pagano. Los valores morales, los valores de la civilización son en sí mismos "neutros", como un cuerpo que se debe santificar. Del mismo modo que la Iglesia bautiza a los niños a quienes no ha dado a luz, bautiza a civilizaciones cuya promoción de los valores pertenece a una capa de la existencia humana y de la creación distinta del designio de la salvación; pero asume a esos niños porque el Padre los crea finalmente por un camino que no es el de la predicación y el sacramento: por el movimiento, la vida y el ser. Ese es el motivo por el cual, en la plenitud del hombre hecho perfecto la ciencia, el arte, la civilización se recapitulan y cumplen en la unidad. Más profundamente que su neutralidad y autonomía, los valores ligados a la historia están enraizados en la creación, así como todo Logos racional o histórico está enraizado en el Logos creador, que es una persona de la Trinidad. Es el motivo por el cual, a la inversa, los valores morales decaen cuando no poseen ya un horizonte religioso o escatológico.

Es, pues, una palabra de coraje y de audacia lo que hay que escuchar en primer término: tu siglo no es extraordinario; son siempre los griegos y los bárbaros los que debes bautizar; y es el griego y el bárbaro en ti los que deben ser convertidos.

En el límite, habría que ir hasta la tesis de J. Maritain y el padre Journet sobre la "cristiandad profana"; el cristianismo del siglo XX debe aceptar desempeñar un papel en las formaciones políticas, laicas y profundamente secularizadas, siempre que se asegure la libertad de la palabra; debe aprovechar todas las ocasiones que le ofrece el mundo moderno, todas las "posibilidades" que le brinda la civilización contemporánea de bautizar esta civilización, como ha intentado bautizar la de los griegos y la de los bárbaros.

... ya no estamos en una historia **profana**, sino **profanada**. Nietzsche lo vio bien, al proclamar que Occidente agoniza con "la muerte de Dios". Esta "muerte de Dios" contamina y pervierte todos los valores, aun los más neutros, por el solo hecho de que han perdido su horizonte, su garantía, su fundamento. De ahí que los nuevos valores no

son ya neutros, sino anticristianos y, por eso mismo, profundamente inhumanos; pues allí donde lo divino no baña las raíces de lo humano, lo humano se corrompe. ... Pues la historia tiene una forma terrible de ser aún orientada por la historia sagrada y es la de verse desorientada cuando rehusa su impulso, su juicio y su llamada infinitas.

... ¿Qué hacer, entonces? Buscar el destino del cristianismo práctico en la edificación de comunidades originales ... Estas comunidades intentarán vivir la vida del cristianismo, restaurando ante todo el tejido social elemental, recreando un nuevo estilo del trabajo, del salario, de la propiedad y del dinero; y puesto que no es posible convertir a los demonios que operan en el Estado y en sus grandes estructuras económicas y sociales, no perderemos nuestro esfuerzo en esos grandes cuerpos en que se diluiría sin frutos; lo concentraremos más bien en esas pequeñas comunidades que serán ciudades-testigos, y tal vez un día ciudades refugios, como los monasterios en tiempos de las invasiones.

... Tal vez los cristianos serán pronto los únicos en dar un sentido a lo humano pues, una vez más, sólo se salva lo humano de lo inhumano enralzándolo en lo alto. Pero por ser los **otros** los que desesperan, no tienen nada que temer de una colaboración con aquellos que intentan todavía acordarse del hombre ... e inventan aún de nuevo al hombre con esta piedad en el corazón, **sin saber por qué**, finalmente el hombre merece todavía ser inventado por el hombre." (EC; 86-887)





# VII. METAFISICA NARRATIVA Y TRASCENDENCIA LIBERADORA

# 18.- Mundo, horizonte y referencia

"El mundo es el conjunto de las referencias abiertas por todo tipo de textos descriptivos o poéticos que he leído, interpretado y que me han gustado. Comprender estos textos es interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que, de un simple entorno (*Umwelt*), hacen un mundo (**Welt**). En efecto, a las obras de ficción debemos en gran parte la ampliación de nuestro horizonte de existencia. Lejos de producir sólo imágenes debilitadas de la realidad, "sombras" como quiere el tratamiento platónico del *eikon* en el orden de la pintura o de la escritura (**Fedro**, 274e-277e), las obras literarias sólo pintan la realidad **agrandándola** con todas las significaciones que ellas mismas deben a sus virtudes de abreviación, de saturación y de culminación, asombrosamente ilustradas por la construcción de la trama.

En Ecriture et iconographie, Francis Dagognet, respondiendo al argumento de Platón dirigido contra la escritura y contra cualquier eikon, caracteriza como ampliación icónica la estrategia del pintor que reconstruye la realidad teniendo como base un alfabeto óptico a la vez limitado y denso. Este concepto merece extenderse a todas las modalidades de iconidad, es decir, a lo que nosotros llamamos aquí ficción. En un sentido próximo Eugen Fink compara el Bild, al que distingue de las simples presentificaciones de realidades enteramente percibidas, con una "ventana" cuya estrecha abertura da a la inmensidad de un paisaje. Por su parte, H. G. GADAMER reconoce en el Bild el poder de otorgar un acrecentamiento de ser a nuestra visión del mundo empobrecido por el uso cotidiano." (TR,l:121-122/ TN,l:157)

"...Quizá nos hallamos al final de una era en la que ya no hay lugar para narrar porque los hombres ya no tienen experiencia que compartir. Y veía [W. Benjamin] en el reino de la información publicitaria el signo de este repliegue sin retorno de la narración.

En efecto, quizá somos los testigos -y los artífices- de cierta muerte, la del arte de contar, del que procede el de narrar bajo todas sus formas. Quizá también la novela está muriendo como narración. Nada, en efecto, permite excluir que esté herida de muerte la experiencia acumulativa que, al menos en el área cultural de Occidente, ha ofrecido un estilo histórico identificable. Los propios paradigmas de los que se ha hablado antes no son más que los sedimentos de la tradición. Nada excluye, pues, que la metamorfosis de la trama encuentre en alguna parte un límite más allá del cual ya no se puede reconocer el principio formal de configuración temporal que hace la historia narrada una historia única y completa. Y, sin embargo... y sin embargo. Quizá es preciso, pese a todo, confiar

### 19.- La identidad narrativa

"¿Cómo la noción de sí, de la ipseidad, acaba cruzándose con la de mismidad? El punto de partida en la explicación de la noción de ipseidad habrá que buscarlo en la naturaleza de la pregunta en la que el sí constituye una respuesta, o un abanico de respuestas. Esta pregunta es la pregunta quién, distinta de la pregunta qué. Es la pregunta que nos hacemos preferentemente en el dominio de la acción: buscando al agente, al autor de la acción, nos preguntamos ¿quién ha hecho esto o aquello? Llamamos adscripción a la asignación de un agente a una acción. Por ella comprobamos que la acción está en posesión de quien la ha hecho, que es suya, que le pertenece en propiedad. Sobre este acto todavía neutro desde el punto de vista moral, se inserta el acto de imputación que revela una significación explícitamente moral, en el sentido que implica acusación, excusa o deuda, reprobación o alabanza, en una palabra estimación según lo "bueno" o lo "justo". Se dirá, ¿por qué este vocabulario impreciso de sí más que de mí? Simplemente porque la adscripción puede ser enunciada en todas las personas gramaticales: en primera persona en la confesión, la aceptación de responsabilidad (heme aquí), -en segunda persona en la advertencia, el consejo, la orden (no matarás), - en tercera persona en la narración, la cual precisamente nos ocupará dentro de un momento (dice, piensa, etc...). El término sí, ipseidad, cubre el abanico abierto por la adscripción en el plano de los pronombres personales y de los deícticos que de ellos dependen: adjetivos y pronombres posesivos (mí, el mío, -tu, el tuyo, -su, el suyo, la suya, etc...), adverbios de tiempo y de lugar (ahora, aquí, etc...)." (Esprit, 140-141(1988), 297-298)

"Según mi tesis, la narración construye el carácter durable de un personaje, que se puede llamar su identidad narrativa, construyéndose el tipo de identidad dinámica propia de la intriga que hace la identidad del personaje. Es pues primero en la intriga donde es necesario buscar la mediación entre permanencia y cambio, antes de poder relacionarla con el personaje. La ventaja de este rodeo por la intriga es que ella limita el modelo de concordancia discordante sobre el que es posible construir el modelo de identidad narrativa del personaje. La identidad narrativa del personaje no sería sino correlación de la concordancia discordante de la historia misma." (Esprit, 140-141 (1988), 301)

# 20.- Verdad, esperanza y unidad

"...la verdad de la historia de la filosofía se presenta como un principio de posibilidad de la investigación histórica en filosofía, principio que se recupera y se pierde continua-

mente a medida que se transforma el significado mismo de esa historia... En la verdad: esa relación de pertenencia y de inclusión que asemeia a toda figura histórica a un contorno aureolado de luz sólo es accesible a un sentimiento regulador, capaz de purificar el escepticismo historizante, un sentimiento que es razón, pero no saber: el sentimiento de que todas las filosofías se encuentran finalmente en la misma verdad del ser. Me atrevo a llamar esperanza a este sentimiento; es él el que me pone bajo el signo de la predicación cristiana... Pero si la predicación cristiana refiere la esperanza a un eschaton [momento final) que juzga y que culmina la historia sin pertenecer a ella, esa esperanza de intención escatológica tiene su impacto en la reflexión filosófica bajo la forma de un sentimiento racional presente. Recibo las "arras de la esperanza" cuando percibo de forma fugitiva la consonancia de los múltiples sistemas filosóficos, a pesar de su irreductibilidad a un único discurso coherente. En este sentido es como me apropio el admirable teorema de Spinoza: "Cuanto más conocemos las cosas singulares más conocemos a Dios". No ignoro que la escatología es incurablemente mítica a los ojos de la conciencia filosófica de la verdad y que, en compensación, toda referencia a la racionalidad consumada de la totalidad de la historia es a los ojos del predicador del Ultimo Día una caída y una recaída en una teología natural culpable; no ignoro que es difícil, por no decir imposible, superar esa mutua exclusión; pero vislumbro que es posible convertir esa moral contradicción en una tensión viviente, es decir, vivir esa contradicción, vivir filosóficamente la esperanza cristiana como razón normativa de la reflexión, ya que la convicción de una unidad final de lo verdadero es el Espíritu mismo de la Razón. Quizá sea de allí de donde he sacado el coraje necesario para hacer Historia de la filosofía sin filosofía de la historia, para respetar indefinidamente la verdad del otro sin caer en la esquizofrenia... Quizá sea eso la "verdad en la caridad" de la que habla San Pablo; quizá sea también eso la historia de la filosofía...

... La historia es esa historia acontecida que el historiador capta como verdad, es decir, como objetividad; pero es también esa historia decurrente que vamos sufriendo y haciendo." (HV,12-13)

# 21.- El lenguaje de la fe y la palabra de Dios

"Declaro con toda nitidez que no existe medio de probar la existencia de una problemática auténtica de la fe partiendo de una fenomenología del espíritu, más o menos en la línea de la fenomenología hegeliana; concedo también de buen grado que aquélla sobrepasara indiscutiblemente los recursos de una filosofía de la reflexión (que la dialéctica anterior ha ensanchado inmensamente sin hacerla estallar), por lo mismo que consiste de principio a fin en un método de inmanencia. Supuesto que haya una auténtica problemática de la fe, debe corresponder a una nueva dimensión que denominé en otra ocasión, dentro de un contexto diferente, **poética de la voluntad**, porque tiene que ver con el origen radical del **Yo quiero**, con la donación de poder en la fuente de su eficacia. Llamo a esta nueva dimensión, en el contexto especial de esta obra, interpelación, kerygma, palabra que me es dirigida. En este sentido sigo fiel al planteamiento del

problema teológico hecho por Karl Barth. El origen de la fe está en la solicitación del hombre por parte del objeto de la fe. No voy, pues, a intentar esa hábil maniobra que consistiría en extrapolar la cuestión del origen radical partiendo de una arqueología del Cogito, o la cuestión del fin último partiendo de una teleología. La arqueología sólo apunta hacia lo ya ahí, hacia lo ya puesto por el Cogito que se pone [en la existencia]. La teleología sólo apunta hacia un sentido ulterior que mantiene en suspenso el sentido anterior de las figuras del espíritu: pero ese sentido ulterior siempre puede entenderse como el avance que el espíritu hace sobre sí mismo, como la proyección de sí de un telos [fin]. En comparación a esta arqueología de mí mismo, y a esta teleología de mí mismo, la génesis y la escatología constituyen lo Totalmente-Otro. Claro que no hablo de lo Totalmente-Otro sino en cuanto que se dirige a mí; y el kerygma, la buena nueva es lo que se dirige precisamente a mi sin dejar de ser lo Totalmente-Otro absoluto. Pero en su manera misma de acercarse, de venir, se revela como lo Totalmente-Otro respecto al arché [principio] y al telos [fin] que yo puedo concebir reflexivamente. Se anuncia como lo Totalmente-Otro, aniquilando su alteridad radical." (FREUD, 504/459)

"Un proceso de tipo anselmiano, es decir, el paso de la fe a la comprensión, atraviesa forzosamente por una dialéctica de la reflexión, buscando en esta su instrumento expresivo. Y aquí es donde la cuestión de la fe se convierte en una cuestión hermenéutica; porque lo que se anonada en nuestra carne es lo Totalmente-Otro en calidad de Logos. Y es también ahí donde se convierte en acontecimiento del habla humana, que sólo puede ser reconocido en el proceso interpretativo de este habla humana. Ha nacido el "círculo hermenéutico": creer es escuchar la interpelación, pero para escuchar la interpelación es necesario interpretar el mensaje. en consecuencia hay que creer para comprender y comprender para creer." (FREUD, 505/459-460)

"El lenguaje sería vano si no tuviese unas raíces ontológicas en la estructura misma del ser. Esta es, a mi juicio, la aportación fundamental de la filosofía de Heidegger: haber demostrado que a nada conduce una teoría del lenguaje que permanece en el universo cerrado de los signos y que subraya el olvido de las estructuras de existencia previas al mismo lenguaje; son éstas las que aseguran nuestra apertura al ser en su conjunto. El lenguaje, si ha de ser mediación, no puede ser un punto de partida, sino que surge en un proceso de existencia que lo precede y envuelve. Este proceso de existencia en su conjunto es lo que posibilita la emergencia del lenguaje como acontecimiento humano fundamental. Lo que me parece importante en el orden seguido por Heidegger en Ser y Tiempo es que no se parte del lenguaje, sino que se adviene a él. Veo por eso en el pensamiento de Heidegger un remedio saludable para la enfermedad de la filosofía moderna, particularmente la francesa, amurallada en el cerrado mundo de los signos. Heidegger nos compele a tomar una decisión primera, que consiste en salir del círculo encantado, a fin de reencontrar en el acto mismo del decir, una modalidad del ser, la cual supone una constitución tal del ser como para que éste pueda ser dicho." (LFE, 157)

"... La palabra es aquel intermediario, no sólo entre el sistema y el acontecimiento, entre la estructura y la génesis, sino más aún, entre la apertura y la clausura, entre la no-clausura de la revelación y el cierre que pertenece a la formación misma de la palabra.

Este advenimiento de la palabra surge de un modo de filosofar que no sólo es irreductible a la lingüística, sino también a la fenomenología. Tanto para la una como para la otra, el lenguaje es algo realizado, y la compulsión [apresamiento] de la palabra ya ha sido ejercido, las lenguas están ahí. Lo que existe antes de hablar es el decir que consiste al mismo tiempo en el acto de la audacia, la violencia primera que engendra una dispersión fundamental que se yergue contra el acto de la concentración del logos. Quizás incluso, por esta dominación humana del verbo, por este rapto y por esta captura, estemos ubicados en ese punto donde nacen las cosas que vienen a la existencia y el sujeto hablante que se propone. Cuando nace la palabra, las cosas se transforman en lo que ellas son y el hombre se pone de pie. Nosotros estamos en el origen de ese acto de denominación, que hace posible el reino universal de lo manipulable bajo las formas de la ciencia y de la tecnología. Dicho reinado comienza con esta captura en el lugar mismo donde se produce la revelación.

Para terminar, señalaré las implicaciones de tal ontología del lenguaje para la teología bíblica. Por mi parte, veo una doble relación entre el tipo de análisis que acabo de esbozar y la teología bíblica. En primer lugar me parece que la noción de apertura, de no-ocultamiento, es el presupuesto más general de la noción de revelación. Cuando la comunidad confesante anuncia que "en Cristo el Verbo se ha hecho carne", presupone un espacio de comprensión, a saber: la inteligencia -no importa cuán vaga y determinada sea- de aquello que puede significar "la manifestación del ser en la palabra". La predicación cristiana implica la significación que tiene para el hombre que el ser sea llevado a la palabra". Con esto no quiero de ninguna manera, decir que, para mí, el Cristo, la palabra de Dios en Cristo, se diluya en una revelación universal. En realidad pienso lo contrario. La unicidad de la palabra de Dios en Cristo no sólo no se opone al desocultamiento universal del ser como logos de la palabra del poeta o del pensador, sino que se comprende más bien como la actualización central airededor de la cual se reagrupan todas las figuras de la manifestación. La unicidad de la revelación y la universalidad de la manifestación se refuerzan mutuamente. Porque vo recibo como palabra digna de ser creida el hecho de que el Verbo ha habitado entre nosotros, cobro confianza por el mismo impulso y el mismo aliento en la manifestación universal del ser, en todo lenguaje que diga algo. Recibo por ello un poder de atención con respecto a todo lenguaje significativo. Inversamente, dado que poseo ciertos índices de la manifestación del verbo fuera del evangelio, en la palabra del profeta y del pensador, en la del poeta moderno como en la del clásico o arcaico, me inclino por esas manifestaciones múltiples del ser en el verbo y me dispongo a recibir el verbo único del Cristo como la manifestación central y decisiva. Creo que en esa relación circular podemos, sin sincretismo, discernir una mutua conveniencia de la aléthèia griega, entendida como un no-ocultamiento y el Emeth hebreo, que significa fidelidad, base de confianza.

Esta relación que acabo de enunciar, relación circular entre la noción heideggeriana de apertura y la noción cristiana de revelación, me lleva hacia la segunda implicación de una ontología del lenguaje para la teología bíblica. Es la concerniente al término Dios... Los términos claves tales como creación, pecado, salvación, gracia, constituyen, en efecto, un espacio de gravitación para la captura del sentido. La semántica bíblica llega

a ser un auténtico trabajo teológico cuando el término Dios se recorta entonces en el interior de esta función del lenguaje como un dejar ver como manifestación. Si el milagro del ser, es decir, que hay algo antes que nada, no tuviera ningún significado para la comprensión, ¿cómo otorgaríamos sentido a términos tales como creador, salvador, Padre, Señor, etc..? Yo diría de buen grado junto con McQuarrie: "Dios es el nombre religioso para el ser en tanto éste es comprobado en una revelación que despierta la fe". Ahora bien, esto no se comprende más que si restablecemos el espacio entero de gravitación donde el término Dios tiene una posición clave. La restitución del "espacio entero" sólo puede mostrar que hay más sentido en el término Dios que en el término ser.

Y esto es así primeramente porque el término Dios recoge y reagrupa todos los valores significativos acumulados en las culturas por la simbólica religiosa, valores que ignora el concepto no simbólico de ser. En él el simbolismo retoma sus raíces ontológicas: el recurrir a la analogía del ser artificial o gratuito cuando es captado en este espacio de gravitación, cuando se transforma en una modalidad del des-cubrimiento, de la revelación. Entonces preserva verdaderamente la verdad y el misterio del ser. En otras palabras, diría que hay más en el término Dios que en el término ser, no sólo a causa de que une las significaciones dispersas, sino porque se centra sobre un simbolismo fundamental: el simbolismo de la Cruz. Pero la significación fundamental de un Dios que se da a sí mismo en un amor sacrificial por los hombres, excede a toda significación del término ser, aun si a la manera de Heidegger ligamos al término la idea de un "don" (en alemán, es "gibt", es decir "hay", que retiene algo del verbo geben, dar). Pero, incluso ese don del ser, es decir, el milagro de que haya algo antes que nada, que estemos allí, queda dramáticamente acentuado por la significación crística. Esta agrega a dicho don universal la significación de aquel que se da a sí mismo en un amor sacrificial por los hombres. En este sentido, el término Dios dice más que el término ser, dado que agrega la dimensión de su relación con nosotros como juez y dador de gracia, y la dimensión de nuestra relación con El, como preocupados y agradecidos de su don excelso. Desde esta perspectiva, el término Dios permite que el acto de Dios sea, en tanto que acto de bondad y amor. Así es. Si somos capaces de comprender todo esto, quizá podamos al mismo tiempo comprender cómo la palabra puede ser a la vez el origen de nuestras palabras y el trayecto completo que nuestras palabras recorren. El lugar de donde procede toda palabra y el lugar a donde toda palabra vuelve." (LFE, 159-161)

# 22.- La racionalidad ética de la disponibilidad: Estima de sí mismo, preocupación por el otro y deseo de vivir en instituciones justas

"En un ensayo voluntariamente provocador publicado en **Esprit** (Enero 1983) con la ocasión del L aniversario de la revista, arriesgué la fórmula: "iMuera el personalismo, retorne la persona!". Quería sugerir que la formulación del personalismo por Mounier, como lo reconoce voluntariamente, está ligada a una cierta constelación cultural y filosófica que no es la nuestra; así ni el existencialismo ni el marxismo...no son del todo

rivales por relación a los cuales el personalismo tendría que definirse, a riesgo de inscribirse él mismo entre los -ismos...

... quería decir que la persona era, todavía hoy, el término más apropiado para cristalizar las investigaciones en las que no conviene, por razones variadas que ya expuse, ni el término conciencia, ni el de sujeto, ni el de individuo. Estas son algunas de las investigaciones que yo quisiera exponer aquí... Me fijaré, siguiendo a P. Landsberg, en la pareja que constituyen el crietrio de la **crisis** y el del **compromiso**; reuniré aquello corolarios tales como: fidelidad en el tiempo a una causa superior, acogida de la alteridad y de la diferencia en la identidad de la persona.

Yo querría hoy movilizar las investigaciones contemporáneas sobre el lenguaje, sobre la acción, sobre la narración, que pueden dar a la constitución ética de la persona un substrato, un enraizamiento comparable a los que Mounier exploraba en el Tratado del Carácter. En este sentido, el presente estudio se sitúa en la prolongación de dicho Tratado.

He nombrado cuatro lechos, o cuatro estratos, de aquello que podría constituir una fenomenología hermenéutica de la persona: lenguaje, acción, narración y vida ética. Quería mejor decir: el hombre hablante, el hombre actuante (y añadiría el hombre sufriente), el hombre narrador y personaje de su narración de vida, en fin, el hombre responsable...

... El elemento ético de este deseo o de este voto puede quizá expresarse por la noción de estima de sí. En efecto, aquel que lo sea por relación a otro y a la institución de la que hablaré, no habría sujeto responsable si no pudiera estimarse uno mismo en tanto que capaz de actuar intencionadamente, es decir, según las razones reflexivas, y en otro capaz de inscribir sus intenciones en el curso de las cosas por iniciativas que entrelazan el orden de las intenciones con el de los acontecimientos del mundo. La estima de sí, así concebida, no es ninguna forma refinada de egosimo o de solipsismo. El término sí [soi] está ahí para poner en guardia contra la reducción a un mi [moi] centrado sobre él mismo. En un sentido, el sí en el cual va la estima -en la expresión estima de sí- es el término reflexivo de todas las personas gramaticales...

... sugiero llamar **solicitud** a este movimiento de sí hacia el otro, que responde por la interpelación de sí por el otro, del cual marcaremos los aspectos lingüísticos, prácticos y narrativos. Suscribiendo plenamente los análisis de Levinas sobre el rostro, la exterioridad, la alteridad, ver el primado de la llamada venida del otro sobre el reconocimiento de sí por sí, me parece que el requerimiento ético más profundo es el de la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mi mismo como el semejante del otro. Sin reciprocidad o, para emplear un concepto querido por Hegel, sin reconocimiento, la alteridad no será más que la de otro que sí mismo...

...yo no concibo la relación de si a su otro mas que como la búsqueda de una igualdad moral por las diversas vías del reconocimiento. La reciprocidad, visible en la amistad, es la instancia oculta de las formas desiguales de la solicitud...

...Introduciendo el concepto de institución, introduzco una relación con el otro que no se deja reconstruir sobre el modelo de la amistad. El otro es el vis-a-vis sin rostro, el cada uno de una distribución justa... No es por azar que la forma más indicada de justicia sea llamada justicia distributiva. Por distribución no es preciso entender un fenómeno puramente económico, que completaría las operaciones de producción. No es ilegítimo concebir toda institución como un esquema de distribución, del cual las partes a distribuir son no sólo bienes y mercancías, sino los derechos y los deberes, las obligaciones y las cargas, las ventajas y las desventajas, las responsabilidades y los honores.

... Lo que distingue la relación del otro en la institución de la relación de amistad en el cara a cara, es precisamente esta mediación de estructuras de distribución, a la búsqueda de una proporcionalidad digna de ser llamada equitativa. De Rawls retendré sólo la sugestión de que, a diferencia del utilitarismo anglo-sajón donde la justicia está definida por la búsqueda de la máxima ventaja para el mayor número, la justicia, en las relaciones desiguales, está definida por la maximización de la parte más débil. Se reencuentra, en este cuidado para el más desfavorecido, el equivalente de la búsqueda del reconocimiento en el plano de la amistad y de las relaciones interpersonales.

... Se habrá advertido que Mounier propone una dialéctica con dos términos: persona y comunidad. Mi formula con tres términos: estima de sí, solicitud, instituciones justas, me parece completar, más que refutar, la fórmula de los dos términos. Distingo relaciones interpersonales, que tienen por emblema la amistad, de las relaciones institucionales, que tienen por ideal la justicia. Esta distinción me parece productiva para el personalismo. En efecto, sobre todo en los primeros años de la revista Esprit, la especificidad de la relación institucional se encontraba enmascarada por la utopía de una comunidad que surgiría de algún tipo de extrapolación de la amistad. La oposición que se encuentra en ciertos pensadores alemanes de comienzos de siglo entre comunidad y sociedad conduce a la misma utopía de comunidad de hombres y de mujeres que sería una persona de personas. Resulta entonces muy difícil de reconocer en el plano político una autonomía por relación al plano moral. Pues si es una diferencia irreductible entre los dos planos, es así que la política tiene relación con la distribución del poder en una sociedad dada. Especificando así esto que es a distribuir, a repartir, bajo el término de poder, la política se inscribe en la esfera de la idea de justicia, en tanto que ella es irreductible, precisamente por su carácter distributivo, a la amistad y al amor que ignoran este género de mediación. Distinguiendo netamente entre relaciones interpersonales y relaciones institucionales, se hace plena justicia a la dimensión política del ethos...Distinguiendo así fuertemente entre amistad y justicia se preserva la fuerza del cara a cara, dando un sitio en el cada uno sin rostro. En otros términos, bajo el término de otro, es preciso poner dos ideas distintas: otro y cada uno. El otro de la amistad y el cada uno de la justicia. Al mismo tiempo, no se separa, en la medida donde pertenezca a la idea de ethos de abrazar en una única fórmula bien articulada, el cuidado de sí, el cuidado del otro y el cuidado de la institución. Es esta triada la que nos ayudará ahora a recomponer una idea más rica de la persona, dando cuenta de las investigaciones actuales sobre el lenguaje, sobre la acción y sobre la narración." ("Approches de la personne": Esprit, 160 (1990), 115-120)