



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Entre disimetría y reciprocidad

El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur

Manuel Alejandro Prada Londoño

ADVERTIMENT. La consulta d'aquesta tesi queda condicionada a l'acceptació de les següents condicions d'ús: La difusió d'aquesta tesi per mitjà del servei TDX (www.tdx.cat) i a través del Dipòsit Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha estat autoritzada pels titulars dels drets de propietat intel·lectual únicament per a usos privats emmarcats en activitats d'investigació i docència. No s'autoritza la seva reproducció amb finalitats de lucre ni la seva difusió i posada a disposició des d'un lloc aliè al servei TDX ni al Dipòsit Digital de la UB. No s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX o al Dipòsit Digital de la UB (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant al resum de presentació de la tesi com als seus continguts. En la utilització o cita de parts de la tesi és obligat indicar el nom de la persona autora.

ADVERTENCIA. La consulta de esta tesis queda condicionada a la aceptación de las siguientes condiciones de uso: La difusión de esta tesis por medio del servicio TDR (www.tdx.cat) y a través del Repositorio Digital de la UB (diposit.ub.edu) ha sido autorizada por los titulares de los derechos de propiedad intelectual únicamente para usos privados enmarcados en actividades de investigación y docencia. No se autoriza su reproducción con finalidades de lucro ni su difusión y puesta a disposición desde un sitio ajeno al servicio TDR o al Repositorio Digital de la UB. No se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR o al Repositorio Digital de la UB (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al resumen de presentación de la tesis como a sus contenidos. En la utilización o cita de partes de la tesis es obligado indicar el nombre de la persona autora.

WARNING. On having consulted this thesis you're accepting the following use conditions: Spreading this thesis by the TDX (www.tdx.cat) service and by the UB Digital Repository (diposit.ub.edu) has been authorized by the titular of the intellectual property rights only for private uses placed in investigation and teaching activities. Reproduction with lucrative aims is not authorized nor its spreading and availability from a site foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository. Introducing its content in a window or frame foreign to the TDX service or to the UB Digital Repository is not authorized (framing). Those rights affect to the presentation summary of the thesis as well as to its contents. In the using or citation of parts of the thesis it's obliged to indicate the name of the author.



**Entre disimetría y reciprocidad.
El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur**

Manuel Alejandro Prada Londoño

Tesis doctoral

**Entre disimetría y reciprocidad.
El reconocimiento mutuo según Paul Ricœur**

Manuel Alejandro Prada Londoño

Dirigida por el Dr. Josep Maria Esquirol Calaf

Universitat de Barcelona
Facultad de Filosofía
Departamento de Filosofía Teórica y Práctica
Doctorado en Filosofía Contemporánea y Estudios Clásicos
2012-2016

A Sonia Vanegas, siempre

[...] nosotros somos cinco y no queremos ser seis.

¿Y qué sentido tiene, en definitiva, este permanente estar juntos? Ni siquiera para nosotros tiene sentido alguno. Pero nosotros ya estamos juntos y continuamos así, así que no queremos una nueva unión, en razón, precisamente, de nuestras experiencias.

Pero ¿cómo puede uno hacerle entender esto al sexto? Darle largas explicaciones significaría ya casi una aceptación en nuestro círculo. Preferiríamos no aclarar nada, y no lo aceptamos.

Por más que saque trompa lo alejamos a codazos; por más que lo alejemos a codazos, él vuelve.

Franz KAFKA, «La comunidad»

Human plurality is the paradoxical plurality of unique beings.

Hannah ARENDT, *The Human Condition*

AGRADECIMIENTOS

Quiero manifestar un especial agradecimiento a mi madre, Graciela Londoño; a mi tía, Lily Londoño «Vita»; y a mis primos Luis y Sergio Londoño, por su amor manifiesto de tantas maneras.

Al profesor Josep M. Esquirol, por su dirección generosa, su ánimo constante y, sobre todo, por mostrarme con el ejemplo lo que significa vivir la filosofía como *resistencia*.

A Patricio Mena, Marie-France Begué, Francisco Díez Fisher, Tomás Domingo Moratalla, María L. Portocarrero y Gonçalo Marcelo, por su generosidad y por alentarme a pensar de la mano de Ricœur.

A Xus Martin, Josep M. Puig, Mónica Gijón, Laura Rubio y Miquel Martínez, profesores de la Facultad de Educación de la Universitat de Barcelona, por abrirme varios espacios de diálogo en el Máster en Educación en Valores y Ciudadanía.

A los amigos de hace muchos años y a los más recientes: Abel Aravena, Belén González, Martha Palacín, Álvaro Jiménez y Lluís Salvador, por todas las conversaciones sobre la aventura del Doctorado en las que se fue fraguando la cercanía; a César Delgado, Esther J. Vargas, José L. Luna, Alexandra Acevedo, Alexander Ruiz, Edna Arévalo, Oscar Donato, Miguel Villamil, Jaime Bonilla, Richard Maldonado, Alexander Urrego y Andrea Palaudarias, por la complicidad y el ánimo constantes. A Diana Marín, Juan M. Lastra, Juan M. Lastra Jr., Astrid Trujillo, Jorge Osorio, Lina García, Camila y Laura Osorio, Raquel Derch, Miquel Derch, Neus Medina y Maia Urrego por hacerme parte de su vida en Barcelona.

Por último, quiero agradecer a Sonia Vanegas, compañera de vida, siempre capaz de que yo conservara la sonrisa incluso en los momentos más duros de este recorrido.

ÍNDICE

RESUMEN	13
LISTADO DE ABREVIATURAS	15
INTRODUCCIÓN	17
I. EL MARCO CATEGORIAL: DISIMETRÍA Y RECIPROCIDAD	33
1. IPSEIDAD Y ALTERIDAD: UNA APROXIMACIÓN.....	37
2. EL MOVIMIENTO DEL MISMO HACIA EL OTRO.....	45
3. EL MOVIMIENTO DEL OTRO HACIA EL MISMO.....	55
II. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO	71
4. HOBBS: DEL DESCONOCIMIENTO ORIGINARIO AL ORDEN CONTRACTUAL.....	75
4.1. Desconocimiento originario en el estado de naturaleza	76
4.2. Del estado de naturaleza al orden contractual	79
4.3. La «reciprocidad» en el seno del contrato	83
5. HEGEL: EL MOTIVO MORAL DE LA LUCHA	91
5.1. El camino del <i>Sistema de la eticidad</i>	97
5.2. El camino de la eticidad en <i>Filosofía real</i>	102
5.3. El motivo moral del vivir-juntos: notas con(tra) Hegel	107
6. HONNETH: ACTUALIZACIONES DEL PENSAMIENTO HEGELIANO...113	
6.1. La lucha por el reconocimiento y el amor.....	118
6.2. La lucha por el reconocimiento en el plano jurídico.....	126
6.3. El tercer modelo de reconocimiento mutuo: la estima social	140
7. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO: ¿EL RIESGO DE UNA SOLICITUD INFINITA?	163
7.1. Reparos al modelo de la lucha	164
7.2. La lucha por el reconocimiento ante el «mal infinito» y la «conciencia desgraciada».....	170
7.3. La posibilidad de mal y la esperanza del bien	175

III. LA ALTERNATIVA A LA LUCHA: LOS ESTADOS DE PAZ.....	179
8. LA EJEMPLARIDAD DEL ÁGAPE.....	185
8.1. Consideraciones preliminares: la plurivocidad del amor	185
8.2. Una digresión necesaria	191
8.3. El discurso del ágape: alabanza, mandamiento y metáfora	195
8.4. El prójimo: culmen de la alteridad.....	209
9. LA TENSIÓN ENTRE AMOR Y JUSTICIA.....	215
9.1. Los abismos entre amor y justicia.....	215
9.2. Los puentes. Revisión de algunos malentendidos.....	226
Excurso: Una escena de <i>El idiota</i>	236
10. DON Y RECONOCIMIENTO MUTUO SIMBÓLICO	239
10.1. La distinción entre reciprocidad y mutualidad.....	239
10.2. Reconocimiento mutuo simbólico	248
10.3. Plurivocidad del don y ejemplaridad del don del ágape	253
11. LA ACCIÓN QUE CONVIENE.....	261
11.1. El reconocimiento del sí como <i>phrónimos</i>	261
11.2. Los movimientos «corriente arriba» y «corriente abajo» del reconocimiento mutuo.....	269
11.3. «Corriente abajo»: elementos para pensar el ejercicio de ..reconocimiento como sabiduría práctica	273
11.3.1. El carácter trágico de la acción.....	273
Excurso. Un ejemplo a propósito del proceso de paz en Colombia	277
11.3.2. La imaginación	279
CONCLUSIÓN	295
FUENTES CONSULTADAS	303

RESUMEN

A medio camino entre un comentario de texto y un ejercicio de reflexión filosófica, la tesis tiene como objetivo central caracterizar los aspectos constitutivos del reconocimiento mutuo según la perspectiva de Paul Ricœur, especialmente en el tercer estudio de *Parcours de la reconnaissance*.

La exposición se divide en tres secciones: en la primera se presentan las líneas generales del marco categorial del reconocimiento mutuo, es decir, la dialéctica entre disimetría y reciprocidad, que, a su vez, es la que sirve de hilo conductor de todo el recorrido. Una vez se esboza en qué consiste la relación entre ipseidad y alteridad que Ricœur desarrolla a propósito de la «dialéctica de los grandes géneros», Mismo y Otro (capítulo 1), se presenta el movimiento que va del sí hacia el otro –Husserl mediante–, clave para entender la solicitud, la responsabilidad, la acogida, el compromiso de reconocer efectivamente al otro (capítulo 2); y el que va del otro hacia el sí –que Ricœur teje con los hilos de la filosofía levinasiana–, acicate para asumir la primacía del otro, de sus circunstancias particulares, en el ejercicio del reconocimiento (capítulo 3).

En la segunda sección se sigue el diálogo que Ricœur establece con Hobbes (capítulo 4), Hegel (capítulo 5) y Honneth (capítulo 6) en torno a la pregunta por «si, en la base del vivir-juntos, existe un motivo originariamente moral que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido». Esta sección culmina con el intento de esclarecer cuáles son los reparos de Ricœur a la lucha por el reconocimiento, para mostrar que la pregunta: «¿cuándo un sujeto es reconocido *verdaderamente?*» puede responderse a la luz de la contraposición entre justicia e injusticia y de la tensión entre vocación de infinito que llama a la esperanza y respuesta desmedida a esa vocación (capítulo 7).

La tercera sección se concentra en lo que Ricœur denomina, con Luc Boltanski, «estados de paz». Se verá que en ellos la alteridad alcanza su culmen, el vivir juntos se plantea de forma privilegiada según la clave del amor al prójimo y el don, y el símbolo y la sobreabundancia del ágape figuran como escenarios propicios del reconocimiento mutuo. No obstante, la experiencia a la que remiten los estados de paz no está libre de inconvenientes, conflictos, fracasos y desviaciones que propician la realización del mal en cualquiera de sus formas, todo lo cual es muestra de la imposibilidad de considerar que existen formas definitivamente acabadas de reconocimiento. De ahí el reconocimiento mutuo exija la asunción de la *phrónesis* para decidir la acción que conviene según el caso particular al que nos enfrentemos.

LISTADO DE ABREVIATURAS

<i>AJ</i>	<i>Amour et justice</i>
<i>Antr</i>	<i>Anthropologie philosophique</i>
<i>Aut</i>	<i>Autrement. Lecture d' Autrement qu'être ou au-delà de l'essence</i>
<i>CC</i>	<i>La critique et la conviction</i>
<i>CI</i>	<i>Le conflit des interprétations</i>
<i>DTA</i>	<i>Du texte à l'action. Essai d'herméneutique II</i>
<i>EES</i>	<i>Être, essence et substance chez Platon et Aristote</i>
<i>EPh</i>	<i>À l'école de la phénoménologie</i>
<i>FC</i>	<i>Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité</i>
<i>HB</i>	<i>L'herméneutique biblique</i>
<i>HV</i>	<i>Histoire et vérité</i>
<i>IT</i>	<i>Interpretation Theory</i>
<i>IU</i>	<i>Lectures on Ideology and Utopia</i>
<i>J1</i>	<i>Le juste 1</i>
<i>J2</i>	<i>Le juste 2</i>
<i>L1</i>	<i>Lectures 1. Autour du politique</i>
<i>L2</i>	<i>Lectures 2. La contrée des philosophes</i>
<i>L3</i>	<i>Lectures 3: Aux frontières de la philosophie</i>
<i>MHO</i>	<i>La mémoire, l'histoire, l'oublie</i>
<i>MV</i>	<i>La métaphore vive</i>
<i>PB</i>	<i>Penser la Bible</i>
<i>PR</i>	<i>Parcours de la reconnaissance</i>
<i>SA</i>	<i>Soi-même comme un autre</i>
<i>ST</i>	<i>Sur la traduction</i>

- TR I Temps et récit I. L'intrigue et le récit historique*
- TR II Temps et récit II. La configuration dans le récit de fiction*
- TR III Temps et récit III. Le temps raconté*
- VI Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et L'Involontaire*

INTRODUCCIÓN

1.

Reconocimiento es un concepto capital de la filosofía práctica moderna y contemporánea que a su vez aglutina varios problemas vigentes en nuestra sociedad. Del lado de la filosofía, se sabe de su centralidad sobre todo –que no únicamente¹– desde que Hegel le diera un contorno particular y Honneth le proporcionara un nuevo impulso, que ha repercutido en debates referidos a la justicia, los derechos humanos, la multiculturalidad, entre otros, y ha tenido una presencia no menos significativa en disputas sobre conceptos como identidad, diferencia u hospitalidad².

En lo concerniente a los problemas actuales, además de las cuestiones relacionadas con la identidad personal, la autoestima o la necesidad de habitar en un mundo en el que cada quien sea valorado, uno de los casos más sonados es el canadiense, específicamente de Quebec, sobre el cual Charles Taylor escribió el muy comentado texto: «La política del reconocimiento»³. A este caso se suman los más recientes de Escocia o Cataluña, en Europa, o el conjunto de disputas sobre el carácter multicultural y pluriétnico de los países de América Latina. Podrían añadirse las reivindicaciones de los derechos de diversos colectivos, las luchas de diversos movimientos sociales, de los sindicatos y los gremios, las luchas de indígenas y comunidades afrodescendientes, etc. Asimismo, cabría mencionar el no menos espinoso

¹ El tema del reconocimiento aparece ya en autores como Rousseau o Smith, así como en Fichte. Ver: Barbara CARNEVALI, *Romanticismo e riconoscimento. Figure della conoscenza in Rousseau* (Bologna: Il Mulino, 2004); Frederick NEUHOUSER, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition* (New York: Oxford University Press, 2008); Jay BERNSTEIN, «Recognition and Embodiment: Fichte's Materialism», en *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspective*, dirs. Hans-Christoph Schmidt y Christopher Zurn (Maryland: Lexington Books, 2010), 47-88; Tzvetan TODOROV, «Sous le regard des autres», en *La reconnaissance. Des revendications collectives à l'estime de soi*, de AA. VV. (París: Sciences Humaines Éditions, 2013), 18-29; Jean-François DORTIER, «Soif de reconnaissance et inégalités volontaires», en *La reconnaissance. Des revendications collectives à l'estime de soi*, 77-83.

² La bibliografía reciente sobre el reconocimiento es casi inabarcable. Para ubicarnos en el mapa de las discusiones contemporáneas –que incluye no solo los autores mencionados, sino otros tan importantes como Habermas, Fraser, Butler y Nussbaum, entre muchos otros– nos han sido muy útiles tanto los artículos publicados por Sciences Humaines y los estudios reunidos bajo el título *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspective* (ver la nota anterior), como los siguientes textos: Catherine MONNET, *La reconnaissance. La clé de l'identité* (París: L'Harmattan, 2014); Haud GUEGUEN y Guillaume MALOCHET, *Les théories de la reconnaissance* (París: La Découverte, 2014); Alfredo GOMEZ-MÜLLER (Dir.), *La reconnaissance: réponse a quels problèmes?* (París: L'Harmattan, 2009).

³ Charles TAYLOR, «La política del reconocimiento», en *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, trad. Mónica Utrilla, Liliana Andrade y Gerard Vilar, ed. Amy Gutmann (México: Fondo de Cultura Económica, 2009), 53-116.

problema de los procesos de paz –v .gr. el que se lleva a cabo en Colombia–, en los que se habla de «reconocimiento de las víctimas», «reconocimiento de delitos» o de «reconocimiento de responsabilidades políticas». En suma, no es necesario ser exhaustivo con la enumeración de ejemplos tanto teóricos como prácticos para darse cuenta de que por todas partes oímos «reconocimiento», aunque tal profusión no sea siempre directamente proporcional a la claridad conceptual que amerita un término de tal envergadura.

Ahora bien, no puede negarse que la persistencia tanto de la discusión teórica como de la exigencia práctica constituye una señal de esperanza: desde el punto de vista teórico, el creciente interés por el tema lleva aparejada la posibilidad del esclarecimiento conceptual, a pesar de la variedad de perspectivas y de las contradicciones que podría hallar un estudio comparado; desde el punto de vista práctico, la propagación del uso del término «reconocimiento» como bandera de múltiples luchas da cuenta del aprendizaje que hemos hecho los seres humanos de exigir mínimas condiciones para la realización de nuestros proyectos de vida personales y colectivos, ejercitar paulatinamente nuestra capacidad de valorar la diversidad de culturas, etnias, lenguas o costumbres y hacernos visibles en el espacio público como sujetos dignos de estima y respeto.

Sin embargo, no deja de ser preocupante que este uso se vuelva excesivo y que ello contribuya a la trivialización del reconocimiento. De hecho, ya somos testigos de la frecuencia con que se oye decir que alguien reconoce que es responsable de algo, aunque ello no lo comprometa a nada ni con nadie; del mismo modo, muchas constituciones políticas, leyes o discursos se jactan de reconocer la diversidad de culturas, religiones u orientaciones sexuales, pero en muchas ocasiones esto no pasa de ser una expresión más del lenguaje que suele llamarse «políticamente correcto», y no se traduce en acciones contundentes de respeto al otro o de realización efectiva de condiciones propicias para que su proyecto de vida se realice plenamente.

La perplejidad suscitada por la relación problemática entre el uso frecuentísimo del término «reconocimiento» y su creciente trivialización es una de las motivaciones que nos llevaron a emprender la presente investigación.

2.

Entre los caminos posibles para abordar un problema, uno muy provechoso para los aprendices de filosofía es el de trabajar con/sobre un autor y, a veces, una obra particulares. Hemos escogido *Parcours de la reconnaissance* publicada en 2004 por el filósofo francés Paul Ricœur por un conjunto de razones que se enuncian enseguida.

En primer lugar, Ricœur afirma que si *Parcours de la reconnaissance* «pudiera tener una utilidad, esta sería la de decirle a cada uno: “cuando usted emplea la palabra “reconocimiento”, ¿qué quiere decir?”»⁴. Ciertamente, en la obra que ocupa el centro de nuestra pesquisa Ricœur no hace un análisis exhaustivo de las discusiones que, hasta 2004, ya habían tenido lugar en torno al reconocimiento, especialmente respecto a las perspectivas teóricas más célebres, entre las que se destacan las figuras de Hegel, Habermas, Honneth y Taylor. Es necesario indicar en este punto de la exposición que nuestra empresa ni juzga esta omisión, ni asume como tarea subsanarla. Empero, creemos que de la respuesta que se dé a la pregunta planteada en la entrevista que se acaba de citar depende la justipreciación del lugar que ocupa Ricœur en el concierto de la filosofía contemporánea sobre el reconocimiento y que el presente trabajo podría constituir un primer paso en esta dirección. Esta respuesta tiene que configurarse al hilo de la estructura del planteamiento de *Parcours de la reconnaissance* que, además, «evita que el tema del reconocimiento se deslice hacia la banalización, como ocurre, cada vez más, en nuestros días»⁵. ¿En qué consiste dicha estructura?

Su punto de partida es la constatación de los múltiples usos del término reconocimiento en el «gran libro de las costumbres» que el trabajo lexicográfico convierte en una «polisemia regulada»⁶. Ricœur toma como referencia los diccionarios franceses *Littré* y *Le Robert* en los que encuentra que «reconocer» tiene tres acepciones centrales: 1) «admitir, aceptar como verdadero, como incontestable», que está ligada a «la referencia posterior a la autoridad de alguien, implícita a la idea de admitir»⁷. Esta idea de autoridad aparece también en *Le Robert* como «admitir (a una persona) como

⁴ Paul RICŒUR, «La reconnaissance, entre don et réciprocité», entrevista con Rémy Hebding, en *Reforme*, 2004, 8.

⁵ *PR*, 274.

⁶ *Ibid.*, 13-14.

⁷ *Ibid.*, 20.

jefe, como maestro»⁸, que luego se refuerza en el sentido de «reconocer formalmente, jurídicamente [...] ya se trate de un gobierno, de un derecho, de un heredero, de una firma»⁹. 2) «Reconocerse en», por ejemplo una foto, una acción, una descripción hecha por uno mismo o por otro, que «añade el movimiento reflexivo de la dirección hacia sí»¹⁰, o también «reconocerse tal» en la manifestación de algo de sí mismo que termina en la confesión de una falta. 3) Referido a otro, «reconocer» mienta la deuda hacia alguien, la gratitud o el movimiento de retorno.

Una vez hecho el recorrido por la lexicografía, que se ha resumido al extremo en el párrafo precedente, Ricœur advierte que «la filosofía no proviene de una mejora del léxico consagrada a la descripción del lenguaje ordinario según la práctica común. Proviene de la emergencia de problemas propiamente filosóficos que destacan sobre la simple regulación del lenguaje ordinario por su propio uso»¹¹. Así pues, lo que hay entre el desarrollo, la historia del uso de los vocablos y la historia de los problemas filosóficos no puede plantearse sino en términos de discontinuidad.

Leída esta advertencia, estamos en condiciones de señalar que *Parcours de la reconnaissance* tiene como propósito hallar un correlato filosófico de la «polisemia regulada» que la lexicografía ha logrado respecto a los términos «reconocer» y «reconocimiento». Según explica su autor, el punto de partida es la constatación de la inexistencia de un discurso que pueda llamarse propiamente «filosofía del reconocimiento», capaz de lograr un «efecto de concertación» que ordene «los usos potenciales del verbo “reconocer” [...] según una trayectoria que va desde el uso en la voz activa [reconozco cosas, me reconozco como alguien, como sujeto, reconozco a otros] hasta el uso en la pasiva [soy reconocido]»¹². Los tres estudios que componen esta obra hacen un recorrido (*parcours*) que, en primer lugar, pretende evitar «la reducción frecuente en nuestros contemporáneos a un sentido privilegiado, como el reconocimiento de las diferencias entre individuos en situaciones de discriminación, tema que solo aparece, en mi trabajo, al final del camino»¹³.

⁸ *Ibid.*, 30.

⁹ *Ibid.*, 31.

¹⁰ *Ibid.*, 21n.

¹¹ *Ibid.*, 32.

¹² *Ibid.*, 35.

¹³ *PR*, 357-358.

Antes de continuar, no se puede dejar pasar por alto que la versión castellana de Agustín Neira insiste en traducir «Parcours» como *caminos*. Sin embargo, tal como señala Miguel GIUSTI, «“Parcours” quiere decir, en realidad, “recorrido”, en el sentido preciso que esta palabra tiene también en castellano, es decir, el trazado de una ruta específica que tiene un punto de partida, un punto de llegada y, sobre todo, el modo

Así, pues, el *parcours* va del proceso de identificación de algo como «ese» algo y no como otra cosa (de la mano de Descartes y Kant); pasa por el reconocimiento referido a la identidad personal y a lo que Ricœur denomina «fenomenología del hombre capaz» (cuyos antecedentes más próximos se hallan en *Temps et récit III, Soi-même comme un autre* y *La mémoire, l'histoire, l'oubli*); sigue con la dimensión social y política del reconocimiento (Hegel y Honneth a la cabeza); y arriba al reconocimiento como gratitud, bella acepción que Ricœur exalta de la lengua francesa, existente también en castellano¹⁴, y que, como se verá, está vinculada a dos grandes temas: el ágape y el don.

Al terminar de esbozar este itinerario, Ricœur indica que la problemática del reconocimiento mutuo se va haciendo predominante, y con ello el reconocimiento «adquiere un estatuto cada vez más independiente respecto a la cognición como simple conocimiento»¹⁵. Sin embargo, aclara que en la primera etapa se halla la significación *princeps* del reconocimiento, aquella según la cual «reconocer algo como lo mismo, como idéntico a sí mismo y no como otro distinto de sí mismo, implica distinguirlo de cualquier otro»¹⁶. Esta significación no desaparece en las siguientes etapas, «sino que acompañará nuestro recorrido (*parcours*) hasta su final a costa de transformaciones significativas. Sin duda, se tratará todavía de identidad en cuanto reconocimiento de sí»¹⁷; de hecho, en la etapa del reconocimiento mutuo «la que exige ser reconocida es, sin duda, nuestra identidad más auténtica, la que nos hace ser lo que somos»¹⁸.

En resumen, uno de los aportes más valiosos al esclarecimiento conceptual hecho por Ricœur en *Parcours de la reconnaissance* radica en identificar y vincular sistemáticamente: a) tres maneras de entender el reconocimiento –identificación de cosas como siendo las mismas; reconocimiento de sí y reconocimiento mutuo–; b) dos tipos de acción en los que el reconocimiento es posible, según los modos peculiares de

de desplazarse de uno al otro. Deberíamos, por eso, traducir el título del libro como “Recorrido”, o, si se prefiere una forma un poco más elegante, “Itinerario del reconocimiento”. De lo que trata es, precisamente, de sugerirnos un itinerario conceptual, uno específico que el autor considera su aporte a la discusión, y no de comentarnos vagamente que pueden existir diversos *camino*s para abordar el problema» (Miguel GIUSTI, «Reconocimiento y gratitud. El “itinerario” de Paul Ricœur», en *Memorias del II Congreso Colombiano de Filosofía* (Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 2008), 269).

¹⁴ Así dice la séptima acepción del verbo «reconocer» en la XXIII edición del Diccionario de la Real Academia Española: «Dicho de una persona: Mostrarse agradecida a otra por haber recibido un beneficio suyo» (ver: <http://lema.rae.es/drae/?val=reconocer>).

¹⁵ *PR*, 36.

¹⁶ *Ibid.*, 37.

¹⁷ *Ibid.*, 38.

¹⁸ *Ídem*.

la voz activa y de la voz pasiva; y c) un itinerario que, si bien termina poniendo énfasis en el problema ético del reconocimiento, no ignora la necesidad de integrar los ámbitos de la identificación de algo en general y de la identificación de sí mismo, sin que ello signifique confundir los contornos peculiares de cada uno de ellos.

3.

Sin perder de vista el reconocimiento como identificación y el reconocimiento de sí mismo, esta tesis se concentra en el reconocimiento mutuo, cuyo análisis emprende Ricœur en el tercer estudio de *Parcours de la reconnaissance*. Se asume el reto de hacer productiva la perplejidad de la que se habló atrás, razón por la cual se intenta mostrar que el enfoque, los temas y autores involucrados y el tratamiento de los asuntos que hallamos en esta obra de Ricœur contribuyen al esclarecimiento conceptual de lo que significa *reconocimiento mutuo* y, por ende, ayudan a combatir el «uso edificante y mediático»¹⁹ de este concepto, funcional a su banalización.

Para lograr este propósito, en las tres secciones que conforman el presente trabajo se analizan los que consideramos son los aspectos constitutivos del reconocimiento mutuo: (1) su *marco categorial* es la dialéctica entre disimetría y reciprocidad; (2) el *objeto* en torno al cual gira la pregunta por su sentido es el vivir juntos; (3) los *escenarios* en los que se obtiene y ejerce son fundamentalmente dos: la lucha y los estados de paz; (4) entre estos escenarios o modos del reconocimiento mutuo no hay necesariamente una relación de exclusión, sino que puede haber *acoplamiento*, cuyo logro depende de (5) la *phrónesis* que ayuda a actuar como conviene, según el caso y las necesidades particulares de las personas a las que afecta la acción misma.

En la primera sección se exponen las líneas generales del llamado marco categorial. Una vez esbozamos en qué consiste la relación entre ipseidad y alteridad que Ricœur desarrolla a propósito de la «dialéctica de los grandes géneros», Mismo y Otro (capítulo 1), se presentan dos movimientos fundamentales, diferentes y complementarios: el que va del sí hacia el otro –Husserl mediante²⁰–, clave para entender la solicitud, la responsabilidad, la acogida, el compromiso de reconocer

¹⁹ Luis E. GAMA, «Los caminos hermenéuticos del reconocimiento», en *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, comp. María del Rosario Acosta (Bogotá: Siglo del Hombre – Universidad de Los Andes, 2010), 273.

²⁰ Edmund HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, trad. Mario Presas (Madrid: Tecnos, 2009).

efectivamente al otro (capítulo 2); y el que va del otro hacia el sí –que Ricœur teje con los hilos de la filosofía levinasiana²¹–, acicate para asumir la primacía del otro, de sus circunstancias particulares, de sus necesidades, en el ejercicio del reconocimiento (capítulo 3).

En este punto de la introducción es pertinente llamar la atención sobre el hecho de que con el título mismo de nuestro trabajo se apunta al darle relevancia al lugar que ocupa la dialéctica entre disimetría y reciprocidad precisamente como *marco categorial* del reconocimiento mutuo. En cada tramo de la investigación se mostrará, directa o indirectamente, cómo opera esta dialéctica y, por contera, se resaltarán que la salida de la trivialización del reconocimiento mutuo depende de que se tenga en cuenta que en la base de las diferencias culturales, de las diversas reivindicaciones individuales y colectivas y de las instituciones que posibilitan el reconocimiento está el *suelo ontológico* que proporciona el marco categorial citado.

El paso por los dos movimientos expuestos en la primera sección habrá establecido las bases para abordar el *objeto* por el que interroga la filosofía del reconocimiento mutuo. Se verá que el vivir juntos no solo concierne a las relaciones cara a cara, en las que parecían enfatizar los dos movimientos descritos en la primera sección, sino también a las relaciones sociales en las que el otro no aparece como un «tú», sino como «cada uno». Esta amplitud de miras es crucial para evitar que el reconocimiento mutuo se restrinja al ámbito de los seres queridos, a los que son como yo, o sea «justificado» como lo hacen los amigos del relato de Kafka: «somos cinco y no queremos ser seis». Estas consideraciones serán tratadas en la segunda sección en la que, además, se intenta subrayar cómo opera la dialéctica entre disimetría y reciprocidad en las propuestas de cada uno de los autores con los que Ricœur dialoga. Asimismo, en esta sección se analiza en qué consiste la lucha, primer *escenario* de obtención y ejercicio del reconocimiento mutuo.

Veremos que la piedra de toque de la pregunta por el vivir juntos es el concepto hegeliano de *Anerkennung* –en *Sistema de la eticidad y Filosofía real*²²– que hace frente

²¹ Sobre todo de: *Totalidad e infinito*, trad. Miguel García Baró (Salamanca: Sígueme, 2012); *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, trad. Antonio Pintor (Salamanca: Sígueme, 2003).

²² Se consultaron dos ediciones castellanas de *Sistema de la eticidad*: trad. Juan Osorno (Buenos Aires: Quadrata, 2006); trad. Luis González (Madrid: Editora Nacional, 1982). La edición que citamos en este trabajo es la de J. Taminioux: *Système de la vie éthique* (París: Payot, 1992). De *Filosofía real*: trad. José M. Ripalda (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984).

a varios planteamientos del *Leviatán* de Hobbes²³, y que es actualizado y ampliado especialmente en *La lucha por el reconocimiento* de Honneth²⁴. Así, contra la idea hobbesiana según la cual lo que mueve a los seres humanos a establecer pactos, asociarse o crear instituciones es el miedo a una muerte violenta (lo que se expondrá en el capítulo 4), se levanta la pregunta por «si, en la base del vivir-juntos, existe un motivo originariamente moral que Hegel identificará con el deseo de ser reconocido»²⁵.

Como se verá en el capítulo 5, Hegel funda uno de los acontecimientos de pensamiento ineludibles en la reconstrucción de una filosofía del reconocimiento porque afirma que no puede haber yo plenamente tal si, al mismo tiempo, ese yo no despliega sus capacidades en diversas esferas intersubjetivas cada vez más amplias (la familia, la sociedad civil, el Estado, la comunidad). Asimismo, en la lectura de Hegel y Honneth (de este último se ocupa el capítulo 6) hallamos que cada vez que aparecen el desprecio, la falta de respeto, el delito o la injusticia, la *lucha por el reconocimiento* marca un paso hacia una figura positiva en la que puede verse «la andadura histórico-universal del “devenir de la eticidad”»²⁶. De esta forma, la lucha nos da «la posibilidad de ver en la discordia práctica entre los sujetos al mismo tiempo aquel medio del actuar social que hace que el potencial moral del reconocimiento recíproco logre desarrollarse de manera histórica»²⁷. También podría afirmarse que Ricœur y Honneth coinciden en que las diversas formas de desprecio «pueden determinar en el individuo la voluntad de devenir un actor de la lucha por el reconocimiento. Participando en primera persona en esta lucha [...], el individuo es reconocido como responsable de la sociedad y de sí mismo»²⁸; a su vez, la asunción de responsabilidad alimenta los poderes del hombre capaz en el plano individual (como confianza, estima y respeto de sí) y en el colectivo (confianza en el otro, solicitud, solidaridad).

Si bien hasta aquí habremos mostrado que el diálogo de Ricœur con Hegel y Honneth permite responder afirmativamente la pregunta por si en la base del vivir juntos hay un motivo moral; y que este motivo se traduce en relaciones intersubjetivas, derecho, formas de estima y promesas orientadas al bien común, y no simplemente una

²³ Thomas HOBBS, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 2009).

²⁴ Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*, trad. Manuel Ballester (Barcelona: Crítica, 1997).

²⁵ *PR*, 241.

²⁶ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 26.

²⁷ *Ibid.*, 214.

²⁸ Vereno BRUGIATELLI, *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur. Per un'etica del superamento dei conflitti* (Trento: Tangra, 2012), 99.

violencia fundadora, se advertirá en el capítulo 7 el planteamiento del filósofo francés según el cual «la solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual» puede reducirse a una «solicitud indefinida, figura del “mal infinito”», que haga caer al discurso y a la acción en «una nueva forma de “conciencia desgraciada”, ya sea como sentimiento incurable de victimización, ya como una infatigable postulación de ideales inalcanzables»²⁹. En concordancia con esto, la segunda sección culmina con el intento de esclarecer cuáles son los reparos de Ricœur a la lucha por el reconocimiento; para ello no solo se lleva a cabo una sucinta comparación entre los planteamientos del filósofo francés y los de Honneth, sino que se acude a las tensiones entre finitud e infinitud, posibilidad de mal y llamado originario al bien en el que se juega el reconocimiento mutuo. Sostendremos allí que la pregunta: «¿cuándo un sujeto es reconocido *verdaderamente*?» no tiene que responderse según la disyunción «lucha o estados de paz», sino a la luz de la distinción entre justicia e injusticia, entre vocación de infinito y respuesta desmedida a esa vocación.

La tercera sección avanza sobre los reparos a la lucha y se concentra en el segundo escenario de realización del reconocimiento mutuo, al que Ricœur denomina, con Luc Boltanski, «estados de paz»³⁰. Veremos que, para el filósofo de Valence, la alteridad alcanza su culmen en los estados de paz, el vivir juntos se plantea de forma privilegiada según la clave del amor al prójimo y el don, y el símbolo y la sobreabundancia del ágape figuran como escenarios propicios del reconocimiento mutuo. Empero, la experiencia a la que remiten los estados de paz no está libre de inconvenientes, conflictos, fracasos y desviaciones que propician la realización del mal en cualquiera de sus formas, todo lo cual es muestra de la imposibilidad de considerar que existen formas definitivamente acabadas de reconocimiento.

El recorrido que se plantea en la última sección de nuestro trabajo es el siguiente: en el capítulo 8 se dará cuenta de dos aspectos centrales del ágape: el discurso que le es propio y el tipo de alteridad que alcanza su culmen en las relaciones entre el sí mismo y el otro según el signo del *prójimo*; en el capítulo 9 la mirada se pone sobre las tensiones entre amor y justicia que son usadas por Ricœur en *Parcours de la reconnaissance* para referirse a las particularidades del ágape y para distinguirlo de la lucha por el reconocimiento. Creemos que la estrategia argumentativa que supone la introducción

²⁹ PR, 317-318.

³⁰ Luc BOLTANSKI, *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*, trad. Inés Pousadela (Buenos Aires: Amorrortu, 2000), 140.

del problema de la justicia para establecer el contraste con el ágape es plausible si se tiene en cuenta que uno de los puntos centrales del reconocimiento mutuo, específicamente de la lucha por el reconocimiento, es el de la repartición tanto de bienes materiales e inmateriales, como de derechos, beneficios, tareas, deberes, responsabilidades, honores, etc.; este asunto se habrá tratado en la segunda sección, en términos de derecho y estima social. A partir de estas consideraciones, el capítulo 9 se dedica a explorar tanto las oposiciones como el mutuo acoplamiento entre amor y justicia. En el capítulo 10 nos ocupamos del *don*, atendiendo a la idea de que

El puente entre la poética del ágape y la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal [...] debe tenderse, pues los dos regímenes de vida, según el ágape y según la justicia, remiten al mismo mundo de la acción en el que ambicionan manifestarse como “competencias”; la ocasión privilegiada de este cotejo es precisamente el don³¹.

Particularmente en este capítulo se mostrará la diferencia y tensión entre *reciprocidad* y *mutualidad*, clave para comprender por qué Ricœur afirma que «la alteridad alcanza su culmen en la mutualidad»³² y en qué sentido los modos como aparece la alteridad «entrecruzan la conflictualidad y la generosidad compartida»³³.

El recorrido termina en el capítulo 11 con el planteamiento de la *acción que conviene*, que sirve para pensar la idea misma de *alternativa* que aparece en el título de la tercera sección, es decir, para seguir reflexionando sobre cómo es posible que entre lucha por el reconocimiento y estados de paz no haya simplemente una oposición, sino también *acoplamiento*. Se retoman algunos temas planteados en las secciones anteriores y se introducen dos asuntos que no solo ayudan a comprender el acoplamiento entre lucha por el reconocimiento y estados de paz, sino que añaden dos aspectos constitutivos del reconocimiento mutuo. Con el primero de ellos se afirma que (6) en la acción que conviene se juega no solo el reconocimiento mutuo, sino el reconocimiento de sí mismo como *phrónimos*. Como *phrónimos*, el ser humano está llamado, incluso compelido, a decidir no tanto entre lucha y estados de paz como entre justicia e injusticia, entre un tipo de acción efectiva de reconocimiento de sí y de los otros y otro que es manifestación de la conciencia infeliz u oportunidad de hacer el mal. Con el

³¹ PR, 326.

³² *Ibíd.*, 362.

³³ *Ibíd.*, 363.

segundo se sostiene que (7) el ejercicio de la *phrónesis* pertinente al reconocimiento mutuo se entiende gracias al movimiento expresado en la siguiente formulación: del deseo de ser reconocido y de reconocer a otros –el «río arriba» del reconocimiento–, al ejercicio del reconocimiento en situaciones concretas –que constituye el «río abajo»–, pasando por el ámbito normativo de la lucha.

En la indagación sobre el «río abajo» del reconocimiento mutuo –último tramo de nuestra investigación– exploramos dos elementos constitutivos del ejercicio del reconocimiento como sabiduría práctica: a) el carácter trágico de la acción; y b) el problema de la imaginación. Insistiremos de nuevo en que el problema central de la acción que conviene para reconocer y reconocerse, para ser reconocidos y para vivir en una sociedad capaz de asumir el reto del reconocimiento mutuo es el de mantener la *justa distancia* entre disimetría y reciprocidad, distancia que hace las veces de horizonte que jalona nuestra acción individual y colectiva.

4.

Como puede constatarse tanto en la bibliografía secundaria que publica periódicamente el Fonds Ricœur³⁴, como en el trabajo de Frans Vansina³⁵, no son pocos los estudios que abordan el problema del reconocimiento en la filosofía de Ricœur y que abarcan la amplitud de miras que supone el itinerario completo sugerido en *Parcours de la reconnaissance*.

No se ha reservado un apartado para dar cuenta exhaustiva del *status quaestionis*, no obstante lo cual creemos haber procurado una visión panorámica del debate sobre el reconocimiento mutuo en Paul Ricœur, así como de la exégesis de la obra que centra nuestra atención. Confiamos en que esta panorámica sea suficiente para los propósitos que nos hemos trazado y se evidencie a lo largo de nuestro trabajo. Por ahora, planteamos algunas consideraciones generales más de orden metodológico que propiamente temático-problemático.

Una parte de los estudios sobre el tema del reconocimiento según Ricœur atiende las recomendaciones de Jean Greisch y Domenico Jervolino de encontrar en las

³⁴ Ver: <http://www.fondsriceur.fr/fr/pages/bibliographie-secondaire.html> (última consulta: 18 de diciembre de 2015).

³⁵ Frans VANSINA, *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire/Paul Ricœur Primary and Secondary Bibliography 1935-2008* (Leuven: Peeters, 2008).

primeras publicaciones del filósofo de Valence una «nueva incitación a recorrer en su integralidad una obra cuyo último título es *Parcours de la reconnaissance*, y que puede ser leída, de principio a fin, como un vasto “itinerario” (*parcours*) de reconocimiento»³⁶. A su vez, ese ejercicio implica abocarse a la tarea de buscar y comentar los pasajes en los que aparece «el léxico del *re-conocer* y del *reconocimiento*»³⁷. Los comentaristas no solo sugieren remontarse a *Le volontaire et l'involontaire*, que es la recomendación de Greisch, sino incluso a *Entretiens avec Gabriel Marcel* donde se anuncian «la posibilidad del reconocimiento como gratitud, la conexión del reconocimiento con el *ágape* y también la manera en la que debemos vincular la noción de esperanza con el análisis de nuestras experiencias cotidianas»³⁸; también se aconseja revisar un texto considerado programático: «L'image de Dieu et l'épopée humaine» (en *Histoire et vérité*), que es lo que hace el grupo de estudiosos que publican en el número de septiembre de la *Revue d'Éthique et de Théologie morale*. Del mismo modo, autores como Marcelo –que sigue a Greisch³⁹– anotan que en otras obras se esbozan las ideas que configuran luego el sentido del reconocimiento mutuo: la no-violencia (en *Histoire et vérité*), el amor cuya poética supera la prosa de la justicia (*Amour et justice*), la irreductibilidad de ciertos bienes a la lógica mercantil (*Le juste*) y la superioridad de la ética sobre la moral, de lo bueno sobre lo obligatorio (*Soi-même comme un autre*, *Le juste*, *Le juste* 2), todo esto sin mencionar los numerosos artículos publicados por Ricœur a lo largo de su vida, muchos de los cuales están dispersos en revistas, compilaciones, entrevistas, etc. A la luz del objetivo que nos hemos trazado en la tesis –caracterizar los aspectos constitutivos del reconocimiento mutuo que aparecen en *Parcours de la reconnaissance*–, nuestro trabajo no llevó a cabo una reconstrucción como la que piden Greisch y Jervolino, aunque en varios apartados hacemos visible el diálogo con las obras anteriores.

La alusión a obras anteriores a *Parcours de la reconnaissance* sirve a otros estudiosos de la obra de Ricœur para señalar la ausencia de ciertos temas, o para aclarar otros que apenas quedan enunciados en el trabajo de 2004. Ejemplos de ello son Silvia Pierosara, quien critica que Ricœur no hubiera incluido en sus consideraciones sobre el

³⁶ Jean GREISCH, «Préface», en *Le volontaire et l'involontaire* de Paul Ricœur (París: Seuil, 2009), 7, 15.

³⁷ Domenico JERVOLINO, «L'ultimo percorso di Ricœur», en *Sagezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricœur*, ed. Mauro Piras (Roma: Meltemi, 2007), 28.

³⁸ Gonçalo MARCELO, «Paul Ricœur and the Utopia of Mutual Recognition», *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, n° 1 (2011): 128.

³⁹ Jean GREISCH, «Vers quelle reconnaissance», *Revue de Métaphysique et de Moral*, 2 (avril de 2006), pp. 149-172.

reconocimiento de sí y de los otros el problema de la identidad narrativa tratado en *Soi-même comme un autre*⁴⁰; Roberto Walton, que acude a *La métaphore vive* para explicar la idea de reconocimiento mutuo simbólico⁴¹; y Marianne Moyaert que amplía la lectura con la referencia a *Lectures on Ideology and Utopia*⁴². Abundantes también son los trabajos que exploran un aspecto particular del reconocimiento mutuo: el problema de la tensión entre lucha y estados de paz que remite a la pregunta por la justeza de la interpretación ricœuriana de Husserl, Hegel, Levinas o Honneth; o los aspectos teológicos que están en juego en el reconocimiento, especialmente si se tiene presente que las ideas de «gracia», «sobreabundancia» y «ágape» tienen una profunda raíz en la teología cristiana. Por último, hay trabajos que explícitamente muestran su intención de aplicar la reflexión ricœuriana sobre el reconocimiento a determinados problemas, por ejemplo el reconocimiento racial, la empresa o las víctimas del conflicto armado⁴³.

Esta tesis, que ha procurado nutrirse de estos trabajos, sigue muy de cerca el hilo del estudio III de *Parcours de la reconnaissance* y ensaya una *interpretación* que contribuya a aclarar algunas de las discusiones centrales que tejen la reflexión ricœuriana sobre el reconocimiento mutuo. En casi todo el trabajo hay una pretensión pedagógica según la cual se espera que quien se inicia en la filosofía ricœuriana pueda seguir el *parcours* trazado por el texto y leer mejor las escuetas referencias que hace el francés a autores como Husserl, Levinas, Hobbes, Hegel, Honneth, Taylor y Hénaff, entre otros (eso sí, sin perder nunca de vista la limitación que impone el hecho de que estos autores sean leídos aquí exclusivamente *a propósito* del reconocimiento mutuo). Asimismo, tratamos de señalar sistemáticamente los elementos constitutivos del reconocimiento mutuo y de mostrar el lugar central que ocupa la dialéctica entre disimetría y reciprocidad, así como de proponer algunas pistas para comprender los reparos que Ricœur plantea a la lucha, y diversas problemáticas propias de la relación entre lucha y estados de paz que exigen el ejercicio de la acción que conviene.

⁴⁰ Silvia PIEROSARA, «Asking for Narratives to be Recognized. The Moral of Histories», *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, nº 1 (2011): 70-83.

⁴¹ Roberto WALTON, «La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad», *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXII, nº 2 (Primavera 2006): 327-353.

⁴² Marianne MOYAERT, «Between Ideology and Utopia. Honneth and Ricœur on Symbolic Violence, Marginalization and Recognition», *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, nº 1 (2011): 84-109.

⁴³ Sebastian PURCELL, «The Course of Racial Recognition: A Ricœurian Approach to Critical Race Theory», en *From Ricœur to Action. The Socio-Political Significance of Ricœur's Thinking*, eds. Todd Mei y David Lewin (New York: Continuum Books, 2012), 75-95; Cecile RENOARD, «Parcours de la reconnaissance dans l'entreprise», *Revue d'Éthique et de Théologie morale* (Cerf), nº 281 (Septiembre 2014): 131-147; Manuel PRADA, «La víctima como sujeto capaz. A propósito del conflicto colombiano», *Ricœuriana* 1, 1 (2016) [en proceso de edición].

Cada tramo de la exposición procura entretejer cuatro fuentes, además, por supuesto, de *Parcours de la reconnaissance*:

- *Las obras de Ricœur* en las que están presentados de forma más amplia los asuntos que se abordan en *Parcours*, o que permiten comprender mejor lo que está en juego. En unos casos, se trata de textos en los que Ricœur dialoga con los autores y problemas fundamentales: por ejemplo, a propósito del doble movimiento del sí hacia otro y del otro hacia el sí mismo, los trabajos sobre *Meditaciones cartesianas* de Husserl, especialmente *À l'école de la phénoménologie*, o en torno a *Totalidad e infinito* y *De otro modo que ser*, de Levinas; en otros, se trata de textos que Ricœur menciona explícitamente como fuente de sus argumentos, v. gr. *Amour et justice* o *Soi-même comme un autre*; en otros, se trata de textos sugeridos por los comentaristas o que nosotros mismos hemos considerado pertinentes para sustentar nuestros ensayos (por ejemplo, *Histoire et vérité*, *Le volontaire et l'involontaire*, *La métaphore vive*, *Du texte à l'action*, *Le juste 2* o *Lectures on Ideology and Utopia*).
- *Las lecturas de Ricœur*. Nos referimos aquí a los principales textos que Ricœur comenta en el estudio III de *Parcours de la reconnaissance*. A los mencionados en el párrafo anterior, añadamos *Leviatán* (Hobbes); *Sistema de la eticidad y Filosofía real* (Hegel); *La lucha por el reconocimiento* (Honneth); *Les puissances de l'expérience* (Ferry); *De la justification* (Boltanski y Thévenot); *Políticas del reconocimiento* (Taylor) o *Le prix de la vérité* (Hénaff). En estas obras hemos procurado no solo ir en busca de lo que ya se dice en *Parcours de la reconnaissance*, sino de encontrar otros matices, otras pistas de lectura, sugerencias, problemáticas, etc. En ningún caso el propósito de usar estas fuentes fue hacer una valoración o crítica de la lectura ricœuriana, y siempre que consideramos oportuno [especialmente a propósito de Husserl, Levinas y Hegel] señalamos cuáles serían los posibles focos de discusión para investigaciones futuras.
- *Los lectores de Ricœur*. No solo recurrimos a los trabajos que abordan explícitamente el reconocimiento o los conceptos afines, sino textos que permitieron considerar otros aspectos de su vida y obra. Creemos que hemos acopiado una bibliografía amplia y suficiente, aunque seguramente hemos dejado por fuera valiosas investigaciones.

- *Otras lecturas.* Se trata de textos que nos ayudaron a comprender las lecturas de Ricœur, o que fueron útiles para ampliar la exposición (por ejemplo textos de Honneth como *El derecho a la libertad*, o los *Collected Papers* de Rawls), o que sirvieron de referencia para tratar asuntos como el don o el ágape y que ni siquiera tenían a Ricœur como referente. Casos particulares dentro de este grupo son *Las obras del amor* de Kierkegaard, que ocupa un lugar central en la argumentación desarrollada en el capítulo 8, y algunos textos de Arendt que inspiraron varias de las ideas aquí expuestas.

Sobre estos dos últimos tipos de fuentes no sobra señalar que, en algunos casos, apenas dejamos citadas las obras consultadas y a propósito de qué asunto nos parecía pertinente. Este modo de proceder tiene como intención central dejar constancia para nosotros mismos de posibles ampliaciones en trabajos posteriores, así como de mostrarle al lector dónde se inspiraron las ideas expuestas en el trabajo.

Para terminar, debemos señalar que de Ricœur consultamos, cada vez que fue posible, la versión original y la castellana, pero siempre referenciamos las versiones originales. De todos los textos que no cuentan con versión en castellano las traducciones son nuestras, y omitimos la transcripción de la versión original solamente para no añadir más citas a pie de página. Para las referencias bibliográficas usamos el Manual de Estilo Chicago, salvo para las obras de Ricœur referidas en el listado de abreviaturas (*supra*).

I. EL MARCO CATEGORIAL: DISIMETRÍA Y RECIPROCIDAD

¿Cómo puede Mismo entrar en relación con Otro sin privarlo de su alteridad?¹

Para Ricœur el reconocimiento mutuo está sostenido por «la dialéctica de la reflexividad y de la alteridad», y por la paradoja que supone «la resistencia que opone a la idea de reciprocidad la disimetría originaria que se abre entre la idea del uno y la idea del otro»². Así, el reconocimiento entre los seres humanos es realizable a condición de que se mantenga siempre a la vista la disimetría originaria como un «elogio a la reciprocidad», lo que supone resguardarse del «olvido de la insuperable diferencia que hace que el uno no sea el otro en el corazón mismo del *alleloi*, de “el uno al otro”»³. Esta insuperable diferencia constituye lo que el autor de *Parcours de la reconnaissance* denomina «introducción categorial» al problema del reconocimiento mutuo.

El objetivo central de esta sección es presentar el problema de la disimetría originaria según la lectura que hace Ricœur de Husserl y Levinas, a cuya luz se evidencia «la reciprocidad como una superación siempre inconclusa de la disimetría»⁴. Más que optar por alguna de las dos propuestas, Ricœur afirma que la disimetría insuperable –sea desde el punto de vista del polo *ego*, sea desde la conminación del *alter*– es constitutiva del reconocimiento mutuo en el que «siempre se trata de comparar incomparables y, de este modo, *igualarlos*»⁵. En el primer capítulo se lleva a cabo un acercamiento a la anotación de Ricœur según la cual en la base de la dialéctica disimetría-reciprocidad está la dialéctica mismo-otro que tiene como una de sus claves más importantes el concepto de *ipseidad*. Los siguientes capítulos se centran en los dos movimientos centrales para comprender la dialéctica disimetría-reciprocidad: el que va del mismo hacia el otro, guiado por Husserl (capítulo 2); y el que recorre el camino inverso, propio de Levinas (capítulo 3).

¹ LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 33.

² *PR*, 225.

³ *Ídem*.

⁴ *Ibíd.*, 228.

⁵ *Ibíd.*, 238.

1. IPSEIDAD Y ALTERIDAD: UNA APROXIMACIÓN

La relación entre ipseidad y alteridad está vinculada a la llamada «dialéctica de los grandes géneros», Mismo y Otro, que Ricœur comenzó a desarrollar en los cursos impartidos en Estrasburgo entre 1953-54¹, y cuyo marco más general era la pregunta por el ser². En ese curso Ricœur subraya que, contrario al *dictum* parmenídeo según el cual el ser es y el no-ser no es, el *Sofista* plantea la posibilidad de que aquello que es participe del no ser, y que el no ser, en su afirmación de no-ser, sea:

Es necesario que lo que no es sea [...] pues, en todos [los géneros], la naturaleza de lo distinto, al hacer a cada uno distinto de lo que es, lo hace no ser y, por este motivo, diremos así correctamente que todos son no seres y, al contrario, porque participan de lo que es, que son y son seres³.

Aquello que es permanece y se mueve, y en el movimiento deja de ser lo que es, al mismo tiempo que es por mor del devenir. Sirvámonos de un sencillo ejemplo: yo soy *hoy* de determinada manera –que puede ser descrita según varios escorzos–, y es claro que lo que soy hoy difiere en parte de lo que he sido; no obstante, soy mi pasado y también el conjunto de proyectos que me lanzan al porvenir. Asimismo, me afirmo en mi ser en virtud de la asunción de la diferencia con otros, diríamos: de mi no-ser los otros. Experimentamos este proceso desde los primeros años de infancia, en los que aprendemos que nuestra madre no es una extensión nuestra, que nosotros y ella, a pesar de nuestra íntima relación, somos *distintos*. Y el espectro se va ampliando paulatinamente con los otros miembros de la familia, luego con los amigos, la pareja y mucho más evidentemente cuando logramos entender que hay *otros* que no piensan, ni sienten como yo, que no tienen por qué considerar como bueno o plausible aquello que para mí es digno de admiración y respeto. Esa experiencia de distanciamiento de los otros se complementa con el movimiento mediante el cual aprendemos que somos lo

¹ Según el editor del curso mencionado, existen archivos que demuestran que Ricœur venía trabajando este tema desde 1949: Jean-Louis SCHLEGEL, «Note sur cette édition», en *EES*, 7. Allí se mencionan dos «dialécticas» que atraviesan los diálogos de PLATÓN llamados «metafísicos» (*Parménides* y *Sofista*, especialmente): la de lo Uno y lo Múltiple y la de Mismo y Otro. La primera dialéctica, enunciada en *Parménides* (129b), afirma la simultaneidad de lo Uno y lo Múltiple en el seno de las cosas «que participan de ambas». Es la segunda dialéctica (Mismo-Otro) la que ocupa nuestra atención.

² PLATÓN, *Sofista*, trad. Frances Casadesús (Madrid: Alianza, 2010), 258b.

³ *Ibid.*, 256e; *EES*, 130.

que hemos heredado de nuestros seres queridos, lo que supone reconocimiento de la deuda que tenemos con ellos. Sin embargo, toma de distancia y gratitud no justifican ni la negación de la alteridad, ni la confusión entre el sí y su otro.

Hasta aquí hemos querido señalar, sin profundizar en la lectura ricœuriana de Platón, la función de esta dialéctica –que Ricœur denomina «*méta-*»– en la comprensión del sí. Es necesario aclarar que «lo otro distinto de sí no será un equivalente estricto de lo Otro platónico, y nuestra ipseidad no repetirá lo Mismo platónico»⁴. La dialéctica Mismo-Otro remite aquí a una lucha con cualquier tipo de relación que elimine los contornos de ambos, o que subsuma lo Otro en el imperio de lo Mismo. Esta remisión lanza al filósofo a recorrer el camino de una dialéctica no totalizante, característica de lo que Ricœur llama «ontología militante y rota», que renuncia a cualquier pretensión de cierre absoluto, al reconocer los límites de su lenguaje, siempre a la zaga de la riqueza del *mundo de la vida*. Tal renuncia no lleva, sin embargo, a que la filosofía de Ricœur termine en escepticismo⁵; en otras palabras, la disimetría entre Mismo y Otro, su inconmensurabilidad, no obstan para llevar a cabo la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del reconocimiento en el seno de nuestras sociedades plurales. Esta reflexión se cifra en una espera de estar en la verdad hacia la cual se avanza con la mirada puesta en la promesa de lo que adviene, tal como caminaba Moisés con la mirada puesta en la tierra prometida⁶.

En *Soi-même come un autre*, la dialéctica Mismo-Otro se concreta en la dialéctica entre *ipseidad* y *alteridad*, y será en ella donde fijemos nuestra atención enseguida. En su «Prólogo» se anuncia que los diez estudios que la integran pretenden llevar a cabo una hermenéutica del sí capaz de mediar entre dos posturas: las herederas de Descartes que exaltan al *cogito*, esto es, que consideran que el sujeto que declara la indubitabilidad de su existencia puede al mismo tiempo arrogarse la condición de dueño y fuente del sentido de sí mismo, del mundo y de los otros; y las hijas de Nietzsche que declaran incluso la futilidad de la pregunta por el sujeto por considerarla vinculada a estrategias retóricas que disimulan el juego de las fuerzas de la vida mediante «el artificio del orden»⁷. La mediación de Ricœur supone renunciar a un núcleo invariable del sujeto (una substancia) y a un acceso no mediatizado a lo que somos. En otras palabras,

⁴ SA, 346-347.

⁵ Alison SCOTT-BAUMAN, *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion* (Londres - New York: Continuum, 2009), 1-39.

⁶ CI, 50.

⁷ SA, 26.

supone asumir una forma mediante la cual podemos responder en primera persona a la pregunta *quién* sin pretensiones substancialistas, gracias al testimonio que damos de nosotros mismos en narraciones, proyectos, ideales de vida buena, relaciones con los otros, etc. Asimismo, esta renuncia obedece a que nuestra condición humana está atravesada por la alteridad que, dice Ricœur, «no se añade desde el exterior a la ipseidad, como para prevenir su derivación solipsista, sino que pertenece al tenor de sentido y a la constitución ontológica de la ipseidad»⁸.

Esta última noción, la de *ipseidad*, comienza a aparecer en los estudios V y VI de *Soi-même comme un autre*, que intentan responder a la pregunta por la identidad personal, es decir, la pregunta: ¿quién soy *en y a pesar* del paso del tiempo? La respuesta exige dos formas distintas y complementarias de entender la identidad: la identidad-*ídem* o *mismidad* y la identidad-*ipse* o *ipseidad*, ambas referidas al sentido de afirmar que se es «el mismo». La *mismidad* concierne a aquellos aspectos más resistentes al cambio: lo genético, el fenotipo y el carácter. Se trata de aquello que más fácilmente me identifica y lo que más fácilmente identifican otros de mí (por ejemplo, el aspecto de mi cara, la forma de caminar, de hablar, los gestos). Si fijamos la atención en estos aspectos, parece que decir «identidad» es señalar algo que se opone al cambio. No obstante hay muchos aspectos de nuestra identidad que, en efecto, son menos variables, existe un principio de permanencia que obedece a aspectos menos resistentes al paso del tiempo y cuyo paradigma, según Ricœur, es la palabra dada.

El carácter remite al «conjunto de signos distintivos que permiten identificar de nuevo a un individuo humano como siendo el mismo»; designa «de forma emblemática la mismidad de la persona»⁹, «el conjunto de disposiciones duraderas en las que reconocemos a una persona»¹⁰; e involucra costumbres o hábitos e identificaciones adquiridas que se convierten en lealtad a valores y normas o héroes, y también un proceso de «interiorización que anula el efecto inicial de alteridad, o al menos lo traslada de afuera adentro»¹¹. Sin embargo, dado que el carácter tiene una historia, la sedimentación de lo que vamos adquiriendo y asumiendo como definitorio de nuestra identidad se desenvuelve (desembrolla, diríamos) mediante la narración: «lo que la

⁸ *Ibid.*, 367.

Ver: Richard KEARNEY, «Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur», en *Paul Ricœur II*, eds. Miriam Revault y François Azouvi (París: Éditions de L'Herne, 2004), 41-71.

⁹ *SA*, 144.

¹⁰ *Ibid.*, 146.

¹¹ *Ibid.*, 147.

sedimentación ha contraído [en el doble sentido de contracción y afección], la narración puede volver a desplegarlo»¹².

Por su parte, la ipseidad está testificada por la *palabra dada*, que «expresa un *mantenerse a sí* que no se deja inscribir [...] en la dimensión de algo en general, sino únicamente en la del ¿quién?»¹³. Constituye «un desafío al tiempo, una negación al cambio: aunque cambie mi deseo, aunque yo cambie de opinión, de inclinación, “me mantendré”»¹⁴. Este desafío toma la forma de una pregunta que apunta a la falla secreta que atraviesa toda la subjetividad, falla que le impide hacerse dueña del sentido de las relaciones intersubjetivas: «¿Quién soy yo, tan versátil, para que, *sin embargo*, cuentes conmigo?»¹⁵. La palabra empeñada es, además, palabra ante otro que me insta a hacerme cargo, es palabra que, siendo mía, no me pertenece más por estar ceñida a la expectativa del destinatario.

Pensar nuestra condición de seres humanos no implica escoger entre una u otra forma de la identidad personal. Ciertamente, en muchas ocasiones nos asumimos como siendo «los mismos» en el sentido *ídem*; pero en circunstancias que rompen nuestra seguridad, exigen una toma de posición ante una situación inesperada o sugieren cambiar nuestro proyecto de vida, nuestra identidad personal tiene que leerse en clave de *ipseidad* y su figura privilegiada, la *promesa*. En el ejercicio de prometer nos ponemos enteramente en disposición de cumplir, de mantenernos *a pesar del paso del tiempo*, a pesar de las circunstancias adversas; no obstante, también sabemos el riesgo de no poder ser fieles, de vernos obligados a replanteos y renunciaciones.

Asimismo, reconocer al otro en su identidad y pedir ser reconocido en la nuestra abarca el *ídem* y el *ipse* en cuya tensión y complementariedad se fragua lo que somos. No se hipostasía el modo como habitamos el mundo, sino que existe un permanente proceso de recreación de nuestra identidad¹⁶. Al mismo tiempo, reconocer nuestra identidad es reconocernos en una *negatividad* que nos constituye: lo que *no* somos, aquello que *no* podemos, que *padecemos*, y que manifiesta una vulnerabilidad en la cual se teje también nuestro ser en el mundo. En esa negatividad, justamente, reconocemos quiénes somos, aquello de lo que somos capaces, lo que provocamos con nuestra acción

¹² *Ídem*.

¹³ *Ibid.*, 148.

¹⁴ *Ibid.*, 149.

¹⁵ *Ibid.*, 198.

¹⁶ Josep ESQUIROL, *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad* (Barcelona: Herder, 2005), 19-29.

en el mundo y que nos liga a los otros, en quienes también acaece el doble movimiento de ser y no ser¹⁷.

Teniendo en cuenta ese carácter doble de la identidad: mismidad/ipseidad, capacidad/incapacidad, llegamos al asombro generado por las experiencias de *lo otro* que constituyen al *ipse*, entre las que sobresale la experiencia de la alteridad del otro ser humano. Es necesario precisar que, para Ricœur, no se puede reducir lo otro (*autre*) a la alteridad del otro (*autrui*)¹⁸. Coherente con esto, en el Estudio IX de *Soi-même comme un autre*, se expone lo que R. Kearney denomina «polisemia de la alteridad»¹⁹: la alteridad del cuerpo propio, la del otro y la de la voz interior o conciencia.

Del cuerpo tenemos experiencia de su carácter propio. Soy mi cuerpo, diríamos con Merleau-Ponty: esta es *mi* mano que escribe y que se cansa después de un tiempo; este es *mi* rostro que veo en el espejo; también soy yo como cuerpo el que pongo mi sello sobre los acontecimientos que introduzco en el mundo: me inclino para besar, camino hacia el trabajo, estoy de pie ante la clase, mis gestos dan los énfasis y matices a lo que digo, etc. Pero también mi cuerpo es extraño para mí, «designa toda la esfera de pasividad *íntima*»²⁰; el cuerpo me es extraño en tanto es previo a toda intencionalidad y ese carácter previo no es «objeto de una elección, de un querer»²¹. La pasividad está referida también a que mi cuerpo me es extraño en su fatiga, es extraño en su resistirse a mis esfuerzos; también lo es en su oposición a mi voluntad, a mis palabras, en que incluso llega a traicionarme, como solemos decir en la vida de todos los días [«No te gustó mi regalo, ¿verdad? ¡Tu cara lo dice todo!»]. El cuerpo también se me aparece como extraño en la incapacidad de actuar, en la resistencia a narrar ciertas cosas e incluso en la dificultad de atribuirnos determinadas acciones. Todas estas incapacidades reclaman tanto la paciencia necesaria para aceptar aquello que no puedo, como la ejecución de acciones pertinentes, mías y de otros, para hacerle frente a aquello que se resiste a mi poder de actuar. Por último, Ricœur resalta un tipo de pasividad que debe ser evitado, que es la pasividad propia del sufrimiento que supone ser víctima de otro.

¹⁷ Retomemos las palabras de BRUGIATELLI para recordar que el proceso de volverse adulto —se entiende que en un sentido distinto al que marcan la edad o las leyes— implica la asunción de que «el otro (el mundo) señala un límite a nuestro poder. En el reconocimiento del otro, el sí se da cuenta de que no puede disponer del otro a su antojo, que el otro no puede entrar en la esfera de su poder» (*Potere e riconoscimento in Paul Ricœur. Per un'etica del superamento dei conflitti*, 63).

¹⁸ «Multiple étrangeté», en *Antr*, 400.

¹⁹ KEARNEY, «Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur», 68.

²⁰ *SA*, 371.

²¹ *Ibid.*, 375.

La metáfora de la voz, «a la vez interior y superior a mí»²², nos pone en el camino de entender en qué sentido la conciencia es una forma de alteridad del sí mismo. En primer lugar, la conciencia se configura mediante la identificación con tradiciones, lenguajes, órdenes, valores y preferencias, que proceden de la cultura en la que vivimos, de nuestros ambientes de crianza e incluso –como muestra en el Estudio VI de *Soi-même comme un autre*– de personajes literarios que hemos amado. Mediante la reflexión descubro que aquello de lo cual estoy convencido –la bondad de una manera de proceder, la plausibilidad de una forma de vida, por ejemplo– me habla como una voz que no tiene en mí su origen, ni su sentido, aunque sea yo propiamente el que viva conforme a mi convicción. Puede ser que sometamos a examen y discernamos cuáles de esas deudas dejan de tener peso, o cuáles son descartables en virtud de una convicción aquilatada; sin embargo, el examen no logra romper el carácter extraño que supone ese diálogo íntimo que es la conciencia.

Por otro lado, la voz interior de la conciencia es la voz de la conminación que no procede de mí, sino del otro²³. Soy conminado a configurar mi vida como buena en relación con los otros que –insiste Ricœur– son tanto aquellos seres cercanos de las relaciones cara a cara, como los otros de las relaciones sociales más amplias. Esos otros me hablan en mi conciencia y reclaman de mí decisión, acción, responsabilidad. El llamado del otro se manifiesta en una prohibición que, antes de ser una ley, es un grito que se me lanza en segunda persona: «¡No matarás!», y que hace que mi conciencia se asuma en un tipo de pasividad según el cual yo digo: «¡Aquí me detengo! ¡No puedo de otro modo!»²⁴. A su vez, esta pasividad de la conciencia remite a que el sí está «constituido originalmente en estructura de acogida para las sedimentaciones» que ordenan por encima de mi propio deseo²⁵.

Pasemos a la relación *ipseidad / alteridad* referida a la alteridad del otro. Comencemos con una consideración de Ricœur sobre el diálogo como forma privilegiada de las relaciones intersubjetivas:

Para el lingüista, la comunicación es un hecho, incluso uno muy obvio. Las personas en verdad se hablan una a la otra. Pero para una investigación existencial, la comunicación es un enigma, incluso una maravilla. ¿Por qué? Porque el estar

²² *Ibid.*, 394.

²³ *Ibid.*, 405.

²⁴ *Ídem.*

²⁵ *Ibid.*, 408.

juntos, condición existencial para que se dé la posibilidad de cualquier estructura dialógica del discurso, parece una forma de transgredir o superar la soledad fundamental de cada ser humano²⁶.

La maravilla de la comunicación, que en el trascurso de la vida suele presentarse como un «hecho», remite, por una parte, a la experiencia primigenia de que son los otros quienes han hecho posible nuestra existencia, son los otros los que nos reciben en el mundo y nos enseñan a habitarlo; nuestra vida, ya desde el nacimiento, está tejida por relaciones intersubjetivas, por el lenguaje, la cultura, las costumbres, todo lo cual remite a que es propio de la existencia el ser-con-otros; y, por otra, a la experiencia también primigenia de la incomunicabilidad. De ahí que Ricœur afirme que «el carácter fiduciario de la relación de interlocución es inseparable de esta impenetrabilidad del secreto de aquello que se podría llamar lo propio del otro»²⁷.

Así pues, nuestra relación con los otros está tensada por la alteridad que nos acoge y constituye, la comunicación con el otro, el hecho de que vivimos juntos y, *al mismo tiempo*, por la incomunicabilidad, la soledad, la imposibilidad de asir lo otro del otro. Estas tensiones hacen que la relación entre alteridad e ipseidad requiera un esfuerzo de comprensión que Ricœur emprende de la mano de Husserl y Levinas. El primero representa lo que se denominaría el movimiento de sí mismo hacia el otro; el segundo, el movimiento del otro hacia el sí. Es necesario recordar que no se trata de plantear una alternativa estéril, sino de ver la ilación de dos movimientos complementarios. Tal ilación pretende alcanzar «una concepción cruzada de la alteridad, que haga justicia alternativamente a la primacía de la estima de sí y a la de la convocación por el otro a la justicia»²⁸.

²⁶ *IT*, .15

²⁷ «Multiple étrangeté», en *Antr*, 409.

²⁸ *SA*, 382.

2. EL MOVIMIENTO DEL MISMO HACIA EL OTRO

La exposición de este movimiento va a estar centrada en el comentario de Ricœur a la *Quinta* de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, publicado en *À l'école de la phénoménologie*¹. En el seguimiento de los cinco momentos en los que Ricœur divide la exposición, nos interesa dejar claro que el otro es reconocido como sujeto, con sentidos, convicciones y proyectos de vida otorgados por su carácter de *ego*. Este reconocimiento del otro como *alter ego* constituye una base para la ética, de acuerdo con la cual el otro no puede ser reducido a cosa, ni puede ser remplazado o subsumido a una postura teórica o práctica que pretenda aprehenderlo en su carácter *originaliter*. De esto se deriva que en relaciones intersubjetivas amplias –eso que Husserl denomina comunidades de orden superior– en las que los seres humanos nacemos, que nos preceden y nos forman, no se pierde de vista la afirmación del residuo irreductible de la subjetividad.

Comencemos, pues, con la exposición de los cinco momentos. El primero de ellos se dedica al problema de la objeción del solipsismo expuesto en los párrafos 42 y 43. Husserl se ha esforzado por dejar claro en las *Meditaciones* anteriores que toda experiencia del mundo es posible en tanto es una experiencia intencional, pero no ha esclarecido cómo se da la experiencia de los *otros egos*. A estos no los puedo representar, ni verificar en mí precisamente por su carácter de *egos*, «experimentados también como gobernando psíquicamente en sus correspondientes cuerpos orgánicos naturales», esto es, como siendo «*en el mundo*»², viviendo el mundo *como yo*, compartiendo el mismo mundo que *yo* experimento.

¹ Puede verse también «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 318 ss.

Excede los límites de nuestro trabajo juzgar la caracterización usual del proyecto husserliano, por lo demás repetida en *Soi-même comme un autre* y *Parcours de la reconnaissance*, según la cual Husserl hace uso de un criterio simplemente perceptivo de la presentación del otro.

No sobra advertir que Ricœur ha sido cuestionado por su acercamiento parcial a la obra de Husserl, reflejado en una crítica al idealismo de sus primeras obras, hasta las *Meditaciones cartesianas*, idealismo que afectaría la manera como se aborda el problema de la intersubjetividad. Profesores como Roberto Walton y Rosemary Rizo-Patrón, en el contexto latinoamericano, no dudan en señalar esta parcialidad a la luz de los tomos XVI (*Sobre la fenomenología de la intersubjetividad*), XXXVII (*Introducción a la ética*), XXXIX (*El mundo de la vida. El mundo y su constitución*) de *Husserliana*, así como de la traducción al castellano hecha por Julia Iribarne de algunos pasajes de los tomos XIII, XIV y XV de la misma colección, reunidos bajo el título *La intersubjetividad en Husserl* (Rosemary RIZO-PATRÓN, «Paul Ricœur, intérprete en las fronteras de la fenomenología», en *Husserl en diálogo: lecturas y debates* (Bogotá-Lima: Siglo del Hombre-PUCP, 2012), 347-369). Ver también: Roberto WALTON, «La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad», 352n.

² HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §43, 122.

El problema que advierte Ricœur en esta nueva empresa es el de la doble exigencia que se impone Husserl y que parece ser contradictoria: justificar la constitución del otro *en (in)* y *a partir (aus)* de mí; y, a su vez, dar cuenta de la original especificidad de la experiencia del *otro*, de otro distinto a mí³. Así se plantea el problema en *Parcours de la reconnaissance*:

La alteridad del otro, como cualquier otra alteridad, se constituye en (*in*) mí y a partir de (*aus*) mí; pero el extraño es constituido como ego para sí mismo precisamente como otro, es decir, como un sujeto de experiencia con igual razón que yo, sujeto capaz de percibirme a mí mismo como perteneciente al mundo de su experiencia⁴.

Esta doble exigencia comienza a esbozarse mejor en la segunda etapa del análisis, dedicada a los párrafos 44-47, donde Ricœur expone la decisión metodológica de Husserl de reducir toda trascendencia a la esfera de pertenencia o esfera de propiedad (*Eigenheitssphäre*). El camino husserliano es el de una *explicitación* fenomenológica de la experiencia mediante la cual «existe lo “extraño” porque existe “lo propio”; y no a la inversa»⁵. Que esto no es una renovación sofisticada de solipsismo está atestiguado en toda la *Meditación* porque allí se recalca la necesidad intrínseca de la intersubjetividad en la constitución del *ego* como *ego* –y de la filosofía como ciencia–. Ricœur se refiere a esto cuando dice en *Du texte à l'action*: «una conciencia solitaria es en efecto una especie de error respecto a lo que siempre hemos comprendido como una naturaleza común a todos los hombres: que hay otros sujetos delante de mí, capaces de entrar en una relación recíproca de sujeto a sujeto y no solamente en la relación disimétrica de sujeto a objeto»⁶. Asimismo, en las *Meditaciones* se leen las frecuentes advertencias según las cuales nunca se percibe al otro *originaliter*, esto es, nunca se usurpa el carácter originario de la perspectiva del otro. Esto nos lleva a tener presente que ninguna observación, teoría o comunidad puede pretender remplazar al otro, agotar su sentido, ni eliminarlo en función de un proyecto común de cualquier índole. Esto no contradice el hecho de que no se puede percibir, analizar o comprender al otro desde un

³ *Eph*, 235.

⁴ *PR*, 229.

⁵ *EPh*, 238; HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §55, 160.

⁶ «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 320-321.

punto de vista distinto al de cada uno, lo que no significa que haya de renunciarse a tomar distancia de los propios prejuicios.

La tercera etapa del análisis está dedicada a explicitar cómo se percibe la existencia del otro por medio de la «aprehensión» (*saisie*) analogizante (§48-54). Para Ricœur, esta estrategia pretende cumplir las dos exigencias arriba planteadas, mediante las cuales «el solipsismo puede ser vencido sin que la egología sea sacrificada»⁷. A este respecto, llama la atención que lo primero que aclara Husserl sea que si bien la percepción del otro es ciertamente mía, ello no significa que la pueda equiparar a una experiencia de mí mismo; el otro es un «ser real provisto de una esencia propia explicitable, pero que no es mi esencia propia, ni se inserta como parte integrante de mi propiedad, si bien solo en mi ser puede cobrar sentido y verificación»⁸. Es necesario reiterar que Husserl quiere evitar que la reducción a la esfera de propiedad se confunda con la eliminación de la alteridad del otro, para lo cual tiene que insistir en que el otro *se me da* en carne y hueso.

[Esto] no nos impide admitir inmediatamente que en realidad no es el otro “yo mismo”, con sus vivencias, sus apariciones mismas, nada de lo que pertenece a su esencia propia, lo que allí llega a darse originariamente. Si éste fuera el caso, es decir, si lo esencialmente propio del otro fuera accesible de modo directo, entonces él sería meramente un momento de mi propia esencia, y finalmente él mismo y yo seríamos uno y lo mismo⁹.

El cuarto paso expone cómo Husserl pretende explicitar la validez del sentido transferido de lo extraño, es decir, la pregunta por cómo es que solo puedo aprehender al *otro* y atribuirle la *misma* condición de ser un yo por la única vía de la referencia a mí mismo que supone la reducción peculiar a mi esfera de propiedad. Para Ricœur, la respuesta se da en tres grados: la analogía entre mi cuerpo vivido y el cuerpo del otro, la concordancia y la imaginación. La analogía remite a que me percibo como cuerpo orgánico (*Leib*) o cuerpo vivido: «el único objeto dentro de mi estrato abstractivo del mundo al que le atribuyo, conforme a la experiencia, campos de sensación, si bien en diversos modos de pertenencia [...]; el único en el que yo mando y gobierno de modo

⁷ *EPh*, 246.

⁸ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §48, 141.

⁹ *Ibid.*, §48, 144.

inmediato, gobernando particularmente en cada uno de sus órganos»¹⁰. Percibir así el cuerpo propio es percibir la experiencia de ser «yo, en cuanto este hombre»¹¹. En este descubrimiento del cuerpo vivido me percibo como yo psicofísico que experimenta el mundo y, en él, la existencia de otros, todo lo cual «llevo intencionalmente en mí»¹². Este no es, en primera instancia, un descubrimiento teórico, sino un alumbramiento de la experiencia de ser yo, de mi poder ver, tocar, oír, percibir, en suma, de descubrirme como *sum* antes que como *cogito*¹³.

El segundo grado es el de la *concordancia* de expresiones, gestos o comportamientos ajenos con los míos: se trata de una analogía mediante la cual «la comprensión de los miembros como manos que funcionan tocando o también empujando, como pies que funcionan andando, o como ojos que funcionan viendo, etc.», consiste más bien en verificar que tales movimientos corresponden «a la forma cuyo tipo me es familiar a partir de mi propio gobernar en mi cuerpo orgánico»¹⁴. Aunque alguien encuentre incomprensible un gesto del otro por no estar referido inmediatamente a su propia experiencia, es necesario decir que la atención no recae solamente en el gesto, sino que se fija en la capacidad humana común de expresar algo a alguien mediante gestos que son interpretados merced a un ámbito de sentido que puede hacerse concordar por analogía con el mío.

De esta primera concordancia, dice Husserl, se pasa a la comprensión de procesos psíquicos de orden superior, «indicados corporalmente y en el comportamiento de la corporalidad en el mundo exterior, por ejemplo, como conducta exterior de quien está colérico o del que está alegre, etc. —que me son bien comprensibles a partir de mi propio comportamiento en circunstancias similares—»¹⁵. Aquí es necesario recurrir a una advertencia que, ampliando la de Husserl, hace Ricœur en el artículo titulado «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité»: el autor de las *Meditaciones* no recurre a un razonamiento analógico del tipo «A es a B lo que C a D» que, aplicado al caso del conocimiento del otro, sería: «Lo que usted experimenta es a este comportamiento que

¹⁰ *Ibid.*, §44, 130.

¹¹ *Ibid.*, §44, 131.

¹² *Ibid.*, §44, 132.

¹³ *EPh*, 243.

Como se mencionó en páginas anteriores, el cuerpo vivido o *carne* constituye un tema de mucho interés para Ricœur, de lo que dan testimonio el estudio ya citado de *Soi-même comme un autre*, así como el tomo I de *Philosophie de la volonté* titulado *Le volontaire et l'involontaire*.

¹⁴ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §54, 158.

¹⁵ *Ídem*.

yo veo lo que yo experimento con relación a este comportamiento semejante al suyo»¹⁶. En otras palabras: no están en el mismo plano las expresiones vividas y las expresiones observadas, ni me conozco desde fuera como conozco las expresiones de los demás; más aún, en el mismo texto que se acaba de citar, Ricœur señala que quien mira al otro no piensa en sí mismo para interpretar el comportamiento ajeno.

El tercer grado, la imaginación, se explica mediante ejemplos referidos a «variaciones libres» sobre la diferencia entre el aquí y el allí. En el párrafo 53, Husserl expone el *aquí central* del yo respecto al «modo del *allí*» de un cuerpo (*Körper*) o del cuerpo físico del otro: «yo podría transformar todo allí en un aquí, es decir, que yo podría ocupar corporalmente cualquier lugar espacial, mediante la libre modificación de mis cinestésias, y en particular del andar». A toda cosa pertenecen «los sistemas de aparición de mí momentáneo *a partir de aquí*», así como «sistemas enteramente determinados correspondientes al cambio de posición que me coloca en ese *allí*»¹⁷. Al otro, en cambio,

lo apercibo con modos espaciales de aparición iguales a los que yo tendría si yo fuera hasta allí y estuviera allí. El otro, además, es apercebido representativamente como el yo de un mundo primordial, o sea, como el yo de una mónada en la cual su cuerpo orgánico está originariamente constituido y es experimentado en el modo del aquí absoluto, justamente como el centro funcional de su gobierno¹⁸.

Así, solo percibo la posición del otro en el modo del *como si* yo estuviera allí. Y cuando ambos, yo y otro, nos encontramos uno percibiendo al otro, cada uno se presenta para el otro desde su aquí primordial como un allí imaginado sin que llegue a haber nunca una «plenificación por medio de una presentación»¹⁹. En otro lugar, Ricœur le concede a la imaginación el carácter de principio trascendental cuya función es «preservar la *igualdad* de la significación “yo”, en el sentido de que los otros son

¹⁶ «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 323.

¹⁷ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §53, 154.

¹⁸ *Ibid.*, §53, 155.

¹⁹ *Ibid.*, §54, 157.

Lo que comienza como un ejemplo de la percepción tiene implicaciones de gran envergadura ética: poder asumir el punto de vista del otro e intentar comprenderlo –luego podrá decirse: dejarnos conminar por él– es la base de la solicitud; asumir que otros tienen un punto de vista válido –o que pretende validez– y que con la pluralidad se enriquece nuestro mundo de la vida es iniciar un camino de reconocimiento mutuo que sostiene e impulsa la capacidad de vivir juntos.

igualmente yo», extendido a aquel que no es un tú, sino un él²⁰. Asimismo, «el principio analógico no vale solo para mis contemporáneos, sino que se extiende a mis predecesores y a mis sucesores»²¹.

La analogía ha señalado que el otro es un cuerpo orgánico, *como el mío*, pero aún no es evidente que sea superado el abismo entre mi esfera original y la suya, pues el otro para mí es meramente presentado, así como lo soy para él; en suma, no está aclarado del todo cómo es posible la reciprocidad entre los egos. A esto se dedica el cuarto momento del análisis, centrado en el párrafo 55 en el que Husserl se refiere a la comunización entre el *ego* y el *alter ego*²². El primer grado de comunización, el más fundamental²³, es el del ser común de la naturaleza, que constituye el «*fundamento de todas las otras formaciones intersubjetivas de comunidad*»²⁴. Husserl recuerda cómo se da la apercepción del otro: por ejemplo, cuando veo a alguien en la calle lo percibo como cuerpo entre los cuerpos, pero inmediatamente apercibo –por analogía– que ese cuerpo es un cuerpo psicofísico, un *alter ego*. Y el otro experimenta algo semejante: me percibe y me apercibe como su *alter ego*, lo que en realidad hace evidente que lo que acaece en el encuentro es una co-percepción presentante-apresentante²⁵. Dicho de otra manera: el *ego* y el *alter ego* se presentan *mutuamente* porque se presentan del mismo modo. Mi cuerpo y el cuerpo del otro no aparecen separados, no se oponen mutuamente, muestran en su co-pertenencia la pertenencia a una *naturaleza* compartida, gracias al poder no solo de la analogía, sino de la imaginación mediante la cual me percibo «*como si yo estuviera allí, en el lugar del cuerpo físico-orgánico del otro*»²⁶.

Con estas anotaciones, Husserl cree que es posible decir: «Lo que efectivamente veo no es un significado o un mero *analogon*, no es una imagen (*Abbild*) en algún sentido natural de la palabra, sino el otro mismo». Es necesario precisar que «el otro

²⁰ De hecho, cuando esto se aplica a la descripción de las relaciones sociales encontramos más bien que el paradigma de la relación yo-tú es un caso extremo de las relaciones intersubjetivas que forman las comunidades de orden superior («Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte», en *DTA*, 230).

²¹ «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 326.

²² Así es como M. Presas traduce *Vergemeinschaftung*. La edición francesa habla de «Communauté des monades», mientras que la inglesa dice: «Establishment of the community of monads». En su comentario, Ricœur habla de una «mise en communauté» (*EPh*, 254).

²³ *EPh*, 261.

²⁴ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §55, 159.

²⁵ *Ibid.*, §55, 160.

²⁶ *Ibid.*, §55, 162.

mismo» no es el otro *originaliter*, sino el otro para mí, que se me da como «unidad de una realidad psicofísica»²⁷.

Un grado superior de comunización se construye sobre el anterior. En el *como si*, donde se da la percepción-apercepción del otro, capto la multiplicidad de posibilidades que tiene el otro de ver lo mismo que yo veo, así como de ver aquellos escorzos de la realidad que se escapan a mi mirada. Este *como si* es posible gracias a que todas las perspectivas se sostienen en un suelo común:

Mi cuerpo es el origen cero de un punto de vista, de una perspectiva que da una orientación determinada al sistema de mis experiencias; comprendo que otro tiene otra experiencia que orienta de otro modo su sistema de experiencias; pero la doble pertenencia del cuerpo del otro a mi sistema y a su sistema me permite comprender que el mismo objeto puede ser percibido desde dos perspectivas diferentes²⁸.

Ahora bien, *mutatis mutandis*, no solo percibo la mundanidad psicofísica, sino «las mundanidades de grados superiores, constituidas subsecuentemente, del mundo objetivo concreto, tal como él existe siempre para nosotros, es decir, como mundo de los hombres y de la cultura»²⁹. Aquello de lo cual la reducción a la esfera de propiedad exigía abstraerse al comienzo de su recorrido, esto es, de que «todo en mi experiencia me habla de los otros, que el mundo es un mundo cultural, que el más mínimo objeto está cargado de todas las miradas que se posan sobre él»³⁰, se recupera después de la ascesis característica de la fenomenología husserliana.

La última etapa del análisis está dedicada a los párrafos 56-58, centrados en la «Comunidad intermonádica». En este punto, Husserl ha llegado a mostrar que los egos se encuentran cada uno siendo para sí mismo y reconociendo en el otro esa misma condición, y que ese encuentro es posible ya que se comparte el mismo mundo de la vida. Todo este descubrimiento (que, como se sugirió, es más bien una recuperación reflexiva de lo que se nos presenta en la experiencia cotidiana) se da en el seno de una comunidad humana y gracias a que compartimos el carácter de *seres humanos*, en una pluralidad «infinitamente abierta», en un horizonte «abierto e indeterminado [...] al que se puede acceder, bien o mal, aunque de modo deficiente en la mayoría de los casos»³¹.

²⁷ *Ibid.*, §55, 163.

²⁸ *EPh*, 257.

²⁹ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §55, 164.

³⁰ *EPh*, 238.

³¹ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §56, 170-171.

Pero, no por ello, se olvida el punto de vista trascendental de la egología que protege (o al menos le alerta) a la reflexión filosófica, política o sociológica de hipostasiar la sociedad: «Por muy reales que sean estas comunidades, nunca harán un absoluto»³².

El párrafo 58 se centra en lo que Husserl denomina «comunización propiamente dicha» o «comunización social», mediante la cual «se constituyen dentro del mundo objetivo, como objetividades espirituales particulares, los diversos tipos de comunidades sociales en su posible ordenación gradual»³³. Lo que aparece como un mundo de la vida *común* ahora se manifiesta en mundos culturales concretos y particulares. El mundo de la vida se colorea con el mundo concreto de la cultura en la que se habita; el mundo, así, «se nos presenta en cada caso de acuerdo con nuestra educación personal y nuestro desarrollo o según nuestra pertenencia a tal o cual nación, a tal o cual círculo cultural»³⁴. Tal concreción da cuenta, a su vez, de una unidad trascendental del mundo ajeno que está orientado a mi propia experiencia, como *experiencia de lo otro*, «por una suerte de empatía de la humanidad cultural extraña y de su cultura»³⁵.

Como hemos dicho ya, Ricœur no es ajeno a la dificultad que se experimenta al pretender atender simultáneamente las dos exigencias de Husserl. Si bien en buena parte de sus trabajos anteriores a *Parcours de la reconnaissance*, entre los que se destacan los artículos que se recogen en *Du texte à l'action* de 1986, Ricœur critica el carácter idealista de la fenomenología de Husserl³⁶, no es menos evidente que, tanto en los textos tempranos sobre Husserl como en *Parcours*, el filósofo francés reconoce en el fundador de la fenomenología una excepcional «lucidez en el discernimiento de las paradojas que emergen de la búsqueda de una “fundamentación última” que confina a veces en el desasosiego»³⁷. La riqueza de Husserl se cifra en que la aprehensión

³² PR, 231. Ver: *EPh*, 262.

³³ HUSSERL, *Meditaciones cartesianas*, §58, 173.

³⁴ *Ibid.*, §58, 177.

³⁵ *Ibid.*, §58, 176.

³⁶ No se pierda de vista lo que hemos advertido en la nota 1 del presente capítulo a propósito de los límites de nuestra investigación sobre la crítica ricœuriana a Husserl.

Ahora bien, es necesario llamar la atención sobre algunos argumentos que da el mismo Ricœur en *DTA* para controvertir la interpretación idealista de la fenomenología husserliana. Allí nos recuerda que la «constitución» de lo otro y del otro a partir de mi ego no es una proyección del polo subjetivo sobre la cosa, ni mucho menos una creación *ex tabula rasa* de lo otro. Lo que es constituido *ya* está dándose a mí previamente. Lo que hace la constitución es aportar a una *explicitación* de mi experiencia del otro («Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 319-323).

³⁷ Paul RICŒUR, «Lo originario y la pregunta retrospectiva en la *Krisis* de Husserl», trad. Héctor Salinas, en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. II, eds. Rosemary Rizo-Patrón y Germán Vargas (Lima-

analogizante «tiene el mérito de conservar intacto el enigma de la alteridad e incluso de exaltarlo»³⁸; pero tal enigma no detiene la marcha del pensamiento ni renuncia a la posibilidad de que exista una relación entre el sí y el otro, sino que sitúa los límites de esa relación, pues «la analogía protege de la incognoscibilidad de principio de la experiencia para sí del otro», esto es: advierte del riesgo de una intersubjetividad que olvide la disimetría originaria. Así las cosas, cohabitan la incognoscibilidad absoluta como signo de disimetría³⁹ y la aprehensión analogizadora que da una luz sobre la posibilidad del encuentro real y efectivo con el otro.

Bogotá: PUCP-San Pablo, 2005), 360. La versión francesa de este texto es: «L'originare et la question-en-retour dans la *Krisis* de Husserl», en *EPh*, 361-377.

³⁸ *PR*, 230.

³⁹ *PR*, 231.

3. EL MOVIMIENTO DEL OTRO HACIA EL MISMO

De la mano de Levinas, describiremos un movimiento cuyo presupuesto central también es el carácter irreductible del otro. Asimismo, mostraremos que el desafío que plantea Levinas se refiere al hecho de que el reconocimiento parte del llamado del otro, cuyo rostro pone en entredicho nuestros poderes e iniciativas, y, a su vez, activa esos poderes y conmina a la subjetividad a dar respuesta.

Las obras de Levinas en las que se fija Ricœur en este movimiento son *Totalidad e infinito* (cuya edición original data de 1961) y *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (primera publicación de 1974). El punto de partida de las consideraciones del filósofo lituano es una feroz crítica a la filosofía –no solo a Husserl, huelga decir– que ha sido reducida a *ontología*¹. Por ontología entiende el autor de *Totalidad e infinito* un proceso de reducción de lo Otro a lo Mismo, de privación de la alteridad realizado por un Mismo que se ufana de ser dueño del sentido y que, a partir de ese señorío, ejerce su poder en los más diversos ámbitos de la vida humana –el conocimiento científico natural y social, las relaciones sociales, la política–, hasta llegar a hacer Sistema, Totalidad. La letra capital de estas palabras indica la megalomanía de una forma de pensar que se traga *lo otro* a su paso y lo obliga a entrar en una relación que se instaura como *la* única posible. Más aún, Sistema y Totalidad, como queda consignado en el «Prefacio» de *Totalidad e infinito*, son la base en la que se sostiene una filosofía funcional a la Guerra².

Sin ceder un ápice en su confrontación con las filosofías precedentes, la obra de 1974 utiliza *lo dicho* y *el decir* como figuras de la pugna entre ontología y ética: lo dicho se entiende como encarcelamiento, fijación de *x* como *x* mediante el fiat de una

¹ Esta declaración tiene que precisarse, aunque sea apenas de manera general. En *Totalidad e infinito*, Levinas rinde especial homenaje a tres filósofos, por considerar que escapan a la reducción que hemos mentado: a Platón, cuya idea de Bien está en el centro de sus reflexiones; a Descartes, que sostiene que el pensamiento aloja en su seno algo impensable, la idea de Dios, una idea que lo desborda; y a Rosenzweig, autor de *La estrella de la redención*, que se opone a la idea de Totalidad. Estos tres filósofos inspiran la idea levinasiana de la Infinitud del otro, que desborda todos los poderes de la subjetividad.

² Oímos una declaración semejante en *Finitude et culpabilité*, publicada en 1960: «Nada se presta tanto a la impostura como la idea de totalidad. Se dice demasiado deprisa: aquí está, allá está; es Espíritu, es Naturaleza, es Historia. La violencia no está lejos; en primer lugar, la violencia sobre los hechos y, enseguida, sobre los hombres si, sobre todo, el filósofo de la totalidad tiene poder sobre los hombres» (FC, 89).

palabra reductora³. Para Levinas, «en el lenguaje como dicho todo se traduce ante nosotros, aunque fuese al precio de una traición»⁴. ¿Qué es lo que se traiciona? La alteridad del Otro, la interrogación radical que el Otro plantea a mis poderes. En esta traición puede ubicarse la tematización [«el Otro es lo único que escapa a la tematización»⁵], tan cara a la fenomenología, así como el esfuerzo husserliano de constituir al otro en la esfera de propiedad. Tal constitución no sería sino negación del otro, aunque Husserl haya insistido en que hay un residuo *irreductible* de la subjetividad, que da cuenta del carácter *originaliter* del otro. Al respecto, se lee en *Totalidad e infinito*:

La relación con esta “cosa en sí” no se encuentra en el límite de un conocimiento que comienza como constitución de un “cuerpo vivo”; [...] la comprensión de este cuerpo del otro como el de un alter ego, disimula en cada una de sus etapas que se toma como descripción de la constitución las que en realidad son mutaciones de la constitución de objeto en una relación con el Otro; la cual es tan original como la constitución de la que se intenta sacar. La esfera primordial, que corresponde a lo que nosotros llamamos Mismo, no se vuelve hacia lo absolutamente otro más que llamada por el Otro⁶.

Lo que le hace frente a la ontología es la *ética* y su *decir* —opuesto a lo *dicho*—. El *decir* «es proximidad de uno a otro»⁷, responsabilidad de acogida al Otro, respuesta a su conminación, lo que requiere una subjetividad que se asume como «suprema pasividad de la exposición al Otro»⁸, «más pasiva que toda pasividad»⁹. Llegados a este punto, es necesario fijar la atención en dos asuntos: el primero es que la subjetividad no desaparece de la escena, lo cual queda claramente establecido desde las primeras páginas de *Totalidad e infinito*¹⁰. Parte del esfuerzo filosófico de Levinas consiste, más

³ LEVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, 86.

⁴ *Ibid.*, 49.

⁵ LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 90.

⁶ *Ibid.*, 69.

Encontramos nuevamente una de las limitaciones de nuestro trabajo: supera nuestras posibilidades realizar un juicio sobre el Husserl de Levinas, no solo desde el punto de vista temático, sino también «metodológico», máxime si se tiene en cuenta que Levinas se reconoce a sí mismo como fenomenólogo.

⁷ LEVINAS, *De otro modo que ser*, 48.

⁸ *Ibid.*, 100.

⁹ *Ibid.*, 60.

¹⁰ LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 19.

bien, en llevar a cabo una profilaxis de la subjetividad –entendida según los parámetros del Yo substancia, fundador de sentido– hasta despojarla de su carácter trascendental, universal y a-histórico. Así, en *De otro modo que ser*, la subjetividad se entenderá como

[...] interrupción de la identidad irreversible de la esencia en un tomar a mi cargo que me incumbe sin descarga posible y donde la unicidad del yo solo adquiere un sentido: allí donde ya no es cuestión del Yo, sino de mí. El sujeto, que ya no es un yo pero soy yo, no es susceptible de generalización, no es un sujeto en general; eso viene a significar el paso del Yo a mí, que soy yo y no otro¹¹.

Este despojo corresponde a la inquietud del corazón a la que Levinas llama Deseo metafísico, con la que vive el yo, *mi yo*; se trata de un despojo que habilita al yo para hospedar la idea de lo Infinito, que es el Otro. Estamos ante una sed que, nunca saciada porque no pretende atrapar al Otro, se vuelve Bondad, desborda el egoísmo propio del ego (el «imperialismo de Mismo») y le hace «batir su propio record: [preocuparse] por otro ser»¹².

El segundo asunto remite a la idea de una «suprema pasividad» que es uno de los signos característicos del yo. Como ya señalábamos, Levinas se asombra de que Descartes, en la tercera de sus *Meditaciones metafísicas*, haya explicado cómo existe en mí la idea de lo Infinito. ¿Cómo es que puedo concebirlo si soy finito? Descartes arguye que es Dios quien ha puesto en mí tal idea, dado que yo, por mis propios medios, no habría podido concebirla. A partir de esto, Levinas apunta que «la idea de lo infinito es el modo de ser, es la *infinición* de lo infinito». Tal *infinición* «se produce en el hecho inverosímil en que un ser separado, fijado en su identidad, el Mismo, el Yo, contiene en sí, sin embargo, lo que no puede ni contener ni recibir por la sola virtud de su identidad»¹³. Ese desbordamiento de la *infinición* le sirve a Levinas como piedra de toque para referirse a la acogida de la *infinición* del Otro en mí. Acogida, nótese bien, y no constitución o analogía.

La acogida supone que el Otro no recibe de mí su carácter de alteridad, ni su validez como sujeto que reclama ser cuidado. El Otro sobrepasa cualquier idea que

¹¹ LEVINAS, *De otro modo que ser*, 58.

¹² LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 63.

¹³ *Ibíd.*, 20.

pueda tener yo de él, y se presenta ante mí como rostro¹⁴. En palabras de Levinas, «abordar a Otro [...] es acoger su expresión, en la cual desborda él a cada momento la idea que de él se llevaría un pensamiento. Es, pues, *recibir* de Otro más allá de la capacidad del Yo; lo cual significa exactamente tener la idea de lo infinito»¹⁵. Acoger es la antípoda de la posesión, de la confinación del Otro a mi perspectiva y a mis poderes.

Asimismo, acoger al Otro como rostro es entrar en un tipo de «relación sin relación»¹⁶. Con esta expresión, Levinas critica cualquier intento de igualar al Mismo y al Otro en una especie de «fusión» que niega la alteridad, ya por ajustarla a la estrechez del Mismo, ya por sumirla en la indiferencia o indefinición del *hay* (*il y a*). La relación que se establece entre el sí y su otro se produce en la distancia, en la delicadeza de una caricia que toca pero no apresa la mano, conforta sin poseer, en suma, en el impedimento de que Mismo y otro formen una totalidad: «Una relación sin relación consiste en servir al Otro, recibir de él un mandamiento»¹⁷, asumiendo que «la separación radical entre Mismo y Otro justamente significa que es imposible situarse fuera de la correlación entre Mismo y Otro para registrar la correspondencia o la no-correspondencia entre el ir del uno y el venir del otro»¹⁸. Sólo una relación así mantiene viva la expresión del Otro como rostro, que es previa a mis iniciativas, a mi discurso o a mis poderes. Este carácter previo del Otro es descrito en *De otro modo* como un «lapso de tiempo sin retorno, una diacronía refractaria a toda sincronización, una diacronía trascendente, [...] pasado pre-original y anárquico [...], irrecuperable por medio de la memoria y de la historia»¹⁹. No hay, pues, discurso, relato, palabra o gesto que sitúe al Otro en su precedencia.

Que el Otro me preceda implica también que su libertad no comienza con la mía, que ésta no puede «asentarse en el mismo presente, ser contemporánea, serme representable». La libertad del Otro, aquello santo del Otro en lo que me juego la vida como respuesta a su conminación, «no puede haber comenzado en mi compromiso, en mi decisión. La responsabilidad ilimitada en que me hallo viene de fuera de mi libertad,

¹⁴ *Ibíd.*, 48.

¹⁵ *Ibíd.*, 49.

¹⁶ *Ibíd.*, 83.

¹⁷ *Ibíd.*, 99.

¹⁸ *Ibíd.*, 30.

¹⁹ LEVINAS, *De otro modo que ser*, 53-54.

de algo “anterior-a-todo-recuerdo”, de algo “ulterior-a-todo-cumplimiento”»²⁰. La responsabilidad ante/por el Otro procede de un movimiento que no puede «consistir ni en esperar ni siquiera en acoger la orden (lo cual sería aún una cuasi-actividad), sino en obedecer a esta orden antes de que se me formule»²¹.

Empero, Levinas advierte una especie de tensión entre la responsabilidad por el Otro que no procede de mí, y el hecho de que «la alteridad no es posible más que partiendo de *mí*»²²; entre la suspensión de todos mis poderes y el hecho de que «únicamente un yo puede responder a la conminación de un rostro»²³. Se trata, pues, de que la *acogida* «expresa una simultaneidad de actividad y pasividad»²⁴. Ciertamente, la vida ética está templada por la conminación y la responsabilidad, el clamor y la respuesta; pero esta tensión no contradice el origen del movimiento ético: el Otro es «maestro de justicia» y corolario de una filosofía de la subjetividad purificada de su megalomanía, lo cual es condición *sine qua non* de hospitalidad.

La lectura que hace Ricœur de Levinas está enmarcada en una relación amistosa que comienza a mitad de los años 30 del siglo pasado, en los llamados «Viernes de Gabriel Marcel» y prosigue hasta la muerte del autor de *Totalidad e infinito* en la Navidad de 1995. Pero no es solo este aspecto el que une a estos dos filósofos, sino también, entre otros, la relación que cada uno establece entre sus convicciones religiosas y su trabajo filosófico, relación que les costó cuestionamientos y malentendidos durante toda su carrera; el sufrimiento en carne propia de las atrocidades del siglo XX del que fueron testigos de excepción; sus maestros comunes, Husserl y Heidegger, a quienes plantearon severas críticas; y una preocupación común por «distinguir bien la ética de un nivel propiamente político, que debe conservar su consistencia y no dejarse sumergir»²⁵. En el seno de esta preocupación se instalan sus más grandes desacuerdos respecto a la disimetría entre Mismo y Otro.

²⁰ *Ibíd.*, 54.

²¹ *Ibíd.*, 58.

²² LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 35.

²³ *Ibíd.*, 345.

²⁴ *Ibíd.*, 94.

²⁵ François, DOSSE, *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, trad. Pablo Corona (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013), 689.

Lo primero que suscita la controversia es el descentramiento radical del yo exigido por Levinas. Es necesario recordar que ambos filósofos comparten la crítica al ego proclamado autofundante. El descentramiento del yo por la vía de la afección del otro en el corazón del sí es una insistencia que recorre todo el periplo intelectual de Ricœur, en el que se ocupa de distinguir el Yo, heredero de las filosofías que exaltan al *cogito* y consideran que existe un núcleo invariable, incontrovertible y cerrado de identidad; del *sí*, que soy yo mismo, no un sujeto a-histórico y desencarnado, y cuya vida no se entiende al margen de su relación con la alteridad. En *Soi-même comme un autre*, Ricœur sostiene que el descentramiento del sí y su correlato, la relación con el otro, se aborda a partir de «las múltiples maneras con que lo otro distinto de sí afecta la comprensión de sí por sí [y que] señalan precisamente la diferencia entre el ego que se pone y el sí que solo se reconoce a través de estas mismas afecciones»²⁶. Esta mediación aparece en cada momento del recorrido por el quién del discurso, de la acción, de la narración y de la imputación moral.

Si bien escapa a nuestro trabajo llevar a cabo un análisis minucioso de las distintas formas como se despliega la dialéctica entre el sí y su otro a lo largo de esta obra, vale la pena indicar que, a propósito del quién habla, Ricœur sostiene que la autodesignación del locutor se entrelaza con el fenómeno de la interlocución «en virtud de la cual cada locutor es afectado por la palabra que se le dirige»²⁷. Asimismo, respecto al quién actúa, «la autodesignación del agente de la acción ha aparecido inseparable de la adscripción por otro, que me designa, en acusativo, como el autor de mis acciones»²⁸. También el otro distinto de sí aparece a propósito del quién narra, no solo porque la narración que hago de mí mismo es posible gracias a las memorias de otros, que a la vez avalan con su palabra y su gesto la trama que tejo de mí mismo, sino en la afección que sufre el lector por personajes y tramas ajenos, incluidos los de la literatura, mediante los cuales el sí aprende a reconocerse co-autor del sentido de su vida, a cerrar y abrir cursos de acción y a prepararse a soportar el agujón de la muerte²⁹. Por último, todo el trayecto que

²⁶ SA, 380.

Es necesario tener presente que este trabajo inicia en obras tempranas como *Le volontaire et l'involontaire*, *Le conflit des interprétations* y *Essai sur l'interprétation*, en las que sobresalen sus estudios sobre los «maestros de la sospecha». También en *Du texte à l'action* se plantea la crítica al yo a propósito de la hermenéutica del texto, que exige un sí mismo capaz de convertirse en discípulo del texto.

²⁷ SA, 380.

²⁸ *Ídem*.

²⁹ *Ibíd.*, 193-198.

describe el quién de la imputación está marcado por figuras de la alteridad: la *solicitud*, que despliega la dimensión dialogal del objetivo ético, y de la cual afirma Ricœur al cierre del Estudio VII que «da como compañero del sí un otro que es un rostro, en el sentido profundo que Emmanuel Levinas nos ha enseñado a reconocerle»³⁰; la *obligación*, del plano moral, en el que la norma posee una estructura dialogal expresada en la Regla de Oro: «No hagas a tu prójimo lo que aborrecerías que se te hiciera» y cuya formulación muestra que «la reciprocidad exigida se destaca en el fondo de la presuposición de una disimetría inicial entre los protagonistas de la acción»³¹; y la *sabiduría práctica* que se pone en juego cuando es imposible decidir recurriendo a preceptos universales cuando lo que está en juego es el otro y su peculiarísima situación: «la excepción [...] se convierte en un rostro, en la medida en que la alteridad verdadera de las personas hace de cada una de éstas una excepción»³². Asimismo, la sabiduría práctica remite a las convicciones más íntimas en cuyo seno se promete ante el otro que puede contar conmigo.

Levinas –según la lectura de Ricœur– parte del presupuesto según el cual el Yo, como Mismo, se expresa *únicamente* mediante un lenguaje totalizador. Levinas no vería que Mismo no se dice solo con el lenguaje de las filosofías del *cogito*, sino que se puede decir en clave de ipseidad, en la que el sí se muestra capaz de acogida y reconocimiento del otro –también entendido como rostro–³³. Ricœur reconoce la incommensurabilidad entre el sí y el otro, así como la desigualdad de poder entre ambos, pero cree posible una relación en la que el movimiento que procede del otro, máxime si se trata del otro sufriente, suscite un movimiento de respuesta por parte del sí mismo, que a su vez establece la maravilla de la reciprocidad³⁴. Para el filósofo francés, el rostro del otro «solo podría ser reconocido como fuente de interpelación y de mandato si se revela capaz de despertar o volver a despertar una estima de sí mismo, la cual [...] permanecería incoativa, no sometida, en una palabra inválida fuera del poder de

³⁰ *Ibid.*, 236.

³¹ *Ibid.*, 255.

³² *Ibid.*, 309.

³³ Una ampliación de este tema la hallamos en «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», en *L3*, 99-103).

³⁴ «Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma. Quizás ahí reside la prueba suprema de la solicitud: que la desigualdad de poder venga a ser compensada por una auténtica reciprocidad en el intercambio, la cual, a la hora de la agonía, se refugia en el murmullo compartido de las voces o en el suave apretón de las manos» (*SA*, 223).

despertar surgido del otro»³⁵. Asimismo, la responsabilidad por el otro es *respuesta* a su llamado, respuesta que acontece en la asunción para mí, en primera persona, de la voz del otro que dice: “¡No matarás!”, «hasta el punto de convertirse en mi convicción, esa convicción que iguala el acusativo del “¡Heme aquí!” al nominativo del “Aquí estoy”»³⁶.

Para Ricœur, la inconmensurabilidad entre el sí y su otro se convierte, en Levinas, en una incapacidad para recibir al Otro, que se muestra y se oculta como «exterioridad absoluta, es decir, no relativa»³⁷. Esta imposibilidad de relación se expresa con una estrategia, la *hipérbole*, que no es un tropo literario, sino «la práctica sistemática del *exceso* en la argumentación filosófica. La hipérbole aparece, en este sentido, como la estrategia apropiada para la producción del efecto de ruptura vinculada a la idea de exterioridad en el sentido de la alteridad absoluta»³⁸. Esta estrategia afecta tanto al Mismo como al Otro: al primero, porque lo acusa de la incapacidad que acabamos de referir; al Otro, porque éste «no es un interlocutor cualquiera, sino una figura paradigmática del tipo de un maestro de justicia»³⁹. Con esta expresión, a la vez que se señala una dimensión del otro sufriente, la altura desde la cual su llamado silencioso me instruye en la hospitalidad, se descuida otro ámbito de problematicidad de las relaciones humanas: ¿acaso el otro no puede ser, también, enemigo u opositor real o simbólico? ¿No ejerzo sobre él una violencia similar, justamente como su Otro?

³⁵ Citado en DOSSE, *Paul Ricœur*, 695-696. Ver: «Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», en *L3*, 102. Este fragmento que hemos citado corresponde a una carta de Ricœur (25-VI-1990) en respuesta a la misiva que Levinas escribiera el 28 de mayo, después de leer *Soi-même comme un autre*. En esa carta, dice Levinas: «Usted me reprocha en mi forma de entender la “relación con el otro” el desconocimiento de lo que usted llama “estima de sí” que, en su análisis, pertenecería necesariamente a la generosidad del “para otro” y la sostendría de antemano. En efecto, intento pensar el “para otro” de la responsabilidad como caridad original y primordial, como gratuidad frente al rostro del otro».

³⁶ SA, 391.

³⁷ *Ibid.*, 389.

³⁸ *Ídem.*

En una entrevista con Michaël de SAINT-CHERON, Ricœur acota esta idea: que el trabajo de Levinas pueda caracterizarse como «una filosofía del exceso y de la hipérbole» quiere decir que proposiciones como «Soy rehén del otro» «no son proposiciones de la vida cotidiana» (*Du juste au saint. Ricœur, Rosenzweig et Levinas* (París: Desclée de Brouwer, 2013), 19).

Estamos de acuerdo con SAINT-CHERON (*Du juste au saint*, 25) para quien la filosofía de Levinas debe entenderse siempre a la luz de los terribles acontecimientos del siglo XX, que no dejan cabida a un lenguaje distinto que al que cabalga «entre la utopía y la hipérbole», «entre el heroísmo y la santidad más pura», entre el «traumatismo de la persecución» y el hecho de «llevar la miseria y el fracaso del otro». Un lenguaje semejante, con resonancias hiperbólicas, escandalosas («Emmanuel Levinas, penseur du témoignage», en *L3*, 98), es el que usa Ricœur al insertar el discurso del amor en el discurso filosófico de la justicia, o el del *ágape* como una forma realizada de reconocimiento (de esto nos ocuparemos en los capítulos 8-10, en la sección III).

³⁹ SA, 389.

La hipérbole crece hasta el paroxismo –que Ricœur llega a denominar «terrorismo verbal»⁴⁰– en *De otro modo que ser*, obra en la que el filósofo lituano «pasa del tema de la proximidad al de la sustitución, es decir, del sufrir por el otro al sufrir para otro» y en la que el «vocabulario de la herida infligida cede el lugar a otro más extremo aún, el de la persecución, el de la toma de rehén»⁴¹. En el comentario dedicado a *De otro modo que ser*, Ricœur insiste en que Levinas expresa «por medio de la maldad, el grado de extrema pasividad de la condición ética»⁴², pasividad que asume, en un grado mayor de escándalo, una «culpabilidad sin límites»⁴³.

Ahora bien, tal paroxismo es leído a la luz de la pretensión levinasiana de desconectar la ética de la ontología, así como sus correlatos lingüísticos: el *decir* y *lo dicho*, respectivamente. Ricœur encuentra dos dificultades condensadas en el adverbio del título: *Autrement*, de otro modo: por una parte, la que atañe a la liberación de la ética de su «infatigable confrontación con la ontología»⁴⁴, entendida, según veíamos, como negación de la alteridad por vía de la totalización; por otra, la de encontrar el lenguaje que le conviene al *decir*, la articulación lingüística que permite «pronunciar la anterioridad de la ética de la responsabilidad»⁴⁵ respecto a una iniciativa del sí mismo que ponga a la subjetividad como el punto de partida de la ética.

En este punto Levinas se encuentra un problema: el de «si lo pre-original del *decir* [...] puede ser conducido a traicionarse al mostrarse en un tema [...] y si tal traición puede redimirse; es decir, si se puede al mismo tiempo saber y franquear lo *sabido* de las marcas que la tematización le imprime subordinándolo a la ontología»⁴⁶. Dicho en otros términos: si nombrar es fijar, detener, reducir al otro a las condiciones de quien predica; si todo nombrar queda atrapado en *lo dicho*, ¿cómo puede haber discurso filosófico que, al mismo tiempo que critica *lo dicho*, dice la ética sin que tal *decir* se subordine a su tema?⁴⁷. El filósofo recurre al lenguaje, pero tiene que traicionarlo permanentemente, como si únicamente pudiera hablar en diferido de la alteridad y nombrar la relación con una palabra que desaparece tras de sí para que solo sea leída su

⁴⁰ *Autr*, 26.

⁴¹ *PR*, 237; *Autr*, 23-24.

⁴² *Autr*, 24.

⁴³ *Ibíd.*, 25.

⁴⁴ *Ibíd.*, 1-2.

⁴⁵ *Ibíd.*, 2.

⁴⁶ LEVINAS, *De otro modo que ser*, 50.

⁴⁷ *Ibíd.*, 48.

huella. Así las cosas, la ética requiere ser audaz pues «no se arredra ante la afirmación de la imposibilidad del enunciado atreviéndose, al mismo tiempo, a *realizar* semejante imposibilidad a través del mismo enunciado de tal imposibilidad»⁴⁸.

Ricœur, en cambio, cree que el *decir* de la ética, esto es, el *decir* de la responsabilidad por el Otro, al agotarse «en esa escalada a lo extremo del discurso de la maldad», del ultraje (de las hipérbolos), requiere el lenguaje de la ontología, sin el cual la ética carece de posibilidades de realización. Claro está, no se trata de la ontología totalizadora, sino, como decíamos más arriba, de una ontología militante y rota. Para Ricœur, la posibilidad de un *decir* apropiado a la ética está presente en la posición del tercero y la justicia.

En la segunda parte de su comentario, Ricœur llama la atención sobre un fragmento del «Argumento», en el que Levinas dice que en el modo de pensar propuesto en *De otro modo que ser* tiene cabida un «camino que conduce a la tematización y a una toma de conciencia; la toma de conciencia está motivada por la presencia de un tercero al lado del prójimo buscado; también el tercero es buscado y la relación entre el prójimo y el tercero no puede ser indiferente al yo que se acerca. Se necesita una justicia entre los incomparables». El punto al que quiere llegar Ricœur lo encuentra en el cierre del párrafo que estamos citando: la justicia «compara, reúne y piensa»; ella «permite *tematizar* la clase de *decir* que permite filosofar»⁴⁹.

La justicia habla en el *decir* del *otro* del otro, «mi prójimo que es también tercero respecto a otro, también él prójimo»⁵⁰. De este otro del otro yo no puedo responder y esa no-respuesta pide un *decir* distinto, pues el *decir* que «vinculaba» al yo y al Otro «marchaba hasta ahora en un sentido único»⁵¹. La ruptura de ese sentido lleva a la pregunta por los límites de la responsabilidad [¿realmente puedo hacerme responsable de todas las consecuencias de mis acciones, así como de todos los otros?] y da paso a la pregunta por la justicia, que se plantea como «la comparación, la coexistencia, la contemporaneidad, la reunión, el orden, la tematización, la *visibilidad* de los rostros y, por tanto, la intencionalidad del intelecto y, en la intencionalidad y el intelecto, la

⁴⁸ *Ibíd.*, 50-51.

⁴⁹ *Autr.*, 28.

⁵⁰ LEVINAS, *De otro modo que ser*, 201.

⁵¹ *Ibíd.*, 237.

inteligibilidad del sistema; por consiguiente, también una co-presencia sobre un pie de igualdad como ante una corte de justicia»⁵².

Mientras que la pregunta por la responsabilidad pone límites al paroxismo que hasta ahora había conducido la reflexión, la manera como se *dice* la justicia parece entrar en franca contradicción con las ideas directrices expuestas desde el «Argumento». ¿Cómo es posible que la contradicción no destruya el argumento general de la obra, no solo en virtud de las concesiones que el *decir* tiene que hacer a su propia traición, sino también porque el que ocupa el lugar del tercero es Levinas mismo, «en la medida en que *su decir* se inscribe en un dicho que es el libro que leemos»⁵³?

Es el «autor implicado» –para usar los términos que aparecen en el volumen III de *Temps et récit*⁵⁴– el que reconoce que, a pesar de que hay una política que adquiere la forma Estado, caracterizada por la «tiranía de lo universal y de lo impersonal»⁵⁵, por hacer una «humanidad de hombres intercambiables» cuya sustitución «hace posible la explotación misma»⁵⁶, puede existir una forma de la política que acontece en un «Estado igualitario y justo», escenario «en el cual el hombre se realiza» gracias a la «irreductible responsabilidad del uno para con todos» y que, por tanto, no «puede prescindir de amistades y de rostros»⁵⁷. En suma, Levinas termina por asumir que la política busca un tipo de justicia que «consiste en hacer de nuevo posible la expresión, en la que, en la no-reciprocidad, la persona se presenta única»⁵⁸.

La salida al problema político con la que hemos terminado este apartado dedicado a Levinas nos obliga a hacer al menos tres anotaciones. La primera remite a un comentario que hicimos atrás según el cual Ricœur y Levinas coinciden en distinguir la ética de la política; a ello añadiríamos que ninguno de los dos planteó una filosofía política si por tal entendemos una reflexión sistemática dedicada solamente al problema del Estado, el poder, el contrato social, etc. Sin embargo, estos asuntos no estuvieron para nada alejados de sus preocupaciones, de modo que la distinción de estas dos

⁵² *Ibíd.*, 237.

⁵³ *Autr.*, 32.

⁵⁴ El argumento de Ricœur está construido con pasajes en los que se enuncia el decir de Levinas por medio de la primera persona del plural: «El propio discurso que *pronunciamos*...».

⁵⁵ LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 275.

⁵⁶ *Ibíd.*, 336.

⁵⁷ LEVINAS, *De otro modo que ser*, 240.

⁵⁸ LEVINAS, *Totalidad e infinito*, 336.

esferas del pensamiento, ética y política, es concomitante con la asunción –al menos del lado de Ricœur– de un diálogo entre ellas en torno especialmente al problema de la *justicia*.

Dicho esto, podemos considerar las otras dos anotaciones. Una se refiere al tema del tercero, que pone de presente que la esfera política, si bien no tendría por qué ignorar las iniciativas de personas concretas frente a sistemas específicos, no se configura bajo la égida del vínculo interpersonal, sino que está constituida por una «condición de pluralidad que resulta de la extensión de las relaciones interhumanas a todos aquellos que el cara a cara del *yo* y el *tú* deja fuera a título de tercero»⁵⁹, o del «cada uno» [*chacun*]⁶⁰. Esas relaciones son las que configuran las instituciones, que son así definidas en *Soi-même comme un autre*:

Por institución, entenderemos aquí la estructura del vivir-juntos de una comunidad histórica –pueblo, nación, región, etc.–, estructura irreducible a las relaciones interpersonales [...]. La idea de institución se caracteriza fundamentalmente por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes⁶¹.

El énfasis en las costumbres comunes por oposición a la coacción es de inspiración arendtiana. Si bien no exploraremos en esta investigación la lectura que hace el filósofo francés de la autora de *La condición humana*⁶², sí dejamos constancia del hecho de que Ricœur, antes de entrar de lleno al problema de la *Anerkennung* –que nos ocupará en la siguiente sección–, indica que lo que está en juego en todo el recorrido por Hobbes, Hegel y Honneth es la idea misma de *política* construida a la luz de la

⁵⁹ «Qui est le sujet du droit ?», en *J1*, 37.

⁶⁰ *SA*, 202.

⁶¹ *Ibid.*, 227.

Luc BOLTANSKI llama la atención sobre el carácter polisémico de esta palabra. A partir de su lectura de *Un parcours critique. Douze exercices d'histoire sociale*, de Jacques Revel, Boltanski apunta que existen al menos tres empleos de la palabra «institución»: como realidad jurídico-política; como «organización capaz de funcionar de forma regular en la sociedad de acuerdo a un conjunto de reglas explícitas e implícitas»; y como «toda forma de organización social que vincule unos valores, unas normas, unos modelos de relación y de conducta» (*De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación*, trad. Tomás Fernández y Beatriz Eguibar (Madrid: Akal, 2014), 87n). Nosotros diremos que cada una de ellas está caracterizada por los aspectos constitutivos que hallamos en el pasaje citado de *Soi-même comme un autre*; no obstante, no dejamos de advertir que, acaso para un trabajo posterior, hay que estudiar con más detalle esta polisemia y derivar de ella algunos matices para la reflexión filosófica sobre las instituciones.

⁶² Ricœur dedicó varios trabajos a Arendt entre los que sobresalen los compilados en *J1*, 13-66 y el trabajo sobre el juicio político publicado en *J1*, 143-162 bajo el título «Jugement esthétique et jugement politique selon Hannah Arendt».

pregunta arendtiana por los «requerimientos de las preposiciones con y entre, en las expresiones existir-con o existir-entre»⁶³. Ciertamente, como anota el mismo Ricœur, la idea de la naturaleza política del vivir con otros puede rastrearse desde los albores de la filosofía; pero es Arendt la que sitúa el origen de la política en la *pluralidad* de palabra y acción⁶⁴, lo que se opone a la idea según la cual la dominación de unos sobre otros –lo que termina en el uso de la violencia legítima por parte del Estado– es lo propio del ámbito político.

Pasemos a la última nota. La oposición entre dos orígenes de la esfera política nos pone de frente a otra de las preocupaciones del filósofo francés que apenas podemos mencionar en el presente trabajo. Ricœur no se centra en la historia efectiva de la configuración de la esfera política, sino en el hecho de que las instituciones políticas, entre las que sobresale el Estado, tengan en su origen tanto el despliegue de la pluralidad humana, como una violencia fundadora. Donde hay un Estado, hubo seres humanos que proclamaron su deseo de vivir juntos, convirtieron ese deseo en promesa fundadora y fijaron su palabra para las generaciones futuras en algún medio que les permitiera recordar los términos en los que dicha promesa fue consagrada. Al mismo tiempo, nos encontraremos una invasión, una guerra, un derrocamiento o alguna violencia que está en la base del querer conformar una comunidad histórica en oposición a otra.

Ricœur denomina a esta dualidad propia del origen del Estado «paradoja política»⁶⁵, que tiene al menos tres sentidos. 1) la paradoja puede caracterizarse como ambigua mezcla entre razón constitucional (o forma) y fuerza (o poder). En palabras de Ricœur, «mientras que la forma tiene su expresión en la aproximación mediante la constitución de la relación de reconocimiento mutuo entre los individuos y entre éstos y

⁶³ PR, 239.

⁶⁴ «Mientras que todos los aspectos de la condición humana están relacionados de alguna manera con la política, la pluralidad es específicamente la condición –no solo la *conditio sine qua non*, sino la *conditio per quam*– de toda vida política» (Hannah ARENDT, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1998), 7). Para Arendt, la pluralidad humana tiene el doble carácter de igualdad y distinción. Por el hecho de ser iguales, los seres humanos nos entendemos y planeamos el futuro; por el hecho de distinguirnos entre nosotros, requerimos discurso y acción para entendernos. Hombres y mujeres compartimos con todo lo que es la condición de alteridad; con lo vivo, la condición de distinción; lo propio del ser humano es su “unicidad” (*uniqueness*) «y la pluralidad humana es la paradójica pluralidad de seres únicos» (ARENDT, *The Human Condition*, 176). En *¿Qué es la política?*, trad. Rosa Cala Carbó (Barcelona: Paidós, 1997), 47, Arendt reitera que «la política organiza de antemano a los absolutamente diversos en consideración a una igualdad relativa y para diferenciarlos de los relativamente diversos»

⁶⁵ Bajo el título «La paradoja política», *Lectures I* recoge estudios sobre H. Arendt, J. Patočka, E. Weil y K. Jaspers. Los tres sentidos de dicha paradoja los hallamos en *La critique et la conviction* (CC, 148-153).

la instancia superior, la fuerza tiene su sello en todas las cicatrices que ha dejado el nacimiento desde la violencia de todos los Estados convertidos en Estados de derecho»⁶⁶. 2) La paradoja se refiere también a la división entre el carácter jerárquico-vertical y el carácter horizontal del poder político. En la práctica política tiende a confundirse el poder con la dominación, y es la justicia la que pone «la dominación bajo el control del poder en común»⁶⁷, lo cual constituye la tarea infinita de la democracia. Ricœur se refiere a esta forma de la paradoja como un sentirse atrapado «entre el deseo de una utopía no violenta y la idea de que algo inevitable subyace en toda relación de mando, de gobierno; algo que ahora racionalizo –dice– entendiéndolo como la dificultad de articular una relación asimétrica y una relación de reciprocidad»⁶⁸. 3) La paradoja se refiere al hecho de que el «Estado, que detenta el poder, aparece a la vez como “una esfera” entre otras y al mismo tiempo como instancia reguladora y mediadora entre las distintas esferas»⁶⁹. Con todo derecho, podemos reclamar que los sentidos que otorgamos a nuestra vida individual y colectiva no dependen del Estado: asumimos identidades de género, practicamos determinada profesión, elegimos un estilo de vida según nuestras posibilidades personales, familiares, económicas, tejemos relaciones afectivas, profesamos una fe y un largo etcétera que no pertenece a la esfera estatal. Y, sin embargo, si el Estado no garantiza un trato igual, justo, si no se asegura que aquello que conforma mi plan de vida sea aceptado y garantizado políticamente, en fin, sin la mediación de las instituciones, entre las cuales el Estado ocupa un lugar prominente, el ejercicio pleno de las libertades no sería realizable.

Bien podría ser motivo de análisis la pregunta por la manera como todo el recorrido por la *Anerkennung* responde a los requerimientos del *inter-esse* planteados por Arendt; asimismo, podría establecerse como guía de trabajo la tarea de rastrear en los planteamientos en torno a la relación entre lucha y *ágape*, desarrollada en el estudio III de *Parcours de la reconnaissance*, un eco de la preocupación de Ricœur por la paradoja política. Más aún, al modo como recientemente lo ha hecho Pierre-Olivier

⁶⁶ SA, 279-280.

⁶⁷ *Ibid.*, 279.

⁶⁸ CC, 65.

⁶⁹ Tomás DOMINGO, «Fenomenología y política en Paul Ricœur. La fenomenología como resistencia», *Investigaciones fenomenológicas. Número monográfico sobre fenomenología y política*, nº 3 (2011), 151. Sugerimos ver también: Olivier ABEL y Jérôme PORÉE, *Le vocabulaire de Paul Ricœur* (París: Ellipses, 2009), 94-95; y Marc CRÉPON, «Du “paradoxe politique” à la question des appartenances», en *Paul Ricœur II*, ed. Miriam Revault y François Azouvi, 261-277.

Monteil⁷⁰, esta paradoja puede servir de concepto clave para establecer los hitos centrales de una filosofía política de Ricœur. Nosotros no hemos optado por alguno de estos caminos, aunque intentaremos mostrar en la sección siguiente que la comprensión del recorrido por Hobbes, Hegel y Honneth nos permitirá desentrañar los hilos de una filosofía del reconocimiento que, como la del Ricœur de *Parcours de la reconnaissance*, intenta detenerse en «los umbrales de lo político en el sentido preciso de teoría del Estado»⁷¹, pero no abandona la pregunta por el corazón de la *política* como un vivir juntos a pesar de la disimetría constitutiva de la condición humana.

⁷⁰ Ricœur *politique* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2013), 25-143.

⁷¹ *PR*, 316.

II. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Si el sentido de la política es la libertad, es en este espacio –y no en ningún otro– donde tenemos el derecho a esperar milagros. No porque creamos en ellos sino porque los hombres, en la medida en que pueden actuar, son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no¹.

Al final del primer apartado del estudio dedicado al reconocimiento mutuo, Ricœur interrumpe la exposición del llamado «marco categorial» y deja enunciada la «comparación entre incomparables» como problema para una filosofía del reconocimiento cuyo punto de partida es la disimetría originaria entre el sí y el otro. En este problema siguen presentes: la pregunta por cómo se da el movimiento en doble vía entre el sí y su otro, que va acrecentando su radio de acción hasta ponernos de frente a la pregunta por el tercero; la preocupación generada por un tipo de reconocimiento mutuo que pierde de vista la extrañeza del otro mediante discursos y prácticas que confunden igualdad con homologación; y la crítica al individualismo moderno funcional a la anulación de la capacidad del sujeto de actuar, hablar y hacerse responsable; y la inquietud que suscita la declaración de bancarrota de cualquier posibilidad de reconocimiento siempre latente no solo en el ámbito teórico, sino en la [a veces poco halagüeña] vida cotidiana.

La sección II de nuestro trabajo comienza exponiendo el segundo apartado del estudio III de *Parcours de la reconnaissance*, titulado «El reto de Hobbes», que anuncia una retoma de los «acontecimientos de pensamiento» en cuya tercera etapa la idea hegeliana de *Anerkennung* es la protagonista –junto con sus antecedentes y reelaboraciones posteriores–.

Del autor del *Leviatán* a Ricœur le interesa resaltar la figura del estado de naturaleza que describiría lo que bien puede leerse como «teoría del *desconocimiento originario*»². Este desconocimiento –que pone de relieve una *disimetría radical* entre los hombres– deriva en una violencia que a su vez funda los pactos que están en la base de la vida social y política. Lo que Ricœur denomina «el reto de Hobbes» consiste en saber si en el vivir juntos, estructurado en contratos y promesas orientadas al bien común, puede rastrearse algo más que un origen marcado por la guerra de todos contra

¹ ARENDT, *¿Qué es política?*, 67.

² *PR*, 241.

todos y el miedo a la muerte violenta, característicos del estado de naturaleza. La respuesta que da el filósofo francés es afirmativa, como veremos en su exposición de Hegel y Honneth.

Así las cosas, el propósito de la presente sección es doble: por un lado, exponer de la mano de Ricœur los antecedentes de la *Anerkennung* (en el «reto de Hobbes»), así como del desarrollo de este concepto (en Hegel) y su reactualización (con Honneth); por otro, en esta reconstrucción esperamos hacer evidente la manera como operan las preguntas suscitadas a la luz del marco categorial: ¿cómo es posible que, habiendo una clara disimetría entre los seres humanos, establezcamos relaciones intersubjetivas? ¿Cómo estas relaciones se van ampliando en las instituciones? ¿Mediante qué recursos es posible que la disimetría originaria no suponga una imposible reciprocidad, ni tampoco confusión entre el sí y su otro?

4. HOBBS: DEL DESCONOCIMIENTO ORIGINARIO AL ORDEN CONTRACTUAL

Según Hobbes, en la base del orden contractual hay un *fiat* creador que origina los «pactos y alianzas en virtud de los cuales las partes de este cuerpo político [el Leviatán] fueron en un principio hechas, juntadas y unidas»¹. La creación de este cuerpo político no está orientada propiamente al bien común, sino al bien individual. De hecho, el bien de la República –el desarrollo del comercio, de las ciencias, de las artes, por ejemplo– tiene como objetivo garantizar la realización de los fines de cada quien, entre los que la felicidad, entendida sobre todo como satisfacción de necesidades, ocupa el lugar de fin último². Para el autor del *Leviatán*, en virtud de la búsqueda de felicidad, común a todos los hombres, se genera una «competencia por alcanzar riquezas, honores, mando o cualquier otro poder, [que] lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra»³. De ahí que la garantía de realización de la felicidad que supone el orden contractual esté ligada al miedo a la muerte y a ser herido por otro en la lucha por conseguir los bienes.

La lectura que hace Ricœur se centra en estos temas ya clásicos de la interpretación de Hobbes: la primacía del individuo; la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza que genera en los hombres el miedo a la muerte violenta; la creación de un pacto que evite dicha muerte y que les permita a todos y cada uno de los que lo suscriben realizar su felicidad, eso sí, con los límites que le impone la felicidad de los otros; pero otra lectura, que Ricœur emprende especialmente de la mano de Charles Yves Zarka⁴, encuentra algunas señales que permiten hablar de «elementos para-éticos» que cimientan el pacto que funda el Leviatán.

Teniendo en cuenta lo anterior, este capítulo se desarrolla en tres momentos: en el primero se expone lo que podríamos llamar «desconocimiento originario» que

¹ Thomas HOBBS, *Leviatán*, 13.

² Siguiendo a Leo STRAUSS –*La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*, trad. Silvana Carozzi (Buenos Aires: FCE, 2006)–, Ricœur recuerda que el énfasis en el individuo es una de las características que hace de Hobbes el fundador de la filosofía política moderna, en contraste con la filosofía política de los antiguos que establecía como prioritario el bien de la ciudad (*PR*, 240).

³ HOBBS, *Leviatán*, 94.

⁴ Charles Yves ZARKA, *La otra vía de la subjetividad. Seis estudios sobre el sujeto y el derecho natural en el siglo XVII*, trad. María Venegas (Madrid: Dykinson, 2006); *Hobbes y el pensamiento político moderno*, trad. Luisa Medrano (Barcelona: Herder, 1997).

caracteriza el estado de naturaleza. Justamente, este desconocimiento contrasta con una igualdad, también originaria, según la cual todos los hombres buscan su propia felicidad; en esa búsqueda surge la competencia que propicia la guerra de todos contra todos. El segundo momento expone las razones que, según Hobbes, explican por qué es necesario pasar del estado de naturaleza al orden contractual; en el tercero revisamos los argumentos de Ricœur para identificar en el autor del *Leviatán* una especie de primicia ética del orden contractual que es lo que sitúa a Hobbes en el umbral de una filosofía del reconocimiento mutuo.

4.1. Desconocimiento originario en el estado de naturaleza

Al comienzo del capítulo XIII del *Leviatán* nos encontramos con una experiencia de pensamiento: la del retrato de un estado de naturaleza en el que la igualdad de los hombres tiene como contracara un desconocimiento originario. Comencemos por fijarnos en la igualdad, que para Hobbes es evidente en (1) las facultades corporales y anímicas comunes a todos los seres humanos, lo que impide justificar la diferencia entre los beneficios que cualquiera pueda «reclamar con igual derecho»⁵; y (2) «la esperanza de conseguir nuestros fines»⁶.

Cuando Hobbes describe en qué consiste la igualdad de facultades corporales y anímicas, de las primeras pone un ejemplo en el que es evidente la relación entre igualdad y desconocimiento: no obstante la diferencia natural entre la fuerza de unos individuos respecto a otros, si se mira la especie veremos que todos tienen la misma capacidad de matar incluso al más fuerte, ya sea por mano propia o en asociación con otros. La muerte (propia o de otro) se convierte así en el signo del mayor desconocimiento, así como en una prueba de la igualdad natural. Si vemos las facultades del alma, encontraremos que «hay mayor igualdad entre los hombres que en lo referente a la fuerza corporal»⁷, y que en tal igualdad radica «la vanidad con que cada uno considera su propia sabiduría y la incapacidad de reconocer en los otros mayor ingenio, elocuencia o talento, debido a que es más fácil ver el talento propio (por estar

⁵ HOBBS, *Leviatán*, 113.

⁶ *Ibíd.*, 114.

⁷ *Ibíd.*, 113.

cerca), que el de otros, que se halla a distancia»⁸. Así, el encuentro entre seres iguales en facultades contrasta con el riesgo de ser despreciado, de que los otros no reconozcan la valía de uno. Ante ello, la reacción natural consiste en que un individuo le hace daño al que lo desprecia para suscitar en éste una mayor valoración de su persona, así como para advertir de los riesgos que correrían los testigos del daño infringido si incurrieran en un desconocimiento semejante.

Por otro lado, la igualdad originaria es evidente en que los seres humanos orientan su vida a la consecución de sus propios fines, entre los cuales la felicidad es el mayor, y lo hacen todos con la misma intensidad. La felicidad es definida por Hobbes como el «continuo progreso en el deseo; un continuo pasar de un objeto a otro», que constituye la «primera inclinación natural de toda la humanidad [:] un perpetuo e incansable deseo de conseguir poder tras poder, que solo cesa con la muerte»⁹.

Tenemos entonces que, para Hobbes: (a) si todos los hombres tienen iguales condiciones y capacidades y buscan su propia felicidad, todos quieren los mismos bienes que permiten la consecución de esta última; estos bienes, sin ser iguales para todos ni tener la misma proporción, incluyen los que son necesarios para la supervivencia así como los que satisfacen la búsqueda de la estima, del poder y de la gloria). De igual forma, (b) si todos quieren los mismos bienes, y lo hacen de manera constante e incansable, los bienes tienden a escasear y ante esta situación surge la *competencia*. Por último, (c) en la competencia el otro se vuelve mi *enemigo* y lo más razonable es *desconfiar* de él, así como proveerme de un poder tal que ya nadie se atreva a poner en peligro mi vida¹⁰.

El estado de naturaleza se caracteriza por el miedo y la desconfianza mutua, la competencia y la asunción del otro casi exclusivamente en términos de enemistad, todo lo cual genera una «guerra de cada hombre contra cada hombre». Se trata de una guerra declarada voluntariamente, que se sostendrá mientras no haya «garantías de que debe

⁸ *Ibid.*, 114.

⁹ *Ibid.*, 93.

¹⁰ Incluso aquellos hombres que «estarían cómodos y satisfechos con sus modestos límites» (HOBBS, *Leviatán*, 114) se ven obligados a asumir una actitud defensiva pues corren el riesgo de verse desprovistos de lo mínimo para vivir. La base de las diferencias entre los hombres que buscan modestos límites y los que buscan honor y poder debe ser buscada, según el mismo Hobbes (*Ibid.*, 70), tanto en la educación como en las constituciones de los cuerpos, que hacen que «lo que es agradable para uno [sea] motivo de pena para otro» (Claudia HILB y Matías SIRZUK, *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano* (Buenos Aires: Prometeo, 2007), 22).

hacerse lo contrario». Durante este tiempo de guerra no existen las condiciones mínimas para que los hombres obtengan sus fines, esto es, no hay trabajo, cultivo, navegación, productos, construcción, transporte, conocimiento, artes, letras; no se distingue lo mío de lo tuyo, lo justo de lo injusto, pues no hay ley que defina límites; «los hombres viven sin otra seguridad que no sea la que les procura su propia fuerza y su habilidad para conseguirla». Lo que se mantiene es «un constante miedo y un constante peligro de perecer con muerte violenta. Y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y corta». Sólo mediante un «poder en común que los mantenga atemorizados a todos [los hombres]»¹¹ es posible la consecución de la paz y el orden propicios para que todos alcancen sus fines mediante una garantía basada en un temor superior al temor por el otro. En suma, en el estado de naturaleza hallamos una estructura de desconocimiento que pone en juego una particular relación entre el uno y el otro¹²: la primacía del *bien individual* se fragua en la *lucha con el otro* que adquiere diversas formas entre las que descuellan la competencia, la enemistad y el miedo a la muerte violenta.

A esta descripción del estado de naturaleza, Hobbes añade la recomendación que había expuesto en la «Introducción». Allí decía que el filósofo debe leerse a sí mismo para llegar a conclusiones ciertas respecto a cuál debe ser la mejor forma de alcanzar la verdad a la que aspira la ciencia, en este caso la filosofía política¹³: «quien mire dentro de sí mismo y considere lo que hace cuando *piensa, opina, razona, espera, teme*, etcétera, y por qué, leerá y conocerá cuáles son los pensamientos y pasiones de todos los hombres en circunstancias parecidas»¹⁴. Este precepto se amplía cuando se dirige al gobernante: «Quien gobierna toda una nación debe leer dentro de sí mismo, no a este o a aquel hombre en particular, sino a la humanidad entera»¹⁵.

Podríamos decir, *mutatis mutandis*, que este precepto metodológico, consecuente con el individualismo hobbesiano, se estructura en un tipo de movimiento del «sí» al otro marcado por la comparación mediante la cual se deducen leyes generales. Pero lo que nos importa resaltar aquí es que, de acuerdo con estas recomendaciones, Hobbes

¹¹ HOBBS, *Leviatán*, 115.

¹² *PR*, 242.

¹³ En el capítulo IX, Hobbes pone a la filosofía política como una ciencia que se ocupa de estudiar las «consecuencias de los cuerpos políticos» y a la ética como una parte de la física encargada de estudiar las «consecuencias de las *pasiones* entre los hombres» (HOBBS, *Leviatán*, 80-81).

¹⁴ *Ibíd.*, 14.

¹⁵ *Ibíd.*, 14-15.

propone que nos fijemos en las propias conductas: ¿por qué, se pregunta, vamos armados durante un viaje, cerramos las puertas de nuestra casa, cuidamos nuestras pertenencias, aun a pesar de saber que «hay leyes y agentes públicos armados para vengar todos los daños que se [nos] hagan»¹⁶? ¿Qué opinión nos hacemos de los otros, inquiera el filósofo inglés, cuando nos comportamos así? Esta desconfianza nos recuerda el aguijón del desconocimiento originario que no cesa de marcar las relaciones entre los hombres, incluso en las formas de vida en las cuales hay Estado, ley y justicia. Si en estas formas hay motivos para la desconfianza, ¿cuánto más, parece preguntar Hobbes, no estará presente en grado sumo en el estado de naturaleza en el que no existe la mediación de un acuerdo entre los hombres que ponga en manos del Soberano la garantía de la realización de los fines de cada uno?

4.2. Del estado de naturaleza al orden contractual

Ricœur identifica en todo el *Leviatán* que «no es posible pronunciar el término *guerra* (tomado de la experiencia histórica) sin unirlo al término *paz*, que le sirve de contraste». Este mismo contraste se corresponde con otro que abarca todo el recorrido del Estudio III de *Parcours*: el que existe entre desconocimiento y reconocimiento: «el desconocimiento se sabe negación de este reconocimiento que se llama la paz»¹⁷. Sobre el primer par (*guerra/paz*), Hobbes muestra en el cierre del capítulo XIII que la búsqueda y conservación de la paz es la primera ley natural y un corolario de la imposibilidad de encontrar la felicidad en el estado de naturaleza¹⁸.

Veamos ahora cuáles son para Hobbes los motivos que llevan a los hombres a pasar del estado de naturaleza al orden contractual. Como ya se dijo, el primer motivo son las pasiones, entre las que sobresale el miedo a la muerte violenta, que «hace que un hombre espere o busque ayuda en la sociedad. No hay otro modo de que un hombre pueda asegurar su vida y su libertad»¹⁹. A su vez, este miedo es la contracara del deseo

¹⁶ *Ibíd.*, 116.

¹⁷ *PR*, 243.

¹⁸ HOBBS, *Leviatán*, 120. Ver: Tom SORELL, «Hobbes's Moral Philosophy», en *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, ed. Patricia Springborg (New York: Cambridge University Press, 2007), 131.

¹⁹ HOBBS, *Leviatán*, 95.

de autopreservación, según el cual «todos los hombres no solo tienden a procurar una vida feliz, sino a asegurarla»²⁰. Si la muerte es el peor de los males naturales, porque trunca la existencia, y el hombre escapa por impulso natural a lo que es malo para él, es necesario que el hombre prefiera la paz.

Lo anterior hace plausible matizar la declaración de Hobbes en el *Leviatán* respecto a que son [solo] las pasiones las que inclinan al hombre a buscar la paz, y afirmar que ésta «se impone con la fuerza que cae una piedra»²¹. Incluso podría concederse la razón a Hilb y Sirczuk quienes muestran que tanto en *Elements of Law* como en *Leviatán* hay más bien una superposición entre el miedo a la muerte violenta y el principio racional de preservación. Mientras el primero lleva a que los hombres entren en sociedad, «el principio racional de preservación aparecerá como el corolario del deseo de obtener lo bueno y evitar lo malo»²². Este principio racional sería también el que llevaría a los hombres a comprender que, en el estado de naturaleza, al perseguir a toda costa su felicidad sin que haya límites, o, lo que es lo mismo, al atenerse al mero derecho natural²³, se ponen ellos mismos en peligro de muerte, que es el peor de los males. Así, «la propia pasión los coloca frente a una situación paradójica, autorrefutatoria, en que la persecución de su deseo entra en contradicción con las condiciones en que podría perseguirlo de la mejor manera»²⁴.

Ya por las pasiones, ya por la necesidad que halla la razón, o por una mixtura de ambas, el hombre se da cuenta de que para la realización de sus fines no basta lo que permite el derecho natural, «la libertad que tiene cada hombre para usar su propio poder según le plazca», sino que requiere la obligación que impone la ley natural, definida como «un precepto o regla general, descubierto mediante la razón, por el cual a un hombre se le prohíbe hacer aquello que sea destructivo para su vida o elimine los medios de conservarla»²⁵.

La primera ley natural ordena a todo hombre «*procurar la paz hasta donde tenga esperanza de lograrla*», y defiende el derecho natural mediante la «autorización» de

²⁰ *Ibíd.*, 93.

²¹ Thomas HOBBS, *De cive*, trad. Carlos Mellizo (Madrid: Alianza, 2000), 37.

²² HILB y SIRZUK, *Gloria, miedo y vanidad*, 25.

²³ HOBBS, *Leviatán*, 119.

²⁴ HILB y SIRZUK, *Gloria, miedo y vanidad*, 31.

²⁵ HOBBS, *Leviatán*, 119.

«*buscar y usar todas las ventajas y ayudas de la guerra*»²⁶ cuando no pueda conseguir la paz. De la ley anterior Hobbes deriva la segunda ley: «*que un hombre debe estar deseoso, cuando los otros lo están también, y a fin de conseguir la paz y la defensa personal hasta donde le parezca necesario, de no hacer uso de su derecho a todo, y de contentarse con tanta libertad en su relación con otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él*»²⁷. En esta formulación, la ley, expresada mediante el «debe», ordena al deseo y está condicionada a que los otros también acaten la orden y tengan un deseo semejante de conseguir la paz. Veremos en el apartado siguiente que en este condicionamiento es posible hallar un rastro de reciprocidad. Por ahora notemos que lo que se ordena es que el hombre *no* haga uso de su derecho a todo, esto es, que *no* impida «que otro se beneficie de lo mismo a lo que él tiene su propio derecho», y se quite «de en medio para que el otro disfrute de su propio derecho original»²⁸.

Esta prohibición tiene que ver con las dos formas mediante las cuales puede no hacerse uso de un derecho: la renuncia y la transferencia. Mediante la primera, «no se tiene en consideración la persona en quien redundará el beneficio correspondiente»²⁹; la transferencia, en cambio, procura «que el beneficio recaiga sobre alguna persona o personas en particular»³⁰. Fiel al principio del individualismo, Hobbes anotará más adelante que esta renuncia o transferencia del derecho pretende conseguir algún beneficio para sí, resumido en «seguridad personal en esta vida» y en «poner los medios para conservarla y no haziarse de ella»³¹.

Una vez renuncia a su derecho o lo transfiere, lo que se evidencia gracias a una palabra o un acto suficientemente significativo, se generan lazos mediante los cuales el hombre se obliga a no impedir el disfrute del derecho por parte del otro, a no anular el acuerdo resultado del abandono o de la cesión del derecho. Esta obligación es ordenada por la tercera ley de la naturaleza: «*que los hombres deben cumplir los convenios que han hecho*»³². Estos lazos, aclara Hobbes, «no poseen una fuerza derivada de su propia

²⁶ *Ibíd.*, 120.

²⁷ *Ídem.*

²⁸ *Ídem.*

²⁹ *Ibíd.*, 120-121.

³⁰ *Ibíd.*, 121.

³¹ *Ibíd.*, 122.

³² *Ibíd.*, 131.

naturaleza» –digamos: la iniciativa mutua de cesión o transferencia, la confianza en la palabra del otro–, «sino del miedo a que su ruptura dé lugar a una mala consecuencia»³³. Esta mala consecuencia es la del castigo que puede otorgar un poder coercitivo superior a todos los hombres; y ese poder es el Estado³⁴.

Ahora veamos brevemente cómo se explica en el capítulo XVII del *Leviatán* la generación del Estado, cuya causa final, su propósito, es la propia conservación de los hombres. Si bien incumplir una promesa no es razonable para Hobbes pues esa quiebra va en perjuicio de la propia preservación de la vida³⁵, el inglés asume que las pasiones tienden a ser más fuertes y por ello es necesaria la fuerza del Estado. Este es definido como «una persona de cuyos actos, por mutuo acuerdo entre la multitud, cada componente de ésta se hace responsable, a fin de que dicha persona pueda utilizar los medios y la fuerza particular de cada uno como mejor le parezca, para lograr la paz y la seguridad de todos»³⁶, y representa el poder visible y con la suficiente capacidad de coerción como para hacer que todos le teman más que a los otros hombres y, en virtud de ese temor, cumplan sus promesas, cuya fragilidad es notable.

En esta definición del Estado, Hobbes introduce el concepto *persona*, al que le ha dedicado un apartado del capítulo XVI. Allí nos ha dicho que «persona es aquél cuyas palabras o acciones son consideradas, o bien como suyas, o bien como representaciones de palabras o acciones de otro hombre o de cualquier otra cosa a la que son verdadera o ficcionalmente atribuidas»³⁷. Ricœur resalta de esta definición la recuperación que hace Hobbes del término griego *prósōpon* que significa «máscara» y que da cuenta de que la *persona* representa un papel; al ser un *actor*, la persona tiene un lugar vicario respecto al *autor*, que sí es «propietario de sus palabras y de sus acciones»³⁸.

A partir de esta noción de *persona* es más fácil entender la definición de Estado que expone Hobbes en el capítulo XVII, así como el doble carácter que le otorga: por una parte, el Estado es una *persona artificial*, y por tanto, *actúa* las palabras y acciones

³³ *Ibíd.*, 121.

³⁴ *Ibíd.*, 132.

³⁵ Por esta razón, quien rompe sus promesas «no puede ser aceptado en el seno de ninguna sociedad que se una para que los hombres encuentren en ella paz y protección» (*Ibíd.*, 134).

³⁶ *Ibíd.*, 157.

³⁷ *Ibíd.*, 145.

³⁸ *PR*, 248.

de los hombres que se acogen a él; pero, por otro, tiene *autoridad* de hacer las leyes, de velar por su cumplimiento incluso recurriendo a la fuerza. Este doble carácter de actor-actor está emparentado con el hecho de que la *autoridad* del Estado es producida por un *dictum* de *autorización* surgido del mutuo acuerdo que dice: «Autorizo y concedo el derecho de gobernarme a mí mismo, dando esa autoridad a este hombre o a esta asamblea de hombres, con la condición de que tú también le concedas tu propio derecho de igual manera y les des esa autoridad en todas sus acciones»³⁹. Veremos más adelante que en los conceptos «autoridad» y «autorización» Ricœur ve una razón más para considerar en Hobbes la presencia de elementos que se escapan de una explicación del origen del orden contractual centrada exclusivamente en el miedo a la muerte violenta.

4.3. La «reciprocidad» en el seno del contrato

Hemos visto que en el *Leviatán* hallamos un movimiento que va del desconocimiento originario al pacto que vincula a los hombres entre sí. Allí encontramos un énfasis marcado en el individuo y la asunción de que el movimiento que lleva a los hombres a asociarse está suscitado por el miedo a la muerte violenta. No podríamos, pues, encontrar en Hobbes algo cercano a una «expectativa venida del otro»⁴⁰ que justifique la cesión de derechos del individuo que termina con la creación de esa persona artificial llamada Estado. En suma, ninguna alteridad está en la base de «las nociones de transferencia, de contrato, de *pacto*»⁴¹.

Sin embargo, Ricœur ve algunas señales que sugieren la ubicación de Hobbes en los albores de una filosofía del reconocimiento. La primera señal aparece en el verbo *acknowledge* usado en la novena ley natural que figura en el capítulo XV para referirse a la relación entre un hombre y otro. Este verbo, junto con el sustantivo *acknowledgement*, aparece varias veces en capítulos anteriores: por ejemplo, en el capítulo X, se refiere a identificar el valor de una persona, o su dinero, o su elocuencia

³⁹ HOBBS, *Leviatán*, 156.

⁴⁰ *PR*, 250.

⁴¹ *Ibíd.*, 251.

como signo de poder⁴²; más adelante (cap. XI) remite al reconocimiento de la superioridad del otro⁴³ o incluso a la superioridad e infinitud de Dios (en el cap. XII⁴⁴). Si seguimos lo expuesto en el primer estudio de *Parcours*, podría decirse que, hasta el capítulo XV, «reconocer» estaba referido a identificar algo como algo, distinguiéndolo de otra cosa (señales de poder respecto a otras señales; superioridad respecto a igualdad o inferioridad de poder, fuerzas y posición social, etc.), o admitir por verdadero algo (admitir que el otro tiene más fuerza, riqueza o poder que yo). Pero en la novena ley de la naturaleza se utiliza el verbo en otro sentido más próximo a lo que llamaríamos reciprocidad: «*Que cada hombre reconozca a su prójimo como a su igual por naturaleza*»⁴⁵.

Al seguir la sugerencia de Sorell según la cual las leyes VIII-XI conforman un conjunto⁴⁶, se aprecia que hay un recorrido que comienza con la orden de no-desprecio (octava ley), sigue como orden de reconocimiento de la igualdad natural entre los hombres, continúa en el reconocimiento de iguales derechos para todos (décima ley) y termina en la situación del tercero que juzga con equidad (undécima ley). En la octava ley se prohíben las muestras de desprecio entre los hombres porque éstas provocan la venganza y, con ella, la guerra. Esta prohibición no se formula *por mor* del otro, ni porque se le asume como igual a mí, sino con el interés de mantener la paz. El paso que da la novena ley consiste en exigir que aquello que en el estado de naturaleza era una igualdad de facto, no reconocida a causa de las pasiones de la competencia y la vanidad, sea ahora igualdad consentida, que «limita la desconfianza según el *estado* de naturaleza, merced al abandono unilateral del derecho recíproco que este último hace posible»⁴⁷. La décima ley amplía el sentido de la anterior, al recordar que el mutuo reconocimiento de la igualdad natural entre los hombres supone estar dispuesto a aceptar que el mismo derecho que reservo para mí sea «también reservado para todos los demás»⁴⁸. En esta ley, a la vez que se erige al individuo como instancia decisiva a la hora de establecer qué libertad y qué derechos pueden reconocérsele al otro, se

⁴² HOBBS, *Leviatán*, 86.

⁴³ *Ibid.*, 95.

⁴⁴ *Ibid.*, 103.

⁴⁵ *Ibid.*, 139.

⁴⁶ SORELL, «Hobbes's Moral Philosophy», 131.

⁴⁷ *PR*, 248.

⁴⁸ HOBBS, *Leviatán*, 139.

introduce una reciprocidad que previene contra un individualismo exacerbado incapaz de ceder su derecho y, por ende, de acordar el cumplimiento de pactos. Por último, la undécima ley señala una vinculación entre reconocimiento y distribución de bienes que atravesará buena parte de las elaboraciones posteriores sobre el reconocimiento. Reconocer al otro será aceptar la diferencia entre lo tuyo y lo mío y garantizar que todos puedan acceder a los mismos bienes a los que cada uno tiene derecho para realizar los propios fines. Asimismo, en esta ley encontramos que en la distribución de bienes a veces se hace necesaria una mediación capaz de juzgar equitativamente, esto es, el punto de vista de un tercero: «si a un hombre se le confía la misión de juzgar en un litigio entre dos hombres, [...] que trate a ambos equitativamente»⁴⁹.

Una segunda señal la hallamos en la aparición de la llamada Regla de oro. Después de enumerar las 19 leyes de la naturaleza, Hobbes afirma que todas se resumen en: «No hagas a otro lo que no quisieras que te hiciese a ti»⁵⁰, que ya había sido citada de manera positiva: «Lo que quieres que los otros te hagan a ti, házselo tú a ellos»⁵¹ como resumen de la segunda ley⁵². Existen varias dificultades para usar la aparición de la Regla de oro como señal de algún carácter para-ético en el *Leviatán*. Pudo ser que Hobbes introdujera esta referencia bíblica-talmúdica con el único objetivo de mostrar la ortodoxia de su filosofía y congraciarse con las autoridades de su época⁵³, pero su aparición constante no deja de sugerir –junto con las demás señales a las que hacemos referencia en este apartado– la posibilidad de una interpretación de Hobbes que haga visible una tensión entre un voluntarismo individualista, inspirado más en la finalidad de preservar la vida, y una forma de entender la paz en términos de reciprocidad. Claro está, no hallamos en la Regla de oro la mención de algún término cercano al *acknowledgement* que Ricœur usa para darle a Hobbes un lugar en la historia de la filosofía del reconocimiento; asimismo, huelga decir lo lejos que está Hobbes de hablar de una reciprocidad cuya regla, la de Oro, «[tenga] en cuenta la disimetría inicial del agente y del paciente, con todos los efectos de violencia que derivan de esta

⁴⁹ *Ibid.*, 140.

⁵⁰ *Ibid.*, 142.

⁵¹ *Ibid.*, 120.

⁵² SORELL llama la atención sobre el hecho de que dos leyes no caben propiamente en el esquema de reciprocidad enunciado en la Regla de oro: se trata de las leyes XV y XVI: la primera habla del salvoconducto que debe dársele a todo hombre que medie en gestiones de paz, y la segunda ordena el sometimiento de los litigantes al juicio de un árbitro («Hobbes's Moral Philosophy», 152).

⁵³ *Ibid.*, 131.

disimetría»⁵⁴. Pero sí es evidente que la idea de una reciprocidad incipiente, en constante tensión con la disimetría traducida como riesgo permanente del desconocimiento, está en juego en la manera como se formulan las leyes de la naturaleza; esto se ve, por ejemplo, en la segunda ley arriba citada en la que incluso el deseo de no hacer uso de un derecho se hace depender de una especie de reciprocidad del deseo del otro, al mismo tiempo que se reescribe la Regla de oro para decir que un hombre debe «*contentarse con tanta libertad en su relación con otros hombres, como la que él permitiría a los otros en su trato con él*»⁵⁵.

Una tercera señal la hallamos en la relación entre la idea del lenguaje y el pacto en el que se cifra el orden contractual que origina el Estado. Comencemos por traer a colación lo que afirma Hobbes en el capítulo IV: sin el lenguaje no hubiera habido «ni república, ni sociedad, ni contrato, ni paz, en mayor grado del que estas cosas pueden darse entre los leones, los osos y los lobos»⁵⁶. Téngase en cuenta que para el filósofo inglés el lenguaje se usa para «transferir nuestro discurso mental a un discurso verbal»⁵⁷ y con ello dejar constancia de nuestros pensamientos y evitar que se nos escapen con el paso del tiempo. Otro uso, que deja signos, es el de significarnos mutuamente aquello que pensamos, deseamos o tememos. Más adelante, entre los cuatro usos especiales del lenguaje que anota Hobbes, sobresalen dos (el segundo y el tercero) que involucran directamente la relación entre los hombres: «mostrar a otros el conocimiento que hemos adquirido [...] y enseñarse mutuamente»; «dar a conocer a otros nuestros deseos y propósitos, de modo que pueda haber ayuda mutua entre unos y otros»⁵⁸. Zarka ve en estas funciones del lenguaje un principio de relación yo-otro, en tanto la palabra es un acto que pone en relación a dos interlocutores⁵⁹.

Lo siguiente será observar en el paso del estado de naturaleza al orden contractual la operación del lenguaje entendido a la luz de una incipiente reciprocidad. Mientras que en el estado de naturaleza «cada individuo es, con el mismo título que los demás, un centro autónomo de producción y de interpretación»⁶⁰ de las *marcas*, las leyes naturales

⁵⁴ SA, 309.

⁵⁵ HOBBS, *Leviatán*, 120.

⁵⁶ *Ibíd.*, 35.

⁵⁷ *Ibíd.*, 36.

⁵⁸ *Ídem*.

⁵⁹ ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, 93.

⁶⁰ *Ibíd.*, 125.

requieren lo que Zarka denomina «estado de interlocución» en el que yo tomo al otro «como medida del sentido de lo que digo, y [espero] que el otro haga lo mismo con respecto a mí»⁶¹.

Si bien no vemos que Hobbes llegue a sugerir «que la unilateralidad del yo sea sustituida por una reciprocidad del yo y del otro», como interpreta Zarka en su trabajo dedicado al autor del *Leviatán*⁶², puede afirmarse que una cierta interlocución, que supone reciprocidad, está supuesta en la definición de ley natural. La *lex naturalis* es «descubierta por la razón»⁶³. Como se lee en el capítulo V, en la razón –entendida como «un *calcular*», es decir, «un sumar y restar las consecuencias de los nombres universales que hemos convenido para *marcar* y *significar* nuestros pensamientos»– están implicadas dos operaciones: una que se hace para uno mismo (marcar) y otra que consiste «en demostrar o probar nuestros razonamientos a otros hombres»⁶⁴, lo cual se hace mediante el uso de *signos*. La ley natural concierne más a la segunda operación, de lo cual da testimonio sobre todo la segunda ley expuesta en el capítulo XIV.

La función de la *significación* se hace más evidente cuando, una vez enunciada la segunda ley de la naturaleza, Hobbes explica en qué consisten la renuncia o la transferencia del derecho como eje de la mutua obligación de no hacer uso del derecho a todo y de permitir a los otros tanta libertad como la que me permito a mí mismo. Pues bien, la renuncia o la transferencia a un derecho requieren «una declaración o significación, mediante un *signo voluntario y suficiente*, de que efectivamente se renuncia o transfiere, o de que ha renunciado o transferido ese derecho a otro que lo ha aceptado»⁶⁵. Estos signos, que pueden ser palabras, actos o ambos, constituyen «convenios de mutua confianza»⁶⁶, «lazos que ligan y obligan a los hombres», no obstante lo cual «no poseen una fuerza derivada de su propia naturaleza»⁶⁷, sino del miedo a una mala consecuencia o a un poder superior.

Sin embargo, un convenio supone –como quiera que concibamos a sus protagonistas– algún tipo de reciprocidad manifiesta en el intercambio de promesas. De

⁶¹ *Ibíd.*, 94.

⁶² *Ídem*.

⁶³ HOBBS, *Leviatán*, 119.

⁶⁴ *Ibíd.*, 46.

⁶⁵ *Ibíd.*, 121. Cursiva ajena al texto.

⁶⁶ *Ibíd.*, 131.

⁶⁷ *Ibíd.*, 121.

hecho, cuando Hobbes sentencia que «quebrantar la *confianza que se ha depositado en nosotros* al establecer un acuerdo no puede considerarse ni como precepto de razón ni como precepto de la naturaleza»⁶⁸, da pie para preguntar: ¿quién deposita tal confianza? ¿Y quién es el depositario? Hobbes no nos permite ir más lejos para responder con la vehemencia de Ricœur: el otro que soy yo mismo, extrañado en el hecho de forzarme a mantener la palabra; el otro ante quien me ligo por la palabra empeñada. Sin embargo, la co-existencia del depósito de la confianza y el cuidado de aquello depositado anuncia un milagro en el que la disimetría entre uno y otro parece como conjurada mediante promesas que, aunque frágiles, están en la base de la estructura del vivir juntos.

La fuerza de la significación la encontramos también en el fiat creador del Estado. Por él, «una *multitud* de hombres establece un *convenio entre todos y cada uno de sus miembros*, según el cual se le da a un *hombre* o a una *asamblea de hombres*, por mayoría, el derecho de *personificar* a todos, es decir, de *representarlos*»⁶⁹. El acto mediante el que los hombres transfieren su derecho, que Hobbes denomina *autorización*⁷⁰, requiere el pronunciamiento de una promesa común cuyo lazo, aunque protegido por la fuerza que luego impone el mismo soberano, descansa «en un compromiso de todos con todos mediante la palabra»⁷¹. Así, con Zarka podemos decir que el «Estado, sin el que el mundo no puede existir, es el producto de un acto de palabra por el que cada uno, dirigiéndose a cada uno, con su decir se hace fundador de la instancia política que debe asegurar el respecto a las leyes de la naturaleza»⁷².

Aunque no revisamos aquí la segunda parte del *Leviatán* titulada «Del Estado», en la que se exponen las ideas principales y el funcionamiento de la soberanía y del soberano, así como su relación con los súbditos, terminamos sugiriendo que la *significación* vuelve a aparecer en las consideraciones de Hobbes respecto a «la palabra de quien, por derecho, tiene mando sobre los demás»⁷³, es decir, la ley. Zarka hace notar que el derecho del legislador a mandar remite a las leyes, que son «la declaración de la voluntad de una persona a otra que le debe obediencia»⁷⁴. Para hacerse efectiva, esta

⁶⁸ *Ibíd.*, 135.

⁶⁹ *Ibíd.*, 159.

⁷⁰ *Ibíd.*, 156.

⁷¹ *PR*, 249.

⁷² ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, 95-96.

⁷³ HOBBS, *Leviatán*, 143.

⁷⁴ ZARKA, *Hobbes y el pensamiento político moderno*, 160-161.

obediencia exige que la ley sea significada suficientemente en palabras, acciones o mediante una combinación de ambas.

En la forma como funciona la soberanía en el circuito autorización-legislación-significación nos encontramos con la tensión entre la disimetría que caracteriza la relación jerárquica entre el soberano y el súbdito y un tipo de simetría que concede la *autoridad* por medio de la *autorización*. Veremos reaparecer este problema en el capítulo 6 a propósito del carácter simbólico de la norma. Por ahora, demos un paso adelante.

5. HEGEL: EL MOTIVO MORAL DE LA LUCHA

Orientado especialmente por A. Honneth y J. Taminaux, en el segundo capítulo del tercer estudio de *Parcours de la reconnaissance*, Ricœur emprende su lectura de dos obras de Hegel escritas durante el periodo de Jena: *Sistema de la eticidad* y *Filosofía real*, con el fin de mostrar que en la base del vivir juntos puede hallarse un motivo moral que contrasta con los motivos preponderantes sugeridos por Hobbes.

Hegel funda uno de los acontecimientos de pensamiento ineludibles en la reconstrucción de una filosofía del reconocimiento por varias razones: en primer lugar, porque afirma que no puede haber un yo pleno sin el concurso de vínculos intersubjetivos que, usando la terminología ricœuriana, conciernen tanto al ámbito de los próximos como al de los lejanos, incluida la figura del *tercero*, la de *cualquier otro*. Además, a la luz del filósofo de Stuttgart, la relación con los otros se consolida en instituciones que reivindican, aprecian y garantizan el despliegue de la subjetividad de cada quien. Asimismo, en la filosofía hegeliana no existe un hiato entre individuos y sociedad, dado que se pretende arribar a una totalidad en la que, así como los individuos no desaparecen sino que se constituyen como sujetos, no hay forma de oponer «lo múltiple a lo uno, lo otro a lo mismo, la división a la unificación, la parte al todo, la oposición a la conciliación»¹.

En segundo lugar, Hegel no solo habla del reconocimiento de sí por sí mismo, sino que hace explícita la necesidad del reconocimiento de sí por el otro, lo que Ricœur denomina una «petición de reconocimiento». Esta idea hace eco de la riqueza misma del verbo «reconocer», cuyas formas activa y pasiva tejen el itinerario del reconocimiento mutuo².

En tercer lugar, Hegel exalta las diversas formas de conflicto que aparecen a lo largo de la historia de los hombres pues estas propician formas de lucha por el reconocimiento cuyo desarrollo comienza en las relaciones familiares, prosigue en el derecho –como modo formal de intersubjetividad– y se amplía en relaciones intersubjetivas materiales articuladas en instituciones tendientes a hacer posible la eticidad. En palabras de Ricœur: «la dinámica de todo el proceso procede del polo

¹ Jacques TAMINIAUX, «Introduction» a *Système de la vie éthique*, 24.

² *PR*, 256.

negativo hacia el polo positivo, del desprecio hacia la consideración, de la injusticia hacia el respeto»³. Esta dinámica supone que el conflicto, como negación recíproca del otro, tiene un carácter productivo pues las formas de lucha que activa procuran, a su vez, la erradicación de aquello que genera el desconocimiento.

Una cuarta razón que justifica el paso por Hegel es su contraste con la filosofía de Hobbes. Ricœur resalta que el autor del *Sistema de la eticidad* articula en esta obra sobre todo la filosofía griega y la herencia fichteana, esto es, la «primacía de la *polis* respecto al individuo aislado, el ideal de una unidad viva entre la libertad individual y la libertad universal; la convicción de que es en las costumbres existentes donde se prefiguran las estructuras de excelencia gracias a las cuales las formas modernas de la moralidad y del derecho hacen eco a las virtudes de la ética de los antiguos»⁴; y de Fichte, su inclusión de la lucha por la supervivencia en «la dialéctica entre autoaserción e intersubjetividad»⁵. La primacía de la vida con otros –herencia griega– y la convicción de que no hay yo sino en relaciones intersubjetivas contrasta con la base atomística de la filosofía hobbesiana, de acuerdo con la cual la existencia de sujetos preocupados exclusivamente por sus intereses de manera aislada, egoísta, es previa a cualquier forma de sociedad y de organización política. De este modo, para Hobbes los hombres no desean vivir juntos más que movidos por una fuerza que se añade desde fuera y desde el exterior⁶; en cambio, Hegel defiende «la dimensión constitutivamente relacional e intersubjetiva de la conciencia del sujeto y su originaria génesis social»⁷.

El otro punto de contraste lo hallamos en que mientras para el filósofo inglés el estado de naturaleza es lo contrario al orden contractual, para el Hegel del *Sistema de la*

³ *Ibid.*, 254.

Las formas de conflicto pueden ser consideradas formas de *negatividad*. Resulta sugerente leer en el capítulo IV de *Ricœur and the Negation of Happiness* de Alice SCOTT-BAUMAN (London: Bloomsbury, 2014) cómo este tema de la *negatividad* fue motivo de reflexión para Ricœur al menos desde la década de 1950. Según esta autora, Ricœur vio claramente que la negatividad llega en Hegel a tener el estatuto de un «inextricable componente de todo lo real y verdadero»; incluso Scott-Bauman sugiere que buena parte del material conservado en el Fondo Ricœur bajo el título *La négation*, que incluye conferencias y otros documentos no solo sobre Hegel, sino sobre Parménides, Heráclito y Kant, puede ser leído a la luz del autor de la *Fenomenología del espíritu*.

Ahora bien, habría que leer en «Négativité et affirmation originaire» (*HV*, 318) y en los textos dedicados a Jean Nabert razones suficientes para afirmar que la negatividad tiene que ser comprendida en contraste con la afirmación originaria del existir que marca el corazón del sí mismo (Ching-Kai SHEN, *L'esprit hégélien chez Ricœur: une interprétation anthropologique de la pensée* (PhD diss., Université Catholique de Louvain - Institute Supérieur de Philosophie, 2010), 50 ss.

⁴ *PR*, 257.

⁵ *Ibid.*, 258.

⁶ Axel HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 22.

⁷ Chiara CASTIGLIONI, *Tra estraneità e riconoscimento. Il sè e l'altro in Paul Ricœur* (Milán: Mimesis, 2012), 185.

eticidad en la naturaleza «ya están depositados, como un sustrato, los rasgos comunitarios»⁸ que luego dan origen a la *eticidad* en su sentido pleno; o, como lo expresa el traductor francés de esta misma obra, «ya está presente la eficacia del *telos*, es decir, ya se halla aquí realizado un cierto grado de unificación o de identificación de la unidad y de la multiplicidad, de lo universal y de lo particular»⁹. En *Filosofía real*, si bien cambia la fuerza que en el *Sistema* se le daba a la naturaleza y la reflexión se concentra en mostrar el desarrollo del Espíritu desde su fase objetiva, pasando por la fase subjetiva para arribar a su realización como Espíritu Absoluto, sigue vigente una diferencia con Hobbes que radica en el hecho de que la supresión de la naturaleza está integrada en la dialéctica del Espíritu y no viene dada como una imposición que procede del cálculo o del miedo. En suma, mientras que para Hobbes el paso del estado de naturaleza al derecho viene de fuera, impuesto por la necesidad que suscita el miedo a la muerte violenta, «Hegel quiere mostrar que el surgimiento del contrato, y con ello la emergencia de relaciones de derecho, es un proceso práctico que resulta necesariamente del estado de naturaleza»¹⁰.

El tercer contraste entre Hobbes y Hegel puede situarse en el concepto *eticidad*, traducción castellana del término *Sittlichkeit*. El uso deliberado de *Sitte* (costumbres), del que procede *Sittlichkeit*, expone la convicción de Hegel según la cual «ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos singulares, sino solo las actitudes intersubjetivas realmente practicadas, pueden dar una base suficiente para la realización de [una] libertad ampliada»¹¹. Por su parte, la traducción francesa de Taminaux, si bien advierte que el término *Sittlichkeit* podría ser traducido como *éthicité*, habla de «vida ética» (*vie éthique*) y justifica este uso no solo por fidelidad a la tradición inaugurada por Jean Hypolitte, sino por el hecho de que Hegel marca el vínculo indisoluble entre *vida* y *ética*. Este vínculo da cuenta del carácter dinámico del proceso, del reconocimiento de que el hombre en su devenir como sujeto de necesidades, sujeto jurídico, ciudadano y, por último, sujeto *ético* en sentido absoluto, ligado al pueblo, no deja de ser un *viviente*, con las fortalezas y limitaciones de su condición. A la luz de estas consideraciones, puede verse por qué Ricœur sostiene que el concepto de *Sittlichkeit* sustituye el concepto de artificio de Hobbes: «la teoría del

⁸ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 25.

⁹ TAMINIAUX, «Introduction», 39.

¹⁰ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 57.

¹¹ *Ibid.*, 23.

reconocimiento obtiene su aspecto sistemático de su articulación en planos jerárquicos que corresponden a otras tantas instituciones específicas»¹², y no a un añadido que simula el funcionamiento de una máquina, el Leviatán, cuya justificación radica solamente en el hecho de que ésta evita la muerte violenta y garantiza la satisfacción de las necesidades de los individuos.

Una vez expuestas las razones por las cuales Ricœur considera que Hegel ocupa un lugar preponderante en su recorrido por los acontecimientos de pensamiento que configuran la idea de reconocimiento, es necesario introducir tres notas aclaratorias:

Primera. Ricœur justifica la decisión de centrarse en las dos obras mencionadas del periodo de Jena aludiendo a que en los escritos posteriores (entre los que sobresalen *Fenomenología del espíritu*¹³, que cierra este periodo, y *Principios de la filosofía del derecho*¹⁴, una obra de madurez) «el tema del reconocimiento y del ser reconocido ha perdido no solo su fuerte presencia, sino también su virulencia subversiva»¹⁵, pues está inscrito en la dinámica de desarrollo de la auto-conciencia, mientras que en los primeros años de Jena Hegel relaciona el reconocimiento con procesos sociales e históricos que tienen en cuenta aspectos «extrínsecos» a la conciencia: honor, posesión, ofensa, entre otros. A propósito de esta declaración, tendremos que señalar que, tal como hicimos con Husserl, Levinas o Hobbes, aquí no saldaremos cuentas con la lectura que hace Ricœur de Hegel. Sin embargo, el peso que tiene el autor de la *Fenomenología* en la filosofía del reconocimiento nos obliga al menos a explicitar que, si nos atenemos a las investigaciones realizadas en torno al pensamiento de Hegel, el argumento de Ricœur es, cuando menos, limitado¹⁶. Por ejemplo, en la «Introducción» de *Hegel's Ethic of*

¹² PR, 254.

¹³ *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)*, trad. Antonio Gómez (Madrid: Universidad Autónoma de Madrid - Abada, 2010).

¹⁴ *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, trad. José Luis Vermal (Buenos Aires: Edhasa, 2005).

¹⁵ PR, 256.

¹⁶ Tenemos presentes los siguientes trabajos: Robert WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition* (Berkeley: University of California Press, 1997); Robert WILLIAMS, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other* (Albany: State University of New York, 1992); Friederick NEUHOUSER, «Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord», en *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of the Spirit*, de Kenneth Westphal (Oxford: Blackwell Publishing, 2009), 37-54; Arto LAITINEN y Heikki IKÄHEIMO, «Recognition and Social Ontology: An Introduction», en *Recognition and Social Ontology*, eds. Arto Laitinen y Heikki Ikäheimo (Leiden-Boston: Brill, 2011), 1-21. Este último trabajo, además, recoge contribuciones de Robert Brandom, Robert Pippin, Ludwig Siep y Paul Redding que resultan útiles para conocer el estado actual de la discusión sobre el lugar que ocupa el tema del reconocimiento en los estudios sobre Hegel. De especial interés es el texto de SIEP en el que afirma que Ricœur reduce la idea de *reconocimiento* en Hegel pues solo se fija en la instancia de la lucha, y pierde de vista que «hay también

Recognition, R. Williams distingue entre *concepto temático*, que es «explícitamente acuñado y tematizado por un autor», y *concepto operativo* que «es un concepto usado por un autor para explicar y elaborar su concepto temático»¹⁷. Así, «reconocimiento» es un concepto operativo que usa Hegel en la *Fenomenología*, y también en las obras posteriores, para mostrar el origen y desarrollo del Espíritu. Más aún, «el reconocimiento es inmanente no solo a la explicación de Hegel de las instituciones del derecho abstracto (propiedad, contrato y castigo), de la familia, la sociedad civil y el Estado, sino también a su explicación de las virtudes, dado que todas las virtudes son sociales»¹⁸. A ello se añade que este mismo autor sostiene, junto con Siep, que el reconocimiento subyace en las ideas hegelianas de libertad, conciencia, perdón, entre otras¹⁹.

Segunda. Ligado a lo anterior, la justipreciación de la lectura ricœuriana de Hegel tendría que hacerle frente a otra de las discusiones de los estudios hegelianos. Existe una corriente interpretativa, uno de cuyos representantes es Kojève²⁰, que sostiene que en la filosofía de Hegel se plantea una fusión de los individuos en el Estado, una reducción de la pluralidad humana en la Totalidad del sistema²¹. En contraste, otra corriente afirma que «el “nosotros” de Hegel no absorbe o reduce a los individuos a una homogeneidad abstracta, sino que más bien presupone, requiere y acepta a los individuos en sus diferencias»²². De Ricœur hay que decir que muy pronto se pone del lado de la primera corriente para advertir de cualquier intento de hipostasiar las instituciones en detrimento de la pluralidad de los sujetos particulares; pero, a su vez, el

otro elemento necesario, la trascendencia del sí o “la pérdida de sí en el otro” y “encontrarse a sí mismo como otro ser”» («Mutual Recognition: Hegel and Beyond», en *Recognition and Social Ontology*, 118). Ahora bien, Siep concuerda con el autor de *Parcours de la reconnaissance* en la crítica a la diferencia entre la estructura simétrica del reconocimiento planteada por Hegel desde los escritos de Jena, y la idea de Estado que sostiene en *Filosofía del derecho*, pues el Estado se convierte en una «substancia» que se opone a los individuos en una relación claramente asimétrica.

¹⁷ WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, 1.

¹⁸ *Ibid.*, xi.

¹⁹ Creemos que la casi nula referencia de Ricœur en *Parcours de la reconnaissance* a *Principios de filosofía del derecho* de Hegel –que sí está muy clara por ejemplo en «Langage politique et rhétorique», en *LI*, 165– no obedece más que a su intención explícita de no avanzar a la esfera propiamente política del reconocimiento, entendida en referencia al problema del Estado, que se evoca al terminar su exposición de Honneth (*PR*, 316-317).

²⁰ Alexandre KOJÈVE, *Introducción a la lectura de Hegel*, trad. Andrés Alonso (Madrid: Trotta, 2013).

²¹ De este año data su «Philosopher après Kierkegaard» en el que apuntaba que la *Fenomenología del Espíritu* reduce «el individuo a lo general, el pensador subjetivo al pensamiento objetivo impersonal» (*L2*, 42).

²² WILLIAMS, *Hegel's Ethics of Recognition*, 21-22.

filósofo francés asume la necesidad de las instituciones como parte constitutiva de la realización individual²³.

Tercera. Por otro lado, la ausencia de una mayor mención de la *Fenomenología* en *Parcours de la reconnaissance* se vuelve problemática, ya no por motivos «metodológicos» sino más bien temáticos. En el cierre de la exposición dedicada a Honneth en el tercer estudio de *Parcours*, Ricœur formula una pregunta a la idea de lucha(s) por el reconocimiento respecto a si en la institucionalización de tales luchas se corre el riesgo de caer en una búsqueda insaciable y, por ende, en una nueva forma de «conciencia desgraciada», bajo las formas de un sentimiento incurable de victimización o de una infatigable postulación de ideales inalcanzables²⁴. Al terminar la sección II de nuestro trabajo enfrentaremos este asunto.

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, seguiremos este itinerario: en los dos primeros apartados veremos cómo Hegel, tanto en *Sistema de la eticidad* como en *Filosofía real*, señala distintos ámbitos de reconocimiento articulados al desarrollo de la eticidad, primero en su forma natural y luego en su forma absoluta, y marcados por una negatividad que les es propia; por otro lado, revisaremos cómo va apareciendo y consolidándose como un momento crucial del reconocimiento el paso de la voz activa a la voz pasiva. El último apartado plantea algunas consideraciones sobre la dialéctica entre el sí y su otro que está en la base de los planteamientos hegelianos y recoge algunos de los problemas que Ricœur identifica en la filosofía del reconocimiento de Hegel.

²³ Además de *Parcours de la reconnaissance* que, como veremos, hace referencia explícita a la mediación de las instituciones, no podemos perder de vista *Soi-même comme un autre*, así como diversos textos que aparecen en *Du texte à l'action, Temps et récit III* o *Lectures*, más algunas entrevistas y conferencias como «Hegel aujourd'hui» (*Études théologiques et philosophiques*, nº 49 (1974), 335-354). Por otro lado, la tesis doctoral de C. K. SHEN (*L'esprit hégélien chez Ricoeur*) y el libro de CASTIGLIONI (*Tra estraneità e riconoscimento*) rastrean rigurosamente la presencia de Hegel en todo el periplo intelectual de Ricœur.

²⁴ PR, 318.

5.1. El camino del *Sistema de la eticidad*

En la primera parte del *Sistema*²⁵, Hegel muestra que los hombres buscan en las cosas de la naturaleza la satisfacción de aquello que les permite vivir. En este estadio del proceso el ser humano no es capaz de distinguirse de la naturaleza, y las cosas del mundo se le aparecen como algo subjetivo, funcional a su propio deseo. Sin embargo, pronto se percata de que las cosas del mundo le oponen resistencia porque son realmente objetivas; ese descubrimiento lo afirma como sujeto en su diferencia con las cosas y le imprime la necesidad de domeñarlas no solo para la satisfacción inmediata de las necesidades, sino para garantizar una satisfacción futura.

En este proceso de *autoconstitución como yo*, el hombre halla una necesidad que no puede ser satisfecha con cosas, sino con la presencia de personas: se trata de la necesidad de establecer relaciones de amor. Los amantes que se encuentran son individualidades completas que constituyen una unidad, «la mayor unidad que puede producir la naturaleza», aunque en una dinámica de «suprema polaridad orgánica dentro de la más completa individualidad de cada uno de los dos polos». Las relaciones amorosas tienen su negatividad en el hecho de que en el amor «cada sexo se contempla en el otro, como si fuese un extraño»²⁶. En el amor uno de los amantes subsume al otro como objeto mientras aparece ante sí como sujeto, aunque ello no significa que la naturaleza sitúe a los amantes como «átomos»; más bien se trata, como se ha dicho hace un momento, de una *unidad* en la que cada quien se afirma como individuo.

En la perspectiva de Hegel, la unidad de la pareja se completa en la procreación, en la que se supera la negatividad que supone cada uno de los miembros de la pareja para el otro. El hijo es un extraño que, como tal, no puede ser objetivado como sí puede serlo un amante para el otro. El niño aparece como negatividad exterior, como alguien que no es lo que son sus padres y, sin embargo, aún no es para sí mismo. Esta negatividad tiene que ser transformada en una «negatividad interna más grande y por ello una más alta individualidad»²⁷. Estamos ante el proceso mediante el cual los padres asumen que el niño no es una proyección de ellos, ni su versión «en miniatura», lo que les exige asumir su individualidad y aunar sus esfuerzos para que dicha individualidad

²⁵ Texto inacabado escrito entre 1801 y 1802, publicado por primera vez en 1893.

²⁶ HEGEL, *Système de la vie éthique*, 121.

²⁷ *Ibid.*, 122.

sea considerada como autonomía por el niño. Al mismo tiempo, el hijo va aceptando paulatinamente que su padre y su madre no son una extensión suya, que ellos y él son miembros de una *misma* familia, pero individuos *diferentes*, que él puede y, de hecho, necesita estar solo –sin detrimento de su protección y afecto– para consolidar su autorreconocimiento.

Por otro lado, se requiere un ámbito distinto de reconocimiento para resolver los conflictos emergidos en las relaciones de apropiación que se siguen ampliando y volviendo cada vez más complejas cuanto más crece un grupo de personas. «¿Cómo se garantiza que se respete este terreno que he limpiado, sembrado, cercado y puesto a producir para satisfacer mis necesidades?», sería una pregunta que bien puede servir a guisa de ejemplo. Asimismo, existen conflictos suscitados por la diferencia natural de facultades entre los hombres que Hegel describe como una «desigualdad del poder vital». Lo que en un principio de la descripción del proceso histórico de las relaciones entre los hombres aparecía como una pluralidad de individuos indiferenciados, la desigualdad de poder vital lo hace ver como pluralidad de fuerzas vivas, diferenciadas, cuya lucha conlleva necesariamente que unos se impongan sobre otros y las relaciones entre fuerzas desiguales terminen convirtiéndose en relaciones de dominación y servidumbre²⁸. El conflicto e incluso la negación de reconocimiento del otro se genera en esta diferenciación del poder vital, que tiene que ser negada mediante lo que Taminioux llama una nueva indiferencia que constituye el primer modo de reconocimiento formal del otro como ser viviente, como «concepto absoluto», «ser libre», «posibilidad de ser el contrario de sí mismo respecto a una determinación»²⁹. Estamos entrando al ámbito del derecho, cuya noción central es la de *persona*.

El ámbito del derecho es, pues, el de la ampliación de las relaciones en un fenómeno que puede denominarse «generalización jurídica»³⁰, esto es, el paso de condiciones particulares de apropiación a exigencias jurídicas generales que permitan el *reconocimiento* de todo individuo, de *cualquiera*, como sujeto de derecho. La relación entre las personas en el reino del derecho implica su aniquilación como singulares, «pues lo universal los subsume», «lo arbitrario y la particularidad del individuo son excluidos, dado que en el contrato él apela a esta universalidad absoluta»³¹. Dicho de

²⁸ *Ibid.*, 140.

²⁹ TAMINIAUX, «Introduction», 59.

³⁰ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 30.

³¹ HEGEL, *Système de la vie éthique*, 136-137.

otra forma: no importa quién sea el dueño de algo ni quién quiera comprarlo o intercambiarlo por otra cosa; tampoco importa quién es más fuerte, o más rico; el derecho tiene que garantizar que *cualquiera, sin excepción*, tenga las *mismas condiciones que todas las demás personas*. Se requiere un tipo de reconocimiento del otro como un yo, pero no en la particularidad de cada quien, sino en lo que Hegel denomina «una imperfecta auto-objetivación del individuo en el otro individuo»³²: yo, como sujeto de derecho, soy formalmente el otro. Téngase en cuenta que en el ámbito del derecho la persona *se reconoce* como ser libre en su posesión de cosas particulares; tal posesión no solo le permite asegurar la satisfacción de sus necesidades, sino que da cuenta de su mismidad, así como de la diferencia con otros, también poseedores. Pero ello supone, además, que el hombre pide *ser reconocido*; no solo dice: «yo, como sujeto de derecho, soy formalmente el otro», sino que a su vez pide ser considerado formalmente por el otro como sujeto de derecho.

Terminada la primera parte del *Sistema de la eticidad* tenemos entonces dos ámbitos de reconocimiento: el afectivo (referido a las relaciones de pareja y de familia) y el del derecho; y dos formas de ser reconocido: como individuo, en el amor, y como persona, propia de las relaciones de derecho que acaecen en lo que luego se conocerá como la sociedad civil³³.

La segunda parte del *Sistema* se centra en el ámbito del crimen o delito, que radicaliza la presencia de la negatividad en tres formas, de las cuales solo las dos últimas son propiamente éticas: a) la destrucción natural propia de las catástrofes naturales, o la que es carente de fin, como son las invasiones de los bárbaros (ejemplo puesto por el mismo Hegel); b) la negación de la posesión reconocida en la eticidad natural, que se da en el robo o en el despojamiento; c) la negación de la persona, experimentada como ofensa al honor³⁴.

Mediante el robo y el despojo no solo se rompe la «relación del objeto con el sujeto, relación que se da en el caso de la propiedad», sino que es el mismo sujeto el que queda lesionado. Ello desata una forma de lucha por el reconocimiento, aunque no

³² *Ibíd.*, 160.

³³ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 38.

³⁴ Nos ha sido muy útil aquí la tesis doctoral del profesor Carlos RENDÓN, publicada con el título: *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. (Medellín: Universidad de Antioquia, 2010). Allí no solo se explican muy bien estas tres formas de negatividad, sino que se hacen constantes alusiones a las diferencias entre los planteamientos de Hegel y los de Hobbes, que amplían lo que expusimos al inicio de este apartado.

todavía en términos de justicia³⁵, pues el motivo de esta lucha es recuperar aquello que ha sido sustraído. Ahora bien, no solo se rompe la relación entre la persona y la cosa robada, sino entre quien roba y quien ha sido robado. La ruptura de una relación es lo que suscita que una persona termine midiéndose con *otra* persona; en ese pulso, el agredido, al sentirse lesionado en su totalidad, despliega una superioridad que había perdido: la de sentirse, como poseedor, *sujeto libre*. Mientras el agresor –al desafiar en el robo o el despojo su propio reconocimiento como poseedor– abandona su condición de libre y demuestra que para él lo importante es la particularidad de la cosa robada, el agredido está dispuesto a arriesgarse como totalidad. Sin este significado de la «lucha por la autoafirmación como persona o esencia libre», la lucha que suscita el robo sería equiparable a la guerra de todos contra todos en el estado de naturaleza hobbesiano³⁶.

En la tercera forma de la negación, ya no se trata de una negación de la propiedad de algo, sino del no-reconocimiento de una particularidad de alguien: de su carácter, sus convicciones, sus ideas, etc. Lo que suscita este desprecio es una lucha por el reconocimiento en términos de honor, que es la capacidad personal de entender que «la negación aparente de lo singular aislado equivale a la lesión del todo, y así tiene lugar la lucha de la persona total contra la persona total»³⁷; o como reitera Hegel más adelante: «el honor consiste en que cuando se niega una vez una sola determineidad, la totalidad de las determineidades o la vida ha de concentrarse sobre esta única determineidad; así pues, la propia vida ha de ser puesta en juego, en tanto que únicamente por ello se convierte en un todo, como le corresponde, aquella negación de la singularidad»³⁸. Insistamos: lo que se rompe en la lesión del honor es el *reconocimiento por parte del otro* de mi entero ser sujeto libre, personal, único. A propósito de esto, Rendón llama la atención sobre las diferencias con Hobbes: mientras para el inglés el honor remite a la vanagloria y a la necesidad de afirmación del poder propio ante los otros, motivada también por la necesidad de asegurar el respeto de la propia vida, el honor es para Hegel «la conciencia y el saber que tiene el sujeto de sus determinaciones o particularidades, por externas que sean a su personalidad»³⁹. Por ello la lucha por el honor no es una lucha por el restablecimiento de algo en particular, ni siquiera del honor mismo, sino

³⁵ HEGEL, *Système de la vie éthique*, 151.

³⁶ RENDÓN, *La lucha por el reconocimiento en Hegel*, 70.

³⁷ HEGEL, *Système de la vie éthique*, 153.

³⁸ *Ibid.*, 155.

³⁹ RENDÓN, *La lucha por el reconocimiento en Hegel*, 76.

que es lucha a muerte por la propia libertad, lucha que solo se da entre sujetos que se reconocen a sí y a los otros como igualmente libres.

Termina el *Sistema* con una sección incompleta dedicada a la eticidad absoluta. En ella las relaciones de amor tienen un nuevo matiz pues coinciden «completamente los ojos del espíritu y los ojos de la carne; atendiendo a la naturaleza, el hombre ve carne de su carne en la mujer, mientras que, atendiendo a la eticidad, únicamente ve espíritu de su espíritu en la esencia ética, y por medio de ésta»⁴⁰; la realización de las libertades que protege y consagra el derecho depende ahora «no [de] una igualdad propia de la ciudadanía [*Bürgerlichkeit; citoyenneté; citizenship*], sino [de] una igualdad absoluta, y una igualdad intuita, una igualdad que se presenta en la conciencia empírica, en la conciencia de la particularidad; lo universal, el espíritu, está en cada uno y para uno, incluso en tanto que es singular»⁴¹. En suma, en la eticidad se amplía el reconocimiento: el otro es reconocido como *otro* no merced a lo que dicta el derecho abstracto, ni gracias a una lucha que obliga a unos y otros a reconocerse [digámoslo así: a regañadientes]; en esta forma suprema de la eticidad, los seres humanos se reconocen entre sí al compartir costumbres, tradiciones, prácticas, etc., de una totalidad ética que se llama *pueblo*. En esta unidad ética las diversas instituciones, entre ellas el Estado, sirven de base a la realización de los fines de cada quien, fines que son intrínsecamente intersubjetivos y se identifican con los fines del *pueblo*, que es el «único portador de esta vida ética absoluta [...], donde aparece esta idea de la eticidad absoluta y donde encuentra su intuición»⁴². El pueblo es el lugar de afirmación del individuo *qua* individuo que reconoce su pertenencia a un Todo. De hecho, en la sección II, al referirse al Gobierno, Hegel recalca la necesidad de que una Totalidad (Gobierno) «sea verdadera potencia frente a lo particular»; pero esto no puede desligarse de la exigencia según la cual los individuos deben estar «necesariamente en lo universal y en lo ético»⁴³.

⁴⁰ HEGEL, *Système de la vie éthique*, 160.

⁴¹ *Ibid.*, 161.

⁴² *PR*, 262.

⁴³ HEGEL, *Système de la vie éthique*, 176.

Como se ve, el *Sistema* daría razón a quienes no ven en la filosofía de Hegel una oposición entre «yo» y «nosotros», ni una subsunción del individuo por parte de la colectividad.

5.2. El camino de la eticidad en *Filosofía real*

Las clases que diera Hegel entre 1805 y 1806, recogidas bajo el título de *Filosofía real*, le interesan a Ricœur para ver tanto los momentos que debe recorrer el Espíritu para salir de la naturaleza hasta llegar a la realización de su ipseidad, como la precisión con la que esta obra articula el tema del reconocimiento, al punto de situarlo como «proveedor especulativo de las temáticas contemporáneas dedicadas a este tema»⁴⁴.

Hay que esperar hasta el literal B (dedicado a la Voluntad) para encontrar el impulso propio del querer en el que el yo convierte en *objetos* las cosas que sacian su necesidad, a la vez que se capta a sí mismo como diferente de tales objetos. Sin embargo, en la relación con las cosas el hombre no logra captarse todavía más que como «cosa» activa, como «un ser que solo logra la capacidad de actuar por su adaptación a la causalidad natural»⁴⁵. Se requiere aún el movimiento en el que el yo encuentra su actividad *ante* otro: no solo ante la oposición de la naturaleza como otro mediante la cual el yo libre se ve obligado a trabajar, a crear herramientas, a contemplarse en la satisfacción de sus impulsos, sino ante *el* otro que es un *sí* para sí mismo.

Una de las primeras formas de encuentro con ese otro es la del amor, caracterizada por una tensión entre «dos individualidades plenas»⁴⁶, en la que «cada uno es igual al otro precisamente en aquello en que se le opone», esto es, en su cualidad de ser y posicionarse como él mismo⁴⁷. Ese reconocerse en el otro requiere a la vez que cada uno renuncie a sí mismo, que se sepa a sí en el otro: «me sé como sujeto deseante en tu deseo», podría decirse, y en este mutuo saberse se anticipa la eticidad; esta anticipación radica en un primer reconocimiento de cada uno como «voluntad determinada, carácter o individuo *natural*, es decir en su ipseidad natural, previo al proceso de formación»⁴⁸ que supone la ampliación de la experiencia a un ámbito que sobrepasa el de «los míos». Luego veremos la importancia que reviste este primer reconocimiento, al menos desde la perspectiva de Honneth que suscribe Ricœur, pues en el amor el ser humano percibe por primera vez su valor como un yo pleno, se afirma como *sí mismo* y anticipa lo que

⁴⁴ PR, 265.

⁴⁵ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 50.

⁴⁶ HEGEL, *Filosofía real*, 175.

⁴⁷ *Ibid.*, 171.

⁴⁸ *Ibid.*, 172.

llegaría a ser una unidad mayor a la pareja o la familia que es la unidad de la comunidad ética.

Ahora bien, la familia es un escenario incompleto porque en ella no existen conflictos que fuercen a sus miembros «a reflexionar acerca de normas globales y generales de reglamentación del trato social», que es la base de la concepción de sí mismo como «persona dotada de derechos intersubjetivamente reconocidos»⁴⁹. Justamente cuando se amplía la esfera familiar aparecen los conflictos por la propiedad, a propósito de los cuales vemos advenir nuevamente el tema del reconocimiento recíproco [por ejemplo, en la apropiación de tierras hay un proceso de exclusión del otro que no es propietario]. Hegel se fija en que el sentimiento que genera la apropiación en el desposeído o en el excluido no es el del miedo, el de sentirse amenazado en la propia existencia, sino «el de ser ignorado por el otro social»; de ahí que «el individuo socialmente ignorado [...] no intenta dañar la posesión ajena porque quiere satisfacer en ella sus necesidades sensibles, sino para darse de nuevo a conocer al otro»⁵⁰; por otro lado, se fija también en el poseedor, cuya experiencia de sentirse atacado en su posesión lo lleva a descentrarse, esto es, a hacer conciencia de que su acto de posesión necesariamente debe ser reconocido por otros. Lo que hace esta doble consideración es mostrar que desde el principio la remisión de sí a su otro está presente, ya como exigencia trascendental, ya como exigencia empírica. Además, vemos con claridad la articulación de las voces activa y pasiva del verbo reconocer: en el derecho «el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce»⁵¹; en ese reconocimiento, incipiente si se compara con el recorrido completo del Espíritu, cifra Hegel la salida del estado de naturaleza.

Por otro lado, la problemática de la *lucha por el reconocimiento* no es solo una lucha por la apropiación de cosas, sino ante todo por «valer ante el otro»⁵². Del mismo modo que en el *Sistema*, la lucha puede llegar incluso hasta la muerte porque lo que está en juego es la negación del sí como voluntad que *se sabe* libre gracias a que ha sido «perfectamente reflexionada en sí en su pura unidad»⁵³.

⁴⁹ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 55.

⁵⁰ *Ibíd.*, 60.

⁵¹ HEGEL, *Filosofía real*, 176.

⁵² *Ibíd.*, 179.

⁵³ *Ibíd.*, 180.

La segunda parte titulada «Espíritu real» o «efectivo» expone el paso «de la facultad a la efectuación» del reconocimiento⁵⁴. Ese paso supone la explicitación y ampliación del ámbito de derechos que la abstracta relación de reconocimiento jurídico había ya insertado en el proceso. En el primer apartado, referido al reconocimiento inmediato, esta efectuación vuelve a hacer el recorrido que va de la relación con las cosas, pasando por el trabajo hasta llegar al contrato (segundo apartado). En el estado de reconocimiento inmediato, «el trabajo es de todos para todos y el consumo es de todos; cada uno sirve al otro y le ayuda, y solo aquí alcanza el individuo existencia *singular*»⁵⁵. Asimismo, la posesión es recibida de otro, es *mediación* del otro dada primero como negación: «solo porque el otro se desprende de su cosa, lo hago yo»⁵⁶; y luego como afirmación: solo porque el otro consiente mi apropiación puedo considerar algo como mi propiedad y, por ello, mi existencia puede estar en un *estado de reconocimiento*.

En ese reconocimiento de la propiedad el sí y su otro se intuyen «atribuyendo realidad a [su] opinión y querer» en la que «la voluntad del singular es voluntad común»⁵⁷. Este es el reino del contrato en el que lo que se intercambia es la *palabra*, por medio de la cual se explicita la voluntad del otro y se realiza la coincidencia de esa voluntad con la mía. El contrato supone «el reconocimiento de mi persona [...] y hace que yo valga como existente»⁵⁸. Empero, como está inscrito en relaciones que potencialmente no son las del cara a cara, el contrato debe garantizar la coincidencia entre la voluntad propia y la ajena, lo que significa que debe estar diseñado para *cualquiera*. De hecho, cuando una voluntad se pone por encima de la otra y olvida el carácter común de la palabra empeñada, se rompe tanto el reconocimiento de quien se ve afectado por el incumplimiento del contrato, como de quien incumple y, con ello, bien podría decirse que se pone en riesgo la institución misma del derecho.

El crimen precisamente se caracteriza por el desprecio del vínculo de reconocimiento que supone la coincidencia entre la voluntad individual y la voluntad general. Ahora bien, el crimen requiere ser examinado de dos maneras: por un lado, es respuesta al desconocimiento de una particularidad que la coacción jurídica no termina de asumir, lo que obliga al que se siente excluido a llevar a cabo una provocación. Desde esta perspectiva, el delincuente es la figura del despreciado y en sus acciones así

⁵⁴ PR, 268.

⁵⁵ HEGEL, *Filosofía real*, 182-183.

⁵⁶ *Ibid.*, 185.

⁵⁷ *Ibid.*, 186.

⁵⁸ *Ibid.*, 189.

como en la respuesta que le dé la sociedad se van concretando nuevas formas de reconocimiento cuyo contenido material no está definido más que por nuevas relaciones de reconocimiento que van de lo jurídico al ámbito propio de la vida ética. Por otro lado, aquello que una sociedad considera como crimen es el papel de tornasol que le permite examinar los ámbitos de reconocimiento jurídico que dan testimonio de un contenido moral asumido, sin que ello signifique que lo jurídico agota lo moral. En otras palabras, en la base de aquello que las sociedades definen como delito, en consecuencia de lo cual ejecutan castigos para los delincuentes, hay un conjunto de convicciones morales colectivamente asumidas y reconocidas como vinculantes⁵⁹.

Lo que sigue en la exposición del segundo literal es un conjunto de consideraciones sobre la ley en las que el Espíritu va avanzando en el complejo camino de aunar lo particular y lo general en diversas instancias sociales que dan cuenta del enriquecimiento que han experimentado los estadios del amor, la familia, la propiedad y la sociedad civil hasta arribar al ámbito político del Estado, que es expuesto en la tercera parte. Lo que marca todo el proceso es la idea de que la ley propicia y, a su vez, es generada por un reconocimiento recíproco.

A juicio de Ricœur, el tercer apartado («Constitución») conserva el término «reconocimiento recíproco» como prolongación de lo que se explica en el segundo. Sin embargo, «con la problemática política, ya no se acentúa la acción recíproca, sino el soporte jerárquico entre voluntad considerada como universal y voluntad particular»⁶⁰. Habría que matizar esta conclusión y anotar que la «superioridad» de la voluntad general es presentada por Hegel también como condición de posibilidad de la «libertad y autonomía de los singulares»⁶¹. Ciertamente, Hegel no deja de considerar la necesidad de que, en virtud de la dialéctica mediante la cual el Espíritu llega a hacerse Estado, las voluntades particulares se nieguen, se enajenen y se formen para concordar con la voluntad general; pero no es menos cierto que esta negación es el anverso de la afirmación del sí que se reconoce perteneciente al Estado que lo protege y por el que incluso puede llegar a dar su vida⁶².

⁵⁹ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 70-73.

⁶⁰ *PR*, 270.

⁶¹ HEGEL, *Filosofía real*, 208.

⁶² Es necesario decir aquí que para Hegel solo un Estado que plena y efectivamente asegura el reconocimiento del individuo tanto en el ámbito formal, como en el ámbito real, efectivo, puede exigir que, por ejemplo en caso de guerra, los ciudadanos den la vida por él.

La desaparición del lenguaje del reconocimiento⁶³ tendría –según Ricœur– una evidencia en «el rodeo por la creación de la tiranía», que remite a un pasaje en el que Hegel se refiere a Maquiavelo. Para el autor de *Filosofía real*, la execrable figura del tirano puede considerarse como antecedente del «imperio de la ley»⁶⁴ que, una vez triunfante, haría superflua la tiranía. La historia del Espíritu muestra el paso de una ley extrínsecamente coercitiva a una ley que tiene validez intersubjetiva, a partir de la cual el fundamento del dominio de la ley no es una obediencia exterior, impuesta por miedo a la muerte violenta, sino un «saberse del singular» como «sustentado» en un Estado que lo reconoce y pide ser reconocido como legítimo. Claro está, el mismo argumento que inscribe el hecho histórico de la tiranía y en general de la existencia de sociedades despóticas en el proceso de desenvolvimiento del Espíritu podría ser utilizado por aquellos que sostienen la necesidad de un retorno de la tiranía justificado por una pretendida minoría de edad de los pueblos, o por una crisis moral o institucional que reclamaría a voces la figura de un Salvador a costa de las libertades individuales. Ese es un riesgo que bien podría advertir Ricœur y nosotros con él.

De otra parte, Ricœur introduce un comentario que atañe a la rehabilitación que Hegel hace de los griegos. Según el filósofo francés, cuando Hegel arriba a la idea moderna de Estado «no parece añorar la admirable libertad feliz de los griegos»⁶⁵, según la cual «la *bella* vida pública era la costumbre de todos»⁶⁶. Ricœur no dice mucho más, pero se infiere de las líneas que siguen que le reclama a Hegel haber construido la eticidad sobre la base de la enajenación, de la cesión y el desposeimiento de la voluntad particular. A la luz de la antropología ricœuriana se entiende aquí no tanto una negación del lugar que ocupan las instituciones en el desarrollo de las capacidades humanas –idea que Ricœur sostuvo desde sus textos tempranos–, como una advertencia respecto a la posibilidad de que el Estado –y en general las instituciones políticas– enmascararen la individualidad, la supediten a su pertenencia e identificación con un colectivo y eliminen sus capacidades *qua* ser humano. Esta advertencia concuerda con varios pasajes de las obras de Hegel estudiadas aquí, corroborados por la *Fenomenología* y los *Principios de Filosofía del Derecho*, según los cuales el individuo no es subsumido por las instituciones. De hecho, lo que Hegel le crítica ferozmente al Terror –véase por

⁶³ Esta desaparición es leída por Honneth en estos términos: «Hegel ha limpiado la esfera de la eticidad de toda intersubjetividad» (*La lucha por el reconocimiento*, 79).

⁶⁴ HEGEL, *Filosofía real*, 212.

⁶⁵ *Ibid.*, 214; *PR*, 271.

⁶⁶ HEGEL, *Filosofía real*, 215.

ejemplo la *Fenomenología del Espíritu*— es que éste sacrifica precisamente lo concreto, lo particular de individuos y de colectivos que hacen parte de la sociedad, en defensa de unos principios universales supuestamente incontrovertibles. Para Hegel, la tarea política de su presente consistiría más bien en integrar los elementos del derecho, elementos abstractos y universales, con lo concreto de la vida de los pueblos y, diremos nosotros con Ricœur: de los individuos⁶⁷.

5.3. El motivo moral del vivir-juntos: notas con(tra) Hegel

Para comenzar este apartado no sobra tener presente que la relación de Ricœur con Hegel está marcada por un movimiento de adhesión y reserva, de «sí y no»⁶⁸, que autores como B. Contreras⁶⁹, C. Castiglioni⁷⁰ o J. Michel han caracterizado como un «hegelianismo quebrado»⁷¹. Revisar esta tensa y fructífera relación con Hegel es imprescindible para comprender la manera como el filósofo francés expone la mutua implicación entre sí mismo y otro, las relaciones intersubjetivas, las instituciones y su papel mediador en la realización de sí, presente desde sus trabajos tempranos⁷², y que adquirió mayor fuerza en los noventa, especialmente en *Soi-même comme un autre*⁷³.

Al revisar la muy comentada «pequeña ética», tanto en su planteamiento más conocido de *Soi-même comme un autre*, como en las reelaboraciones que tienen lugar en *Le juste*⁷⁴, quedan claras algunas ideas que queremos resaltar enseguida dada su

⁶⁷ Agradezco estas aclaraciones al profesor Salvi Turró en sus seminarios sobre Idealismo alemán (2013-2014).

⁶⁸ RICŒUR, «Hegel aujourd'hui», 336.

⁶⁹ Beatriz CONTRERAS, *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur* (Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile - Plaza y Valdés, 2012).

⁷⁰ CASTIGLIONI, *Tra estraneità e riconoscimento*.

⁷¹ Johann MICHEL, *Ricœur et ses contemporaines* (París: PUF, 2013), 52.

⁷² Por ejemplo, algunos de los textos recogidos en *Histoire et vérité*.

⁷³ En trabajos anteriores como *Du texte à l'action* y *Lectures on Ideology and Utopia* ya se da testimonio de ello.

Compartimos en este punto la interpretación de Molly Harkirat MANN, *Ricœur, Rawls, and Capability Justice. Civic Phronesis and Equality* (New York: Continuum, 2012), especialmente en el capítulo 5.

⁷⁴ La pequeña ética se expresa así: «Tender a la vida buena, con y para otros en instituciones justas» (SA, 202), y es desarrollada a lo largo del estudio VII de *Soi-même comme un autre*. Es importante anotar que Ricœur plantea una distinción entre ética y moral, aunque «nada en la etimología o en la historia del empleo de los términos la impone. Uno viene del griego, el otro del latín; y los dos remiten a la idea intuitiva de *costumbres*, con la doble connotación que nos lleva a intentar descomponer lo que es *estimado bueno* y lo que *se impone* como obligatorio. Es entonces por convención que reservo el término ética para la *intención* de una vida realizada y el de moral para la articulación de esta intención en *normas* caracterizadas a la vez por la pretensión de universalidad y por un efecto de restricción» (SA, 200). En *Le*

relevancia para nuestra exposición: 1) no existe un auténtico proyecto posible de vida buena que no involucre a los otros y que no requiera para su realización un respaldo institucional; 2) las instituciones no pueden consolidarse al margen de los proyectos siempre plurales de vida buena de sus miembros, ni son válidas sin la aprobación de los seres humanos que hacen parte de ellas; y 3) la alteridad introduce siempre en los proyectos de vida buena y en la vida de las instituciones el aguijón de la incertidumbre, de la extrañeza y la imposibilidad de una respuesta prefabricada sobre lo bueno o lo obligatorio.

En la exposición sobre las instituciones que se hace en *Soi-même comme un autre* sobresale un aspecto relacionado directamente con la pregunta que atraviesa el recorrido de Ricœur de la mano de Hegel respecto a si existe un motivo moral que esté en la base del vivir juntos. La respuesta, lo hemos dicho varias veces, es afirmativa: las instituciones no son entendidas como meros sistemas jurídicos o de organización política caracterizados por relaciones de dominación, cuyo origen es [solamente] el miedo a la muerte violenta o el cálculo de posibilidades de resguardar intereses egoístas, sino como «la estructura del *vivir-juntos* de una comunidad histórica [...], estructura irreductible a las relaciones interpersonales [que] se caracteriza por costumbres comunes y no por reglas coaccionantes»⁷⁵.

En la perspectiva hegeliana, el tema de las instituciones está ligado, como vimos, a la *Sittlichkeit*, entendida como «sistema de las instancias colectivas de mediación intercaladas entre la idea abstracta de libertad [que tiene su sede en el derecho] y su efectuación», así como «triunfo progresivo del vínculo orgánico entre los hombres sobre la exterioridad de la relación jurídica»⁷⁶. En esta idea encontramos un testimonio de la imposibilidad que tiene la conciencia individual de captarse a sí misma; el sí se realiza merced a su inserción en una comunidad, a su adscripción a una historia colectiva (local, nacional e incluso mundial) y, por último, a ámbitos de sentido que lo ligan con la Infinitud –aunque con ello ya estamos fuera del espíritu objetivo y nos adentramos en la región del Espíritu absoluto, según la terminología de la *Fenomenología*–. Por eso, la filosofía hegeliana puede ser leída como un esfuerzo de ruptura con el principio de una conciencia solipsista; más bien la conciencia es un

juste 2, Ricœur propone una «reescritura» de lo dicho en *Soi-même comme un autre* que revisaremos en el numeral 11.2 de la sección III.

⁷⁵ SA, 227.

⁷⁶ *Ibid.*, 297.

trabajo que supone un movimiento de exilio en lo otro gracias al cual logra encontrarse a sí misma⁷⁷.

Ahora bien, tenemos dos problemas que identifica el filósofo francés respecto al hecho de que la dialéctica sí - otro culmine su recorrido en la *Sittlichkeit*. El primero es la eliminación de la pluralidad en el reino de la totalidad. Para Hegel en ningún caso el individuo desaparece en/ante las instituciones, incluido el Estado; sin embargo, en *Filosofía real* el *culmen* de la vida ética se halla en que la relación con los otros es pensada en la perspectiva de «intuirse a sí mismo en el otro»; tal intuición, y no la presencia del otro *qua* otro, se convierte en «el paradigma del *Mit-sein*»⁷⁸. Con esto apunta el traductor francés del *Sistema de la eticidad* a lo que se denomina la paradoja del hegelianismo: señalar la necesidad de la diferenciación radical e irreductible entre los seres humanos, a la vez que exige que esa diferenciación sea «engullida» en la identidad⁷⁹.

Las instituciones preceden a los individuos y no se crean ni se sostienen en virtud de una conciencia individual ni de una sumatoria de voluntades; lejos de ser una abstracción, son parte del amplio título «cultura» y sostienen y posibilitan la realización de nuestra vida. Cabe añadir que las instituciones, incluso cuando se analizan desde un punto de vista formal, tendrían que impedir que la vida estuviera sometida a la fuerza de los más poderosos, al vaivén de los sentimientos o al compromiso o indiferencia personales. La realización efectiva de esta exigencia de la razón mantiene firme la garantía jurídica de igualdad ante la ley e incentiva la realización de una cultura política que claramente contrasta con una –la nuestra, por ejemplo– en la que se yuxtaponen, cuando no es que se truecan, la fuerza del derecho con la de los recursos económicos o de cualquier otro tipo para comprar justicia o esquivarla, y las instituciones pierden su legitimidad o se convierten, con una velocidad vertiginosa, en un cascarón vacío.

⁷⁷ RICŒUR, «Hegel aujourd'hui», 339.

⁷⁸ TAMINIAUX, «Introduction», 102.

⁷⁹ Como ya habíamos visto en su diálogo con Husserl, la función de la analogía «como yo» no es otra que «preservar la *igualdad* de la significación “yo”, en el sentido de que los otros son *igualmente* “yo”» («Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 326). Esta igualdad cobija tanto a los contemporáneos, como a los predecesores y a los sucesores. En ningún caso «como yo» mienta una homologación entre los hombres, ni la hipóstasis de una identidad cultural, un pueblo, un Estado funcionales a la borradura de la diferencia. De ahí que uno de los retos que Ricœur pone a la teoría y a la práctica del reconocimiento es el de mantenerse en vilo ante la tensión entre disimetría y reciprocidad que jalona las relaciones entre los hombres.

La precedencia de las instituciones respecto a los individuos es leída por el autor de *Du texte à l'action* a contraluz de los aportes tanto de Edmund Husserl como de Max Weber. Así, según el sociólogo alemán,

El individuo es el portador del sentido. [...] Lo que se pueda o se deba decir sobre el Estado, el poder, la autoridad, no tiene otro fundamento que las singularidades. [...] Si una institución no es percibida por los miembros de la comunidad como surgida de las motivaciones que dan sentido a la acción, ella deja de ser objeto propio de la sociología comprensiva⁸⁰.

A la luz de esta cita, entendemos que si bien las instituciones ostentan una especie de objetividad gracias al carácter previsible de los cursos de acción que se llevan a cabo en ellas, a la autonomización del sentido respecto a este o aquel actor particular, su suelo nutricional es radicalmente intersubjetivo⁸¹. Toda acción, dice Weber, está de algún modo dirigida a otro, tiene en cuenta las expectativas de otro y está reglada «con símbolos y valores que ya no expresan solo caracteres de deseabilidad privados hechos públicos, sino reglas que son en sí públicas»⁸². Si bien Ricœur –con Weber– no se refiere al otro de la relación yo-tú, sino a esa alteridad constituida por los extraños del presente, del pasado y del futuro⁸³, insiste en que si dejan de existir sujetos que otorgan sentido a esas reglas públicas, si los sujetos dejan de ser reconocidos en sus capacidades por las instituciones, ya no estamos únicamente ante un terreno externo a la sociología comprensiva, lo que sería acaso objeto de discusión epistemológica, sino que nos adentramos en el olvido de

[...] los criterios mínimos de la acción humana, a saber, que se puedan identificar proyectos, intenciones, motivos de agentes capaces de imputarse a ellos mismos su

⁸⁰ «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 329. Ver: Ernst WOLFF, «Responsibility to struggle - Responsibility for peace: Course of recognition and a recurrent pattern in Ricœur's political thought», *Philosophy and Social Criticism* (2014), 1-20.

⁸¹ «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 331.

⁸² «La raison pratique», en *DTA*, 270.

Por ejemplo, levanto la mano en una reunión porque espero que el otro entienda que estoy pidiendo la palabra, y esa expectativa obedece a un contexto social y cultural que estipula que ese gesto vale como solicitud de intervención y debe ser interpretado como tal y no, digamos, como saludo.

⁸³ A modo de ilustración: deposito mi voto en una urna esperando que: el jurado de la mesa lo cuente como válido; la instancia correspondiente lo tenga en cuenta en los resultados parciales y finales; aporte a que gane mi candidato; contribuya a la estabilidad de la democracia; manifieste mi descontento, etc., todo en un entramado simbólico que explica que mi acción *vale como h*, y ha de ser interpretada de determinada manera. Como se ve, todos los posibles sujetos que intervienen no pertenecen al ámbito de la relación yo-tú.

acción. Que se abandonen estos criterios mínimos y que se comiencen a hipostasiar de nuevo las entidades sociales y políticas [es] elevar al cielo el poder y el temblor ante el Estado⁸⁴.

Cabe hacer una advertencia similar frente al ámbito específico del derecho. Ricœur anota en repetidas ocasiones que este ámbito ayuda a poner en cuestión la soberanía pretendida del sí y evita que la acción que este puede ejercer sobre otro se convierta en violencia⁸⁵. En tal sentido, su labor es correctiva e indicativa, puesto que supone que en él los seres humanos van dando forma tanto a su libertad personal como a su deseo de vivir juntos. Pero en la *aplicación* del derecho nos encontramos con una relación entre lo universal y lo concreto que no puede perderse de vista. Así, todo juicio, en el sentido jurídico,

[...] consiste, a la vez, en una adaptación de la regla al caso, a través de la calificación delictiva del acto, y del caso a la regla, por la vía de una descripción narrativa considerada verídica. La argumentación que guía la interpretación, tanto de la norma como del caso, procede de los recursos codificados de la discusión pública. Pero la decisión sigue siendo singular: tal delito, tal acusado, tal víctima, tal sentencia⁸⁶.

Esta singularidad de la decisión se sostiene en una singularidad de primer orden: la singularidad de lo *otro*, resistente a la fagocitación por parte del *mismo*. Traducido esto al ámbito del derecho, aunque se requiere cierta universalidad para vivir juntos, evidente en leyes, códigos, procedimientos, etc., lo que se juega radicalmente en cada caso es la respuesta a las preguntas por *quién* está siendo juzgado, *a quién* se ha hecho el daño o *a quién* se puede afectar con determinada decisión. El clamor de la singularidad exige entonces una instancia capaz de hacer que «la justicia merezca realmente el título de equidad»⁸⁷, es decir, que complemente la universalidad del *todos* con la sensibilidad que permite establecer qué corresponde *a cada quién*.

Para terminar, es pertinente anotar que si a Hegel le pareció necesario resaltar el espíritu de un pueblo (*Geist*) para criticar la arbitrariedad de los individuos, Ricœur, instruido por las guerras mundiales, advierte: «cuando el espíritu de un pueblo es

⁸⁴ «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 333-334.

⁸⁵ «Qui est le sujet du droit ?», en *J1*, 18.

⁸⁶ «De la morale à l'éthique et aux éthiques», en *J2*, 67, cursivas ajenas al texto.

⁸⁷ *SA*, 291.

pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, el espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción»⁸⁸. Este refugio del que habla Ricœur resalta una forma particular de atestación del sí según la cual decir «aquí estoy» significa sobreponerse al hecho de estar constituido por las aberraciones de la historia, cuyos efectos, si bien no son dominados por una conciencia individual que pretende enseñorearse sobre el sentido, tampoco pueden ser una mordaza para la resistencia interior. El refugio no tiene nada que ver con el heroísmo moral de unos pocos elegidos, ni con la indiferencia, sino con una imaginación creadora capaz de proyectar sobre lo que hay, precisamente porque lo ha vivido y reflexionado, la posibilidad de una nueva manera de habitar el mundo. En esta nueva manera, frágil y necesitada siempre de nuevos respaldos institucionales, el sujeto está llamado a responder de sí, por otros y con otros.

⁸⁸ *Ibíd.*, 298.

6. HONNETH: ACTUALIZACIONES DEL PENSAMIENTO HEGELIANO

Podemos mencionar al menos tres razones por las cuales Ricœur centra su atención en *La lucha por el reconocimiento*. La primera de ellas es que coincide con la interpretación de Honneth según la cual en la filosofía hegeliana del reconocimiento posterior a *Sistema de la ética* y *Filosofía real* se designa a la intersubjetividad como un asunto cifrado en la relación monológica de la conciencia consigo misma, a la que oponen el «carácter insuperable de la pluralidad humana en las transacciones intersubjetivas, ya se trate de lucha o de otra cosa distinta de la lucha»¹.

La segunda razón es que el paso por *La lucha por el reconocimiento* le permite a Ricœur apuntalar una de las tesis que ya había propuesto al comienzo del tercer estudio de *Parcours de la reconnaissance* y que conviene recordar aquí: «en el reconocimiento mutuo se acaba el recorrido del reconocimiento de sí mismo»². Para comprender mejor el sentido de esta afirmación, es necesario visitar el segundo estudio de la obra que nos ocupa, particularmente los capítulos II y III³, donde Ricœur ha sostenido que el sí mismo se reconoce como sujeto en la realización efectiva de sus capacidades: a) capacidad de decir, de nombrar el mundo; b) capacidad de actuar, de emprender acciones mediante las cuales introduce un acontecimiento nuevo en el mundo; c)

¹ PR, 273-274.

Atrás quedó dicho que los estudios contemporáneos sobre el reconocimiento controvierten tal interpretación de Hegel. El propio Honneth corrige su lectura inicial y que, por contera, su autocrítica podría servir para valorar la interpretación de Hegel hecha en *Parcours de la reconnaissance*. En *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*, trad. Joseph Ganahl (Cambridge: Polity Press, 2012, viii), por ejemplo, Honneth insiste en que «para el Hegel maduro [incluso para el Hegel de la *Fenomenología*], el reconocimiento se refiere a un acto de auto-restricción moral, que debemos estar dispuestos a llevar a cabo sobre nosotros mismos en relación con los otros si queremos arribar a una conciencia de nosotros mismos». Cabe añadir que en la primera parte de ese trabajo, Honneth dedica un capítulo a analizar cómo aparece el reconocimiento ya en los albores de la autoconciencia, incluso en su fase más ligada a la percepción; y otro a la imbricación entre libertad y reconocimiento en *Filosofía del derecho*. Un ejercicio de actualización similar lo hallamos en su obra *El derecho a la libertad*, trad. Graciela Calderón (Buenos Aires: Katz, 2014).

Aunque en el trabajo que estamos comentando Ricœur solo cita *La lucha por el reconocimiento*, haremos referencia a otras obras de Honneth con una pretensión meramente exploratoria cuyo propósito principal es sugerir algunas consideraciones que enriquezcan la lectura ricœuriana.

² PR, 274.

³ Asimismo, conviene no perder de pista lo expuesto en *Soi-même comme un autre*. Retomamos en los párrafos que siguen algunas de las ideas ya esbozadas en el capítulo 1 de la primera sección del presente trabajo.

capacidad de configurar su identidad personal por vía narrativa; d) capacidad de recordar y prometer; y e) capacidad de reconocerse responsable de sus acciones⁴ y de dar testimonio ante sí y ante los otros de los poderes propios. A esta capacidad de testimoniar propia del sí mismo Ricœur la llama *atestación*⁵.

Lejos de estar soportadas en una versión monológica, las capacidades del sí están vinculadas íntimamente con la alteridad⁶: ante el otro puedo desplegarlas; sin el reconocimiento por parte de los otros, mis capacidades se truncan; es el otro el que recibe y avala mi decir, el que se constituye como auditorio, personaje e incluso co-narrador, cuando no co-autor, de mi propia vida; gracias a los otros puedo recordar y confirmar o infirmar la justeza de mis memorias personales, que están inscritas en lo que, con Maurice Halbwachs, Ricœur llama los «marcos sociales de la memoria»⁷; asimismo, la promesa tiene por destinatario al *otro*, ante quien me hago deudor de mi palabra; por último, la capacidad de imputarme mis acciones tiene sentido cuando otro es el que reclama mi responsabilidad.

Pero la alteridad remite también a cierta extrañeza provocada por el padecimiento de nuestros no-poderes, entendidos como la experiencia fehaciente de nuestra finitud y, al mismo tiempo, como el terreno fecundo del que surge la atestación paciente, capaz de afirmar que, a pesar de todo, soy un sujeto capaz⁸. Por ejemplo, la capacidad de decir tiene su contracara en el silencio, en los límites del lenguaje, en lo inefable; la capacidad de obrar se atiene a lo que el cuerpo propio no puede, así como a la resistencia que ponen los otros; la narración que hago de mí mismo depende de la fragilidad de una memoria atravesada por el olvido, así como de las voces de los otros que se entremezclan con la voz propia al punto de impedir que alguien pueda declararse el autor irrestricto de su propia narración; por último, a la capacidad de hacerme

⁴ En *Soi-même comme un autre* y *La mémoire, l'histoire et l'oubli* se completa la denominada *fenomenología del hombre capaz*. Ver: el epílogo de la *Anthropologie philosophique* titulado: «Capacités personnelles et reconnaissance mutuelle», en *Antr.*, 445-451; Gaëlle FIASSE (dir.), *Paul Ricœur: del hombre falible al hombre capaz*, trad. Heber Cardoso (Buenos Aires: Nueva visión, 2009); y Eduardo CASSAROTTI, *Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz* (Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2008).

⁵ Atrás procuramos aclarar que la expresión «sujeto» no recrea la idea moderna de una sustancia inmóvil, ni anhela nostálgicamente la transparencia de sí para sí mismo en algún tipo de intuición. Esto es claro para Ricœur en trabajos tempranos como *Le volontaire et l'involontaire* y *Le conflit des interprétations* y se reitera en todo el recorrido de *Soi-même comme un autre*.

⁶ *PR*, 364-368.

⁷ *MHO*, 146-151.

⁸ Patricio MENA, «La vehemencia de sí. Elementos para una filosofía del consentimiento», *Ideas y valores* LXIII, nº 154 (Abril 2014), 7-29.

responsable ante el otro se le antepone la incapacidad constitutiva de no poder mensurar el alcance a mediano y largo plazo de mis acciones, así como la difícil tarea de hacerme cargo de las promesas cuando estas parecen exigirme más de lo que puedo o creo poder. Tenemos, en suma, que el reconocimiento de sí tiene su sede en la tensión fecunda entre capacidades y no-capacidades que atraviesa toda nuestra existencia⁹.

Si avanzamos un poco más en el argumento de Ricœur, veremos que la relación con el otro, que es el escenario de realización de las capacidades, es planteada como *mediación* que permite «el trayecto de la capacidad a la efectuación»¹⁰. Tal mediación no solo concierne a las relaciones cara a cara, sino que involucra la del otro de las relaciones sociales más amplias. A propósito de esto, en el capítulo que cierra el Estudio II de *Parcours*, Ricœur indica que las capacidades comienzan a desarrollarse como prácticas sociales, es decir, como «componentes del obrar en común», «esfera de las representaciones que los hombres se hacen de sí mismos y de su lugar en la sociedad»¹¹, que «contribuyen a la instauración del vínculo social»¹². En otras palabras: en medio de prácticas sociales aprendemos nuestra lengua y, con ella, a nombrar el mundo, a actuar de determinadas formas y a evaluar la bondad, la justicia o la conveniencia de nuestras acciones; son prácticas sociales las que nos enseñan a narrar de determinadas maneras y a seleccionar trozos de nuestra vida en función de su evaluación retrospectiva y de su proyección futura; asimismo, recordamos según formas enmarcadas socialmente, consagradas en rituales familiares, locales, nacionales o de otra índole. Así, pues, en el vínculo social se pone en juego más que un mecanismo de asociación con fines egoístas o de mera preservación de la especie; al vincularnos unos con otros, posibilitamos el ejercicio de nuestros proyectos de vida en una dinámica de reconocimiento mutuo.

No obstante, las prácticas sociales no bastan para que se efectúen las capacidades. De ahí que en «Qui est le sujet du droit ?», publicado en *Le juste 1*, Ricœur nos recuerde la necesidad de las instituciones (sociales, jurídicas, políticas, económicas). Así, la capacidad del habla está protegida y fomentada por la lengua, pero también por contratos, leyes, constituciones, pactos internacionales que le dan peso y garantía al

⁹ Cabe anotar que Ricœur distingue estas no-capacidades de la negación ejercida de maneras violentas mediante el silenciamiento, la manipulación, la imposición, la tortura, la muerte violenta, etc., que minan el reconocimiento de sí.

¹⁰ SA, 212.

¹¹ PR, 200.

¹² *Ibid.*, 201.

cumplimiento de la palabra dada; la capacidad de actuar no se hace a espaldas de los vínculos institucionales que impiden que la disimetría propia de la acción, en la que hay un sujeto agente y otro paciente, se convierta en violencia; de otro lado, los relatos mediante los cuales se conforma la identidad narrativa de cada quien se inscriben en los relatos de las instituciones –la familia, el barrio, el Estado, la nación, la Historia...–; de igual modo, un Estado social de derecho tendría que permitir el despliegue de diversas identidades narrativas, así como defender a las identidades minoritarias del silenciamiento, la exclusión y, en general, de cualquier tipo de violencia. Por último, la capacidad de imputación se juega en la red de instituciones, normas, leyes, escenarios públicos en los que se me exige hacerme responsable o en los que puedo exigir la responsabilidad de los otros respecto a mí o a cualquiera. Ahora bien, como ya hemos señalado en el apartado anterior, Ricœur no deja de advertir que las instituciones *per se* no son garantía de realización plena de las capacidades; de hecho, una red de instituciones injustas es el caldo de cultivo para la negación de la pluralidad de acciones, narraciones o memorias, o para su manipulación, más o menos consentida.

Otros matices importantes en la exposición de Ricœur sobre la mediación de las instituciones en la efectuación de las capacidades remiten a su diálogo con Amartya Sen. El primero de ellos se refiere a que para entender cómo eligen sus planes de vida los seres humanos, no basta con fijar la atención en el plano económico, que suele considerarse como uno de los más determinantes. Cuando decidimos ser esto o aquello, ejercer esta u otra profesión, afincarnos y hacer familia en determinado lugar, no solo ponemos en juego un cálculo económico, sino un deseo de vida buena, que debe ser respetado y potenciado por las libertades que ofrece la sociedad en la que vivimos. Es responsabilidad de cada quien proyectar su vida de la manera que mejor le parezca, pero esto no es posible sino en un contexto social que lo permita. Así, «la libertad individual, entendida como libertad de la elección de vida, deviene una responsabilidad social [...] inseparable de las libertades garantizadas por las instancias políticas y jurídicas»¹³. El segundo matiz es el de la distinción entre capacidades y *capabilities*: las primeras remiten al conjunto de poderes y no-poderes que caracterizan la condición humana; las segundas, al ejercicio permanente de desarrollo de las capacidades en condiciones

¹³ *Ibíd.*, 213-215.

sociales, culturales, económicas y jurídicas de posibilidad, en virtud de lo cual se vuelven el «criterio para evaluar la justicia social»¹⁴.

Una tercera razón para resaltar el trabajo de Honneth es que para él las luchas entre los hombres suscitadas por la no satisfacción de diversos tipos de necesidades, la negación de recursos y de igualdad jurídica o la exclusión de formas de vida particulares en el seno de una sociedad, son todas activadoras de *expectativas normativas*. En otras palabras, la negatividad está en el corazón de la lucha por el reconocimiento pues los seres humanos, al sentirse despreciados –no reconocidos– en cualquiera de sus dimensiones, despliegan «expectativas relativamente estables que podemos entender como la expresión subjetiva de imperativos de integración social»¹⁵. Para Ricœur, sin el aguijón de la *negatividad* que está en la base de las relaciones entre los seres humanos, las capacidades no se despliegan plenamente. Esta negatividad remite al conjunto de experiencias mediante las cuales los seres humanos aprendemos a someter a crítica los deseos del yo, a aceptar nuestros límites, a *atestar* el carácter finito de nuestra existencia; por otro lado, nos topamos con una situaciones en las que no se satisfacen nuestras mínimas necesidades afectivas, o en las que se clausura nuestra condición de sujetos de derecho, o en las que el menosprecio de nuestro valor particular como personas en el seno de la sociedad está a la orden del día. Esta última forma de la negatividad conforma una suerte de *trípode de la motivación moral* de las luchas sociales que ni un optimismo antropológico ni un formalismo jurídico podrían

¹⁴ *Ibíd.*, 215.

¹⁵ Axel HONNETH, «Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser», en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*, de Nancy Fraser y Axel Honneth, trad. Pablo Manzano (Madrid: Morata, 2006), 137.

Llama la atención que inmediatamente después de la declaración anterior, Honneth afirma que el circuito negación↔exigencia normativa de reconocimiento remite a intereses emancipadores «cuasi trascendentales» de los seres humanos, que aspiran «a desmontar las asimetrías y exclusiones sociales». Podría decirse que la lucha por el reconocimiento está inserta en la condición humana como horizonte de realización de una vida plena, lo que no obsta para que siempre quepa la interrogación por si en la vida cotidiana hay razones y signos suficientes para considerar que existe una especie de «presencia generalizada» del deseo de emancipación.

Sea el momento para llamar la atención sobre el hecho de que Honneth se cuida de advertir permanentemente que su filosofía no obedece a una investigación empírica que sustente o avale su teoría; para él, las prácticas e instituciones en su devenir tienen valores legitimados por la sociedad en los que se ha ido desplegando la libertad individual y social, así como las condiciones para su desarrollo. Aun si hubiera motivos para desconfiar de que en su estado actual las instituciones y prácticas de la familia, el derecho o las de la valoración social fueran propicias al reconocimiento, habría que ver en sus orígenes el sustento necesario para reactivar sus potencialidades normativas (*El derecho a la libertad*, 19 ss.).

proporcionar¹⁶; en todas las formas de desprecio alumbra una potencia de reivindicación –aupada por el diálogo, la formación de la sensibilidad moral, la organización colectiva, la participación política, entre otros– en la que el sí se gana a sí mismo «con y para otros en instituciones justas», como reza la célebre fórmula de la intencionalidad ética expuesta en el estudio VII de *Soi-même comme un autre*.

Una vez apuntadas algunas razones que nos ayudan a situar la lectura ricœuriana de Honneth, veamos los tres ámbitos del reconocimiento expuestos por el filósofo alemán en *La lucha por el reconocimiento*, así como las ampliaciones que propone Ricœur de cada uno de ellos.

6.1. La lucha por el reconocimiento y el amor

Este primer ámbito del reconocimiento corresponde a las relaciones que Honneth llama primarias, esto es, a las relaciones eróticas, filiales y de amistad, basadas en fuertes lazos afectivos, en las que priman «la existencia corporal del otro concreto» y los «sentimientos de uno al otro [que] proporcionan una valoración específica» a cada uno de los sujetos involucrados en la relación¹⁷. Como Hegel, Honneth considera que «al amor [...] le es inherente un elemento de particularismo moral»¹⁸, esto es, el amor circunscribe su esfera de aplicación al ámbito de los míos, y sobre esta base no se pueden fundar relaciones intersubjetivas de mayor envergadura. Sin embargo, el amor constituye «el núcleo estructural de toda eticidad» porque en él se forma «la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública»¹⁹. Gracias a esta autoconfianza cada quien se reconoce sujeto capaz de actuar en el mundo, así como de abrir «recíprocamente la oportunidad de referirse relajadamente a sí mismo»²⁰. En las relaciones amorosas aprendemos el tenso equilibrio entre la reciprocidad de la conexión afectiva y de la satisfacción de necesidades y la mutua delimitación que, en la distinción del carácter individual y autónomo de cada

¹⁶ PR, 275.

¹⁷ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 118.

¹⁸ *Ibíd.*, 132.

¹⁹ *Ibíd.*, 133.

²⁰ *Ibíd.*, 129.

uno, da cuenta de la disimetría originaria entre los seres humanos. En la cercanía de los cuerpos que se tocan permanentemente –que es un signo distintivo de las relaciones amorosas (eróticas, fraternas, filiales) –, aprendemos a vivir sin reparos nuestro propio cuerpo y a recibir en nuestra esfera propia la vivencia del otro como experiencia inagotable de su propia corporalidad²¹.

Los rendimientos de las relaciones amorosas son evidenciados en distintos escenarios de la vida, entre los que destacan las relaciones madre-hijo durante la primera infancia, las relaciones familiares y la amistad.

La primera infancia es un periodo caracterizado por la disimetría propia de la dependencia absoluta del niño respecto a la madre, cuyo amor manifiesto puede hacer que el lactante comience a vivir su experiencia como «único centro de vivencia»²². La reciprocidad vivida en los primeros meses como «fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis»²³, da paso a una renuncia por parte de la madre «al cumplimiento directo de las aún espontáneamente añoradas necesidades del niño»²⁴. A este proceso de des-adequación por parte de la madre corresponde un desarrollo cognitivo del niño mediante el cual aprende a establecer «una diferenciación cognitiva entre sí y el entorno»²⁵ a ver que «el mundo no está sometido al control de su propia omnipotencia» y que la madre es un «ente con propios derechos»²⁶. Esto no significa que se rompe su dependencia ni, mucho menos, que será descuidado, despreciado o maltratado, sino que en esta doble desvinculación madre e hijo ganan un «espacio de autonomía»²⁷ que les permite situar los contornos de la reciprocidad.

En este ámbito se muestra más patentemente nuestra condición humana necesitada y dependiente de los otros, primero como incapacidad de valernos por nosotros mismos, y luego, a lo largo de la vida, como necesidad de «exteriorización de las propias necesidades y sentimientos»²⁸, de «cumplimiento duradero [de tales necesidades] gracias a los otros»²⁹ y de seguridad emocional suscitada por la certeza de «encontrarse

²¹ HONNETH, *El derecho a la libertad*, 192 ss.

²² HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 123.

²³ *Ibíd.*, 121.

²⁴ *Ibíd.*, 123.

²⁵ *Ídem.*

²⁶ *Ibíd.*, 124.

²⁷ *Ibíd.*, 123.

²⁸ *Ibíd.*, 132.

²⁹ *Ibíd.*, 129.

bajo la protección de una intersubjetividad sentida sin angustia»³⁰. En esta intersubjetividad, a la vez que el sujeto aprende a estar solo y a reconocerse como autónomo, encuentra una «predisposición de dedicación de las personas amadas»³¹.

Respecto al segundo escenario, Honneth apunta que la familia es entendida cada vez más –especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XX– como «una relación social entre pares en la que está institucionalizada la demanda normativa de brindarse amor unos a otros, como personas integrales, en todas las necesidades concretas»³². En ella todos sus miembros «se ayudan recíprocamente a ser aquel en quien uno quiere convertirse en la sociedad sobre la base de la propia individualidad»³³. Para ello desarrollan habilidades que luego se prolongan en otras esferas sociales, por ejemplo, en las tareas asignadas, aceptadas libre y responsablemente mediante ejercicios de deliberación cuya complejidad puede ir en aumento; o en la tolerancia a estilos de vida diferentes a los propios, con los que se convive amorosamente, aun si contradicen ciertas convicciones personales.

De otra parte, en la vida familiar se obtiene una mutua comprensión «no solo de la periodicidad de la vida humana, sino también del costado no disponible de la propia vida, determinada biológicamente»³⁴. Los padres ven en sus hijos el periodo de una infancia que se les ha ido, pero que pueden volver a experimentar por medio de la interacción lúdica; en el juego los padres se reconocen nuevamente como capaces de aventura, curiosidad y sorpresa. A su vez, en la vejez de los padres hay una especie de inversión de los papeles, pues los hijos pueden hacer las veces de cuidadores y experimentan en carne propia –aun si tienen hijos propios– lo que significa hacerse cargo por amor de un ser vulnerable que requiere cuidado y atención. En suma, en este intercambio de roles que tensa la historia de las familias acaece una «simbolización del ciclo de la vida en el nivel de lo humano social»³⁵.

Otro tipo de relaciones que hallamos en el ámbito de las relaciones amorosas son las de *amistad*. En ellas se experimenta tanto la reciprocidad de la dedicación mutua como la frustración necesaria para que, en la conquista de la autonomía, el sí pueda

³⁰ *Ibíd.*, 127.

³¹ *Ibíd.*, 128.

³² HONNETH, *El derecho a la libertad*, 221.

³³ *Ibíd.*, 231.

³⁴ *Ibíd.*, 225.

³⁵ *Ibíd.*, 227.

vivir con el otro «el ser-uno como una recíproca delimitación»³⁶. La amistad es puesta como el medio que facilita una experiencia de liberación en la que la confianza en el otro, la apertura que puedo hacer de mi propia vida, mis expectativas, deseos, sueños, etc., me permite experimentarme como valorado por otra persona, así como saberme obligado, por la reciprocidad constitutiva de la amistad misma, a asumir al otro en su carácter de sujeto libre que se expone confiado ante mí.

En la compilación de trabajos publicada en castellano bajo el título *Crítica del agravio moral*, Honneth identifica en la amistad dos actitudes intersubjetivas complementarias: por un lado, un principio de responsabilidad con rasgos asimétricos «porque yo sé que estoy en deuda ante el ruego o la solicitud previos del amigo sin tomar en cuenta eventuales consideraciones recíprocas». En esta actitud, el otro aparece como individuo irremplazable a quien experimento «como una persona ante la cual me sé obligado de manera incondicional»³⁷. La segunda actitud es la que se presenta en el rol del otro generalizado: en la experiencia concreta de la amistad es muy posible vivir una relación en la que se «superan las fronteras de las clases sociales» o de cualquier otra diferencia, y se amplía el espectro de los amigos más allá de los lugares comunes. En esta concreción se encuentra la oportunidad para aprender, en la persona particular de este o aquel amigo, a ponernos en la perspectiva de cualquier otro distinto a nosotros mismos y, con ello, a asumir que existen formas de ver el mundo, expectativas, etc., que proceden de sujetos concretos que reclaman para sí la satisfacción de sus propias necesidades y exigen en el conjunto de sus relaciones una delimitación recíproca de su autonomía³⁸.

Lo que nos interesa recalcar de estos escenarios que aborda Honneth y que *Parcours de la reconnaissance* tiene presente no es tanto el detalle de un proceso inacabado que va de la primera infancia hasta el final de la vida; más bien, pretendemos señalar que en la tensión permanente entre reciprocidad como indiferenciación y reciprocidad como cuidado, que respeta el carácter insustituible e inconmensurable entre madre e hijo; en el tenso equilibrio entre la capacidad de estar solo, que «aumenta según la confianza de los miembros del grupo en la permanencia del vínculo invisible

³⁶ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 130.

³⁷ Axel HONNETH, *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*, ed. Gustavo Leyva, trad. Peter Storandt (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica - Universidad Autónoma Metropolitana de México, 2009), 177.

³⁸ HONNETH, *El derecho a la libertad*, 187.

que se crea en la intermitencia de la presencia y de la ausencia»³⁹, y la garantía de realización de las necesidades propias que da la relación con los otros; y, por último, en la certeza de que esa soledad no es sinónimo de abandono, están las bases para el reconocimiento de: (a) la condición del sí mismo necesitado de la alteridad; (b) la idéntica condición del otro *qua* otro; (c) la exigencia que alza esa condición compartida como llamado a mi solicitud, todo lo cual va de la mano con (d) el mantenimiento de una disimetría que impide cualquier tipo de fusión entre los miembros de una relación humana cualquiera.

Ricœur se remonta al acontecimiento originario del nacimiento, precedido por la concepción, y sitúa en las relaciones de linaje otras formas de reconocimiento mutuo en el ámbito del amor. Remitirse a la concepción permite considerar como parte del origen de mi existencia un reconocimiento que se inauguró con la *aceptación* o escogencia hecha por mi madre de «guardar “este” feto convertido en “su” bebé y darlo a luz». Esta aceptación nos lanza al «enigma del origen»⁴⁰ de cada uno, que trasciende, sin negarla, la explicación biológica de la reproducción o la psicológica del deseo de los padres, y remite al «advenimiento de un ser nuevo [que] carece de precedentes»⁴¹. Este que soy, en el instante que inaugura mi presencia en el mundo, aún la contingencia de nacimiento –pues hubiera podido no nacer o ser otro–, y la necesidad que conlleva mi innegable presencia. Así, pues, todo lo que soy, lo que ahora reconozco como mío –mi vida, mi casa, mis proyectos, mis identidades, mis luchas– está precedido de un movimiento de reconocimiento que viene del otro, movimiento que ha comenzado aun antes de que se activaran, por así decirlo, los mecanismos mediante los cuales, gracias a un tipo particular de lucha, comienzo a tomar posesión de mí mismo, a distinguirme de los otros, a hacerme cargo de mí mismo⁴².

Un movimiento tal en el que el reconocimiento se da como acogida de la existencia que adviene es también evidente en la forma como funciona el sistema genealógico. Por este sistema soy puesto «en la parte baja de una escala ascendente que

³⁹ PR, 277.

⁴⁰ *Ibíd.*, 283.

⁴¹ *Ibíd.*, 284.

⁴² FC, 105.

se divide según dos líneas, la del padre y la de la madre»⁴³; al mismo tiempo, comienza la «significación vivida por el ego en ese sistema de lugares». Es esta asignación de un «lugar fijo en el linaje»

[...] la que, antes que cualquier concienciación egológica, me confiere, ante la institución civil, la identidad designada por los términos de ‘hijo de’, ‘hija de’. (...) antes de haber podido pensarme y quererme como sujeto de percepción, de acción, de imputación, de derecho, fui y sigo siendo ese “objeto”, esa *res*, que Pierre Legendre llama, en el título de su obra, “ese inestimable objeto de transmisión”⁴⁴.

Además de lo que ya hemos dicho sobre el carácter pasivo, previo a toda iniciativa, con el que se abre nuestra experiencia de ser reconocidos, es necesario llamar la atención en la cita anterior sobre la idea de *inscripción en la institución civil* como parte del reconocimiento en el linaje. Más allá de las discusiones que pueda suscitar el hecho de que fue la sociedad burguesa la que configuró las formas de registro civil que sirven tanto de ritual mediante el cual los padres testifican que aceptan a un hijo como propio, como de mecanismo inicial de garantía de derechos –a veces ligados a la nacionalidad plena o parcial–, el hecho de que se mencione lo institucional en este ámbito del amor nos recuerda que las tres formas de reconocimiento –amor, derecho y estima de sí– no son estancos aislados, sino que de su intercomunicación –que no es sinónimo de pérdida de especificidad– depende muchas veces que un sujeto sea reconocido⁴⁵. Otro aspecto que requiere un llamado de atención es el epíteto *inestimable* que usa Legendre: «mi nacimiento hizo de mí un objeto sin precio, una cosa fuera del mercado ordinario»⁴⁶, que nos anuncia la presencia de una forma de reconocimiento

⁴³ PR, 281.

⁴⁴ *Ibid.*, 282.

Ricœur cita el trabajo de Pierre LEGENDRE titulado *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident* (París: Fayard, 1985).

Es desafortunado el uso del término *objeto* para referirse al acontecimiento de la existencia humana, precisamente por su carácter de *otro a quien* se acoge. Respecto al recién nacido –como respecto a todo ser humano, según hallamos en Ricœur cuando hace eco de Arendt– siempre habrá que privilegiar la pregunta *quién* por la pregunta *qué* para interrogar por nuestra condición humana.

⁴⁵ Lo mismo podría decirse de las relaciones de amor en la pareja. Cualesquiera sean los modos que adopten en nuestras sociedades, la inscripción de estas relaciones en un marco institucional, especialmente jurídico, se ha vuelto con sobradas razones motivo de lucha, cuyo objetivo primordial es la garantía de derechos iguales para todos.

⁴⁶ PR, 282.

marcada por la idea de lo sin precio, característica de los estados de paz a los que nos referiremos en la siguiente sección de nuestro estudio.

El sistema genealógico también funciona mediante la inserción del recién nacido en el seno no solo de una familia, sino de una cultura, de una tradición⁴⁷. En virtud de esa inserción, y como símbolo de reconocimiento, al recién nacido se le acoge y comienza a transmitírsele

[...] la leyenda familiar [...] una herencia de bienes mercantiles y no mercantiles, transmisión, en fin, resumida en la asignación de un nombre: me llamo..., mi nombre es... Es esta contracción del tesoro de la transmisión en la nominación la que autoriza hablar por primera vez de reconocimiento en el linaje: fui reconocido(a) hijo(a), cualquiera que sea el rito familiar, civil o religioso que acompañase este reconocimiento del que fui objeto una primera vez⁴⁸.

Ahora bien, corresponde al reconocimiento del recién nacido en el seno familiar una «interiorización progresiva de la mirada genealógica»⁴⁹, que no está libre de negatividad: tanto el «no matarás» como la prohibición del incesto contrarrestan «el fantasma de omnipotencia»⁵⁰ que atraviesa la vida entera de los seres humanos. El «no matarás» comienza a vivirse en las relaciones filiales y se extiende a otras relaciones; la prohibición de incesto tiene como función advertir que «no se puede rebasar el orden entre hermanos y hermanas en este conjunto»⁵¹, así como inscribir «la sexualidad en la dimensión cultural, instaurando la diferencia entre el vínculo social y el vínculo de consanguinidad»⁵².

Además de las referencias a la amistad en *Soi-même comme un autre*, tan rigurosamente comentadas por G. Fiasse⁵³, encontramos algunas notas sobre la amistad que Ricœur construye de la mano de S. Weil para recordar que en la amistad se da una confluencia entre encuentro y separación. Como encuentro, los amigos pretenden

⁴⁷ Ricœur no lo dice explícitamente, pero esta idea, que también toma de Legendre, podría desarrollarse a la luz de la tesis que Honneth toma de Winnicott en la que se conectan reconocimiento y creatividad, esta última referida al ámbito simbólico.

⁴⁸ *PR*, 282.

⁴⁹ *Ibid.*, 283.

⁵⁰ *Ibid.*, 285.

⁵¹ *Ibid.*, 280.

⁵² *Ibid.*, 281.

⁵³ Gaëlle FIASSE, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques* (Louvain - París - Dudley (MA): Peeters, 2006).

«amarse tanto que, aun estando cada uno en una punta del globo, su unión no sufra por ello merma alguna»⁵⁴; como separación, la amistad es por antonomasia deseo del bien del otro que no puede realizarse plenamente a menos que la amistad rompa con la necesidad, pues «allí donde hay necesidad, hay coacción y dominación. Se está a merced de aquello de lo que se tiene necesidad a menos que se sea su dueño»⁵⁵. Así, la amistad surge en el reino de la necesidad, pero se supera a sí misma por un milagro que consiste en que «los dos amigos aceptan totalmente ser dos y no uno, respetan la distancia que entre ellos establece el hecho de ser dos criaturas distintas». Dicho de otro modo: «La amistad es el milagro por el cual un ser humano acepta mirar a distancia y sin aproximarse al ser que le es necesario como alimento»⁵⁶.

Terminamos este apartado mencionando algunas formas de negación de reconocimiento en el amor. En su obra de los 90, Honneth pone un especial énfasis en las «formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo», lo que constituye un «modo elemental de una humillación personal»⁵⁷. Para Honneth estas formas de desprecio son especialmente las del *maltrato físico*, y tienen como consecuencia «la pérdida de confianza en sí mismo y en el mundo que se extiende hasta las capas corporales del trato práctico con otros sujetos»⁵⁸. Ricœur cree que la negación de reconocimiento no es solamente la que pasa por el maltrato físico, sino que involucra cualquier forma de desaprobación del sujeto, que no es otra cosa que «humillación, sentida como la retirada o el rechazo de esta aprobación, [que] alcanza a cada uno en el plano prejurídico de su “estar-con” otro. El individuo se siente como mirado desde arriba, incluso tenido por nada. Privado de aprobación, es como no existente»⁵⁹.

También podríamos considerar una idea de Honneth según la cual, la negación de reconocimiento en el ámbito del amor corresponde a cualesquiera «unilateralizaciones del equilibrio del reconocimiento»⁶⁰ en las que «uno de los sujetos participantes no

⁵⁴ Simone WEIL, «El amor a Dios y la desdicha», en *A la espera de Dios*, trad. María Tabuyo y Agustín López (Madrid: Trotta, 1996), 80.

⁵⁵ Simone WEIL, «Formas del amor implícito a Dios», en *A la espera de Dios*, 123.

⁵⁶ *Ibíd.*, 125.

⁵⁷ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 161.

⁵⁸ *Ibíd.*, 162.

⁵⁹ *PR*, 280.

⁶⁰ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 131.

puede desprenderse o de la situación de autonomía autocentrada o de la dependencia simbiótica»⁶¹. En estas formas de negación de reconocimiento hallamos situaciones en las que, por ejemplo, madre e hijo no aprenden a estar solos, o en las que la respuesta de la madre o de quien haga sus veces agrega a la disimetría marcada por la indefensión del niño un tipo de disimetría teñida de descuido, abandono o negligencia. También se pueden identificar formas de crianza en las que el cuidado se confunde con sobreprotección; o que impiden el descentramiento y generan que la autonomía se troque en autismo y termine por justificar el desprecio por formas de vida distintas a las propias; o, por último, formas de cuidado que instalan en el sujeto actitudes de entera dependencia y sumisión a otros ya no solo para suplir las necesidades vitales, sino para pensar, decir, narrar, actuar, recordar, perdonar, olvidar, etc.

6.2. La lucha por el reconocimiento en el plano jurídico

En este plano encontramos que los seres humanos se reconocen a sí mismos y mutuamente como iguales y libres, independientemente de una «posición emocionalmente conexiónada»⁶², la pertenencia a determinada comunidad o la valoración social específica que se otorga a un ser humano en virtud de sus aportes particulares a la comunidad. Este reconocimiento se funda en el *respeto* mutuo y la obediencia a una ley común, aceptada autónomamente por todos y que es capaz de dirigir el comportamiento individual⁶³. De igual manera, la persona singular puede ver en dicha ley, aceptada y obedecida por todos, «el punto de apoyo objetivo de que a ella se le reconoce la capacidad de formación de juicios autónomos»⁶⁴ sobre la realización de su propia vida.

La figura preponderante del reconocimiento jurídico es la del *sujeto de derecho*, cuyo reconocimiento solo se puede dar recíprocamente y «significa que los dos sujetos introducen de modo controlado en su propio actuar aquella voluntad general que se

⁶¹ *Ibid.*, 130.

⁶² *Ibid.*, 136.

⁶³ Según Honneth, las características del reconocimiento jurídico que acabamos de mencionar constituyen las diferencias cruciales entre el derecho moderno y el derecho pre-moderno o tradicional, pues este último se atendería únicamente al reconocimiento de alguien como miembro de una comunidad concreta.

⁶⁴ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 146.

encarna en las normas de su sociedad intersubjetivamente reconocidas»⁶⁵. Resalta en este pasaje que el vínculo entre el sí y su otro está garantizado por varios movimientos: (a) de cada uno respecto a sí mismo, que se expresa como un control del actuar propio; (b) de cada uno respecto a la sociedad en la que vive, pues el control de la acción es posible por la aceptación autónoma de las normas de dicha sociedad; y (c) de la sociedad respecto a cada uno, en la medida en que la encarnación de la voluntad general requiere, lo sabemos desde Hegel, procesos de *formación* mediante los cuales ampliamos nuestra visión del mundo, en este caso, nuestra visión de las normas que aceptamos como plausibles, hasta poder levantar la mirada por encima del círculo de nuestras relaciones cercanas y asumir la perspectiva de *cualquier* otro.

Asimismo, el reconocimiento jurídico implica un movimiento en doble vía: el movimiento de la obligación de reconocer y cumplir las expectativas normativas que proceden de los otros, de un otro universal que Honneth llama «otro generalizado»; y el movimiento de ser reconocido respecto a la realización social de determinadas pretensiones nuestras⁶⁶, que constituye una seguridad que recibimos del otro. Es en virtud de este doble movimiento que el sujeto puede «tomar una posición positiva frente a sí mismo», pues los otros, «porque se saben obligados al respeto de sus derechos, le conceden a su vez las propiedades de un actor moralmente responsable»⁶⁷.

Planteados los movimientos entre el sí y su otro –el otro de la relación cara a cara y el otro generalizado– y la articulación entre la voz pasiva y la voz activa del reconocimiento, es necesario considerar cómo es posible que la pluralidad de pretensiones, deseos, expectativas y proyectos de cada uno de los sujetos se articule a las normas establecidas por una sociedad, y cómo esas normas se transforman, incluso se derogan, con el propósito de dar cabida a un conjunto cada vez más amplio de formas particulares de vida. Para avanzar en ello, Honneth acude a la psicología social de George Herbert Mead, específicamente a su distinción entre el «mí» y el «yo»: el primero representa las normas y leyes aceptadas por el individuo, en cuyo proceso de socialización forja su comportamiento, sus opiniones y sus formas de juzgar el mundo; el yo, por su parte, es visto como la «instancia de formaciones reactivas espontáneas»⁶⁸,

⁶⁵ *Ibíd.*, 101.

⁶⁶ *Ibíd.*, 133.

⁶⁷ *Ibíd.*, 101.

⁶⁸ *Ídem.*

consideradas «desviaciones creadoras con que en nuestro actuar cotidiano reaccionamos a las obligaciones sociales»⁶⁹.

En la tensión existente entre el mí y el yo se dan los movimientos de los que hablábamos hace un momento: hay un trabajo de la sociedad sobre el sujeto tendiente a que éste aprenda a convivir, a actuar conforme a las expectativas de los demás; al mismo tiempo, cada uno no solo se esfuerza por acomodarse al acervo de posibilidades que le ofrece la sociedad, sino también por ampliar dicho marco mediante la introducción de una novedad que modifica o rompe lo establecido. Gracias al acontecimiento introducido por la potencia creadora del yo, la sociedad misma se enriquece al ensanchar las posibilidades de proyectos personales entretejidos en un proyecto plural de vida con otros.

El proceso mediante el cual se logra la apertura a la que se acaba de aludir constituye el corazón de la historia de la lucha por el reconocimiento en el plano jurídico. Las leyes y normas que rigen la vida de una sociedad cambian gracias a que los individuos han forzado su autoafirmación mediante la creación de una comunidad de derecho cada vez más amplia. Leamos la explicación de Honneth:

En toda época histórica se acumulan las anticipaciones individuales de relaciones de reconocimiento ensanchadas en un sistema de pretensiones normativas, cuya sucesión fuerza el desarrollo social conjunto a una adaptación al proceso de individualización progresivo. Como los sujetos, tras las reformas sociales realizadas, pueden defender de nuevo sus exigencias, ya que pueden anticipar una comunidad que garantiza mayores espacios de libertad, se produce un encadenamiento histórico de ideales normativos que orientan en el sentido de un incremento de la autonomía personal. Bajo el peso de este modelo de desarrollo anticipado colectivamente, el proceso de civilización, como dice Mead, sigue una tendencia de “liberación de la individualidad”⁷⁰.

En lo descrito hasta aquí sobre cómo se articulan las pretensiones normativas de una sociedad con la pluralidad de sujetos, se ha puesto el énfasis en una especie de iniciativa que procede del yo cuya creatividad fuerza la asunción de nuevas normas, o ayuda a derogar o ampliar las ya establecidas. También Honneth toma en consideración

⁶⁹ *Ibíd.*, 102.

⁷⁰ *Ibíd.*, 105.

la iniciativa mediante la cual el sujeto interpreta la situación concreta del otro, para establecer si una determinada obligación, ley, norma o derecho debe ser aplicada. El filósofo alemán ubica esta iniciativa en lo que denomina *zona de elucidación aplicativa*, en cuyo seno la lucha por el reconocimiento se juega como intento de ampliación de las facultades propias de la persona reconocida como *sujeto de derecho*⁷¹. Para Honneth, cada situación, especialmente cuando se trata de una situación conflictiva, supone tanto un saber sobre las normas universalmente aceptadas, como una evaluación de las condiciones de aplicación concreta de dichas normas, para determinar lo que el caso particular exige.

Este proceso en el que entran en conflicto las normas universales con situaciones particulares se ha dado históricamente en el desarrollo de lo que hoy llamamos derechos humanos. El surgimiento de los derechos civiles, si bien marcó una pauta fundamental en el reconocimiento de la persona como *sujeto de derecho*, se vio insuficiente ante la exigencia de condiciones efectivas para realizar la libertad, así como la igualdad y la solidaridad. Como señala el mismo Honneth en *El derecho de la libertad*, los derechos civiles solos adolecen, por así decirlo, de la incapacidad de incluir a los otros «mental o realmente en nuestras ponderaciones como sujetos que, por su parte, tienen motivaciones éticas»⁷².

El surgimiento y consolidación de los derechos políticos, económicos y culturales asume la idea según la cual los «derechos liberales de libertad» –a los que, según Honneth, se limitaron Hegel y Mead⁷³– requieren diversas condiciones de aplicación cuya base jurídica debe quedar sólidamente establecida⁷⁴. Estas condiciones conciernen, en primer lugar, al hecho de que se apunta ya no al individuo, sino «al ciudadano como miembro de una comunidad de derecho democrática»⁷⁵. Solo en la interacción llevada a cabo en diversos escenarios sociales (grupos de interés, sindicatos, asociaciones vecinales, medios de comunicación) puede el sujeto de derecho ser reconocido y

⁷¹ *Ibid.*, 141.

⁷² HONNETH, *El derecho a la libertad*, 115.

⁷³ De todos modos, téngase en cuenta que en los *Principios de la filosofía del derecho* (§§189 ss.), Hegel plantea que la realización de la libertad como aspiración última del derecho no puede prescindir de la satisfacción del «sistema de necesidades», es decir, que no puede haber libertad sin lo que hoy llamaríamos «condiciones materiales de posibilidad». Asimismo, la *formación* de juicios autónomos está presente en cada una de las etapas del desarrollo del Espíritu que comienzan a esbozarse incluso desde los escritos de Jena, bajo el título de *Bildung*.

⁷⁴ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 213.

⁷⁵ HONNETH, *El derecho a la libertad*, 347.

reconocer al otro como *ciudadano* y, allí, dar cuenta de mutua responsabilidad en la definición de los asuntos comunes. Esta interacción requiere, por supuesto, «la protección jurídica frente a las intervenciones [del Estado, de cualquier persona o institución] en su esfera de libertad», así como «la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad, pero solo puede hacer uso de ella si se le concede en cierta medida socialmente un nivel de vida»⁷⁶, que es el que se consagra en los derechos económicos.

El comentario del filósofo francés comienza llamando la atención sobre el hecho de que Honneth se aleja de la controversia con Hobbes en este ámbito del reconocimiento. Como vimos, dicha controversia está centrada en mostrar que ya desde el llamado estado de naturaleza aparecen motivos morales de la lucha que devienen posteriormente un ámbito estrictamente jurídico. Tal como mostramos en su momento, mientras que Hobbes ponía como garante del cumplimiento de la ley la coerción del Estado –sumada al miedo latente a la muerte violenta–, Hegel centra su atención en una exigencia de la razón que, dado su carácter intersubjetivo, reconoce la necesidad de una ley obedecida por todos hasta que logra abstraerse de cualquier particularidad mediante la idea del sujeto universal.

Sin embargo, huelga decir que hay una cercanía tácita a la controversia con Hobbes si contrastamos los puntos nodales de su filosofía política con la insistencia de Honneth en que la coerción que surge de la ley no tiene sentido sino en escenarios en los que la libertad se realiza también como aceptación racional de la ley, o como lucha por la instauración de un marco jurídico plausible, precisamente en aras de alcanzar una mayor libertad. Asimismo, resaltar el carácter mutuamente constituyente de la autonomía y la vida intersubjetiva está en el corazón de la crítica al atomismo político que Honneth le atribuye al autor del *Leviatán*. Por último, en la idea de que el reconocimiento jurídico está sostenido por un saber moral que orienta cualquier consideración sobre la obligatoriedad y universalidad de las normas, así como en la declaración de insuficiencia de lo jurídico para completar el reconocimiento, se declara una deuda –no exenta de distanciamientos– con Hegel que se mantiene en la estela de la controversia con Hobbes.

⁷⁶ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 144.

Dicho esto, entramos a analizar el que, para el autor de *Parcours de la reconnaissance*, es el problema central del reconocimiento jurídico: «la confrontación entre voluntad individual y voluntad universal»⁷⁷. Este problema hace eco de las consideraciones que acabamos de exponer relativas al movimiento que va del sujeto a la sociedad y viceversa y al conflicto expresado en las figuras del «yo» y el «mí» que Honneth toma de Mead⁷⁸. Nos interesa aquí comprender qué quiere decir Ricœur cuando afirma que el derecho está sostenido en un saber moral y en qué sentido esta base constituye un aspecto decisivo del itinerario del reconocimiento. Para ello, hemos leído este problema a la luz de la afirmación de Ricœur según la cual este reconocimiento tiene un doble objetivo: «el otro y la norma»⁷⁹.

Veamos primero el objetivo de la *norma*. El saber moral que está en la base del reconocimiento jurídico requiere el reconocimiento de las normas *como* normas, distinguidas de imposiciones arbitrarias. El criterio central que permite tal reconocimiento es la *validez*, que se funda en el carácter intersubjetivo mediante el cual puedo apropiarme su razonabilidad. Dicho de otro modo, una norma es válida porque puede ser justificable ante otros como referente de acción recíprocamente exigido; porque ha sido resultado de un acuerdo que ha suscitado el compromiso de quienes lo suscriben; y porque acatarla permite que cada uno desarrolle al máximo sus capacidades sin ir en detrimento del desarrollo de las capacidades de los otros.

¿Qué es lo que hace que los seres humanos reconozcamos las normas como tales y nos rijamos por ellas? Su *capacidad* de someter la acción a las exigencias del *orden simbólico*⁸⁰. El adjetivo «simbólico» «ha sido elegido por su aptitud para englobar bajo una sola noción emblemática las múltiples presentaciones a las que puede referirse la obligación: imperativo, ciertamente, mandato, pero también consejos, advertencias, costumbres compartidas, relatos fundadores, vidas edificantes de héroes de vida moral, elogios de los sentimientos morales»⁸¹. Asimismo, es necesario recordar que para

⁷⁷ PR, 287.

⁷⁸ A Ricœur no le preocupa aquí tanto la elucidación de lo específico del derecho en lo concerniente a su aparición, positivización o aplicación en situaciones concretas; estas preocupaciones están desarrolladas en varios de sus trabajos entre los que se destacan los dos volúmenes de *Le juste*.

⁷⁹ PR, 288.

⁸⁰ «Autonomie et vulnérabilité», en J2, 98.

⁸¹ *Ídem*.

Ricœur el hecho de que la vida social esté fundada en una estructura *simbólica*⁸² significa que las acciones humanas tienen como uno de sus caracteres distintivos su orientación hacia los otros, así como su inscripción en una red de «símbolos y valores que ya no expresan solo caracteres de deseabilidad privados hechos públicos, sino reglas que son en sí públicas»⁸³. Dicho de otro modo, actuamos en el seno de un marco de referencia para proyectar lo que podemos hacer, para comprender lo que hacemos y lo que hacen otros y para juzgar la conveniencia, justicia, rectitud, belleza, etc., de nuestras acciones⁸⁴.

Si lo simbólico es la carne lingüística de nuestro vivir juntos⁸⁵, entendemos que las normas positivamente expresadas en diversas formulaciones (leyes, códigos, prescripciones, etc.) se sostienen en el proceso histórico de hombres y mujeres que han tejido el mundo al que llegamos al nacer. Cada quien entra en el mundo simbólico en un doble movimiento: en primer lugar, el símbolo no me pertenece, no procede de mi iniciativa, es en cierto modo *extraño*, porque me sobrepasa, me antecede y se impone con la fuerza de la validez conservada de su sentido; al mismo tiempo, al dárseme al pensamiento y a la acción, en sociedades como las nuestras configuradas en el entrecruce de mundos culturales plurales, se me exige la asunción del símbolo como algo propio, se me pide un posicionamiento capaz de orientar mi acción. Y aun si el orden simbólico no fuera el deseable, también se me pide la acción tendiente a la instauración de nuevos marcos de referencia.

En cuanto *orden*, las normas, incluidas las jurídicas, remiten al problema de la autoridad, a la que Ricœur caracteriza por tres rasgos: precedencia, superioridad y exterioridad. La *precedencia* implica que las normas están antes de que nosotros lleguemos al mundo; la *superioridad* indica que las normas nos ordenan por encima de nuestras preferencias, nuestros deseos o inclinaciones; y la *exterioridad* da cuenta del

La amplia gama de tipos de normas que menciona la cita no tiene por qué desviar la atención del ámbito jurídico en el que procuramos centrar nuestra atención; antes bien, lo que se destaca es que las normas jurídicas, a pesar de su especificidad, pertenecen al orden social simbólicamente estructurado.

⁸² «Le modèle du texte», en *DTA*, 234; y «L'imagination dans le discours et dans l'action», en *DTA*, 256.

⁸³ «L'imagination dans le discours et dans l'action», en *DTA*, 270.

⁸⁴ *Ibid.*, 271.

⁸⁵ Myriam REVAULT D'ALLONES, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, trad. Estela Consigli (Buenos Aires: Amorrortu, 2008), 230.

rasgo mediante el cual las normas parecen venir de fuera [de la familia, del maestro, de la sociedad, etc.], antes que cada quien experimente cualquier tipo de interiorización⁸⁶.

¿Cómo y quién autoriza la autoridad de las normas? ¿Qué hace que una norma pueda ser reconocida como válida? Las tres características que hemos enunciado *parecen* poner en jaque la idea de una validez intersubjetiva, racionalmente consensuada y autónomamente aceptada del orden normativo. Sin embargo, a pesar de su dimensión vertical, las normas –todas, incluidas las jurídicas– no se imponen más que por el reconocimiento de superioridad que les otorgan quienes a ellas se someten, lo que distingue la autoridad de la violencia⁸⁷. Asimismo, la anterioridad es plausible no por la mera pertenencia al pasado, mucho menos porque a éste se le atribuya un carácter incuestionable, sino por la fuerza del sentido de la tradición que es capaz de mantenerse y de continuar renovándose críticamente en el relevo generacional⁸⁸; por último, «ninguna exterioridad que no sea compensada por un movimiento de interiorización»⁸⁹, lo que supone que la otra cara de la fuerza normativa tiene que ser la del sujeto de obligación, capaz de «reconocer en las normas una pretensión legítima para regular las conductas»⁹⁰ y, a su vez, de reconocerse como *sujeto que actúa*.

Dicho de otro modo, la fuerza vinculante de las normas ha de entenderse como producto de un doble movimiento: el primero, de la sociedad al individuo, que se

⁸⁶ «Autonomie et vulnérabilité», en *J2*, 99.

⁸⁷ Vale la pena señalar que Ricœur construye su noción de autoridad inspirado tanto en *Verdad y método* de GADAMER, como en *The Human Condition* de ARENDT. Una exposición muy completa sobre el tema de la autoridad la encontramos en REVAULT, *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*, así como en FRANCISCO DIEZ, «¿Quién tiene autoridad en la hermenéutica filosófica?», en *Ensayos sobre hermenéutica y educación*, ed. Manuel Prada (Bogotá: Universidad de San Buenaventura, 2011), 81-112.

⁸⁸ REVAULT, *El poder de los comienzos*, 217.

Sea este el momento para una pequeña digresión para apuntar una diferencia entre Ricœur y Honneth. En *La lucha por el reconocimiento* el filósofo alemán distingue la moral convencional, «dominada por vínculos de juramento de fidelidad en comunidades que basan su autoridad en la tradición», de la postconvencional, basada en la universalización de la exigencia de que toda persona sea considerada como «libre e igual a cualquier otra» (*PR*, 288). Esto le da pie a Ricœur, siguiendo la estela de Gadamer en *Verdad y método*, para dejar constancia de que la distinción entre lo pre-moderno, donde supuestamente habría que ubicar la tradición, y lo moderno, el reino de la «racionalidad», simplifica «la complejidad del paso a la Modernidad» (*PR*, 289-290n). Ciertamente, Ricœur está de acuerdo con que la imparcialidad que se configura merced a la exigencia de universalización es un triunfo sobre la unilateralidad de un punto de vista que se arrogue el privilegio de considerarse el criterio jurídico y moral a cuya luz todo lo diferente a él es excluido o considerado no merecedor de respeto. No obstante, para el filósofo francés la capacidad para la imparcialidad es «la cara solitaria del esfuerzo moral», un «lado heroico» que no puede «prescindir del apoyo que cada sujeto moral puede encontrar en participar de los valores de un mismo universo simbólico» («Autonomie et vulnérabilité», en *J2*, 104), esto es, de una tradición cuya historicidad nos es donada y cuyo sentido nos precede.

⁸⁹ «Autonomie et vulnérabilité», en *J2*, 99.

⁹⁰ «De la morale à l'éthique et aux éthiques», en *J2*, 58.

manifiesta en la acogida del recién nacido, en los procesos de formación y enseñanza de las prácticas y formas de vida concretas que están también tejidas con el orden normativo. En lo atinente al reconocimiento jurídico, este movimiento supone también que el ordenamiento jurídico de una sociedad, que implica la «*ampliación* de la esfera de los derechos reconocidos por la sociedad a las personas»⁹¹, es una de las garantías del respeto que se le debe al recién nacido por el solo hecho de ser humano, respeto que, por vía de la institución del derecho, la sociedad promete mantener vigente. El segundo movimiento es el del sujeto respecto a la sociedad, movimiento de reconocimiento y asunción de las normas como marco de referencia del actuar, así como de «*enriquecimiento* de las capacidades que estos sujetos se reconocen»⁹². Este movimiento del sujeto incluye la aceptación de que, en determinadas ocasiones, aun la ignorancia de las normas jurídicas no lo libra de su responsabilidad, aunque haya que juzgar en cada caso cuál es la intención que subyace a una acción determinada, cuáles los atenuantes de la responsabilidad y cómo tales atenuantes pueden ser traducidos en el ámbito penal, si es necesario. En la confluencia de estos dos movimientos es posible la articulación, siempre abierta, entre voluntad general y voluntad particular.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos seguir ahondando en la configuración del orden simbólico para ver que este se caracteriza por tres rasgos: (1) ser signo de reconocimiento; (2) imparcialidad; y (3) pretensión de justa distancia entre puntos de vista particulares y el «fondo de una comprensión compartida»⁹³. El primer rasgo remite a que hacer parte de un orden normativo es reconocerse en él, reconocer su autoridad, autorizarla, así como confiar en que los otros se inscriben en él, y que dicha inscripción, mutuamente presupuesta, garantiza la realización de las capacidades propias. La *imparcialidad* supone que nos elevamos con la ayuda de la imaginación a un punto de vista en el que sometemos nuestras máximas de acción a reglas de universalización para concluir que *toda vida vale tanto como la mía*⁹⁴. Lejos de ser un punto de vista desencarnado –para decirlo con Nagel: como asumido desde ningún lugar–, la imparcialidad pone en consideración mis intereses, mi propio contexto, desde el cual leo la situación que se me presenta problemática, y en el que he conformado el acervo de

⁹¹ PR, 288.

⁹² *Ídem*.

⁹³ «Autonomie et vulnérabilité», en J2, 104.

⁹⁴ Thomas NAGEL, *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*, trad. José Álvarez (Barcelona: Paidós, 2006), 25.

mis convicciones, lo que no obsta para que pueda aprender a juzgarlo empinándome sobre mis puntos de vista⁹⁵. Por último, la *justa distancia* se pone entre puntos de vista singulares y el «fondo de comprensión compartida», y tiene como su figura característica al tercero, que hace las veces de juez, y que da un veredicto precisamente a partir del entrecruce de miradas distintas, a veces contradictorias, respecto a una misma situación, teniendo como telón de fondo el orden simbólico al que pertenecen él mismo y las partes en disputa. Asimismo, tomar una justa distancia, dirá Ricœur en *Parcours de la reconnaissance*, implica una interpretación que trata de conciliar «la validez en el plano de las normas y el reconocimiento de capacidades en el plano de las personas»⁹⁶. Es necesario anotar que no hay algo parecido a un instrumento preciso, a un método a prueba de casos problemáticos, en los que el conflicto no solo se da entre la situación y el orden normativo, sino entre normas que son contradictorias entre sí o difícilmente conciliables.

Antes de presentar el segundo objetivo del reconocimiento jurídico, el otro, es necesario recordar que la noción misma de norma, cuyo núcleo está en la validez intersubjetiva, así como cada uno de los términos que forman su red conceptual [orden simbólico, autoridad, tradición, imparcialidad, justa distancia], no se entienden sino en la relación entre el mismo y el otro que recorre un ancho de banda que va de las relaciones próximas a las relaciones con otro generalizado. Sin embargo, en aras de hacer una exposición lo más clara posible, presentamos por separado cada uno de los objetivos del reconocimiento jurídico.

Ricœur sugiere el *respeto* como clave fundamental para abordar el segundo objetivo del reconocimiento jurídico. Esta clave, de estirpe kantiana, está expuesta por Ricœur, entre otros textos, en *Soi-même comme un autre*. Allí el filósofo francés resalta de la *Crítica de la razón práctica* la idea según la cual el sujeto moral sustenta por sí su autonomía; sin embargo, se trata de una autonomía no autosuficiente, pues está *afectada* por algo que mueve a la acción⁹⁷; dicha afección es precisamente el respeto, definido como un sentimiento a priori que incide sobre nuestra acción, operando como otro que

⁹⁵ «Autonomie et vulnérabilité», en *J2*, 103.

NAGEL (*Igualdad y parcialidad*, 47) propone una confluencia entre parcialidad para con nosotros mismos, esto es, nuestro estar implicados en las decisiones y juicios que tenemos que asumir; imparcialidad para con todos, en el sentido que acabamos de exponer; y, respeto por la parcialidad de todos y cada uno.

⁹⁶ *PR*, 290.

⁹⁷ *SA*, 249.

ordena y hace que la ley moral se convierta en una máxima. Para Ricœur lo más relevante de esta exposición es el hecho de que el respeto cuestione la autonomía de la autonomía⁹⁸; con tal cuestionamiento, el «respeto», aunque mantenga el eco de un sentimiento que ordena, esté atravesado por la conminación experimentada en la voz y el rostro del otro que sufre.

Otro aspecto que nos interesa resaltar del paso por Kant en *Soi-même comme un autre* está relacionado con que en el imperativo categórico se aúnan dos principios que conciernen al respeto: el primero, la famosa máxima universal que parece sustentarse en una prueba solitaria del sujeto trascendental: «Yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal»⁹⁹. El respeto aquí no hace acepción de personas, sino que lleva a su máxima expresión lo que hoy llamamos otro generalizado. El segundo principio es la idea de humanidad como fin que aparece en la segunda formulación del imperativo, que es el criterio de universalidad ahora considerado desde el punto de vista de la *pluralidad de las personas*. Ricœur concede a Kant que la noción de humanidad «verifica retrospectivamente que el sí implicado reflexivamente por el imperativo formal no era de naturaleza monológica, sino simplemente indiferente a la distinción entre personas»¹⁰⁰. Aquí el respeto sigue siendo universal, pero introduce las nociones de *persona* como fin en sí misma y «la persona del otro», mediante las cuales comienza a dar tregua un respeto que parecía prescindir de rostro.

Pero lo que parece llamar más la atención del filósofo francés es el papel que desempeña el imperativo categórico en sus dos formulaciones: por un lado, someter a crítica certera las inclinaciones del hombre; por otro, hallar un criterio universal que pueda contrarrestar la posibilidad de hacer el mal, propia de los seres humanos:

El mal es, en el sentido propio de la palabra, perversión, trastrocamiento del orden que impone colocar el respeto a la ley por encima de la inclinación. Se trata de un mal empleo del (libre) albedrío, y no de la malignidad del deseo (ni tampoco, por

⁹⁸ Ciertamente, este tratamiento de la idea de respeto requeriría problematizar las implicaciones que conlleva el hecho de que para Kant lo fundamental sea que el respeto se dirija *a la ley moral* que encarnan las personas, o a la racionalidad sublime de todo ser humano (Ver: Josep ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta* (Barcelona: Gedisa, 2010), 114 ss.).

⁹⁹ Immanuel KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente (Madrid: Encuentro, 2003), 31.

¹⁰⁰ SA, 261.

otra parte, de la corrupción de la misma razón práctica, lo que haría al hombre diabólico y no simplemente –si se me permite la expresión– malo¹⁰¹.

De la actualización de las enseñanzas de Kant que hace Ricœur también nos interesa mostrar su orientación a iluminar una condición propia de la acción humana: la co-presencia del sí y de su otro, en la que, de forma alterna, uno actúa y otro padece directa o indirectamente la acción. Puede suceder que haya situaciones en las que uno de los dos parece estar más cerca del registro de la pasividad y en el que el intercambio de roles es, cuando menos, difícil (piénsese, por ejemplo, en víctimas de la violencia, enfermos terminales, niños en situaciones de riesgo). Ni siquiera en situaciones como estas se le puede negar al más débil su capacidad de acción, o considerarlo como un sujeto incapaz de aportar algo en la relación intersubjetiva.

Justamente Ricœur alerta contra las pretensiones de un sí mismo que asume un papel de héroe solitario de la solicitud, ya que aun en esos casos el sí es afectado por el otro sufriente, de quien «procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma»¹⁰². En esas situaciones extremas y, de forma más sutil, en otras en las que parece natural la reciprocidad en la acción (la amistad, las relaciones de pareja, la acción política, la relación pedagógica, entre muchas otras) es un riesgo latente que el mal haga su arribo como negación de acción y capacidad, esto es, como *violencia*. Precisamente el respeto a las personas como fines en sí mismas tiene como objetivo evitar que en su acción los hombres radicalicen la disimetría entre el sí y su otro, manifiesta en la diferencia entre sujeto agente y sujeto paciente. Por eso, respetar a los otros como personas implica «establecer la reciprocidad donde reina su carencia»¹⁰³.

Entre otros modos más sutiles del mal nos hallamos con una figura pervertida de la estima propia, que se convierte en «una conformidad completamente exterior a la ley

¹⁰¹ *Ibíd.*, 251-252.

Ver: Immanuel KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez (Madrid: Alianza, 2012), 54 ss.

¹⁰² *SA*, 223.

¹⁰³ *Ibíd.*, 262.

Acaso uno de los retos más urgentes de la práctica del derecho sea la de recuperar la confianza en que efectivamente su razón de ser es el establecimiento de la reciprocidad. Si por un lado una universalidad mal entendida lleva a que las personas concretas no importen, una diferenciación marcada por el olvido de la igualdad ante la ley le quita toda mordiente al derecho como ámbito de reconocimiento.

moral, lo que define muy exactamente la *legalidad* por oposición a la moralidad»¹⁰⁴. Aquí, la figura monstruosa de respeto es el caldo de cultivo del idiota moral que se contenta con acatar la norma por el mero hecho de ser impuesta o provenir de una instancia cuya superioridad parece instaurar una relación inversamente proporcional a la capacidad de juicio de quien la cumple.

Un eco de esta reflexión la hallamos en el llamado de atención que hace Honneth sobre un abuso de la libertad que otorga el derecho consistente en «la perenne postergación de las obligaciones de acción o en la exclusiva orientación hacia una imagen jurídica de la sociedad»¹⁰⁵. Lo que es un medio –el derecho– se convierte en el fin de la vida y en el rasero que juzga todas las interacciones humanas: «allí donde [los seres humanos] estaban acostumbrados a comunicarse ante todo recurriendo a valores, normas y costumbres compartidas, pueden ahora, en grado creciente, adoptar mutuamente una actitud estratégica para imponer jurídicamente sus intereses amenazados frente a las otras partes de la interacción»¹⁰⁶. Esta juridización de la sociedad anula la carne intersubjetiva de las normas y enceguece al sujeto respecto a toda forma de alteridad que reclame para sí un rostro capaz de expresar el radical «Heme aquí» que responde a la conminación.

A la luz de las breves consideraciones anteriores podemos volver la mirada a la afirmación según la cual el respeto se inscribe «en una historia tanto de los derechos como del derecho»¹⁰⁷. Sólo un respeto capaz de mover la sensibilidad y la acción, de considerar tanto lo universal como lo particular, renueva la idea del derecho, recrea la fuerza de la idea kantiana y especialmente hegeliana de que la base del derecho, su condición de posibilidad, es la intersubjetividad y despliega la esfera normativa de los derechos, atribuible a un número cada vez más grande de personas. En suma, lejos de una idea formal, el respeto se mueve *entre* la universalidad del orden normativo y la particularidad del dolor de las personas que conminan a cada uno a una acción comprometida.

Esta idea de respeto nos orienta en la comprensión de todo aquello que aparece como negación de reconocimiento jurídico. Es pertinente insistir en que la negación a la

¹⁰⁴ *Ibid.*, 252n.

¹⁰⁵ HONNETH, *El derecho a la libertad*, 121.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 122-123.

¹⁰⁷ *PR*, 290.

que nos referimos no se descubre en el simple contraste con el marco normativo positivamente formulado, ni en una evaluación del cumplimiento de algún conjunto de condiciones formales y abstractas. La negación del reconocimiento consiste en cualesquiera formas de hacer que las personas no sean consideradas como fines en sí mismas, lo que se traduce, entre otras violencias, en impedimento de realización de las capacidades de cada quien¹⁰⁸. En el plano personal, nos encontramos con la humillación relativa a la negación de derechos civiles, así como el desprecio por formas de vida que no encuentran espacio de realización ni garantías de orden jurídico, lo que supone «no tener ninguna oportunidad para la formación de [la] propia autoestima»¹⁰⁹. Se trata, continúa Honneth, del «sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso, [...] [de] ser lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales»¹¹⁰. En el ámbito político, descuella «la frustración relativa a la ausencia de participación en la formación de la voluntad pública», a lo que se suma la auto-exclusión de la participación motivada por un círculo vicioso que integran la decepción y una voluntad más o menos formada de mantenerse al margen; por último, la negación de reconocimiento es «exclusión que nace de no poder acceder a los bienes elementales»¹¹¹.

El movimiento del sí mismo suscitado por todas las formas de humillación concierne a la activación de lo que Ricœur denomina el circuito de los sentimientos morales, que va «de la humillación, sentida como lesión del respeto de sí, pasando por la indignación como respuesta moral a este atentado, a la voluntad de participación en el proceso de ampliación de la esfera de derechos subjetivos»¹¹². Sin el recorrido completo por este circuito, la humillación no puede ser superada y la indignación deviene bancarrota de la esperanza, cuando no resignación cómplice con el estado de cosas.

¹⁰⁸ Ricœur menciona en *Parcours de la reconnaissance* una de las formas contemporáneas de negación de reconocimiento la que se percibe en el «contraste insoportable [...] entre la atribución igualitaria de derechos y la distribución desigual de bienes en sociedades como la nuestra, que parecen condenadas a pagar el progreso como productividad en todos los campos por un incremento sensible de las desigualdades» (PR, 292).

¹⁰⁹ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 147.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 163.

¹¹¹ *Ídem.*

¹¹² PR, 293.

Atendiendo a cada una de las formas de negación del reconocimiento, la lucha puede adquirir «la forma de la guerra, ya se trate de revolución, de guerra de liberación o de guerra de descolonización [cuyas] victorias obtenidas [...] por la extensión geopolítica de los derechos subjetivos merece el nombre de dignidad, de orgullo»¹¹³; también puede tomar la forma de búsqueda de imputación, es decir, de atribución de una acción a una persona física o moral, a la que se le exige reconocer y reparar el daño causado; esta imputación recae no solo en quienes ejercen algún cargo o representan alguna instancia superior, sino también sobre cada uno de los ciudadanos, aunque en grado distinto respecto a quienes poseen mayores recursos de cualquier tipo (por ejemplo, económicos, militares o simbólicos); por último, la lucha puede darse como participación «en una discusión razonable sobre la ampliación de la esfera de los derechos, sean civiles, políticos o sociales. El término responsabilidad abarca, pues, la aserción de sí y el reconocimiento del mismo derecho del otro a contribuir a los avances del derecho y de los derechos»¹¹⁴.

6.3. El tercer modelo de reconocimiento mutuo: la estima social

El tercer modelo de reconocimiento mutuo se entiende como una «valoración social que les permite [a los sujetos] referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas»¹¹⁵, mediante las cuales «los hombres se caracterizan en sus diferencias personales»¹¹⁶. Esta valoración social requiere, como ya hemos insinuado, dos movimientos complementarios: el primero concierne al sujeto, que ha aprendido en el transcurso de su vida a aprobarse a sí mismo, «sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad»¹¹⁷ y referir a sí todos los logros por los cuales su vida es valorada socialmente como auto-realizada¹¹⁸; para ello, ha contado con las bases de la autoconfianza, desarrollada en las relaciones amorosas, y de la

¹¹³ *Ibíd.*, 294.

¹¹⁴ *Ibíd.*, 293.

¹¹⁵ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 148.

¹¹⁶ *Ibíd.*, 149.

¹¹⁷ *Ibíd.*, 159.

Ver: Axel HONNETH, *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*, trad. Graciela Calderón (Buenos Aires: Katz, 2007), 121.

¹¹⁸ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 158, 209.

autonomía, garantizada por la condición mutuamente reconocida de sujeto de derecho. No puede perderse de vista que al hacer énfasis aquí en el movimiento del sujeto, estamos hablando de un *sí mismo* que es constitutivamente *como otro*: así, la autoconfianza desarrollada en las relaciones amorosas tiene su contracara en la solicitud; la autonomía está preñada de un llamado a hacerse responsable, que constituye una ley procedente del otro; y ambas, junto con el nuevo ámbito de reconocimiento del que estamos hablando, exigen siempre una respuesta reflexiva ante las múltiples formas de valorarse a sí mismo y de ser valorados que manifiestan los otros.

El segundo movimiento consiste en la evaluación que hace la sociedad de las diversas dimensiones que constituyen una vida como vida realizada: profesional, laboral, económica, política, estética, etc., que no es posible sino gracias a la existencia de «un horizonte de valores intersubjetivamente compartido»¹¹⁹, que tiene como presupuesto «una vida social cohesionada, cuyos miembros constituyen una comunidad valorativa por la orientación a objetivos comunes»¹²⁰. En este punto cabe señalar que aquello que define la sociedad como objetivos abstractos de realización personal es resultado de un proceso de sedimentación en el que confluyen muchas fuentes de sentido, introducidas por sujetos plurales, históricamente situados, cuyas aspiraciones injertan en las aspiraciones ya existentes nuevos proyectos de vida realizada que comienzan a ser considerados plausibles. La novedad introducida por estos hombres abre nuevos objetivos éticos que entran a ser parte del acervo de valoración social; en otras palabras, la novedad instruye y dinamiza lo socialmente instituido y luego comienza a hacer parte de aquello que, ahora en un nivel abstracto, permite que otros sujetos puedan sentirse reconocidos en su condición única e individual en relaciones simétricas¹²¹. A su vez, el sujeto se ve abocado a responder por la deuda contraída, primero con aquellos que en su día abrieron nuevos horizontes de sentido, y, segundo, con los que están por nacer o recién llegan al mundo y esperan ser recibidos en una sociedad que no ha roto los vasos comunicantes entre tradición y crítica.

Conviene señalar que esta idea de comunidad valorativa con objetivos comunes resulta, cuando menos, problemática. De hecho, para Honneth, el uso del término

¹¹⁹ *Ibíd.*, 149.

¹²⁰ *Ibíd.*, 150.

¹²¹ *Ibíd.*, 150-158.

«comunidad» no está exento de escollos por estar asociado a formas cerradas de cohesión entre los seres humanos, una de cuyas mayores desfiguraciones se encuentra en los «ismos» de cualquier índole (nacionalismo, regionalismo, partidismo)¹²². Este reparo también lo manifiestan autores como L. Siep¹²³, que insiste en la seria dificultad de encontrar en nuestras modernas sociedades flexibles y plurales un *fondo común* como el que primero supusiera Hegel mediante los conceptos de espíritu objetivo y eticidad, y que ahora actualiza Honneth en *La lucha por el reconocimiento* sin considerar radicalmente –dice Siep– las implicaciones de una pluralidad constitutiva de lo común. Una crítica similar se podría leer en autores que, como Rawls, se resisten a creer que puede formarse una sociedad plural sobre concepciones sustancialistas de bien o de *ethos*, concepciones que, a juicio del autor norteamericano, marcan la pauta a la hora de defender la idea hegeliana de la eticidad.

Ahora bien, ceñidos al texto de 1997, veremos que Honneth se esfuerza por separarse de estas concepciones. Al hablar de una vida buena como objetivo del reconocimiento, deja claro que el predicado «bueno»

[...] no debe ser entendido como expresión de convicciones valorativas sustancialistas, que constituyan el *ethos* de una concreta comunidad de tradición. Se trata más bien de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización humana¹²⁴.

Honneth se refiere a elementos estructurales de la eticidad, que denomina «conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual». Enseguida, tratando de precisar más su argumento, afirma que estas condiciones son abstractas y formales para no despertar «la sospecha de representar simples sedimentaciones de

¹²² Axel HONNETH, «Comunidad. Esbozo de una historia conceptual», trad. Roberto Aramayo y Juan C. Velazco. *Isegoría*, nº 20 (1999): 5-15.

¹²³ SIEP, «Mutual Recognition: Hegel and Beyond», 130-131.

¹²⁴ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 207-208.

El camino de reconstrucción de los argumentos de Honneth sobre el sustantivo «común» nos llevaría a una discusión con los comunitarismos, así como a la propuesta de una «comunidad post-tradicional», que no podemos emprender aquí (ver: HONNETH, *Crítica del agravio moral*, 293-306).

interpretaciones concretas de la vida buena»; pero a la vez estas condiciones «deben ser tan plenas materialmente en cuanto al contenido, que con su ayuda pueda experimentarse más acerca de las condiciones de autorrealización de lo que es posible con la indicación kantiana de la autonomía individual»¹²⁵. Ese carácter mixto de formalidad y materialidad se complementa con una suerte de prueba empírica que consiste en la constatación de que ningún ser humano reacciona neutralmente ante el reconocimiento o desprecio sociales. Justamente, en los sentimientos morales negativos provocados por «el maltrato físico, la desposesión de derechos y la indignidad» ve Honneth la condición de realización de los «modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social». Tal ámbito normativo remite también «[a]l entorno político-cultural de los sujetos concernidos» que debe permitir, al menos provisionalmente y de manera apenas perceptible, que la experiencia de menosprecio se articule a y devenga una «fuente motivacional de acciones de resistencia política»¹²⁶.

Para explicar cómo opera este ámbito de reconocimiento, Honneth vuelve a apelar a la distinción entre el modo pre-moderno y el moderno de valoración social. Es distintivo del modo anterior a la Modernidad el reconocimiento entendido como *honor*, que «designa el grado de consideración social que una persona puede ganar si habitualmente cumple las expectativas colectivas en cuanto al comportamiento, que están “éticamente” ligadas con su estatus social»¹²⁷. A modo de ejemplo, del siervo se espera sumisión, dedicación exclusiva a sus amos, gratitud entendida como una disposición irrestricta a dar la vida por ellos; el siervo no es valorado por sus dotes individuales, sino porque cumple con lo que se espera de él en virtud de su estatus que, además, no puede ser cambiado por otro. Esta forma de reconocimiento depende de que no se cuestione la «jerarquía de valores sustancial de la que está impregnada la evidencia cultural de las sociedades tradicionales»¹²⁸.

Unas páginas más adelante, Honneth aclara que el paso del honor al prestigio no implica una ruptura tajante [como la que él mismo suele hacer entre lo pre-moderno y lo moderno, especialmente cuando analiza el derecho]. De ahí que afirme que en la Modernidad el honor se universalizó al punto de convertirse en *dignidad* y, al mismo

¹²⁵ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 208.

¹²⁶ *Ibíd.*, 169.

¹²⁷ *Ibíd.*, 151.

¹²⁸ *Ibíd.*, 152.

tiempo, se privatizó, se volvió auto-referente, y con ello adquirió el carácter de *integridad* definida subjetivamente. En todo caso, tanto la universalización como la privatización del honor fueron posibles por un cambio estructural de la sociedad que propició el cuestionamiento de las jerarquías sociales monolíticas. En adelante, «solo el sujeto como una magnitud histórico-vital individualizada entra en el marco de la valoración social»¹²⁹. Es decir, el sujeto no es valorado por su adscripción a grupos, ni por compartir cualidades colectivas –las de la clase, la religión, el gremio, por ejemplo–, sino por sus propias capacidades individuales, cuya pluralidad enriquece la vida social. A esta forma de valoración se le conoce como *prestigio*, que « nombra el grado de reconocimiento social que merece el singular por la forma de autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad »¹³⁰.

No se pierda de vista que en el prestigio se ve cómo opera la relación individuo – sociedad: por un lado, en la sociedad ya están definidas pautas de valoración, prácticas sociales e instituciones que deberían servir como caldo de cultivo para que cada quien alcance la estima que puede y a la que aspira; por otro, el sujeto asume y aprovecha dichas pautas, a la vez que las enriquece con la novedad que le es propia a su capacidad de acción.

Este movimiento supone muchas veces un *conflicto de interpretaciones* que pretenden instalar en el seno de la sociedad una valoración positiva de diversas formas de autorrealización. En palabras de Honneth, «las relaciones de las valoraciones sociales, en las sociedades modernas, están sometidas a una lucha permanente, en la que los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de las capacidades ligadas a su modo de vida»¹³¹. Este conflicto tiene su forma más aguda en la «degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización», cuya consecuencia para cada sujeto o grupo es «no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva»¹³², con lo cual se pone en peligro su identidad. El éxito de esta lucha depende de que los sujetos y los grupos que sienten despreciadas o tenidas por

¹²⁹ *Ibid.*, 153.

¹³⁰ *Ibid.*, 155.

¹³¹ *Ídem.*

¹³² *Ibid.*, 164.

menos sus formas de vida alcen su voz y expongan públicamente sus propósitos, a fin de lograr con ello el reconocimiento social de su identidad y, de ser necesario –que muchas veces lo es, incluso de forma más urgente–, el respaldo institucional correspondiente.

Llamemos ahora la atención sobre el hecho de que la instauración de diferencias valorativas introduce en las relaciones sociales una forma particular de *disimetría*. Lo que en un sentido formal es igual para todos como posibilidad y garantía por la vía del reconocimiento jurídico [por ejemplo: igual acceso a la educación], tiene ahora el signo cualitativo que distingue entre el mejor y el peor [v. gr. el mejor estudiante reconocido mediante notas, diplomas, publicaciones, premios...], ciertamente no como extremos estancos, monolíticos, sino más bien como un continuo que siempre se puede ampliar y enriquecer. ¿Cómo es posible, entonces, que –al menos desde el punto de vista formal– no se reviva una estratificación que pierde de vista el logro de la igualdad del reconocimiento jurídico y el triunfo de la dignidad que marca la idea de que toda vida importa?

Honneth encuentra la respuesta en una de las ideas fuerza de la eticidad hegeliana. Para el autor de *Principios de la filosofía del derecho*, la eticidad supone una suerte de deber de sentir unos para con otros recíprocos afectos de respeto solidario, instruidos por una orientación a objetivos y valores comunes. Compartimos una humanidad puesta por encima de cualquier pertenencia, adscripción o condición particulares; y tal unión no es solamente una formalidad exigida por la coherencia del sistema filosófico, sino que es una práctica realizada históricamente. En la ruptura de los mecanismos que impedían la autonomía y la libertad, en la consolidación de las instituciones sociales que permitían la realización de cada quien como sujeto libre, los seres humanos hemos aprendido a reconocer como valiosas nuestras necesidades, creencias y habilidades, y a reconocer «a aquellos que nos reconocen, porque en su comportamiento hacia nosotros podemos ser capaces de ver nuestro propio valor como en un espejo»¹³³. Además, tal realización histórica está jalonada por la experiencia existencial de nuestra fragilidad, manifiesta en el hecho de compartir con todos los

¹³³ HONNETH, *The I in We*, 41.

hombres amenazas de rechazo de nuestra propia individualidad, de obstaculización del desarrollo de nuestro proyecto de vida¹³⁴.

Ricœur propone la lectura de tres trabajos que le permiten ampliar el panorama ofrecido por Honneth respecto a este tercer ámbito de reconocimiento: en primer lugar, el volumen 2 de *Les puissances de l'expérience*; enseguida, *De la justification. Les économies de la grandeur*; y por último, *Políticas del reconocimiento*¹³⁵. Cada uno de estos trabajos propone una amplia gama de temas, referentes teóricos y discusiones que desbordan nuestra indagación. Por ello nos ocuparemos de exponer solo algunos aspectos que Ricœur señala en *Parcours de la reconnaissance*, siempre pendientes de comprender en qué consiste el reconocimiento mutuo como estima a la luz de la dialéctica entre disimetría y reciprocidad.

En la obra de Ferry encontramos varias reflexiones sobre el reconocimiento de sí. La primera de ellas remite al problema de la identidad de cada quién –que es, en suma, lo que pedimos sea reconocido por los otros–, cuyo devenir contempla «el momento crucial de la intersubjetividad vivida y la sociabilidad organizada en sistema»¹³⁶. «Intersubjetividad vivida» concierne sobre todo a la alteridad experimentada en las relaciones cara a cara, en la que cada uno se identifica con amigos, familiares, maestros, amigos y otras personas cercanas a quienes reconoce como referentes en los que puede mirarse y a cuya luz, por así decirlo, responde en el trascurso de su vida a la pregunta: *¿quién soy?*; mientras que «sociabilidad organizada en sistema» da cuenta de esa alteridad constituida por instituciones, formas de vida, ideologías, valores y convicciones, o como dice Ferry: «*cuerpos* de “significaciones”: representaciones, creencias, certezas, dudas y prejuicios, globalmente sometidos a una obligación de coherencia interna»¹³⁷, sin los cuales no podría dársele un sentido a las constantes elecciones que cada quien realiza en función de configurar su vida como una vida realizada.

¹³⁴ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 113.

¹³⁵ Jean-Marc FERRY, *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome II: Les ordres de la reconnaissance* (París: Les éditions du Cerf, 1991). Luc BOLTANSKI y Laurent THEVENOT, *De la justification. Les économies de la grandeur* (París: Gallimard, 1991). Charles TAYLOR, «La política del reconocimiento».

¹³⁶ PR, 296.

¹³⁷ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, 8.

En la misma línea de reflexión, Ferry destaca los elementos que una teoría social requiere tener presente si intenta explicar cómo se configuran las identidades de los sujetos: 1) el *sistema*, que interroga por los medios artificiales de coordinación de las acciones¹³⁸; 2) el *mundo vivido*, que apunta a «las significaciones que orientan las acciones solidarias, codifican las interacciones sociales, contextualizan los procesos de interpretación elaborados entre los miembros de una comunidad de lenguaje»¹³⁹; y 3) el *actor*, que es quien da significado a las pautas sociales, las apropia y construye su vida. Cualquier teoría social que solo ausculte uno de los aspectos deja incompleto el mapa que orienta la comprensión de la formación de identidad: el olvido de un ámbito regulador de las acciones niega la complejidad inherente a la vida en común, cuando no es una rendición ante un voluntarismo ingenuo; por otro lado, explicar los procesos constitutivos de identidad recurriendo solo al mundo vivido puede tener como consecuencia una visión obtusa respecto a otras formas de vida, que llega incluso a la convicción mal fundada de que solo la perspectiva de mundo de cada quien es *la* válida; por último, es evidente que muchas veces, en nuestra experiencia cotidiana, los sistemas en los que vivimos, antes que posibilitar las relaciones humanas, remplazan la comunicación, despersonalizan las relaciones sociales, hacen del sujeto un «idiota cultural» o «social»¹⁴⁰, incapaz de acción creadora, le quitan el rostro y le asignan meramente un rol que puede ser prescindible porque carece de nombre propio¹⁴¹.

Precisamente ante el peligro de tal despersonalización, Ricœur coincide con Ferry en resaltar una *comunicación primera* mediante la cual los sujetos, a la vez que asumen la extrañeza (alteridad) de los sistemas en los que configuran su identidad, se reconocen y son reconocidos como *actores* capaces de producir y transformar sus pautas. Es claro que los sistemas nos preceden, nacemos en ellos y su constitución no depende de nosotros, pero esta precedencia no puede ser obstáculo para la apropiación del sentido,

¹³⁸ *Ibid.*, 17.

Ferry identifica tres sistemas: el complejo socioeconómico (sistema técnico, sistema monetario, sistema fiscal); el complejo socio-político (sistema jurídico, burocrático, democrático, opinión pública) y el complejo socio-cultural, «que pone frente a frente el sistema mediático y su impacto en la reproducción cultural de las sociedades y el sistema científico desde el punto de vista de su organización institucional» (PR, 298).

¹³⁹ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, 17.

¹⁴⁰ Johann MICHEL, *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée* (Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012), 38.

¹⁴¹ Téngase presente que en el trabajo de Ferry no hay nada parecido a una crítica a los sistemas *per se*, sino una advertencia constante respecto a una especie de su doble rostro: uno posibilitador de la mediación entre los seres humanos, y uno que puede negar su condición de actores sociales.

ni imposibilitar la creación de nuevas formas de vida intersubjetiva. Sin esa apropiación creadora los sujetos no pueden ser considerados plenamente como sujetos capaces de *atestación*, manifiesta en una serie de prácticas tales como la narración de sí, la crítica a las situaciones de injusticia, la movilización social o la resistencia¹⁴².

Otro de los asuntos cruciales del reconocimiento de sí que Ricœur toma de Ferry puede enunciarse de este modo: en el reconocimiento de los otros se realiza el reconocimiento de sí como sujeto responsable. Dicho de otra forma: además de ser reconocido según los criterios establecidos por el conjunto de sistemas sociales a los que puedo pertenecer, puedo ser reconocido como sujeto capaz de responder al llamado del otro. Mediante esa respuesta, atesto mis propias capacidades y posibilito que los demás desarrollen las suyas.

Ahora bien, ¿cómo se da esa respuesta en la sociedad contemporánea? Ferry afirma que un modo de responder al llamado del otro hoy en día se cifra en un tipo de solidaridad en cuyas formas el prójimo es reconocido «sin ni siquiera haber sido conocido»¹⁴³: por ejemplo, no necesito conocer a los afectados por una catástrofe natural para participar en una campaña de donación de alimentos, ni condiciono el pago de gravámenes de ciertos productos a que el dinero se destine únicamente a la educación y a la salud de la gente que conozco, etc.¹⁴⁴; pero Ferry no solo describe el funcionamiento de algunas relaciones del presente, sino que nos insta a ampliar el margen de temporalidad y espacialidad de la solidaridad para pensarnos como sujetos responsables de quienes están por venir o nos han precedido.

Respecto a la ampliación hacia el futuro, de la mano de Hans Jonas, Ferry recuerda la necesidad de asumir un «principio de responsabilidad» en nuestras relaciones con la naturaleza, dado que de ellas dependen tanto nuestra subsistencia como la suerte de las generaciones venideras¹⁴⁵. La naturaleza es el suelo nutricio de la humanidad, y no simple materia cuyo destino se juega en el cálculo de recursos; más aún, el carácter de alteridad de la naturaleza nos invita a considerarla como misterio que

¹⁴² FERRY, *Les puissances de l'expérience*, 23; MICHEL, *Sociologie du soi*, 39.

¹⁴³ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, 9; PR, 297.

¹⁴⁴ Sea el momento para señalar que este tema de las relaciones sociales de forma «impersonal» ya había sido abordado en un texto temprano de Ricœur titulado «Le *socius* et le prochain», en *HV*, 113-127. Allí sostiene la idea según la cual, aunque diferentes, las relaciones con el *socio*, el otro a veces anónimo de la función social, y el *prójimo*, el otro de las relaciones cercanas, son dos caras del mismo *amor al prójimo*, entendido «prójimo» como «la doble existencia del próximo y del lejano» (*HV*, 113).

¹⁴⁵ FERRY, *Les puissances de l'expérience*, 155-156.

nos liga con nuestra dimensión cósmica, relacionada con «el agradecimiento por encontrarse en una situación favorable a la vida, quizás con la vaga conciencia de que esto podría no ser así y de que siempre acecha la amenaza de la destrucción»¹⁴⁶. Empero, la responsabilidad con las generaciones futuras no remite únicamente a este aspecto, tan urgente en el mundo tecnificado en el que vivimos, sino que alumbra todo el espectro de la existencia social, cultural, política y económica: ¿bajo qué condiciones podrán realizarse plenamente los hombres que están por nacer si mantenemos el mismo ritmo de consumo, si renovamos las viejas formas de exclusión e inventamos unas nuevas, o si sostenemos la distinción de personas, culturas, países y regiones en función de patrones de medida centrados exclusivamente en el crecimiento económico?

Para entender lo que significa la ampliación hacia el pasado, recordemos las palabras de Ricœur en *Le juste 2*: «el pasado no deja solo trazas inertes, residuos, deja también energías duraderas, latentes, recursos inexplorados, que se asimilarían más bien a promesas no cumplidas, las cuales fundan la memoria, como dijo Paul Valéry, que hablaba de un futuro del pasado»¹⁴⁷. A la luz de esta afirmación, veríamos en la ampliación de la que habla Ferry una invitación a volver la mirada especialmente hacia los que ya no tienen cómo alzar la voz para reclamar las promesas incumplidas de la historia¹⁴⁸, entre las que cabe mencionar la igualdad de derechos, la garantía de instituciones justas o el sello de la solidaridad entre los hombres. Tenemos una deuda con los otros que nos han precedido y que han sido doblemente negados: en virtud de una *desaparición física* en la forma de exterminio, aniquilación o expropiación, y mediante *desaparición simbólica* auspiciada por una historia que se empeña en ubicar a los que carecen de voz como otros –buenos, pero prescindibles– en el «polo del bárbaro y del vencido»¹⁴⁹. Esa misma violencia hermenéutica que inclina la balanza de la memoria y de la historia a la aniquilación es la que posibilita que a los muertos del pasado se sumen impunemente los muertos del presente, en un único relato de progreso

¹⁴⁶ ESQUIROL, *El respeto o la mirada atenta*, 141.

¹⁴⁷ «Le fondamental et l'historique : Charles Taylor», en *J2*, 208.

¹⁴⁸ *MHO*, 108.

¹⁴⁹ Alexander RUIZ, *Nación, moral y narración. Imaginarios sociales en la enseñanza y el aprendizaje de la historia* (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011), 163.

Y en palabras de Ricœur: «El olvido, en efecto, toma en el orden espiritual formas que van del desgaste casi biológico, de la pérdida del aliento, al rechazo violento, pasando por la negligencia, el descrédito» («Le fondamental et l'historique: Charles Taylor», en *J2*, 209. Hemos desarrollado un poco más esta idea en «La víctima como sujeto capaz. A propósito del conflicto colombiano».

que deja por fuera toda posibilidad de lecturas alternativas de la historia. La filosofía de inspiración benjaminiana –que no le es indiferente a Ricœur, como vemos en algunas líneas de *La mémoire, l'histoire, l'oubli*– nos insta a una lucha contra el olvido, que exige tomar en nuestras manos «todos esos sueños de felicidad» y «[hacernos] cargo de esas ansias insatisfechas o de esos derechos pendientes»¹⁵⁰ de quienes ya no tienen posibilidades de luchar por su reconocimiento.

Cabe precisar que la ampliación de la responsabilidad tiene un límite que Ricœur encuentra en la idea de imputabilidad tomada originalmente del derecho penal. Imputar una acción es declarar a alguien autor responsable de *sus* actos y de los daños que estos puedan haber causado; por ello, no cabe reclamar para sí ser reconocido ni como villano ni como héroe moral universal que carga en sus espaldas una responsabilidad infinita. De acuerdo con esto advierte Ricœur:

Una responsabilidad ilimitada giraría a la indiferencia al arruinar el carácter “mío” de mi acción. Entre la huida ante la responsabilidad y sus consecuencias y la inflación de una responsabilidad infinita, se debe encontrar la justa medida y no permitir que el principio-responsabilidad se desvíe lejos del concepto inicial de imputabilidad y de su obligación de reparar o padecer la pena, dentro de los límites de una relación de proximidad local y temporal entre las circunstancias de la acción y sus eventuales efectos de nocividad¹⁵¹.

En consonancia con los análisis de Ferry, la obra de Boltanski y Thévenot titulada *De la justification* señala la diversidad de patrones existentes en la sociedad para evaluar el aporte que cada uno de los sujetos hace a la vida social. Estos autores identifican entre varias obras clásicas de la filosofía política «empresas gramaticales de explicitación y fijación de reglas de acuerdo», «modelos de la *competencia* común exigida a las personas para que este acuerdo sea posible»¹⁵², que tienen la forma de una *ciudad* bien ordenada que satisface principios superiores de bien común y sirven de criterio de *justicia* capaz de orientar la acción¹⁵³.

¹⁵⁰ Manuel REYES MATE, *La razón de los vencidos* (Barcelona: Ánthropos, 2008), 206.

¹⁵¹ *PR*, 163.

¹⁵² BOLTANSKI y THEVENOT. *De la justification*, 86.

¹⁵³ Para una crítica a la justificación del canon seleccionado por estos dos sociólogos (que incluye obras de Agustín, Bossuet, Hobbes, Rousseau, Smith y Saint-Simon) y a la ausencia de obras de autores tan relevantes como Kant o Locke, así como para la revisión de los argumentos de estos dos autores en

Según este modelo: (a) todos los miembros de la ciudad ostentan, sin excepción, un *título común de humanidad*¹⁵⁴ y una capacidad de elevarse por encima de las circunstancias particulares para buscar el bien común¹⁵⁵; (b) no existe un modelo único de Ser Humano, al modo de un Adán perpetuo; al contrario, existen *seres humanos diferentes, singulares*, cuya posición (o estado) en la ciudad puede variar, y que se valen de *objetos diferentes*¹⁵⁶ que fungen como referentes de los logros alcanzados en el interior de cada ciudad¹⁵⁷; (c) todos los hombres tienen un *poder idéntico de acceso* a todos los estados posibles dentro de una ciudad, estados que están bien ordenados según una (d) *escala de valores*, necesaria para coordinar las acciones y justificar las distribuciones de bienes. Como existe una tensión entre el primer axioma (común humanidad) y este último, que hace evidente que hay diferencias entre los hombres en virtud de sus logros (que los autores denominan «grandezas»), en otras palabras, que no todos están en el nivel supremo (al modo de un Edén), se requiere introducir una hipótesis: existe una *fórmula de inversión* que liga los bienes de los estados superiores con una cuota de sacrificio necesaria con la que se accede a ellos. Para que esta hipótesis no legitime una sociedad injusta, Boltanski y Thévenot acuden a dos axiomas suplementarios: (e) los bienes que se disfrutan en los estados superiores benefician a toda la ciudad; en suma, es el beneficio de la ciudad lo que constituye el principio superior de todos los bienes obtenibles¹⁵⁸; y (f) hay que mantener una «obligación destinada a prohibir que se asocie de forma definitiva a las personas con un determinado estado de grandeza, tratándolo como si fuera consustancial»¹⁵⁹. Estos últimos criterios tienen que ser complementados con un criterio superior, no tanto desde el punto de vista del análisis sociológico como de su base ética y antropológica: (g) *los seres humanos importan independientemente de cuál sea su grandeza*¹⁶⁰.

diálogo con la idea de reconocimiento que desarrolla Honneth, puede ser útil revisar: HONNETH, «Dissolutions of the Social: The Social Theory of Luc Boltanski and Laurent Thévenot», en *The I in We*, 98-118.

¹⁵⁴ BOLTANSKI y THEVENOT. *De la justification*, 162.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 178.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 179.

¹⁵⁷ Estos objetos sirven de mediadores simbólicos de reconocimiento, y dan cuenta del carácter material de la estima social del que habla Honneth en *La lucha por el reconocimiento*.

¹⁵⁸ BOLTANSKI y THEVENOT. *De la justification*, 96-103.

¹⁵⁹ BOLTANSKI, *De la crítica*, 53.

¹⁶⁰ BOLTANSKI y THÉVENOT. *De la justification*, 169.

Una vez presentada esta especie de marco general, Boltanski y Thévenot pasan a exponer las ciudades y sus particulares criterios de reconocimiento: la *ciudad inspirada*¹⁶¹, cuyos principios de éxito son la gracia y el amor silenciosos, que no pretenden aparecer ante otros; la *ciudad doméstica*¹⁶², basada en la posición jerárquica, el rango y el linaje, privilegia el modelo patriarcal doméstico; la de la *opinión*¹⁶³ tiene en el buen nombre y el crédito y honor atribuidos por otros su criterio de grandeza; la *ciudad cívica*¹⁶⁴ exalta la subordinación a la voluntad general mediante el contrato social, «que hace que todo ciudadano contratase consigo mismo y no opinase más que según él mismo, al contrario del contrato de sumisión del *Leviatán*»¹⁶⁵; la *ciudad mercantil*¹⁶⁶ se rige por la identificación de bienes raros o escasos que interesan a todos y la regulación de los intercambios comerciales; y, por último, la *ciudad industrial*¹⁶⁷, cuyo criterio de bien común es la satisfacción de necesidades.

Al afirmar que cada sujeto vive en dos o más ciudades, Boltanski y Thévenot arguyen la necesidad de pensar la *formación* de los sujetos como capacidad de vivir en sociedad aprendiendo a moverse entre ciudades, a enriquecer el proyecto personal de vida con la pluralidad de puntos de vista y a aceptar las divergencias entre criterios de realización personal. Todo ello no es posible si los sujetos no pueden sumergirse¹⁶⁸ en una ciudad distinta, «donarse»¹⁶⁹ a cada situación, «ponerse a su disposición»¹⁷⁰ elevándose por encima de sus circunstancias. Quienes no son capaces del reconocimiento de la validez de una ciudad distinta a la suya pueden bien ser considerados «psíquicamente anormales», incapaces de descentramiento, marcados por una estrechez de miras que empobrece el proyecto de vida realizada. Ahora bien, la apertura a distintos puntos de vista no depende solo de una iniciativa personal, imposible de desarrollar sin escenarios que la promuevan, lo que no obsta para que pueda acusarse a ciertos sujetos de una «culpable incapacidad» que adopta las formas de la indiferencia, la ignorancia voluntaria o la compulsión de negación del otro.

¹⁶¹ *Ibid.*, 107-115.

¹⁶² *Ibid.*, 116-126.

¹⁶³ *Ibid.*, 126-137.

¹⁶⁴ *Ibid.*, 137-150.

¹⁶⁵ *PR*, 303.

¹⁶⁶ BOLTANSKI y THEVENOT. *De la justification*, 60-82.

¹⁶⁷ *Ibid.*, 150-157.

¹⁶⁸ *Ibid.*, 172.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 182.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 184.

A la luz de estas anotaciones, Ricœur plantea una *capacidad* que complementa la fenomenología del hombre capaz de la que ha hablado en el segundo estudio de *Parcours de la reconnaissance*. Se trata de la capacidad

[...] de comprender otro mundo distinto del suyo, capacidad que se puede comparar con la de aprender una lengua extranjera hasta el punto de percibir su propia lengua como una entre las demás. Si la traducción misma puede interpretarse como un modo de hacer comparable los incomparables... es la capacidad para el compromiso la que abre la puerta privilegiada al bien común¹⁷¹.

Es necesario recalcar que la *capacidad de traducción* remite no solo a la acogida de la diferencia entre ciudades que es, a su vez, asunción de la diferencia entre grandezas de las personas¹⁷². La traducción, en su forma radical, nos muestra un mutuo concernir como alteridad de rostro que, por ser un nombre propio y no un rol en una ciudad o en un sistema, no se deja mensurar.

Ricœur cierra su comentario a *De la justification* revisando un problema que ya veíamos en la exposición de Honneth: el problema de «la dimensión vertical que conlleva la oposición entre grande y pequeño, y que parece contrastar con la dimensión horizontal del reconocimiento en el plano de la estima de sí»¹⁷³. De hecho, para Ricœur este problema de «la relación vertical de autoridad, incluso mantenida dentro de los límites de la autoridad enunciativa, discursiva, escrituraria, constituye una espina en el cuerpo para una empresa como la nuestra, deliberadamente limitada a las formas *recíprocas* del reconocimiento mutuo»¹⁷⁴. En consonancia con lo que exponíamos en el apartado anterior sobre la autoridad, diremos que los marcos de grandeza han sido configurados y reconocidos históricamente en un largo proceso de sedimentación en el que abrevan nuestros proyectos de vida realizada. Sin ese reconocimiento, tales marcos serían criterios impuestos en la verticalidad propia del poder, la manipulación o la violencia que, por supuesto, no genera ningún compromiso en el que el sí se asuma como *sujeto capaz*.

¹⁷¹ PR, 305-306.

¹⁷² *Ibíd.*, 307.

¹⁷³ *Ídem*.

¹⁷⁴ *Ibíd.*, 310.

Pero la figura de la «*espin*a de la verticalidad» clavada en el «cuerpo de la mutualidad» nos inquieta aún más. Sin duda, es muestra de la honestidad intelectual de Ricœur, que enfrentaba los problemas que aparecían a su paso, no excluyéndolos para evitar preguntas que pusieran en jaque sus propias investigaciones, sino dejándolos allí como invitaciones para él mismo y para sus lectores a continuar el camino del pensar. ¿Por qué si deliberadamente su empresa se iba a concentrar en formas recíprocas del reconocimiento, Ricœur introduce el problema de la verticalidad? ¿La verticalidad, cuyo testimonio central es la lucha misma por el reconocimiento, constituye solo una estrategia retórica que le permite al filósofo plantear más fácilmente su propuesta de los estados de paz con la que cierra el estudio III de *Parcours de la reconnaissance*? Es probable, aunque esta respuesta nos hace correr el riesgo de reducir la aporeticidad de la filosofía de Ricœur a una simple estrategia expositiva¹⁷⁵. Como veremos con más detalle, la filosofía ricœuriana del reconocimiento no anula la tensión entre la *reciprocidad*, que actúa como horizonte de la lucha, y la *verticalidad*, que es su condición de posibilidad, ni siquiera en la clave de marcos de referencia que ordenan desde la altura del *ágape*. Asimismo, esta tensión entre horizontalidad y verticalidad hace eco de las preocupaciones de Ricœur en torno a la paradoja política —a la que nos referíamos en el cierre de la primera sección de este trabajo—. Acaso podríamos hablar de una tensión análoga en el reconocimiento mutuo: de un lado, la horizontalidad de las relaciones recíprocas en cualquiera de sus ámbitos; de otro, la verticalidad propia del ejercicio del poder que supone toda acción, de la forma que toma el reconocimiento como algo que se otorga (o que se gana mediante la lucha), y, a veces, de modos disimulados de violencia que se disfrazan de reconocimiento.

Dejemos en suspenso estas cuestiones y entremos en *La política del reconocimiento* de Charles Taylor. Ricœur esgrime dos razones para citar este texto. La primera es que introduce una forma particular de lucha proveniente de minorías culturales o étnicas, así como del movimiento feminista —que se puede extender a las luchas de otros movimientos y colectivos—, cuyo énfasis está en la demanda de reconocimiento no de un individuo, sino de un colectivo. Si bien estas reivindicaciones atañen también al reconocimiento universal de todos los seres humanos como sujetos de derecho, la discusión que propone Taylor las sitúa más cerca de la lucha por el

¹⁷⁵ Ver: Olivier MONGIN, *Paul Ricœur* (París: Seuil, 1998), 33 ss.

reconocimiento de una particularidad. La segunda tiene que ver con que *La política del reconocimiento* es quizás una de las propuestas más conocidas y discutidas, así como una de las que más ha corrido el riesgo de trivializar el tema del reconocimiento. Añadiríamos otra razón que tomamos prestada del trabajo de M. Crépon¹⁷⁶: se hace necesario tener presente que estas reivindicaciones comunitarias son signos de la pluralidad constitutiva del querer vivir juntos, muchas veces olvidada tanto en el eje horizontal como en el eje vertical de la política: el primero pensado de forma homogénea; el segundo asumido como mecanismo de homogenización o como mera administración de identidades meramente yuxtapuestas, no *constitutivas*, «infinitamente cruzadas» del vivir juntos¹⁷⁷.

El punto de partida del argumento de Taylor es muy cercano al que Ricœur ha expuesto en los estudios II y III de *Parcours de la reconnaissance*, así como al de Ferry¹⁷⁸: existe una íntima conexión entre identidad y reconocimiento, si bien Ricœur apenas menciona la pregunta por la identidad colectiva. A partir de las reflexiones de filósofos como Rousseau, Herder, Hegel o Stuart Mill, dice Taylor que la Modernidad nos ha instado a que cada uno de nosotros pida que se reconozca la valía de su propia voz, así como la oportunidad de configurar la respuesta a la pregunta «¿quién soy?», no solo «según los requerimientos de la conformidad externa»¹⁷⁹, sino de acuerdo con la fidelidad a sí mismo. En palabras del filósofo canadiense: «Ser fiel a mí mismo significa ser fiel a mi propia originalidad, que es algo que yo solo puedo articular y descubrir. Y al articularla, también estoy definiéndome a mí mismo. Estoy realizando una potencia que es mi propiedad»¹⁸⁰. En esta misma línea de argumentación, ya hemos visto que Ricœur supone para el itinerario del reconocimiento mutuo tanto el reconocimiento de sí por sí mismo, de la propia valía, del carácter de sujeto de derecho, digno de estima y respeto, como el ser reconocido por otros.

¹⁷⁶ CRÉPON, «Du “paradoxe politique”...», 275.

¹⁷⁷ Añádase que Honneth sugiere que «la cuestión de en qué medida la integración de las sociedades está destinada normativamente a un concepto común de vida buena, hoy es tema de debate entre el liberalismo y el comunitarismo» (*La lucha por el reconocimiento*, 113).

¹⁷⁸ Esta cercanía podría verse mucho más clara en una lectura comparada del primer tomo de *Les puissances de l'expérience* (Ferry) y *The Sources of the Self* (Taylor), así como en la apropiación que hace Ricœur de ambos autores en *Soi-même comme un autre*.

¹⁷⁹ TAYLOR, «La política del reconocimiento», 60.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 61.

El segundo paso que da Taylor en su exposición consiste en afirmar que la identidad tiene un carácter dialógico: «siempre definimos nuestra identidad en diálogo con las cosas que nuestros otros significativos desean ver en nosotros, y a veces en lucha con ellas»¹⁸¹. Si bien cada uno de nosotros configura su *propia* identidad, lo hace acudiendo al acervo de costumbres, tradiciones, narraciones, símbolos e ideologías disponibles en la sociedad en la que vive, acervo que actúa como *trasfondo* «contra el cual nuestros gustos y deseos, opiniones y aspiraciones adquieren sentido»¹⁸². Asimismo, en el diálogo con los otros aprendemos a reconocernos como sujetos valiosos, dignos de estima y respeto, capaces de articular nuestra identidad.

Ahora bien, es necesario anotar que en *Soi-même comme un autre* Ricœur critica cualquier aproximación a la identidad de carácter sustantivo¹⁸³ como parece ser la que queda sugerida con las figuras del descubrimiento de «algo» que está «en mi interior» y entra en lucha con «el exterior», usadas por Taylor en *La política del reconocimiento*. Seguramente esta especie de caricaturización del pensamiento del filósofo canadiense no es plausible a la luz de *Las fuentes del yo*; lo que nos interesa recordar aquí es que la relación entre identidad y reconocimiento que defiende Ricœur en *Parcours de la reconnaissance* está íntimamente ligada a la idea de ipseidad que hemos expuesto atrás. Así, lo que alguien pide que sea reconocido es una identidad frágil, móvil, atravesada por el aguijón de lo extraño que supone el hecho de que la manera narrativa como se responde a la pregunta *¿quién?* está transida por la presencia de lo otro que es el sí para mí mismo, de lo otro que son los otros (otros relatos, otras perspectivas, otras narraciones), de lo otro que es el mundo. Esta extrañeza cruza también las configuraciones identitarias de los grupos, sobre todo en sociedades como las nuestras: mestizas, globalizadas, articuladas en diversas redes, lo que impide que algún grupo pueda reclamar para sí una identidad inmóvil, definitiva, sustantiva.

En ese carácter dialógico Taylor ha identificado un riesgo: «el falso reconocimiento [léase: el desprecio, el desconocimiento] [...] puede infligir una herida dolorosa que causa a sus víctimas un lacerante odio a sí mismas»¹⁸⁴. Así, la relación entre los seres humanos en medio de la cual fraguamos nuestra identidad puede –y, de

¹⁸¹ *Ibid.*, 63.

¹⁸² *Ibid.*, 64.

¹⁸³ Tomamos prestada esta expresión de ESQUIROL, *Uno mismo y los otros*, 44.

¹⁸⁴ TAYLOR, «La política del reconocimiento», 54.

hecho, lo hace reiteradamente— proporcionar un acervo poco halagüeño para la estima de sí. En este punto conviene recurrir, a guisa de ejemplo, a lo que S. Purcell denomina «reificación narrativa», que consiste en el hecho de que un conjunto de narraciones otorga previamente a nuestra vida un significado negativo o reducido: «uno es [o puede ser] estimado como médico *negro*, filósofo *hispano*, pero no simplemente como médico o filósofo. El punto es análogo al que suelen señalar las feministas: las mujeres son estimadas principalmente en términos de su belleza»¹⁸⁵, sin importar lo que ellas lleven a cabo. Valga decir que aquí la especificidad de los adjetivos «negro» o «hispano» adquiere un carácter negativo, discriminatorio y no es sinónimo de reconocimiento de una cualidad que constituye un motivo especial de estima o respeto. Asimismo, Ricœur advierte en varios pasajes de *Soi-même comme un autre* y *La mémoire, l'histoire, l'oubli* sobre el conflicto de narraciones que entran en pugna por definir quiénes somos, obviando las posibilidades de apertura que supone nuestra ipseidad capaz de atestarse a sí misma también como proyecto.

Una vez señalado el carácter dialógico de la identidad, Taylor identifica dos ámbitos en los que la relación entre reconocimiento e identidad se ha hecho familiar en la Modernidad: el ámbito íntimo y la esfera pública, que es la que centra su atención a partir del segundo apartado de *La política del reconocimiento*. La propuesta de Taylor se mueve en la tensión entre el universalismo y el particularismo, entre la unidad a la que aspiran las instituciones (el Estado, por ejemplo, con todo su aparato constitucional y legal) y la pluralidad que les es propia. Así, en la esfera pública, la Modernidad ha desarrollado tanto una *política universalista* como una *política de la diferencia*. La primera «subraya la dignidad igual de todos los ciudadanos» y tiene como contenido «la igualación de los derechos y de los títulos [*entitlements*]»¹⁸⁶; defiende que todos los seres humanos somos dignos de respeto en virtud de un «*potencial humano universal*»¹⁸⁷, cuyo contenido Taylor no especifica en este ensayo. Por su parte, la *política de la diferencia*, de base también universalista al afirmar que *todos* los seres humanos tenemos «el potencial de moldear y definir nuestra propia identidad, como

¹⁸⁵ PURCELL, «The Course of Racial Recognition...», 90.

¹⁸⁶ TAYLOR, «La política del reconocimiento», 69.

¹⁸⁷ *Ibid.*, 75.

individuos y como cultura»¹⁸⁸, defiende que «*cada quien* debe ser reconocido por su identidad única»¹⁸⁹.

Para Taylor, la tensión se halla en el seno mismo del intento de articulación de las dos políticas, pues la primera pide un reconocimiento igualitario ciego a las diferencias, mientras que la segunda exige reconocer y fomentar la particularidad. «El reproche que [el principio de respeto igualitario] hace al segundo [el principio de la diferencia] es, justamente, que viola el principio de no discriminación. El reproche que el segundo le hace al primero es que niega la identidad cuando constriñe a las personas en un molde homogéneo que no les pertenece de suyo»¹⁹⁰, molde que no es neutral, sino que es casi siempre el de una «identidad dominante o mayoritaria»¹⁹¹. Pero para Taylor estas dos políticas no tienen por qué ser incompatibles. En su ensayo, bajo el título de «multiculturalismo» se invoca la demanda de *reconocimiento igualitario de culturas diversas* que conviven en un *mismo marco institucional*¹⁹².

Una de las condiciones para que esta demanda pueda llevarse a feliz término es que se abandonen dos ideas muy caras a cierto tipo de liberalismo: a) la identidad solo es del individuo y es la única que debe ser garantizada y protegida; b) la sociedad y las instituciones políticas que se precien de ser liberales deben permanecer neutrales y «limitarse a asegurar que, véanse como se vean las cosas, los ciudadanos se traten sin distinciones y el Estado los trate a todos por igual»¹⁹³. La primera idea es propia de una concepción atomística de la sociedad y de una visión errada del proceso de configuración de la identidad que, ya vimos, es dialógico; la segunda pierde de vista que aun el liberalismo «es también un credo combatiente»¹⁹⁴ que de hecho –al menos teóricamente– no deja caber en su seno formas de vida, acciones, prácticas que defiendan abiertamente la eliminación de quienes piensan o se comportan de determinada manera. El liberalismo que promueve Taylor distingue a una sociedad que, fuerte en sus metas colectivas, es «capaz de respetar la diversidad, en especial al tratar a aquellos que no comparten sus metas comunes», así como de «ofrecer salvaguardias

¹⁸⁸ *Ídem.*

¹⁸⁹ *Ibíd.*, 70.

¹⁹⁰ *Ibíd.*, 77.

¹⁹¹ *Ibíd.*, 71.

¹⁹² *PR*, 311.

¹⁹³ TAYLOR, «La política del reconocimiento», 96.

¹⁹⁴ *Ibíd.*, 102.

adecuadas para los derechos fundamentales»¹⁹⁵. Más adelante el filósofo canadiense afirma: «Estas modalidades del liberalismo están dispuestas a sopesar la importancia de ciertas formas de trato uniforme contra la importancia de la supervivencia cultural, y optan a veces en favor de esta última»¹⁹⁶.

El texto de Taylor ocupa un lugar central en la disputa cuyos contendores suelen ser identificados como «universalistas» y «comunitaristas» o «contextualistas»¹⁹⁷; los términos de la discusión, sus diversas aristas, más el lugar que ocupa Ricœur en ella, daría para una investigación que excede los límites de nuestro estudio¹⁹⁸. Por ahora nos basta con recordar brevemente algunas ideas expuestas en *Soi-même comme un autre*, la primera de las cuales se refiere a que la disputa mencionada atañe a situaciones concretas en las que no es fácil tomar partido a primer golpe de vista. Pretender que en una sociedad *plural* y, al mismo tiempo, cada vez más convencida de la necesidad de garantizar derechos *universales*, reine un consenso que ponga fin a los conflictos entre universalistas y contextualistas es un objetivo que desconoce la condición humana en la época que vivimos. El conflicto, constitutivo de las sociedades contemporáneas, surge «desde el momento en que la alteridad de las personas, inherente a la idea misma de pluralidad *humana*, aparece, en ciertas circunstancias notables, imposible de coordinar con la universalidad de las reglas que subyacen a la idea de humanidad»¹⁹⁹. Ya veíamos, en el ámbito del derecho, que la universalidad de la ley se pone en juego en su aplicación bajo el signo de la solicitud por el otro; esto mismo se hace evidente cuando ese otro toma la forma de un grupo. Aunque existen diferencias entre las dos formas de identidad que están en juego –individual y colectiva–, en ninguna se elimina la tensión entre lo universal y lo particular, sino que pone de presente la necesidad de juzgar *en cada caso* lo que conviene.

Cuando aparecen situaciones conflictivas en las que hay incompatibilidad entre lo universal y el contexto, o incluso entre reglas universales, Ricœur muchas veces se

¹⁹⁵ *Ibid.*, 98.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 100.

¹⁹⁷ En *Soi-même comme un autre* Ricœur explica que prefiere usar el término «contextualismo» en lugar de «comunitarismo», en razón de que la discusión debería radicar en si es posible pensar en condiciones para *poner en contexto* la exigencia de la universalización (SA, 333).

¹⁹⁸ La tesis doctoral de Beatriz Contreras, publicada bajo el título *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur* (ya citada antes) tiene como una de sus pretensiones, justamente, establecer el lugar que ocupa la sabiduría práctica en la disputa entre universalistas y contextualistas.

¹⁹⁹ SA, 305.

inclina a hacer una *opción por la excepcionalidad* al defender la idea según la cual la prueba a la que se somete lo universal no es otra que la que alumbra la excepcionalidad del rostro, el destinatario último de las promesas a las que las leyes universales sirven. Esta opción de Ricœur tiene que ser leída, no como una rendición a un contextualismo soso que reivindica la diferencia por la diferencia²⁰⁰, sino en clave de *sabiduría práctica* que, si bien privilegia a la persona, «consiste en inventar los comportamientos que mejor satisfagan la excepción exigida por la solicitud, traicionando lo menos posible a la regla»²⁰¹. En consonancia con lo anterior, B. Contreras muestra que, a pesar de esta opción de Ricœur, habría que ver en su filosofía una «ambigüedad deliberada» que pretende «no poner antagonismo donde se necesita complementariedad»²⁰².

Tal complementariedad es la que hace contrapeso a una de las trivializaciones del reconocimiento: la del «todo vale». Ninguna cultura puede ser reconocida simplemente por el hecho de ser diferente, si ello supone además que se cierra al diálogo con otros, a la justificación de sus prácticas y a normas cuyo propósito es precisamente facilitar la vida compartida. Si se ha advertido de cierto universalismo que prefiere asimilar la diferencia a su Mismidad, también es necesario estar alertas ante cualquier cultura o forma de vida que defienda una identidad a prueba de historia, devenir, diálogo, diferencia respecto a otras culturas y justificación de sus prácticas; o una identidad cultural o grupal que desconoce la pluralidad inherente a los sujetos, capaces de atestar *en primera persona* su ipseidad. Una cultura o forma de vida autista opera con la misma violencia que a veces se le achaca a la pretensión universalista.

La complementariedad entre lo universal y lo contextual supone también disposición a *dejarse decir algo* por el otro, que no puede confundirse con la trivialización del diálogo reducido a intercambio de ideas en el que nadie está dispuesto a mover el núcleo de sus convicciones. Podemos decirlo de otra manera: trivializar el reconocimiento consiste aquí en una mera declaración de la diversidad de culturas o identidades, sin que con ello se reconozca al otro *como otro*. Este termina siendo lo exótico, el que no se trata con respeto sino con condescendencia²⁰³, o el que se valora

²⁰⁰ *Ibíd.*, 332.

²⁰¹ *Ibíd.*, 312.

²⁰² CONTRERAS, *La sabiduría práctica*, 397.

²⁰³ TAYLOR, «La política del reconocimiento», 112.

apresuradamente «a partir de nuestras normas familiares originales», eligiéndolo «por ser como nosotros»²⁰⁴.

Por el contrario, Taylor, acudiendo a *Verdad y método* de Gadamer, defiende la necesidad de que al otro –la otra cultura– se le reconozca en su particularidad, en sus pretensiones de validez. Ello supone la disposición «a desplazarnos en un horizonte más vasto, dentro del cual lo que antes dimos por sentado como base para una evaluación puede situarse como una posibilidad al lado del trasfondo diferente de la cultura que hasta entonces nos resultaba extraña»²⁰⁵. Además de entender el diálogo como esta apertura al otro, no podemos olvidar que Gadamer insiste en que la comprensión implica *ponerse de acuerdo en la cosa misma*²⁰⁶. Cuando el diálogo está orientado por la pretensión de que cada quien defienda su propia perspectiva y convenza al otro, se mantiene preso de una idea sustantiva de la veracidad o plausibilidad de su argumento, sigue considerando el lenguaje como una «posesión disponible de uno u otro de los interlocutores»²⁰⁷ y confunde el acuerdo con la victoria sobre el otro –aunque esta no sea necesariamente violenta–. En suma, se olvida que el acuerdo es «una transformación hacia lo común, donde ya no se sigue siendo el que se era»²⁰⁸.

²⁰⁴ *Ibid.*, 113.

²⁰⁵ *Ibid.*, 108.

²⁰⁶ Hans-Georg GADAMER, *Verdad y método*, trad. Ana Agud y Rafael de Agapito (Salamanca: Sígueme, 1984), Vol. 1, 333, 457.

²⁰⁷ *Ibid.*, 457.

²⁰⁸ *Ibid.*, 458.

7. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO: ¿EL RIESGO DE UNA SOLICITUD INFINITA?

Hemos dicho varias veces que el diálogo con Hegel y Honneth le permite a Ricœur responder afirmativamente la pregunta por si en la base del vivir juntos hay un motivo moral, traducido en relaciones intersubjetivas, derecho, formas de estima y promesas orientadas al bien común, y no simplemente una violencia fundadora. Asimismo, hemos señalado que hablar de este motivo moral no elimina la conflictividad inherente a la vida humana, sino que le da sentido. También hemos intentado mostrar la tensión entre disimetría y reciprocidad y el modo particular como se presenta en cada ámbito de las relaciones intersubjetivas en las que se desarrolla nuestra vida. La disimetría no solo señala la conflictividad, sino que también sirve de advertencia sobre cualquier intento de sumir al otro –como *tú* o como *cualquier otro*– en una Totalidad (llámese relación amorosa, filial, comunidad, identidad de cualquier índole o Estado); la reciprocidad, por su parte, nos alienta como objetivo de la vida buena que inicia en el nacimiento como acogida, se prolonga en las relaciones amorosas, se sostiene en relaciones jurídicas y se enriquece en diversas formas en las que somos reconocidos en nuestra particularidad. Asimismo, instruida por la disimetría, la reciprocidad forma al sujeto capaz de confianza, estima, respeto, responsabilidad y obediencia al otro que nos conmina desde la altura de su rostro.

No obstante lo alcanzado hasta aquí, ¿por qué, al terminar su periplo por las filosofías de Hegel y Honneth, Ricœur reitera la pregunta por cuándo un sujeto es reconocido *verdaderamente*?¹ ¿Por qué esta pregunta antecede a una declaración, formulada como interrogante?

La solicitud de reconocimiento afectivo, jurídico y social, por su estilo militante y conflictual, ¿no se reduce a una solicitud indefinida, figura del “mal infinito”? La pregunta no concierne solo a los sentimientos negativos de falta de reconocimiento, sino también, sin duda, a las capacidades conquistadas, entregadas, de esta forma, a una búsqueda insaciable. La tentación, en este caso, es una nueva forma de

¹ PR, 316.

‘conciencia desgraciada’, bajo las formas de un sentimiento incurable de victimización o de una infatigable postulación de ideales inalcanzables².

Ante la tentación, Ricœur intentará «conjurar este malestar de una nueva “conciencia desgraciada” y de las desviaciones que resultan de ella» tomando en consideración la *experiencia efectiva* de los estados de paz³. Antes de exponer en qué consiste dicha experiencia, comentaremos algunas interpretaciones *tipo* de la lectura ricœuriana de Honneth (y, por contera, de Hegel), específicamente en el punto crucial en el que el francés parece oponer estados de paz y lucha por el reconocimiento. Asimismo, con el propósito de comprender el problema planteado en el pasaje que acabamos de citar, propondremos algunas pistas que permitan esbozar mejor qué es lo que se pone en juego en los reparos de Ricœur a la lucha y en su propuesta de una alternativa en los estados de paz.

7.1. Reparos al modelo de la lucha

Una primera interpretación afirma que Ricœur lee mal a Honneth: o no lo entiende o tergiversa deliberadamente los argumentos del filósofo alemán para resaltar su propia perspectiva como una «solución más propositiva», la de los estados de paz⁴. Según esto, olvida Ricœur que «Honneth concibe el proceso del reconocimiento siguiendo el modelo de las determinaciones de la libertad, de modo que también él postula la existencia de una perspectiva positiva, normativa, frente a la cual, y solo frente a la cual, la lucha adquiere un sentido»⁵.

Arto Laitinen acepta este argumento y añade que Ricœur parece no entender que las «gramáticas de las luchas por el reconocimiento» suponen condiciones claras de cumplimiento y justificación⁶. Las luchas no son infinitas, prosigue Laitinen, porque están orientadas a la consecución de objetivos *definidos*: un grupo A pide que se

² *Ibid.*, 317-318.

³ *Ibid.*, 318.

⁴ GIUSTI, «Reconocimiento y gratitud. El “itinerario” de Paul Ricœur», 270.

⁵ *Ibid.*, 281.

⁶ Arto LAITINEN, «Paul Ricœur’s Surprising Take on Recognition», *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, nº 1 (2011), 45.

reconozcan sus derechos a X, y si estos derechos son reconocidos, no se justifica más esa lucha. Si el mismo grupo emprende otra lucha será por la reivindicación de derechos diferentes, o por la ampliación de los que ya alcanzó, o porque no se cumplieron las condiciones supuestamente obtenidas en el proceso anterior. Tampoco se infiere de los planteamientos de Honneth que para él cualquier lucha sea legítima; de hecho se pueden distinguir las luchas que reivindican derechos –orientadas por las ideas de respeto, dignidad y justicia– de las que, por ejemplo, se inspiran en sentimientos de superioridad racial, cognitiva o física, o se limitan al bienestar individual marcadamente económico en detrimento de otras dimensiones de la vida humana, o cualesquiera formas de reificación o victimización improcedentes.

Otras interpretaciones optan por señalar no solo que entre lucha y estados de paz hay diferencias, sino que ambas se complementan. En lo que respecta a la lucha, se resalta la diferencia entre luchas por el reconocimiento que asumen como modelo el intercambio de bienes y la acumulación de beneficios, a las que Ricœur denomina relaciones de *reciprocidad*; y otras que persiguen un bien no intercambiable, no exigible como condición para dar el reconocimiento, a las que Ricœur llama relaciones de *mutualidad*⁷. Cabe anotar que esta distinción hace cierto eco de la afirmación de Honneth según la cual las luchas pueden ser motivadas por intereses utilitarios de consecución de bienes, escasos por definición, o por el *reconocimiento* propiamente dicho; estos dos pueden ser complementarios, pero también el segundo modelo puede servir de corrector del primero:

Lo que como interés colectivo deviene elemento conductor del conflicto no debe representar lo originario ni lo último, sino que de antemano debe haberse constituido en un horizonte de experiencia moral, en el que se incluyan pretensiones normativas de reconocimiento y respeto; este es sobre todo el caso allí donde la valoración social de una persona o de un grupo está correlacionada con la medida de su disposición sobre determinados bienes, de modo que solo su obtención puede conducir al reconocimiento correspondiente⁸.

⁷ PR, 376.

Este punto es asunto de discusión por parte de Marcel HENAFF en *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité* (París: Seuil, 2012), que abordaremos en la tercera parte de nuestro trabajo.

⁸ HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 200.

Sin embargo, Ricœur vería el riesgo de que incluso el segundo modelo del que habla Honneth llegue a tener en su base a un sujeto que «no sabe cuándo parar y que nunca está feliz con lo que ya ha conseguido»⁹. Este sería precisamente el sentido de las dos figuras hegelianas: «mal infinito» y «conciencia desgraciada». No obstante el riesgo de este desvío, la lucha por el reconocimiento caracterizada por la reciprocidad mantiene presente «la exigencia que ponemos permanentemente sobre nosotros mismos de hacer las cosas mejor para otros, en sociedad»¹⁰. Los llamados «estados de paz» no contradicen esta exigencia, sino que, a la vez que advierten que la lucha puede derivar en violencia, instrumentalización del otro y cálculo, ponen de manifiesto que el reconocimiento puede *donarse* sin el respaldo de un modelo de intercambio comercial, esto es, que no habría que supeditar el reconocimiento a los otros a la obtención del reconocimiento propio; en suma, que el reconocimiento es un *don*, motivo de *gratitud*¹¹.

Podemos aclarar más la tensión –diferencia, complementariedad– entre lucha por el reconocimiento y estados de paz estableciendo algunos contrastes entre las filosofías de Honneth y Ricœur. El primer contraste que suele hacerse caracteriza la filosofía de Honneth como una explicación de las relaciones sociales construida únicamente a partir de la idea de *lucha*, mientras que la de Ricœur haría visible que «quizás no todo el vínculo social es constituido por la lucha por el reconocimiento y hay que suponer que existe una especie de benevolencia vinculada a la similitud entre los seres humanos en la gran familia de la humanidad»¹². El «quizás no todo» recuerda que Ricœur no descarta la lucha por el reconocimiento, pero enuncia un *plus* de sentido de las relaciones entre los hombres, así como un horizonte de realización efectiva que concierne a lo que él llama «calveros» del reconocimiento. La benevolencia a la que se refiere T. Domingo nos remite también a trabajos como «L’homme non-violent et sa présence à l’histoire» en los que el filósofo francés da cuenta de una acción no-violenta que abre un juego de posibilidades capaz de insertar en la historia un grito de amor indignado o de indignación amorosa que suprime la violencia¹³.

⁹ MARCELO, «Paul Ricœur and the Utopia of Mutual Recognition», 218.

¹⁰ *Ibid.*, 219.

¹¹ *Ibid.*, 222.

¹² Tomás DOMINGO, «Indignación y reconocimiento. Entre ética y antropología o la impronta hermenéutica», en *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*, eds. Javier San Martín y Tomás Domingo (Madrid: Biblioteca Nueva, 2011), 233. Cursivas ajenas al texto.

¹³ «L’homme non-violent et sa présence à l’histoire», en *HV*, 271.

En este punto se hace necesario anotar que Ricœur no homologa directamente «lucha» y «violencia», ni afirma que Honneth las use como sinónimos¹⁴. El devenir violencia de las luchas entre los hombres no es sino *una* posibilidad de su despliegue en la historia. Ahora bien, aunque no son homologables, cabe tener presente la constante preocupación de filósofo de Valence por lo que él llamó la «paradoja política», tal como lo expusimos en la primera parte de este trabajo. Tenemos, pues, que aunque la lucha no tiene porqué ser violenta, una violencia originaria –más o menos evidente, más o menos explícita– crece junto al motivo moral del deseo de vivir juntos.

En este contraste entre lucha y estados de paz también es necesario responder a críticas que pudieran considerar que la propuesta de Ricœur es «sensiblería, cobardía, evasión lírica, ausencia del mundo, dejar-hacer»¹⁵, o un «irenismo impotente y puramente consolador»¹⁶, funcional a los distintos poderes que someten y generan las condiciones que justifican la lucha por el reconocimiento. Más adelante, en la tercera sección, intentaremos mostrar la fuerza peculiar del ágape como capacidad de acción.

Otros aspectos de comparación en los que se fija Domingo toman como punto de partida las palabras de Honneth que citamos enseguida *in extenso*:

Desde el principio, me he esforzado en comprender la lucha social a partir de su opuesto, es decir, de un estado de reconocimiento logrado e intacto; y en mi libro *La lucha por el reconocimiento* he querido llegar a este estado a partir de un concepto formal del bien, que contiene todas las condiciones del reconocimiento mutuo bajo las cuales un sujeto puede desarrollar su identidad sin angustia ni oposición. No obstante, considero abierta la cuestión de saber si tal estado de la sociedad sería accesible. Y en este contexto, se puede quizás partir de la idea de que las sociedades van a estar marcadas próximamente por conflictos sociales que tienen el carácter de una lucha por el reconocimiento. Supongo que tras la objeción de Paul Ricœur se esconde una problemática totalmente distinta, que está vinculada a la cuestión de saber si se debe interpretar tal estado pacificado de reconocimiento como una relación unilateral o como una relación recíproca. Mi impresión es que

¹⁴ Habría que recordar el carácter normativo que subyace a la propuesta honnethiana que hace que la lucha no sea sino el acicate que dejar ver de forma clara cuáles son los resortes morales subyacentes a las relaciones humanas en distintos niveles.

¹⁵ «L'homme non-violent et sa présence à l'histoire», en *HV*, 265.

¹⁶ Domenico JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione* (Brescia: Morcelliana, 2008), 11. Uno de los objetivos de este trabajo de Jervolino es, justamente, eliminar los malentendidos que llevan a calificar de este modo la filosofía de Ricœur.

Ricœur solo puede explicar la pacificación a partir de una conducta de “don” (donación), de reconocimiento unilateral y plenamente desinteresado, mientras que yo sostengo firmemente en realidad que tal estado presupone una relación recíproca de reconocimiento¹⁷.

El primer aspecto para resaltar es el contraste entre «lucha», motivada por el desprecio o el no reconocimiento, y su objetivo, el «reconocimiento logrado e intacto». Como vimos, la lectura de *Parcours de la reconnaissance* no está exenta de dificultad: por un lado, nos hallamos con el adverbio «verdaderamente» de la pregunta que cierra la exposición de Honneth y Hegel e inaugura el apartado dedicado a los estados de paz, así como con el adjetivo «efectiva» que califica la experiencia de reconocimiento que acaece en el don y el ágape. Reconocimiento *verdadero*, experiencia *efectiva* parecen no estar, entonces, del lado de la lucha, sino de los estados de paz.

Sin embargo, Ricœur advierte que estos últimos no resuelven «las perplejidades suscitadas por el concepto mismo de lucha»¹⁸. Todo lo contrario, como se verá más adelante, nada salva a las prácticas alrededor del don de participar en modos del intercambio comercial en los que pierden su especificidad; nada nos asegura un ágape que escape a las veleidades de la condición humana. Pero los estados de paz, según Ricœur, sí sirven de confirmación de la plausibilidad de la motivación moral de la lucha por el reconocimiento.

Ligado a lo anterior, tenemos que «experiencia efectiva» y «reconocimiento verdadero» no mientan algo definitivo, alcanzado una vez y para siempre. A esto añadamos que: (a) ninguna forma de reconocimiento –tampoco la de los estados de paz, como el mismo Ricœur apunta– puede definir o determinar de una vez por todas al sí que pretende ser reconocido¹⁹; y (b) ninguna experiencia de reconocimiento puede hacer desaparecer la diferencia originaria de sí respecto a sí mismo y a los otros, diferencia

¹⁷ Axel HONNETH, «La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale. Entretien avec Axel Honneth», *Esprit*, n° 346 (2008), 93-94.

¹⁸ *PR*, 318.

¹⁹ Por ello «efectivo» y «verdadero» califican un modo de ser reconocido en el que se articulan dos expresiones: «“Soy este [sujeto, estudiante, hombre, esposo, ciudadano, etc.], pero no solamente...”. El “soy este” es corregido por el “no solamente”. Y el “no solamente” no puede ser sin la inscripción de un “soy este”» (Jean-Daniel CAUSSE, «Ouverture à propos de la reconnaissance institutionnelle dans la société contemporaine», *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 281 (septembre 2014), 206).

que es el núcleo profundo del problema del reconocimiento mutuo²⁰. Por ello hay que leer con reservas no solo los adjetivos «logrado e intacto» que usa Honneth, sino el supuesto optimismo atribuido a una filosofía del reconocimiento orientada por los estados de paz.

Otro aspecto que resalta Domingo es el contraste entre «concepto formal» (Honneth) y «concepto material» de bien (Ricœur), entendido este último como una «experiencia de reconocimiento efectiva, real, lograda, conseguida. Es ese bien, eso bueno, ya dado alguna vez, en algún momento, lo que orienta y motiva la lucha»²¹. Quizás haya que matizar este contraste señalando, por un lado, la insistencia de Honneth en el carácter realizable y realizado de la normatividad inherente a cada uno de los ámbitos del reconocimiento, es decir, que la gramática de las luchas sociales incluye las conquistas *materiales* de esas mismas luchas. Como ya anotamos de la mano de G. Marcelo, recordemos que Ricœur habla de dos tipos de materialización: una orientada por la idea de intercambio; otra, por la de gratuidad y don, sin que la última deba servir como la única vía de reconocimiento efectivo.

De igual modo, es necesario tener presente que Ricœur defiende el paso por el ámbito normativo como una escala necesaria, nunca definitiva, en la comprensión de la vida ética. En este sentido, la reflexión de Ricœur asume que el doble movimiento reconocer/ser reconocido, en virtud de la tensión que le es inherente y, sobre todo, de las ocasiones en las que ésta se trueca en instrumentalización del otro, necesita pasar por el cedazo de una clave normativa de la que se nutran las respuestas a las situaciones problemáticas²². Mientras esta clave normativa permite saber aquello que es exigible por y para todos y juzgar cuándo una lucha es ilegítima o el reconocimiento se torna baladí, el *don* y el *ágape* participan del orden de la *gratuidad* que escapa a lo obligatorio, a la vez que puede instruirlo.

²⁰ Denis MÜLLER, «Dette, gratitude et libération. Regard théologique et éthique sur l'asymétrie entre la lutte pour la reconnaissance et l'événement d'être reconnu», *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, n° 281 (septembre 2014), 175.

²¹ DOMINGO, «Indignación y reconocimiento», 235.

Cabe advertir que Honneth afirma que las determinaciones formales del reconocimiento «deben también ser tan plenas materialmente en cuanto al contenido, que con su ayuda pueda experimentarse más acerca de las condiciones de autorrealización de lo que es posible con la indicación kantiana de la autonomía individual» (HONNETH, *La lucha por el reconocimiento*, 208).

²² PR, 318.

Para terminar este breve recorrido, digamos que la diferencia que hace Honneth entre su idea de reconocimiento y la de Ricœur, cifrada en que la primera es siempre recíproca, mientras que la segunda –por estar orientada por el don– es unilateral, es imprecisa. Como ya afirmamos, Ricœur no opone «reciprocidad=lucha» y «unilateralidad=don», sino *reciprocidad* y *mutualidad*, en la clave de los dos tipos de materializaciones del reconocimiento que recién hemos mentado, cuya piedra de toque es la idea de lo sin-precio de Marcel Hénaff.

7.2. La lucha por el reconocimiento ante el «mal infinito» y la «conciencia desgraciada»

A pesar de que hemos ofrecido algunas pistas para comprender la pregunta planteada al cierre del quinto apartado del estudio III de *Parcours de la reconnaissance*, queremos insistir en el lugar que ocupan allí el «mal infinito» y la «conciencia desgraciada». Para lograr este cometido tendremos un doble telón de fondo: por un lado, qué duda cabe, hallamos la relación fructífera y problemática que establece Ricœur con el autor de la *Fenomenología del espíritu*²³. Por otro, proponemos revisar nuevamente la tesis de que «en el reconocimiento mutuo se acaba el recorrido del reconocimiento de sí mismo»²⁴, que explicamos al inicio del apartado dedicado a Honneth. Allí nos referimos al sí mismo que reconoce y es reconocido como *sujeto capaz* y al carácter constitutivo de las relaciones intersubjetivas en el desarrollo de las capacidades humanas básicas. Ahora volveremos la mirada al sí mismo, pero fijándonos en su *carácter mixto*, esto es, a la convicción de Ricœur –expuesta, entre otros textos, en el primer libro de *Finitude et culpabilité*– según la cual el ser humano se juega su existencia en la tensión entre finitud e infinitud, así como entre la posibilidad de mal y el llamado originario al bien.

²³ Nos encontramos con el escollo que ya señalamos en el apartado dedicado a la lectura de Hegel. Los conceptos que le sirven a Ricœur para plantear su crítica a la lucha por el reconocimiento son tomados especialmente de la *Fenomenología* a la que, sin embargo, Ricœur no dedica una atención especial en *Parcours de la reconnaissance*.

Un rastreo sistemático de los lugares en los que Ricœur abordó el tema de la conciencia desgraciada se halla en: SHEN, *L'esprit hégélien chez Ricœur*, 77-87.

²⁴ PR, 274.

Hemos visto que el sujeto se reconoce a sí mismo y reconoce a los otros haciendo un recorrido que inicia en la lucha a muerte, prosigue en el derecho abstracto y culmina en la reconciliación que permite la vida ética. Tal como Hegel lo entiende, este proceso supone que la conciencia no solo ha tenido que ganarse a sí misma en la diferenciación con los otros, sino también en una especie de lucha interior. Cada conquista de libertad le abre nuevas posibilidades gracias a las cuales se siente convocada por su propia vocación de infinitud que la expulsa al encuentro de nuevas luchas: «En cuanto cree haber llegado al triunfo y al reposo de la unidad, tiene inmediatamente que verse de nuevo expulsada de ella»²⁵; a la vez, cada conquista limita sus opciones pues supone la renuncia a otros posibles logros. La conciencia experimenta una «nostalgia infinita»²⁶ si se queda encerrada en sí misma y no es capaz de renunciar a ser su propia figura de plenitud²⁷; por ello la conciencia requiere entregarse a «un don ofrecido desde lo alto»²⁸. Así, en la renuncia, la conciencia se conquista; en esa conquista, alcanza su plena unidad consigo y con el Absoluto. Tal unidad con el Absoluto –el buen infinito²⁹– es resultado de que la conciencia se eleva por encima de sí misma y entra, primero, en una *Sittlichkeit* capaz de aunar las particularidades de los hombres y de las culturas que cohabitan en el mismo Estado; y por último en la Totalidad del Espíritu³⁰, plenitud que alcanzan –o a la que aspiran– la religión, el arte y la filosofía. Lo contrario a la obediencia a este llamado al Absoluto acaece cuando la conciencia no sale del círculo de un interminable deseo de sí que no se llena, de una falta de medida que amplía sin cesar sus deseos propios, que es a lo que Hegel llama «infinito malo».

La pregunta de Ricœur sobre si *verdaderamente* la conciencia alcanza la infinitud a la que aspira está sostenida en la idea de que la existencia humana se mueve *entre* lo finito y lo infinito; *entre* apertura a todas las posibilidades de lo humano y sufrimiento ante el hecho de ser radicalmente solo una perspectiva parcial del mundo³¹; *entre* ser

²⁵ HEGEL, *Fenomenología del espíritu*, 283.

²⁶ *Ibid.*, 291.

²⁷ *Ibid.*, 297.

²⁸ *Ibid.*, 301.

²⁹ «El infinito en su simple concepto puede ante todo ser considerado como una nueva definición de lo absoluto» (George W.F HEGEL, *Ciencia de la lógica*, trad. Rodolfo Mondolfo (Buenos Aires: Solar, 1968), 121).

³⁰ HEGEL, *Principios de la filosofía del derecho*, §185, agregado, 307.

³¹ VI, 559.

«apeirón» e «indefinido viviente»³² y negación de todas las posibilidades no elegidas gracias a una única elección posible; *entre* el esfuerzo por permanecer en la existencia, marca de agua de nuestra afirmación originaria, *aunque* en la circunstancia de ser «siempre a partir de una condición donada»³³.

Al enfatizar las conjunciones que ligan cada uno de los polos en tensión, queremos señalar que para Ricœur no existe la posibilidad de una síntesis, de una superación –en sentido hegeliano– del desgarrón original, «incurable»³⁴ de la existencia. De ahí que en varios textos dé cuenta de una convicción: «El sí nunca está garantizado»³⁵ y, por tanto, «en un sentido amplio *toda conciencia es conciencia infeliz*»³⁶. Por ello la reflexión descubre en su quehacer su hermanamiento con el desamparo³⁷, su condición de no poder ser más, pero tampoco menos, que *mediación* entre finito e infinito, de estar llamada a realizar su tarea indefectiblemente como marcha hacia la tierra prometida, a sabiendas de que solo la contemplará a lo lejos.

Leemos en *Finitude et culpabilité* la descripción de la tensión entre finitud e infinitud a la luz de la relación entre *dicha* y *placer*. La primera apunta a la totalidad de Sentido que no remite al resultado o realización de las acciones parciales, pues «es el horizonte en todos los aspectos» al que aspira el *ergon* humano³⁸. En la dicha percibimos que estamos llamados, que somos capaces de alcanzar lo mejor de la Humanidad entera, de ligarnos en un Nosotros universal y dejar que nuestra existencia se acoja a las obras suprapersonales más grandiosas de las que somos capaces: amor, libertad, justicia, fraternidad universal, paz, solidaridad, filosofía, arte, religión... Por su parte, el *placer* es «realización finita de cumplimiento de deseos parciales en unos actos discretos, en unos “resultados”, sancionados por una conciencia de éxito»³⁹. La grandiosidad del amor la experimentamos en amar y ser amados en nuestra vida de pareja, con los amigos, como padres; la libertad la realizamos en nuestros empeños cotidianos, en la toma de iniciativas, en el ejercicio de nuestras capacidades; tratamos de

³² *Ibíd.*, 560.

³³ *Ibíd.*, 569.

³⁴ Frédéric WORMS, «Paul Ricœur entre la vie et le mal, ou les coordonnées philosophiques du siècle», en *Paul Ricœur II*, eds. Miriam Revault y François Azouvi, 278.

³⁵ *FC*, 176.

³⁶ «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», en *DTA*, 315.

³⁷ «Kierkegaard et le mal», en *L2*, 24.

³⁸ *FC*, 108.

³⁹ *Ibíd.*, 139.

ser justos en *esta* circunstancia o nos sentimos sumándonos a la llamada humana a la paz en *este* gesto de perdón, vivimos lo divino en y desde un contexto particular y expresamos dicha vivencia en una simbología acotada... En ese estrechamiento que suponen las experiencias del placer, puedo hallar, sin embargo,

signos de estar destinado a la dicha [...], experiencias privilegiadas [...] momentos especiales en los que recibo la seguridad de ir en la dirección acertada; de pronto, el horizonte se despeja, ante mí se abren posibilidades ilimitadas; el sentimiento de “lo inmenso” responde entonces dialécticamente al sentimiento de “lo estrecho”⁴⁰.

Avancemos un poco en la exposición de *Finitude et culpabilité* para encontrar que la mediación entre lo finito y lo infinito tiene su sede en el corazón humano (*thymós*). Es el *thymós* el que es capaz de *apropiar* la dicha, de realizarla en actos concretos y de percibir lo imposible –la plenitud– en lo posible⁴¹; en suma, el *thymós* es capaz de moverse «entre la finitud del placer, que clausura un acto bien delimitado y lo sella con su reposo, y lo infinito de la dicha». Sin embargo, el *thymós* es también la sede de la amenaza de una búsqueda sin fin que marca toda acción humana⁴².

Ricœur se sirve del análisis de tres pasiones para mostrar cómo se da esta mediación, cómo ella implica un ámbito institucional y, por último, cuáles son los riesgos de su desvío⁴³. La primera pasión es la del *tener* que hace referencia a la relación del hombre con las cosas, a la necesidad de apropiarse un mundo al que cuida y en el que halla lo necesario para sobrevivir⁴⁴. A esta pasión corresponden las instituciones económicas, cuya razón de ser concierne a la garantía de distribución equitativa de los recursos que permita la realización de los seres humanos como sujetos capaces de acción. La segunda pasión es el *poder*, «originariamente inherente al ser-

⁴⁰ *Ibid.*, 111.

⁴¹ *Ibid.*, 160.

⁴² *Ibid.*, 176.

⁴³ En resonancia con lo que ya decíamos a propósito de la lectura de Hegel, habrá que insistir en que «ninguna comunidad histórica organizada, ninguna economía, ninguna política, ninguna cultura humana pueden agotar esta exigencia de una totalización de las personas, de un Reino en el cual estamos, no obstante, y en el único que somos capaces de proseguir nuestra existencia» (*FC*, 149).

En los párrafos que siguen tendremos presentes algunos artículos publicados en el número 281 de la *Revue d'Éthique et de Théologie morale.*, que reúne las ponencias presentadas en el coloquio de la Asociación de Teólogos para el Estudio de la Moral (ATEM) celebrado en septiembre de 2013, consagrado a la exploración de la amplitud del reconocimiento. El texto de Ricœur que sirvió de base para la discusión fue «L'image de Dieu et l'épopée humaine» de 1953 (*HV*, 128-149).

⁴⁴ *FC*, 161 ss.

hombre»⁴⁵, que remite al ámbito político, a la necesidad humana de jerarquizar las actividades que desarrolla en su vida social –planear, organizar, ejecutar, por ejemplo–, así como de vivir en medio de instituciones que ayuden al hombre a ser libre⁴⁶. Por último, el *valer*, sostenido en instituciones culturales tales como costumbres, códigos, monumentos, etc.⁴⁷, es el terreno de la estima, gracias al cual el ser humano construye su propia identidad como un ser valioso para otros y para sí mismo⁴⁸.

Respecto a la posibilidad del desvío, Ricœur precisa que el tener se pervierte como deseo de posesión indefinida, pérdida del sí en las cosas, ruptura del vínculo con el otro, expropiación, empobrecimiento, y que las instituciones económicas borran su tarea originaria para convertirla en cálculo de pérdidas y beneficios que reducen a las personas al estatuto de trabajadores, consumidores o clientes⁴⁹. El poder, lejos de contribuir a la libertad, deriva en una juridización de la vida, o en represión, violencia y guerra, figuras totalitarias que confunden autoridad con autoritarismo⁵⁰; por último, la estima social se trueca en narcicismo, necesidad enfermiza de atención o desprecio de los otros; y las formas institucionales en la que se realiza, además de ponerse al servicio de los dictados económicos⁵¹, restringen la posibilidad de reconocimiento a un grupo limitado de proyectos plausibles, formas de vida aceptables y rituales unívocos de celebración del éxito.

Lo que nos interesa señalar aquí no es tanto el detalle de la exposición de cada una de estas pasiones, ni el lugar que ocupan en la estructura de *Finitude et culpabilité*, sino la idea que circula, ya desde las obras tempranas de Ricœur, según la cual la desmesura está implicada como *posibilidad* en la tensión que experimenta la existencia hacia el infinito. No obstante, tenemos que aclarar que Ricœur no lee esta posibilidad en un tono pesimista que proclama que, haga lo que haga el hombre, su acción siempre se desvía; más bien, el filósofo de Valence considera que «el “padecer” de fascinación, de

⁴⁵ *Ibid.*, 169.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ «L'image de Dieu et l'épopée humaine», en *HV*, 132.

Hemos tenido presente aquí el trabajo de Olivier ABEL, «Sphères de reconnaissance», *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, nº 281 (septembre 2014), 9-21.

⁴⁸ *FC*, 172. Aquí el reconocimiento está restringido a lo que en *PR* es el tercer ámbito del reconocimiento.

⁴⁹ RENOARD, «Parcours de la reconnaissance dans l'entreprise», 131-147; también el ya citado: MONTEIL, *Ricœur politique*.

⁵⁰ Marcel HENAFF, «Paradoxe du pouvoir, crise de l'autorité, reconnaissance. Réflexion sur le mal politique avec Ricœur et au-delà», *Archivio de filosofia*, vol. 81, nº 1-2 (2013), 81-98.

⁵¹ Lo que O. ABIEL llama «totalitarismo cultural» («Sphères de reconnaissance», 18).

cautiverio y de dolor resultaría incomprensible si la alienación pasional no fuera contemporánea de una *grandeza originaria*, con un impulso, con un movimiento de trascendencia, a partir de los cuales puede haber “ídolos” de la dicha»⁵². Pero tampoco Ricœur asume la perspectiva de una reconciliación de la conciencia consigo misma, de un *thymós* que, heroicamente, logra vencer cualquier riesgo de desmesura y es capaz de ponerse a la altura del infinito al que se ve convocado.

Demos un paso adelante. Si no basta con constatar que la descripción de la existencia humana como Totalidad solo es posible por una peripecia de la *hybris* de la razón⁵³, es necesario advertir que es la misma peripecia la que –paradójicamente– escribe la historia desde una cara *parcial* que deja por fuera a todo aquel que no sea capaz de enunciar sus pretensiones, ponerlas por obra y emprender una lucha, incluso a muerte, por su libertad. En suma, como ya lo decíamos de la mano del Levinas de Ricœur, cualquier esfuerzo de totalización *tout court* es una máquina productora de víctimas anónimas⁵⁴.

7.3. La posibilidad de mal y la esperanza del bien

Hemos dicho en el apartado anterior que: (a) el sí mismo que reconoce y es reconocido es mediación entre finito e infinito; (b) esa mediación, siempre incompleta, acaece en el corazón del hombre en una dialéctica entre dicha y placer, entre aspiración al Sentido pleno de humanidad y realización parcial de ese sentido; y (c) es propio del *thymós* estar amenazado por el deseo del deseo que no sabe parar. Ahora bien, si seguimos el argumento de *Finitude et culpabilité* nos encontramos con que en esta amenaza radica la *posibilidad de mal*.

Antes de seguir, advirtamos: *posibilidad no es realidad*; nada indica que *per se* el hombre haya malogrado de una vez y para siempre la mediación entre finitud e infinitud⁵⁵, aun a pesar de que por doquier veamos señales desesperanzadoras. Sentimos desesperanza precisamente porque hemos visto y oído a lo largo de la historia que el

⁵² FC, 180. Cursiva ajena al texto.

⁵³ «Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie», en L3, 224.

⁵⁴ *Ibid.*, 225.

⁵⁵ FC, 195.

reconocimiento, aunque incompleto y frágil, es posible, que las luchas producen sus frutos y que la no-violencia deja su huella en la historia. También la advertimos gracias a que la contrastamos, mediante la imaginación —«modo indispensable en la investigación de lo posible»⁵⁶—, con formas de «vida humana que realizaría todas sus posibilidades fundamentales sin distancia alguna entre su destino originario y su manifestación histórica»⁵⁷. De ahí que podamos declarar con Ricœur, testificando un modo de ser de nuestro carácter mixto:

La admiración es posible porque el mundo es una analogía de la Trascendencia; la esperanza es necesaria porque el mundo es totalmente diferente de la Trascendencia. La admiración canta de día, va a la maravilla visible, la esperanza trasciende en la noche. La admiración dice: el mundo es bueno, es la patria posible de la libertad; puedo consentir. La esperanza dice: el mundo no es la patria definitiva de la libertad; consiento lo más posible, pero espero ser liberado de lo terrible y, al final de los tiempos, gozar de un nuevo cuerpo y de una nueva naturaleza acordes con la libertad⁵⁸.

Una filosofía que tomara como punto de partida el carácter irreparable del mal estaría a las puertas de la declaración de bancarrota de la posibilidad del reconocimiento aun en los escasos calveros que efectivamente hallamos en el mundo⁵⁹.

Lejos estaría Ricœur de afirmar que únicamente en la lucha se inscribe la posibilidad de mal y que la salvación está del lado de los estados de paz. Si el mal es posibilidad que marca la condición humana, lo es también de ambos registros, ya como mal cometido, ya como mal sufrido. Las luchas por el reconocimiento pueden ser leídas como «revuelta sentida contra lo injustificable» y como el esfuerzo individual y colectivo de hallar quién responda por el mal cometido, es decir, quién responda ante la víctima del mal, así como a instaurar de nuevo la justicia⁶⁰. De igual modo, el don y el

⁵⁶ *Ibid.*, 198.

⁵⁷ *Ibid.*, 197.

⁵⁸ VI, 599.

⁵⁹ «No hay razón de actuar si el mal deviene destino de toda acción aparentemente buena» (MONGIN, *Paul Ricœur*, 211).

⁶⁰ «Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie», en *L3*, 212-213.

Ver: María L. PORTOCARRERO, «Faillibilité, mal et témoignage chez Paul Ricoeur», en *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'œuvre de Paul Ricoeur*, eds. Jérôme Porée y Gilbert Vincent (Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006), 69. De la misma autora: «Afirmación originária e sabedoria prática na reflexão ética de Paul Ricoeur», *Études Ricœuriennes / Ricoeur Studies* 2, nº 2 (2011), 80.

ágape, veremos, están llamados a reparar las formas de reconocimiento que se han confundido con intercambios de bienes y que acuden a condicionar el reconocimiento del otro a algo que ese otro puede dar. Por otro lado, el mal sufrido puede activar los resortes de los sentimientos morales y motivar moralmente la lucha; asimismo, puede convertirse en testimonio de formas de reconocimiento rayanas en la opresión, la injusticia, la instrumentalización del otro y en general de todas aquellas acciones mediante las cuales reconocer a unos es negar a otros.

¿Cómo *determinar* cuándo nuestra lucha o incluso los estados de paz se han desviado? Cuando estos ya no remiten al cuidado y a la atención al otro, o inhiben la autonomía; cuando contradicen sin más el derecho como escenario plural de libertades, cuya vocación es la de ser aplicable a *cualquier sujeto*, u obliteran el esfuerzo por atender la particularidad de cada caso; cuando la estima social, que se alimenta de múltiples proyectos de vida, valores, expectativas, sentidos de lo valioso, se reduce al éxito, al espectáculo y a la indiferenciación. Sin embargo, no siempre hay algo parecido a un barómetro que nos indique cuándo traspasamos la frágil línea del cuidado, la justicia y la estima y estamos en el terrero de la anulación del otro, el desconocimiento de la diferencia o el deseo narciso de ser reconocidos. Precisamente por la ausencia de un medidor semejante nos vemos obligados a *deliberar*, a discutir con otros para no naturalizar como plausibles nuestras acciones, sean del registro de la lucha, sean del registro de los estados de paz. Quizás la respuesta a «¿cuándo un sujeto es reconocido *verdaderamente?*» requiere, no la disyunción entre lucha y estados de paz, sino entre justicia e injusticia –a cuyo grito se puede acudir también desde el *ágape*–, entre vocación de infinito que llama a la esperanza y respuesta a esa vocación, confundida a veces con acumulación de bienes, logros, éxitos; en suma, entre hacer el bien (a sí mismo y a los otros) y cometer o sufrir el mal. Y en cada deliberación se testifica el milagro al que se refiere Arendt: se trata del milagro que aparece en el seno de la vida entre los hombres cuando, en su actuar, «son capaces de llevar a cabo lo improbable e imprevisible y de llevarlo a cabo continuamente, lo sepan o no».

III. LA *ALTERNATIVA* A LA LUCHA: LOS ESTADOS DE PAZ

La compasión es la ley más importante, acaso la única, de la existencia de todo el género humano¹.

Lo que queda de humano, la última trinchera de lo humano, es la capacidad de entrar en la relación “donar-recibir”².

Al iniciar el séptimo numeral de la sección anterior recordábamos la pregunta que se formula Ricœur una vez expuesta la filosofía del reconocimiento enmarcada en la idea de *lucha*: ¿cuándo un sujeto es reconocido verdaderamente? Ahora damos un paso adelante y fijamos la atención en los «estados de paz», esto es, en las formas de reconocimiento que Ricœur califica como «efectivas». Aunque emergen «en el centro mismo de las transacciones marcadas con el sello de la lucha»³, los estados de paz procuran sustraerse al orden jurídico y al intercambio comercial, y no dependen de una reciprocidad del tipo «reconozco al otro *si* soy reconocido por él». Ricœur toma prestada la noción de «estados de paz» de la investigación de Boltanski titulada *L'amour et la justice comme compétences*. Allí, el autor recurre al término *competencia* referido a la capacidad de los seres humanos de hacer algo, de ser *agentes*; más concretamente: de ser justos, por un lado, y de amar, por el otro⁴.

La competencia para la justicia consiste en la capacidad de argumentar convincentemente los puntos de vista propios y hacerlos plausibles ante otros; también es la capacidad de reclamar los derechos, la restitución de la dignidad o el acceso a aquello que se requiere para vivir plenamente. Asimismo, está relacionada con la estima de lo que es valioso en cada una de las escalas de grandeza, así como con la distinción entre escalas de grandeza, el paso –en la propia vida– de una grandeza a otra y la aceptación de que los otros hacen sus propios tránsitos entre escalas. Ser capaz de justicia es también ser capaz de hacer valer una determinada escala en el espacio público de aparición y de reclamar solidariamente la estima social de proyectos de vida

¹ Fiódor DOSTOIEVSKI, *El idiota*, trad. José Laín y Augusto Vidal (Barcelona: Random House Mondadori, 2013), 292.

² Paul RICŒUR, «L'Éthique, entre le Mal et le Pire», entrevista de Yves Pelicier, París, 27 de septiembre de 1994, 5.

³ *PR*, 319.

⁴ Boltanski se centra en las «capacidades cognitivas que las personas comprometen cuando entran en relaciones pacíficas en que la referencia a la justicia está sin embargo descartada» (*El amor y la justicia como competencias*, 140). Ricœur no remite únicamente al ámbito cognitivo; el *hombre capaz*, al que ya nos hemos referido atrás, involucra todas las dimensiones antropológicas posibles.

distintos a los míos. En suma, la capacidad de justicia es concomitante con la capacidad que se despliega y se mantiene gracias a la lucha por el reconocimiento.

Sin embargo, así como el reconocimiento puede desviarse y convertirse en una exigencia infinita, Ricœur y Boltanski consideran que la justicia, si bien interrumpe e incluso hace cesar la violencia, no deja de ser una disputa. De ahí que pueda afirmarse junto con Ricœur: «La justicia, en efecto, no agota la cuestión de la interrupción de la disputa abierta por la violencia y reabierta por la venganza»⁵, idea que reitera Boltanski, para quien en la justicia

[...] las personas buscarán sin cesar nuevos objetos, nuevos argumentos, nuevas personas que den fe, para sostenerlos, apoyar su causa y presentar pruebas. Esa es la razón por la cual la justicia *siempre es insuficiente por sí misma*. Puede, al menos por un tiempo, canalizar la disputa sometiéndola a su orden. Pero es impotente para detenerla. Para detener la disputa en la justicia, entonces, es siempre necesario ir en busca de algo distinto de la justicia⁶.

La afirmación: «La justicia es siempre insuficiente por sí misma» no desdice la necesidad de sostener –cuando no de propiciar o restablecer– la capacidad de justicia como un pilar central de nuestra vida en común. Sin la justicia no existe la vida social, ni es posible que cada uno de los seres humanos desarrolle todo el abanico de sus capacidades. Ahora bien, la tesis fuerte de Ricœur es que las relaciones institucionales y las normas que las sostienen, los repartos de bienes y la lucha porque esos repartos sean equitativos, en suma, *la justicia*, siempre están supeditados a la *consideración debida a las personas*. Esta consideración puede pensarse, precisamente, en contraste con «algo distinto a la justicia» que sugiere la posibilidad de una especial relación entre el sí y su otro no sometida a la medida o al cálculo⁷, es decir, que parece suspender –o acaso sobrepasar– la lógica de la equivalencia. Esta suspensión es uno de los rasgos característicos del *ágape*, así como una forma de comprender el *don*⁸.

⁵ PR, 321.

⁶ BOLTANSKI, *El amor y la justicia como competencias*, 133. Cursivas ajenas al texto.

⁷ PR, 322-323. Ver: BOLTANSKI, *El amor y la justicia como competencias*, 104.

⁸ Conviene anotar, al menos de paso, una distancia entre el sociólogo francés y el autor de *Parcours de la reconnaissance* referida al tipo de relación que estos dos autores plantean entre *ágape* y justicia: para Boltanski, el régimen de justicia es el punto de referencia y apoyo del *ágape* y la condición de posibilidad de que este último pueda expresarse. De ahí que afirme: «En cuanto a los estados de *ágape* [...] solo es posible tenerlos en cuenta a condición de apoyarse en la justicia. [...] Sólo en la tensión que mantiene con la justicia puede el amor, en el sentido de *ágape*, abrirse paso hacia la expresión» (*El amor y la justicia como competencias*, 118). Para Ricœur, en cambio, *ágape* y justicia hablan dos lenguajes distintos, no

La exposición de esta tercera sección está organizada en tres momentos. En el primero (capítulos 8 y 9), nos ocupamos del ágape. En el capítulo 8, mostraremos el discurso que le es propio y el tipo de alteridad que alcanza su culmen en las relaciones entre el sí mismo y el otro configuradas según su signo. El capítulo 9 atiende la estrategia argumentativa de Ricœur que nos exige hacer una variación de conceptos: sirviéndose de los mismos argumentos presentados en la conferencia de 1989 titulada «Amour et justice», el filósofo francés vincula la relación entre lucha por el reconocimiento y estados de paz con la tensión entre amor y justicia. Creemos que esta variación se justifica si tenemos presente que uno de los puntos centrales del reconocimiento mutuo es el de la repartición tanto de bienes materiales e inmateriales, como de derechos, beneficios, tareas, deberes, responsabilidades, honores, etc., asunto que el mismo Ricœur había tratado, como vimos en la sección anterior, en términos tanto del derecho, como de la estima social. Con estas consideraciones a la vista, el capítulo 9 se dedica a explorar las oposiciones entre amor y justicia que justificarían su incompatibilidad y, por ende, el fracaso de una propuesta de mutuo acoplamiento entre ambas, luego de lo cual intenta reconstruir las respuestas del mismo Ricœur a las objeciones identificadas.

En el segundo momento (capítulo 10) nos ocupamos del *don*, teniendo siempre presentes las siguientes palabras de Ricœur:

El puente entre la poética del ágape y la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal [...] debe tenderse, pues los dos regímenes de vida, según el ágape y según la justicia, remiten al mismo mundo de la acción en el que ambicionan manifestarse como “competencias”; la ocasión privilegiada de este cotejo es precisamente el don. Pues el ágape [...] es la expresión de su generosidad. Surge, pues, en medio de un mundo de costumbres donde el don reviste la forma social de un intercambio en el que el espíritu de justicia se expresa, como en el resto de su reino, mediante la regla de equivalencia⁹.

Particularmente en nuestra exposición sobre el don mostraremos la tensión que halla Ricœur entre *reciprocidad*, atinente a las relaciones, y *mutualidad*, que concierne a las personas. Trataremos de comprender especialmente por qué «la alteridad alcanza su

reductibles uno al otro; tampoco el ágape tiene su sustento, en sentido estricto, en la justicia, ni requiere la justicia para expresarse. Sin embargo, amor y justicia –y diremos nosotros: lucha por el reconocimiento y ágape– se instruyen mutuamente.

⁹ PR, 326.

culmen en la mutualidad»¹⁰ y en qué sentido los modos como aparece la alteridad «entrecruzan la conflictualidad y la generosidad compartida»¹¹.

Una vez hayamos hecho este recorrido, estaremos preparados para exponer en el último momento (capítulo 11) cómo el acoplamiento entre lucha por el reconocimiento y estados de paz se logra en la decisión de *la acción que conviene*.

¹⁰ *Ibid.*, 362.

¹¹ *Ibid.*, 363.

8. LA EJEMPLARIDAD DEL ÁGAPE

En este capítulo comenzamos el primer momento de la exposición de los estados de paz. Una vez exponamos algunas consideraciones preliminares sobre la plurivocidad del amor, daremos cuenta de dos aspectos centrales del ágape: el discurso que le es propio y el tipo de alteridad que alcanza su culmen en las relaciones entre el sí mismo y el otro configuradas según su signo. Tendremos en cuenta no solo los argumentos esgrimidos en *Parcours de la reconnaissance*, sino también –y de manera privilegiada– la conferencia de 1989 titulada «Amour et justice», al igual que otros textos que nos han acompañado desde el comienzo de nuestro trabajo entre los que sobresalen los dos volúmenes de *Le juste* y *Soi-même comme un autre*.

8.1. Consideraciones preliminares: la plurivocidad del amor

En las páginas precedentes hemos hecho uso indistinto de los términos *ágape* y *amor*, valiéndonos del hecho de que este último vocablo es aceptado como traducción correcta del griego ἀγάπη. Ahora conviene señalar, al menos de modo esquemático, que estos dos términos están lejos de ser unívocos. Por un lado, desde el punto de vista lexicográfico griego, ἀγάπη es un término muy amplio que mienta tanto el sentimiento erótico, como el sentimiento general de afecto interpersonal, el afecto de una persona por algo (por ejemplo, por la sabiduría), el sentimiento religioso del amor entre Dios y el hombre o entre Dios y Jesús, o el amor cristiano o caridad¹. Por otro, el diccionario castellano indica que *ágape* –grafía mediante la que se adapta el vocablo griego–, tiene dos acepciones: una restringida a la «comida fraternal de carácter religioso entre los primeros cristianos, destinada a estrechar los lazos que los unían»; y otra más amplia: «banquete o comida para celebrar un acontecimiento»².

¹ En el *Diccionario Griego-Español* del Instituto de Lenguas y Culturas del Mediterráneo y Oriente Próximo, figuran otras tres acepciones: a) favor o limosna; b) «comida o fiesta fraternal de los cristianos», así como honras fúnebres en las que se celebraba un banquete; y, c) comunidad o iglesia (<http://dge.cchs.csic.es/xdge/%E1%BC%80%CE%B3%E1%BD%B1%CF%80%CE%B7>, consultado: 5 de mayo de 2015).

² *Diccionario de la Real Academia Española*, en <http://lema.rae.es/drae/?val=%C3%A1gape> (consultado: 5 de mayo de 2015). El *Diccionario del uso español* de María Moliner (Madrid: Gredos, 1998) añade «convite de caridad». Por su parte, en el Diccionario francés *Robert* encontramos: 1) *agape* (nombre

Asimismo, el término *amor* no está menos exento de malentendidos en nuestra lengua. Según el *Diccionario de la Real Academia Española*, amor es «sentimiento intenso del ser humano que, partiendo de su propia insuficiencia, necesita y busca el encuentro y unión con otro ser»; también es «sentimiento hacia otra persona que naturalmente nos atrae y que, procurando reciprocidad en el deseo de unión, nos completa, alegra y da energía para convivir, comunicarnos y crear»; o «sentimiento de afecto, inclinación y entrega a alguien o algo», así como «tendencia a la unión sexual»; e incluso «blandura, suavidad» –en frases como «Cuidar el jardín con amor»– o «esmero con que se trabaja una obra deleitándose en ella»³.

En suma, con la aproximación a los diccionarios constatamos la plurivocidad del término *amor*, que se corresponde con la multitud de sentidos que tiñen nuestra vivencia cotidiana: desde el «todo es objeto de amor», rayano en su banalización, hasta la negación escéptica de su ejercicio acompañada o no con la declaración de una sublimidad que parece serle propia y hace de la experiencia del amor algo inalcanzable. Pero también podríamos aceptar la hipótesis ricœuriana según la cual las formas humanas de amor, aunque plurívocas, participan en un mismo movimiento gracias al poder metaforizador del discurso del amor. De esta hipótesis hablaremos más adelante.

Una plurivocidad más compleja, sobre la que Ricœur llama la atención por considerarla problemática a la hora de abordar el estado de paz llamado *ágape*, la encontramos en el hecho de que nuestra cultura y nuestra tradición filosófica han considerado el amor al menos de tres formas: como *philía*, en el sentido aristotélico de la *Ética a Nicómaco*; como *eros*, de raigambre platónica, y finalmente como *ágape*, de base bíblica⁴. Cada una de ellas, a su vez, remite a relaciones y modos distintos de amar: amistad, cuyo modo de relación es la reciprocidad; relaciones eróticas, marcadas por el deseo –entendido como carencia, ausencia de algo o alguien–; y relaciones con el prójimo caracterizadas por una «abundancia del corazón» que ignora equivalencias e intercambios de cualquier índole⁵.

femenino singular), que corresponde a los dos significados del castellano; 2) *agapè* (nombre masculino singular) que coincide con la primera acepción castellana; y 3) *agapê* (masculino singular), término filosófico que significa «amor», pero que se distingue del amor pasional (En: <http://www.le-dictionnaire.com/definition.php?mot=agape>, consultado: 5 de mayo de 2015).

³ En: <http://lema.rae.es/drae/?val=amor> (consultado: 5 de mayo de 2015).

⁴ PR, 320.

Para una presentación esquemática de lo que significa *ágape* en el discurso ético contemporáneo, sugerimos ver: Stephen POPE, «Agape» en *The International Encyclopedia of Ethics*, ed. Hug LaFollette (Oxford: Blackwell Publishing, 2013), 138-144.

⁵ PR, 321-322.

A la plurivocidad en el terreno filosófico se añade una concerniente al ámbito teológico bíblico. *Agape and Eros* de Anders Nygren advierte que una distinción absoluta entre ágape y *eros* resultaría «violenta y artificial» dados los cruces y las cercanías entre el helenismo y el Nuevo Testamento. Sin embargo, sostiene que cada uno de estos términos remite a motivos y actitudes de vida distintos: respuesta del hombre a Dios que es ἀγάπη y que mueve al creyente a amarlo en su propia persona y en la persona del otro; y deseo de elevar el alma a lo más bello, hasta llegar a lo suprasensible⁶. Aunque para Nygren hay aires de familia entre ambas formas del amor —que no entre un *Eros* vulgar o pasajero y el ágape—⁷, es necesario mantener la especificidad de ambos, y resaltar que el amor cristiano o ágape es «espontáneo, no motivado, sin fundamento, creativo»⁸.

Una vez reconocida esta plurivocidad del amor, podemos decir que la reflexión ricœuriana sobre el ágape se propone una doble tarea: por un lado, mostrar que éste es un *modo ejemplar* del amor, funge como alternativa al modelo de la lucha y en él la alteridad alcanza su culmen; por otro, argüir que esta ejemplaridad no corona al ágape como «superación» o negación de la *philia* y del *eros*; esto es, Ricœur está lejos de afirmar que en estos modos de ser del amor el otro desaparece en la esfera del mismo, o que las relaciones filiales o eróticas son moralmente inferiores. Antes de entrar en la exposición de la ejemplaridad del ágape, demos un breve rodeo por la segunda tarea que acabamos de mencionar.

Al revisar *Soi-même comme un autre* y *Parcours de la reconnaissance*, vemos que la amistad es puesta como señal irrevocable del carácter constitutivo de la alteridad respecto a la ipseidad⁹. El sí mismo no puede realizarse como sujeto capaz, sino merced

El mismo esquema tripartito es usado en BOLTANSKI, *El amor y la justicia como competencias*, 151-165.

⁶ Anders NYGREN, *Agape and Eros*, trad. Philip Watson (London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1954), 27-40.

⁷ Esta distinción la plantea Nygren atendiendo a *El banquete* de PLATÓN: «No todo amor ni todo Eros es hermoso ni digno de ser alabado, sino el que nos induce a amar bellamente. Por tanto, el Eros de Afrodita Pandemo es, en verdad, vulgar y lleva a cabo lo que se presente. Este es el amor con que aman los hombres ordinarios» (trad. Marcos Martínez, Madrid: Gredos, 2014, 181a-b).

⁸ NYGREN, *Agape and Eros*, 726.

Autores como Nicholas WOLTERSTORFF insisten en que, para Nygren, «el amor agápico es celoso; no tolera otras formas de amor. Para hacerle espacio al amor agápico uno tiene que erradicar otras formas de amor» (*Justice in Love*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing, 2011, pos. 450, versión Kindle). Teniendo esto presente, uno de los puntos de confluencia entre la postura de Wolterstorff y la de nuestro filósofo radica en señalar que una posición como la de Nygren imposibilita el diálogo entre las formas de entender el amor en una cultura plural como la nuestra, al tiempo que violenta (por malinterpretarla) la tradición judeo-cristiana de la que se alimentan las consideraciones más relevantes sobre el amor como ágape.

⁹ Ver el apartado 3.1 de la sección anterior.

a la presencia de los amigos¹⁰; la amistad hace patente el carácter inacabado y dependiente de nuestra vida, lo que a su vez nos insta a buscar solícitamente el bien de los otros. Sin embargo, la amistad está circunscrita al ámbito de la intimidad de los míos, supone una cierta semejanza o igualdad de rango entre los amigos y tolera una diferencia que es querida y aceptada como enriquecedora de la relación misma, por ende del sí que entra y se compromete en ella.

En el diálogo con Levinas, Ricœur da una mayor amplitud a la amistad al considerarla hermana de la conminación: como si ella permitiera el ensanchamiento del ámbito de los míos y ahora pudiera decirse que mis amigos bien pueden ser todos los seres humanos que se me aparecen como rostros e interpelan mi respuesta solícita como «espontaneidad benévola»¹¹. Sin embargo, Ricœur sigue de cerca el modelo de la *reciprocidad* en la medida en que con la amistad el sí gana algo –aunque el verbo ganar aquí no sea el más feliz–: en toda relación de amistad, el sí aprende que es otro entre los otros¹², así como el carácter insustituible de su persona y de la persona de su amigo¹³; estimar al otro como a sí mismo se vuelve invitación para la formación de la subjetividad de ambos cuando se dicen mutuamente: «tú también eres capaz de comenzar algo en el mundo, de actuar por razones, de jerarquizar tus preferencias, de estimar los fines de tu acción y, de este modo, estimarte a ti mismo como yo me estimo a mí mismo»¹⁴.

¿Sucede algo parecido cuando la amistad es respuesta al sufrimiento del otro? Ricœur se pregunta si esta respuesta no corre el peligro de «incumbir exclusivamente al sí que da su simpatía, su compasión»¹⁵. ¿Qué puede dar el que está en situación de sufrimiento? Estamos tentados a decir que no puede dar nada, que la única situación posible entre el sí que responde y el otro sufriente que conmina es la disimetría en sentido fuerte. Sin embargo, Ricœur considera que en esta relación existe una forma de igualación en la medida en que el sufriente da desde su debilidad misma: «En la simpatía verdadera, el sí, cuyo poder de obrar es, en principio, más fuerte que el de su

¹⁰ SA, 213, 217. Ver: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, trad. Julio Pallí Bonet (Madrid: Gredos, 2014), IX, 9, 1169b, 6-7.

¹¹ SA, 222.

Ya vimos que Ricœur lee en la idea levinasiana del otro una hipérbole que obtura la responsabilidad del sí mismo, que solo puede ser ejercida en primera persona.

¹² «Por repercusión de la solicitud sobre la estima de sí, el sí se percibe a sí mismo como otro entre los otros» (*Ibid.*, 225).

¹³ «Aunque en imaginación y en simpatía me coloque en el lugar del otro [...] cada persona es irremplazable en nuestro afecto y en nuestra estima» (*Ídem*).

¹⁴ *Ibid.*, 226.

¹⁵ *Ibid.*, 223.

otro, se encuentra afectado de nuevo por todo lo que el otro sufriente le ofrece a cambio. Pues del otro que sufre procede un dar que no bebe precisamente en su poder de obrar y de existir, sino en su debilidad misma»¹⁶. Tenemos, pues, que del otro sufriente el sí recibe la conciencia de la propia vulnerabilidad, así como la posibilidad de desarrollar más y mejor los sentimientos morales¹⁷.

Veamos ahora el amor como *eros*, cuya comprensión requiere, al menos, dos consideraciones: habíamos expuesto en el apartado dedicado a la lectura ricœuriana de Honneth que un amor filial o erótico no puede perder de vista la irreductibilidad entre el sí y su otro. En la experiencia de la sexualidad, que es una de las formas que más comúnmente se asocia al amor erótico, el otro aparece como carne que se expresa y que espera ser acogida en su integralidad. De ahí que la sexualidad, como ejercicio de un modo particular del amor, se opondría a la reducción del otro a objeto de placer o, en su versión institucionalizada como matrimonio, a rol social cuya existencia es mera función de un contrato. Si se somete la sexualidad a un proceso de socialización es para acompañarla –que no reducirla– con «la regla de la justicia, de respecto del otro, de igualdad de derecho y de reciprocidad en la obligación»¹⁸. Tanto en la entrega amorosa de los amantes como en la confirmación de dicha entrega en las formas social y jurídicamente establecidas, el modelo de la reciprocidad, expresado en frases como: «amo *para* ser amado», «amo *porque* me amas», «en el amor reconozco y soy reconocido», marca la pauta. Esta no es, en modo alguno, una lamentación o un juicio negativo sobre las relaciones eróticas, sino la declaración del modo como las vivimos, en virtud de lo cual se configura y consolida nuestra ipseidad.

La segunda consideración sobre el *eros* remite a que este abarca mucho más que lo que comúnmente denominamos relaciones eróticas. El *eros*, según lo aprendemos de su profunda raigambre platónica, es un camino que,

empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como peldaños, [consiste en] ir ascendiendo continuamente, con base en aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de estos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra

¹⁶ *Ídem*.

¹⁷ *Ibid.*, 224.

¹⁸ «Sexualité, la merveille, l'errance, l'énigme», en *HV*, 231.

cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí¹⁹.

Este ascenso supone una dialéctica, experimentada en cada tramo, entre la realización del *placer* –esta mujer que amo y me ama, estas normas que asumo, esta idea que apropio, esta obra de arte que disfruto– y la invitación a la *dicha*, mediante la cual comprendo que mi existencia aspira a una realización plena, aspiración que es inmanente a la obra del ser humano²⁰. Tal realización tiene su sede en lo que Ricœur denomina «sentimientos espirituales», que «no son susceptibles de ninguna satisfacción finita; constituyen el polo de infinitud de toda nuestra vida afectiva»²¹: se trata del sentimiento de pertenencia a un Nosotros histórico y del sentimiento de participación en obras suprapersonales que son Ideas (justicia, libertad, igualdad, fraternidad). El primer sentimiento, correspondiente a la *philía*, concierne tanto a formas de afinidad con el prójimo, como a formas de acogida de los más lejanos, entre los que incluimos aquellos con quienes no tenemos ni tendremos relaciones cara a cara²². Aunque se trata de relaciones interhumanas distintas, inconmensurables, no es posible entender la participación en el Nosotros sin una cierta unidad entre estas dos formas de la *philía*. El segundo sentimiento es el movimiento del *eros* que mueve a la existencia en pos de su ser más propio, de su elemento. El sentimiento de pertenencia al Nosotros requiere el sentimiento propio del *eros*, en la medida en que «la participación interhumana no es posible sin la conciencia de participar en un tema creador que da su contenido significativo a la comunidad y le otorga, de esta manera, una vinculación y un objetivo; siempre es una idea la que confiere un horizonte de sentido al incremento de un “nosotros” y de una “amistad”»²³.

Ahora bien, la realización de esa doble pertenencia y la experiencia de los entrecruces de los sentimientos espirituales solo es posible –como ya vimos en el cierre de la sección anterior– en la mediación del corazón humano: en él nos sabemos perteneciendo al infinito, pero también en él nos sentimos jalonados por la apertura de nuestro yo cuyas demandas pueden ser [penosamente] indefinidas. Nuestra fragilidad afectiva, precisamente, consiste en la desproporción entre dos modos de responder al

¹⁹ PLATÓN, *El banquete*, 211c.

²⁰ *FC*, 188.

²¹ *Ibid.*, 149.

²² *Ibid.*, 150.

²³ *Ídem*.

llamado del *eros*: placer y dicha, delimitación e indefinición. En ello radica la «dramaturgia de la existencia humana»²⁴: en que nuestra vida se abandona a la búsqueda de la felicidad; de esa búsqueda el corazón recibe su inquietud, pero también un aguijón a veces imperceptible que hace que el sí olvide «el carácter simbólico del vínculo de la dicha con un tema de deseo: ese olvido convierte al símbolo en ídolo; la vida apasionada se convierte en existencia pasional»²⁵.

El ágape tampoco libra al sí de su drama, desvío o enajenación. Sin embargo, es un modo del amor que advierte el olvido de su propio elemento en el que incurren *eros* y *philia*, es decir, del olvido de su vocación de infinitud. Pero la infinitud a la que remite el ágape vuelve la mirada sobre un aspecto básico, primigenio diríamos, de las relaciones humanas, en el que lo infinito está en las manos que acaricio, los ojos que contemplo, el nombre que pronuncio, la existencia por la que me entrego. Que la vida en sociedad, las relaciones de gran envergadura que en ella instauramos, las instituciones en las que realizamos nuestros proyectos no se sostienen precisamente en la mirada, en la caricia o en la generosidad silenciosa está más que claro en la filosofía de Ricœur. Sin embargo, hay una especie de llama que puede alimentar desde el fondo nuestra vida intersubjetiva e institucional, sin remplazarla, así como el esfuerzo por existir, que atestamos en el ejercicio de nuestras capacidades y en la aceptación de nuestras incapacidades. Esta llama permite volver a ver con una óptica distinta lo que significa vivir juntos.

8.2. Una digresión necesaria

Consideramos pertinente hacer una breve digresión sobre la raíz teológico-bíblica del ágape que asumen tanto Boltanski como Ricœur. El primero declara que sus reflexiones otorgan una importancia particular a la noción de ágape que procede de la teología cristiana, aunque de ella no le interese su dimensión sobrenatural, sino «la forma en que puede regular la relación entre los hombres». Propone, pues, una «laicización del ágape»²⁶, lo que en nada denigra de la tradición cristiana, a veces mal juzgada –dice Boltanski– como si simplemente usara la afirmación del amor de Dios a

²⁴ *Ibid.*, 179.

²⁵ *Ibid.*, 181.

²⁶ *El amor y la justicia como competencias*, 146.

los hombres a modo de justificación absurda de la obligación de amor mutuo. Para el autor de *El amor y la justicia como competencias*, de lo que se trata más bien es de reinsertar la tradición teológica en un diálogo con las ciencias sociales, gracias al cual pueda ser aceptable que existe una forma particular de relaciones que pueden ser comprendidas bajo el marco conceptual de la teología cristiana, pero cuya plausibilidad no requiere un acto de fe o una asunción del cristianismo como norma de vida.

Así, pues, Boltanski considera que se puede reconocer al ágape como un modo de ser de las relaciones humanas si se cumplen, al menos, dos condiciones: en primer lugar, que se plantee la existencia de capacidades previas a la comprensión del ágape mismo, esto es, que se acepte que el ser humano *en verdad* puede amar desinteresadamente, sin cálculo ni expectativa de contraprestación, independientemente de que profese una fe determinada o comprenda y acepte como propio el marco teológico bíblico; en segundo lugar, que quede claro que existen «pasajes intermitentes» entre el régimen del amor y otros regímenes (lucha, justicia, violencia), esto es, que ningún grupo humano vive exclusiva y permanentemente bajo la égida del ágape. Mientras la primera condición desliga el análisis sociológico de la acción tanto de la sociología de la religión como de la fe, la segunda permite conservar el carácter extraordinario de los estados de paz, así como evitar una mirada ingenua sobre el poder del ágape, o cualquier intento de situarse en posición de superioridad moral que justifique la exclusión de múltiples formas de fundar y mantener las relaciones entre los seres humanos.

Es bien conocido que Ricœur convoca a esta discusión a la teología cristiana y al discurso bíblico y recupera de allí una importante tradición. Esto no contradice, creemos, su constante preocupación por que su obra filosófica fuera independiente y autónoma respecto al discurso teológico y bíblico, y por excluir como recurso argumentativo la «nominación efectiva de Dios»²⁷ o la fe.

Estoy muy comprometido con la autonomía de la filosofía y creo que en ninguno de mis trabajos uso argumentos prestados del dominio de los escritos bíblicos judíos o cristianos. Pero si alguien dice: “Pero si usted no fuera cristiano, si no se reconociera a usted mismo como perteneciendo al movimiento de la literatura bíblica, no habría estado interesado en el problema del mal o, quizás, en el aspecto poético en el más amplio sentido o en el aspecto creativo del pensamiento

²⁷ SA, 36.

humano”. Bien, a esta objeción hago todas las concesiones que se quiera, pero diciendo que nadie sabe de dónde vienen las ideas que lo ordenan a uno mismo filosóficamente. Ciertamente, un lector podría ser mucho más sensible que yo a la secreta motivación religiosa en mi trabajo²⁸.

Pero autonomía del discurso filosófico no quiere decir para Ricœur negación de la raíz bíblica de la tradición occidental, ni de lo que él llama «circulación entre dos polos»: el bíblico-teológico –del que dan testimonio numerosos trabajos²⁹, así como las influencias que ejercieron destacados teólogos en su formación– y el racional-crítico que mantuvo toda su vida³⁰. Esta circulación es patente en las obras que abordan explícitamente el problema del ágape, entre las que descuella *Amour et justice*.

Ahora bien, creemos que esto no deslegitima el talante filosófico de las reflexiones sobre el ágape y el don planteadas por el filósofo de Valence. Coincidimos con D. Hall en señalar que incluso en las obras filosóficas en las que Ricœur se ocupa de textos bíblicos, se privilegia el *discurso* religioso y no la *experiencia* religiosa³¹. Al hablar aquí de discurso nos referimos al *texto* mediante el cual una experiencia es fijada en la escritura y expuesta a todo aquel que sabe leer³². Así, pues, los textos bíblicos, junto con los textos literarios y aun los textos filosóficos, constituyen un mundo en el que el sí mismo es invitado a habitar, a cuyo poder de redescipción es convidado, así como a la experiencia de leerse en él de otra manera.

Por otro lado, es necesario resaltar que la apelación a la rica tradición del cristianismo está guiada por la convicción que expresa Ricœur en el siguiente pasaje:

²⁸ Entrevista concedida a Charles REAGAN, que aparece en *Paul Ricœur: His Life and Work* (Chicago: University of Chicago Press, 1996), 125-126.

²⁹ Sobresale la antología de textos preparada, presentada y traducida por François-Xavier AMHERDT titulada: *L'herméneutique biblique* (París: Cerf, 2005).

³⁰ *CC*, 16.

Habría que añadir que Ricœur varió esta postura, al punto de declarar tres años antes de su muerte: «Muchos oradores han subrayado mi insistencia en no mezclar discursos. Pero ahora me siento más libre para estar atento a las correlaciones e incluso a la apertura de los diferentes campos de la teología y de la filosofía» (Paul RICOEUR, «Ethics and Human Capability. A Response», en *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, eds. John Wall, William Schweiker y David Hall (New York: Routledge, 2002), 283.

³¹ W. David HALL, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice* (Albany: State University of New York, 2007), Cap. 6, versión Kindle.

Ver: «Phénoménologie de la religion», en *L3*, 263-267.

³² En este punto Ricœur es cercano a Gadamer, que afirma en *Verdad y método* que el texto escrito logra abrirse «a la vista de todos, hacia una esfera de sentido en la que puede participar todo aquel que esté en condiciones de leer» (GADAMER, *Verdad y método*, 471).

La que podemos llamar «teoría del texto» de Ricœur está expuesta en varias obras, especialmente en *Du texte à l'action* y *Temps et récit*.

El *ágape* bíblico relleva una *economía del don* de carácter meta-ético, que me hace decir que no hay moral cristiana, a no ser en el plano de la historia de las mentalidades, sino una moral común [...] que la fe bíblica pone en una *perspectiva* nueva, donde el amor está ligado a la “nominación de Dios”. En este sentido asignaba Pascal la caridad a un orden que trasciende al de los cuerpos y al de los espíritus tomados conjuntamente. Que de ello resulte una dialéctica del amor y de la justicia [o del amor y el reconocimiento] presupone que cada uno de los términos conserva su fidelidad al orden del que depende³³.

No sobra añadir, para terminar esta digresión, que es tan reduccionista la crítica que acude a la falacia *ad hominem* para decir que Ricœur es [simplemente] un cristiano que desliza subrepticamente sus convicciones religiosas al ámbito ético y político, como la apología que niega rotundamente en su obra filosófica cualquier nexo con la teología cristiana y la sabiduría bíblica, o la exégesis que pretende explicar el pensamiento del filósofo tan solo como un reflejo de su filiación religiosa. Nos parecen mucho más contundentes y completas posturas que, por un lado, reconocen que el discurso teológico y bíblico puede ser visto en la filosofía ricœuriana como una cantera de expresiones, géneros literarios y recursos poéticos que permiten enfrentar algunos problemas filosóficos [el mal, por ejemplo, como se ve en *La symbolique du mal*] o desafiar el pensamiento especulativo; y, por otro, muestran rigurosamente que «los escritos religiosos de Ricœur ofrecen un importante contexto para interpretar su proyecto filosófico»³⁴. Aunque deudores de trabajos como el de Hall, hemos optado por limitar nuestra exploración a algunos textos de Ricœur en los que hallamos los insumos principales para reconstruir su propuesta filosófica sobre los estados de paz.

³³ SA, 37.

³⁴ HALL, *Paul Ricoeur and the Poetic Imperative*, pos. 44.

Un trabajo muy completo que explora las relaciones entre fe y filosofía, discurso bíblico y discurso filosófico es la tesis doctoral de María B. TELL publicada bajo el título: *Tras la huella del testimonio. Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricœur* (Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2015). También resultan valiosas las indicaciones de Boyd BLUNDELL sobre las articulaciones entre filosofía y teología en el pensamiento ricœuriano, entre las que sobresale su insistencia en que los trabajos de Ricœur sobre hermenéutica bíblica o sobre filosofía de la religión deben ser leídos como aplicaciones de su largo trabajo filosófico. Ver: *Paul Ricœur between Theology and Philosophy. Detour and Return* (Bloomington: Indiana University Press, 2010), 32-53.

8.3. El discurso del ágape: alabanza, mandamiento y metáfora³⁵

Ricœur y Boltanski notan una dificultad central cuando se intenta hablar del ágape: los enunciados mediante los cuales se pretende dar cuenta de la experiencia del ágape o pueden caer en la exaltación o en «vacuidades emocionales»³⁶, o tergiversan su especificidad al pretender un análisis conceptual³⁷. No sobra señalar que la atención a esta dificultad no implica eliminar del discurso del amor cualquier remisión a los sentimientos o a las emociones, ni negar que tal discurso puede incluso llegar a suscitarlos. El amor, aun como ágape, es un *modo particular de sentir*, cuya fuerza procede de una altura que sobrepasa los límites del *thymós* y su irradiación excede la particularidad propia del sentimiento por algo o alguien. Asimismo, que el amor no resista o no se acomode al análisis conceptual no quiere decir que no exista la posibilidad de reflexionar sobre él, lo que implica buscar la manera de tematizarlo y, particularmente para el tema que nos ocupa en la presente investigación, de exponer en qué consiste su carácter alternativo respecto a la lucha por el reconocimiento, así como la mutua instrucción que hace que dicha alternativa no niegue la presencia de ambos modos de reconocimiento mutuo en nuestro vivir juntos. Una última dificultad asociada a esta resistencia del amor al análisis radica, según O. Abel, en que el amor «no quiere demasiado decir su nombre»³⁸ y se autodestruye cuando intenta tomar conciencia de sí o mostrarse en la acción misma de amar³⁹. A pesar de estas dificultades, Ricœur desarrolla una reflexión sobre el discurso propio del ágape del que resalta tres características que revisaremos enseguida: (1) su vínculo con la alabanza; (2) el modo particular en el que ordena; y (3) su carácter metafórico.

³⁵ En las obras en las que centramos nuestra atención en el presente apartado Ricœur usa el término *amor* para remitirse a lo que en *Parcours de la reconnaissance* llama *ágape*. Mantenemos los dos términos como sinónimos teniendo presente, no ya la plurivocidad a la que nos referimos atrás, sino la particularidad del amor-ágape expuesta por Ricœur.

³⁶ *AJ*, 15.

³⁷ En las primeras líneas de su conferencia dedicada al amor y la justicia (*AJ*, 15-16), Ricœur cita uno de los trabajos más célebres, junto con el de Nygren, sobre el ágape. Se trata de *Agape: an Ethical Analysis*, de Gene OUTKA (New Haven Yale University Press, 1972). Lo que separa a Ricœur de la propuesta de Outka es, precisamente, el intento de este último por hallar un «modelo normativo último» que sirva como criterio de obligación, tanto como forma de análisis directo del ágape.

³⁸ ABEL, «Le discord originaire», 101-102.

³⁹ BOLTANSKI, *El amor y la justicia como competencias*, 121n, 149, 171.

Sobre el vínculo del ágape con la alabanza, Ricœur se remite a un conjunto de expresiones literarias: himnos, bendiciones y macarismos forman el discurso de la alabanza mediante el cual «el hombre se regocija a la vista de su objeto que reina por encima de todos los demás objetos de su cuidado»⁴⁰. En esta declaración hallamos tres elementos que conforman la alabanza: (a) la concreción de un «objeto» *privilegiado*, hacia el que el amor vuelca todas sus fuerzas. Este objeto rompe con la preeminencia de quien cree que voluntariamente decide amar, y más bien hace que el sujeto responda una llamada: la de Dios que ha amado primero, la del otro que conmina, la del que ha respondido a la llamada del amor con obras que sirven de modelo e instrucción a la acción propia. No es que se prescindiera del sujeto que ama o del que es amado. Por supuesto, *alguien* ama a *alguien*, alguien responde al llamado del amor, alguien recibe y acepta el amor como don y también como un nuevo llamado, todo lo cual acaece en las condiciones particulares de cada quien; pero el vínculo del discurso del amor con la alabanza da cuenta más bien de un largo rodeo por la acción mediante el cual el sí mismo descubre su capacidad de amar o de ser amado, pero no en el registro de la autorreferencia o de la autocelebración. A propósito de esta característica del amor y su discurso vienen muy bien las palabras de Franz Rosenzweig:

El amor no es propiedad del amante. No es que él sea un hombre que ama. El que ame no es una determinación especial de un hombre. Sino que el amor es autotransformación momentánea, autonegación del hombre. Cuando ama, ya no es más que amante. El yo, que en los demás casos sería el portador de propiedades, desaparece sin dejar rastro en el amor, en el instante del amor⁴¹.

(b) Una *visión* del objeto «que colma de alegría»⁴² y mueve al que la experimenta a pronunciar la alabanza y a quien la escucha o la lee a interrogar su propia vida al reconocerse invitado a amar por el discurso que celebra el amor; y, por último, (c) el *regocijo* que se constituye como *mediación* entre la infinitud del amor –renovado inagotablemente cada vez que alguien ama y es amado– y la finitud de las *obras de amor* en las que entran en relación el amante y el amado⁴³.

⁴⁰ AJ, 18.

⁴¹ *La estrella de la redención*, trad. Miguel García-Baró (Salamanca: Sígueme, 1997), 208.

⁴² AJ, 18.

⁴³ Estos tres elementos remiten a la persona concreta que vemos, el *prójimo*, que es capaz de convocar nuestro regocijo desde la altura y la exterioridad en las que solo él se puede ubicar. Cuando hablemos de las relaciones que se generan gracias al ágape volveremos sobre este punto.

Veamos ahora brevemente dos ejemplos de alabanza usados por Ricœur. Se trata de textos representativos de la literatura bíblica neotestamentaria: el «Discurso de la montaña» del *Evangelio de Mateo* y el «Himno al amor» de la *Carta a los corintios*⁴⁴.

Del primer texto recordamos el inicio de cada uno de los versículos en los que se expresa el regocijo: «Bienaventurados...», seguido de la exaltación de la disposición del espíritu para recibir los tesoros del Reino –pobreza de espíritu, mansedumbre, limpieza de corazón⁴⁵–, o de comportamientos y actitudes dignas de elogio –tener hambre y sed de justicia, ser misericordioso o trabajar por la paz⁴⁶–. El discurso de las bienaventuranzas es, además de un discurso escatológico, una invitación a actuar de determinado modo –porque otros ya han actuado así, ¡haz tú lo mismo!–, así como un reconocimiento de una acción cumplida que precisamente resulta digna de elogio y merecedora de una promesa que sustenta la esperanza (el consuelo, la herencia de la tierra, la realización del Reino). En este punto tomamos distancia de la afirmación de Ricœur según la cual «en el himno la relación con la praxis no era considerada»⁴⁷. ¿Cómo no puede ser considerada la acción si es leída (incluso proclamada)? ¿Acaso no es parte de la *lectura* –según leemos en *Du texte à l'action* y sobre todo en *Temps et récit*– el hacerse discípulo del texto, lo que implica un ejercicio en el que uno se comprende más y mejor, lo que a su vez conlleva un llamado a imaginarse siendo de otro modo, actuando de otro modo? Por último, quien pronuncia las bienaventuranzas no se autodesigna como el parámetro de los bienaventurados; su discurso está sostenido por un modo privilegiado de hacerse ejemplar en el amor: en el servicio, en la compasión y, a modo supremo, en la muerte. Son los testigos de su obra los que, a la postre, dan testimonio de que él *en verdad* amó.

Por su parte, la *Carta a los corintios* usa unas estrategias retóricas mediante las cuales se exalta el amor, por ejemplo la hipérbole negativa, que permite mostrar la supremacía del amor respecto a los dones y habilidades humanas más maravillosas [riquezas, don de lenguas, de profecía], lo que a su vez señala tanto la fatuidad de estos últimos cuando no están precedidos por el amor, como la posibilidad de convertir la mirada y poner en perspectiva aquellas cosas de las cuales nos enorgullecemos. La *Carta* también celebra la altura de la *acción* del amor, cuyas concreciones parecen ya

⁴⁴ Los textos bíblicos son tomados de la *Biblia de Jerusalén* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1998), así como de su versión digital (en <http://www.bibliaonline.net>).

⁴⁵ Mt 5, 3-4, 8.

⁴⁶ Mt 5, 6-7, 9.

⁴⁷ *AJ*, 32.

terminadas, plenas, a la vez que se inscriben en el presente del verbo «ser» como si se estuviera realizando en el aquí y el ahora del lector, que recibe la invitación tanto a actuar de determinada manera [«La caridad *es* paciente, *es* amable [...], *es* decorosa, [...] se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta»], como a no actuar de otra [«la caridad *no es* envidiosa, *no es* jactanciosa, *no se* engríe; [...] *no* busca su interés; *no* se irrita; *no* toma en cuenta el mal; *no* se alegra de la injusticia»⁴⁸].

En ambos textos son visibles los tres elementos de la alabanza enunciados arriba: un *objeto* privilegiado, las obras del amor traducidas en acciones concretas y que en el texto paulino pasa a ser el Amor mismo; la *visión* que experimenta quien es testigo de la plenitud del amor realizándose y anunciando una promesa, y que reactiva quien apropia el texto por medio del trabajo de lectura; y el *regocijo* que hace exclamar: «¡Bienaventurados!» o que en la *Carta* alcanza su mayor despliegue cuando pone al amor por encima de la ciencia, de la profecía o de otros dones, y lo exalta como señal de la perfección por venir.

Pasemos a la segunda característica del discurso del ágape: el «uso poético del imperativo»⁴⁹. El autor de *Amour et justice* se cuida de señalar que este asunto concierne «al estatuto del mandamiento mismo, puesto que se trata del mandamiento amar»⁵⁰. ¿Cuál es, pues, este estatuto? La primera aclaración que hace Ricœur es que no estamos ante un mandamiento de tipo moral, que ordene al modo del imperativo categórico kantiano; asimismo, si bien la expresión «¡Ámame!», que expondremos más adelante, tiene la forma lingüística de un imperativo, también posee los rasgos del deseo, la plegaria y la comunicación del amor que marcan el carácter *sui generis*⁵¹.

Para explicar en qué consiste tal uso del imperativo, Ricœur acude a *La estrella de la redención*, en cuyo libro segundo titulado «Revelación», Rosenzweig plantea la cuestión respecto a cómo es posible que el ser humano esté dispuesto a recibir la enseñanza de la *Torah* o, lo que es lo mismo, a obedecerla. La primera respuesta que se da a este interrogante es que la obediencia procede de la declaración del amor primero de Dios que, precisamente, se revela como acontecimiento de Amor ineludible que desde la Creación misma se renueva a cada instante⁵². Así, la enseñanza de la *Torah* es

⁴⁸ 1 Cor, 13, 1-7. Resaltado ajeno al texto; ver: *AJ*, 19n.

⁴⁹ *PR*, 324.

⁵⁰ *AJ*, 20.

⁵¹ Domenico JERVOLINO, *Ricœur. L'amore difficile* (Roma: Studium, 1995), 105.

⁵² ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, 201-208.

recibida como *respuesta de obediencia a un amor que ama primero*⁵³. No sobra recalcar que si bien la obediencia supone cierta relación de superioridad del que manda respecto de quien obedece, el hecho de que se insista en el *amor* que la motiva y la orienta permite entrever que, en últimas, obedecer implica sobre todo conservar el recuerdo de quien manda, es decir, mantener por la memoria la *relación* con el otro.

Ahora bien, en esta primera tentativa de respuesta que fija su atención en el acto de amor creador, Dios aparece en una especie de monólogo con un alma solitaria que recibe del llamado su nombre propio⁵⁴. Todavía el Yo es respuesta íntima ante Dios.

El yo del monólogo [...] resulta un yo autocomprensible y, por tanto, [...] no es aún de veras un yo patente, sino un yo oculto todavía en el secreto de la tercera persona. El Yo auténtico, no autocomprensible, enfático y subrayado, se pronuncia por primera vez al descubrir el Tú. Y, ¿dónde hay este Tú autónomo, que se planta con libertad ante el Dios escondido y por el que Él puede descubrirse como Yo? Hay el mundo objetivo; hay el Sí-mismo clausurado; pero, ¿dónde hay un Tú?⁵⁵.

La primera relación entre Dios y el yo, si bien es una relación personal, es una relación radicalmente disimétrica, pues Dios no puede ser propiamente un tú. En esa relación el yo todavía no es plenamente tal, pues la plenitud del yo, de su descubrimiento, requiere la relación con un tú semejante a él. Por eso la salida del «secreto de la tercera persona», al que alude Rosenzweig en el pasaje que acabamos de citar, comienza cuando el hombre es interpelado como un tú en la pregunta: *¿Dónde estás?*, que formula Dios después de que el hombre ha comido, junto con su mujer, el fruto del árbol prohibido. *¿Dónde estás?* se responde en/desde la posición de «tú» en la que lo ubica la interpelación, a la vez que en la alusión al tú con el que comienza la aventura de una relación en la que el hombre sabe que el otro es carne de su carne: «Se descubre el Yo en el momento en que afirma la existencia del Tú preguntando por el dónde del Tú»⁵⁶.

La respuesta que da el hombre a la pregunta de Dios, que involucra sobre todo el llamado a hacerse responsable de la desobediencia, se configura en la relación entre el reconocimiento temeroso de la desnudez propia, y una renuncia a la responsabilidad en

⁵³ «Une obéissance aimante», en *PB*, 174.

⁵⁴ «La “figure” dans *L’Étoile de la Rédemption*, de Franz Rosenzweig», en *L3*, 71.

⁵⁵ ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, 220.

⁵⁶ *Ibid.*, 221.

primera persona manifiesta en la inculpación del otro: «La mujer que me diste por compañera me dio del árbol y comí», dice el primer hombre; «La serpiente me sedujo, y comí», replica la mujer⁵⁷. Esta primera respuesta de un tú todavía muy indeterminado contrasta con el vocativo del nombre propio ante el que solo cabe decir: *Aquí estoy*⁵⁸, que es expresión de responsabilidad asumida.

He aquí la segunda condición del imperativo del amor: apelación personal que exige la conciencia y asunción de la desnudez, figura del primer encuentro con la extrañeza propia y que da paso a que el yo se posicione ante el tú como singularidad. Solo a partir de este posicionamiento, el yo puede abrirse, estar dispuesto a la *escucha*, que constituye el preámbulo de todos los mandamientos o, mejor sería decir, del único mandamiento.

Tenemos hasta ahora que el carácter especial del imperativo del amor se funda en el amor que ama primero y en la apertura del yo que responde a la pregunta por su situación y descubre en ella la presencia constitutiva del tú. Pero sigue siendo cuando menos extraño hablar de «Deber de amar». ¿Cómo es que el amor puede ser ordenado? Así responde Rosenzweig:

El mandamiento del amor solo puede venir de la boca del amante. Únicamente el amante, pero él sí, en verdad, puede decir, y dice: *Ámame*. En su boca el mandamiento del amor no es un mandamiento ajeno, sino nada más que la propia voz del amor. El amor del amante no tiene otra palabra para expresarse que la del mandamiento. Cualquier otra ya no es expresión suya inmediata, sino explicación, declaración de amor⁵⁹.

Nótese que la obediencia no es a Dios como ser supremo, sino a Dios como *amante*; no es en virtud de algún poder o alguna superioridad divinos que se acoge el llamado del amor, sino que se le acoge para que el amor no caiga en el vacío y se pierda. ¡En esto radica la paradoja de la omnipotencia de un Dios que ruega! Tampoco la obediencia es resultado de una prueba de objetividad o de universalidad, ante cuya evidencia se rinde la razón. Estamos ante un imperativo cuya única fuerza radica en que

⁵⁷ Gn 3, 12-13.

⁵⁸ Gn 22,1, en ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, 221.

⁵⁹ *Ibid.*, 222.

el amor se recomienda a sí mismo «mediante la ternura del ruego: ¡Ámame!»⁶⁰ y que carece de la garantía del futuro, pues es puro presente, es instante.

En este aspecto radica la distinción que hace Rosenzweig entre mandamiento y ley: esta se emparenta con la constrictión propia de la duración y la estabilidad; aquel tiene una preferencia especial por el presente, que es su orientación temporal originaria: «Instalado en la permanencia, es decir, siempre reinstalado en el presente, el amor está al abrigo de la “angustia”, porque ya no puede calcular, dado que el horizonte no tiene límites, ni plantear la cuestión de su cambio»⁶¹, «carece de premeditación y no habla de cosas que puedan anunciarse en futuro»⁶². La ley, en cambio, es permanencia, es estabilidad, requiere cierto tipo de cálculo gracias al cual puede ordenar, castigar su transgresión e incluso reformularse, siempre con vistas a establecer un orden vinculante que recoja no solo a los seres humanos del presente, sino a los que vendrán.

En *Amour et justice* Ricœur llama la atención sobre otra de las notas características del imperativo del amor expuesto por Rosenzweig: si, como hemos dicho, una de las preguntas que se plantea el autor de *La estrella de la redención* es cómo es posible que el ser humano obedezca a la *Torah* y tal obediencia está antecedida por el mandamiento del amor, ahora Ricœur nos recuerda que este mandamiento se expresa, no en las fórmulas del *Éxodo*, del *Levítico* o del *Deuteronomio*, más cercanas al modo de imperativo –aunque sea *sui generis*⁶³–, sino en la declaración del *Cantar de los cantares*: «El amor es fuerte como la muerte»⁶⁴. ¿Cómo puede ser este verso un mandamiento de amor?

En el cierre del libro segundo de *La estrella de la redención*, se llama la atención sobre el hecho de que el verso que acabamos de citar es el único que en el *Cantar de los cantares* no es cantado o narrado, sino que simplemente es dicho. Así comenta Rosenzweig este verso:

La muerte es lo último, lo que redondea y cierra la Creación; y el amor es tan fuerte como ella. Y esto es lo único que acerca del amor puede decirse, enunciarse, narrarse: lo demás no puede *ser dicho acerca* de él, sino que únicamente debe decirlo él mismo. Pues el amor es lenguaje enteramente activo, enteramente

⁶⁰ *AJ*, 22.

⁶¹ BOLTANSKI, *El amor y la justicia como competencias*, 173.

⁶² «Une obéissance aimante», en *PB*, 175.

⁶³ Por ejemplo: «Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con toda tu fuerza» (Dt 6, 5).

⁶⁴ Cant 8, 6.

personal, enteramente vivo, enteramente elocuente. Todas las frases verdaderas sobre el amor tienen que ser palabras salidas de su propia boca, pronunciadas en primera persona singular. La única excepción la ofrece esta proposición: que es tan fuerte como la muerte. No es el amor mismo el que en ella habla, sino que el mundo entero de la Creación, sometido al amor, se pone a sus pies⁶⁵.

El escenario de la respuesta al amor primero no es otro que el del mundo de la vida signado por la finitud: por eso la muerte redondea y cierra la creación. Pero con esto no se hunde el alma en el pesimismo, justamente porque está jalonada por un amor que procede de lo alto. Que el amor sea *tan* fuerte y no *más* fuerte que la muerte da cuenta de esta característica ontológica de nuestro ser en el mundo. ¿No diríamos en clave ricœuriana que de la existencia humana no basta meditar sobre su ser-para-la-muerte, sino también sobre su ser-para-la-vida en la figura privilegiada del nacimiento y de la atestación de sí como sujeto capaz de iniciativa? Asimismo, la apertura de nuestro Yo, que implica a su vez nuestro posicionamiento, está atravesada no solo por fuerzas entrópicas, sino por la esperanza de *amar como se nos ha amado* que ayuda a enfrentar, no a superar, nuestra finitud radical. ¿No es, acaso, la tensión entre amor y muerte un modo en el que vivimos la tensión entre finitud e infinitud de la que ya hemos hablado?

Por otro lado, el hecho de que nuestra vida esté en el intersticio de la finitud y la infinitud nos lo recuerda permanentemente el conjunto de situaciones de fragilidad a las que nos vemos sometidos y que requieren la aceptación de nuestra pasividad y dependencia de los otros, así como nuestra solicitud, siempre convocada en primera persona. En este sentido se comprenden las palabras de Ricœur:

Sí, el amor que el amor exige es sorprendente, pero no escandaloso. Quizás comprendemos algo en una situación aparentemente muy alejada de la idea de una legislación suprema decretada en la tormenta. Esta situación es la del nacimiento de un niño. Por el solo hecho de que está aquí, su fragilidad obliga. Quizás el nacimiento –de un niño, pero también de todo aquello que está sometido a la ley de nacer, crecer, morir– es la ocasión por excelencia en que los humanos podemos oír algo así como: “¡Ámame!”⁶⁶.

⁶⁵ ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, 249-250.

⁶⁶ «Une obéissance aimante», en *PB*, 174.

Con las indicaciones que acabamos de dar, podemos dar un paso adelante y afirmar que el mandamiento del amor al prójimo es un imperativo que ordena del mismo modo que el del amor a Dios. Si bien en *La estrella de la redención* el amor al prójimo aparece hasta la tercera parte, dedicada a la Redención, Ricœur señala con acierto que Creación, Revelación y Redención, los tres momentos que recorre el libro de Rosenzweig, son contemporáneos. El amor al prójimo despliega históricamente el amor de Dios y procede de este, «en la medida en que el futuro siempre inminente de una historia de Redención, con todas sus implicaciones históricas y comunitarias, procede del Hoy del mandamiento del amor. Entonces ya no hay solamente un amante y un amado, sino un sí mismo y un otro que sí mismo: un prójimo»⁶⁷.

Esta aclaración nos permite afirmar que, de suyo, el amor al prójimo extiende la fuerza del ruego primero, aunque entre ambos no haya commensurabilidad posible⁶⁸. Como podemos constatar al cierre del libro dedicado a la Redención, el recorrido propuesto por Rosenzweig termina por mostrar que en el ser humano se aúnan el amor de Dios y el amor al prójimo, esto es, el ser amado y el amar. Con Ricœur diríamos que el ser humano vuelve a aparecer aquí como *mediación* entre dos alturas y exterioridades: la de Dios, exterioridad absoluta, y la del prójimo, exterioridad inconmensurable, ciertamente, pero asumida en esa relación mutuamente constituyente entre el sí y su otro. También aparece como mediación entre pasividad del ser amado y actividad de amar como respuesta al amor primero: como *mediación*, al menos considerado desde una perspectiva *de iure*, no le es posible al ser humano amar a uno y no amar al otro, ser amado y no amar, no si pretende desarrollar todo aquello de lo que es *capaz*, pues al ser el sí constitutivamente «como otro», el amor circula en todas direcciones tocando íntimamente con su ruego ambos polos de la relación.

Estas consideraciones sobre el mandamiento del amor tienen una fuerza inusitada en el mandamiento de amar a los enemigos, que Ricœur comenta en *Amour et justice*. Obedecemos a ese mandamiento porque está ordenado en el marco de una *economía del don* que comienza en la Creación, poniéndonos ante «el sentido más fundamental de donación originaria de la existencia»⁶⁹. En virtud de su condición de creado, el ser

⁶⁷ AJ, 21n.

⁶⁸ «Dios no puede hacer otra cosa que amar, si bien con un amor que, como auténtico amor que es, está enteramente sumido en el instante y nada sabe de manera inmediata acerca del pasado ni del futuro; con este amor divino no se corresponde en absoluto la fuerza que hemos visto brotar del hombre» (ROSENZWEIG, *La estrella de la redención*, 261).

⁶⁹ AJ, 33.

humano se siente interpelado, pues se sabe radicalmente dependiente de su Creador, a la vez que reconoce el mundo que le rodea como «objeto de solicitud, respeto y admiración»⁷⁰. La lección que aprende el filósofo del creyente, en este punto, consiste en el reconocimiento de una dependencia radical que nos hermana, y de un punto de partida para el amor al semejante, cuya forma extrema es el enemigo. Esta *economía* prosigue con el don de la ley, cuyo origen es un acto de amor manifiesto en la liberación del pueblo, como se lee en el Éxodo 20, y culmina con la justificación, entendida como perdón gratuito. La obediencia del mandamiento de amar a los enemigos hunde sus raíces en la recepción de los dones de la liberación, la ley y la justificación, que incluyen, sin excepción, gestos de amor para mí y para aquellos que llamo enemigos.

Veamos ahora la tercera característica del discurso del amor. Antes de revisar el comentario de Ricœur al *Cantar de los cantares* donde se resalta el «poder de *metaforización* que acompaña a las expresiones del amor»⁷¹, no sobra recordar algunas ideas claves de la reflexión filosófica ricœuriana sobre la metáfora. Tres son las tesis que nos sirven de base en este momento: (1) Ricœur caracteriza la metáfora como la figura discursiva que «pone ante los ojos»⁷² y permite ver algo *como* algo, gracias a la percepción de la *semejanza* de dos mundos lingüísticos que, en principio –puede decirse: literalmente– no tienen nada en común⁷³. Así, «cosas que hasta entonces estaban “alejadas”, de repente parecen “próximas”»⁷⁴. Ahora bien, (2) la semejanza que logra construir la metáfora no termina de borrar las diferencias entre los mundos lingüísticos que aproxima⁷⁵. La metáfora, pues, media entre el no-ser literal y el ser metafórico; este ser siempre supone la disonancia del no-ser en cuyo fondo alumbrá precisamente la fuerza del sentido emergente en la metáfora⁷⁶. Por último, (3) la capacidad de la metáfora de «ver como» se despliega no solo en el texto poético, sino en el mundo de la vida de los sujetos que se apropian el texto mediante el ejercicio de la lectura, gracias al cual se comprenden a sí mismos⁷⁷.

⁷⁰ *Ibíd.*, 34.

⁷¹ *AJ*, 23.

No seguiremos a Ricœur hasta el final de su comentario, en el que caracteriza las diversas lecturas que se han hecho del poema bíblico y propone una lectura teológica del texto mediante una estrategia intertextual que relaciona el *Cantar de los cantares* con el capítulo dos del *Génesis*.

⁷² ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 10, 1410 b, 33, citado en *MV*, 49.

⁷³ *MV*, 34.

⁷⁴ *Ibíd.*, 246.

⁷⁵ *Ibíd.*, 249.

⁷⁶ *Ibíd.*, 271.

⁷⁷ Ricœur habla de una relación entre poética y ontología que remite al doble despliegue del poder metafórico al que acabamos de referirnos: «Percibir, contemplar, ver lo semejante, tal es, para el poeta

A la luz de estas tesis, Ricœur muestra en su lectura del *Cantar de los cantares* que (1) es posible *ver como* análogos los efectos propios del amor y *como* mutuamente significantes sus discursos. Dicho de otro modo, mientras que el ruego del «¡Ámame!» despliega su fuerza en el placer, la satisfacción, el goce y la beatitud, la capacidad metafórica del amor permite que el amor erótico pueda «*significar más* que él mismo y [...] apuntar directamente a otras cualidades del amor»⁷⁸, gracias a su poder de significar y decir el *ágape*⁷⁹. Sin embargo, (2) el otro tipo de amor que emerge gracias a la capacidad metafórica [para el caso del *Cantar*, el vínculo nupcial y posteriormente el amor de/a Dios o entre Dios y los seres humanos] no anula la fuerza de sentido del discurso del amor erótico; la relación entre ambos discursos no destruye la barrera de la inconmensurabilidad instaurada por dos referencias que corren paralelas. Por último, (3) es la lectura –en cuyo ejercicio no dejan de pesar todos los efectos de la historia del texto y de su recepción, así como el talante de la comunidad en la que se inscribe un lector concreto– la que activa el poder metaforizador del discurso.

Para Ricœur, es necesario rescatar el *sentido obvio* del texto para hacer frente a una interpretación que solo ve en el poema una alegoría de la relación de Dios con su pueblo y, posteriormente, de Cristo con su Iglesia⁸⁰. Así, el *Cantar de los cantares* es un epitalamio, «un canto de amor carnal dialogado»⁸¹ cuyo autor, como señala André LaCocque, podría ser una mujer que canta a un tipo de amor liberado de las estructuras sociales del matrimonio y celebra casi exclusivamente la relación con su amado. Varios rasgos del texto permitirían «descontextualizar precisamente el amor erótico y hacerlo así accesible a una pluralidad de lecturas compatibles con el sentido obvio del texto en

por supuesto, pero también para el filósofo, el toque de inspiración que unirá la poética a la ontología» (MV, 40).

Por parecernos un rodeo que podría alejarnos mucho de los propósitos de la exposición en este punto, hemos decidido obviar los detalles del tránsito que hace Ricœur entre *La métaphore vive* y su teoría del texto (*Du texte à l'action*) y entre esta teoría y sus consideraciones sobre los entrecruces entre ficción e historia y el problema de la identidad narrativa que aparecen en *Temps et récit* y *Soi-même comme un autre*. Creemos que desde *La métaphore vive* se mantienen varias tesis que son las que nos interesan aquí: a) la metáfora y el texto literario abren un mundo, es decir, tienen una *referencia*, si bien distinta a la referencia de otro tipo de discursos; b) la apertura del mundo del texto solo es posible gracias a la lectura; c) mediante la lectura los sujetos son capaces de comprenderse a sí mismos en los textos, en un ejercicio que Ricœur suele llamar «variación imaginativa del ego» (ver especialmente: TR III, 284-328, 435-489; SA, 180-198).

⁷⁸ AJ, 25.

⁷⁹ *Ibid.*, 25-26n.

⁸⁰ Ricœur no niega que esta es una lectura posible, pero pone los límites a una interpretación incapaz de dar cuenta del sentido obvio de un texto.

⁸¹ «La métaphore nuptiale», en PB, 427.

cuanto poema erótico»⁸². Lo que se mostrará es que el poema canta al *vínculo nupcial*, expresión que es reservada para designar el amor libre y fiel, sin referencia al amor matrimonial. Los indicios de dicho vínculo habrán de hallarse en los rasgos metafóricos referidos a lo erótico que, tomados en conjunto, «constituyen la señal de lo nupcial en lo erótico y, por implicación, hacen posible y plausible un descubrimiento de lo nupcial a partir de lo erótico y su reinversión en otras variaciones de la relación amorosa»⁸³. Ver lo nupcial *mediante* lo erótico, lo erótico *como* nupcial: he ahí el movimiento metafórico.

El primer rasgo del texto es su *indeterminación*, comenzando por la de sus «personajes»: ¿quiénes son concretamente los amantes: un pastor y una pastora?, ¿un rey (Salomón) y una mujer de la ciudad o una campesina? Sin embargo, Ricœur se pregunta si es pertinente preguntarle a un *poema* por la identidad de los personajes. Acudiendo a los análisis de Paul Beauchamp, Ricœur da una respuesta negativa. La pregunta por la identidad aparece en modo retórico para resaltar lo que más importa poéticamente:

“¿Qué es aquello que sube del desierto?” (3, 6); “¿Quién es aquella que se alza cual la aurora?” (6, 10); “¿Quién será la que sube del desierto, reclinada en su amado?” (8, 5). ¿No es del final del mundo y de las profundidades del tiempo de donde surge el amor? Pero entonces, ¿corresponde o responde algún nombre a la pregunta “¿quién?”⁸⁴.

El poder metafórico del poema se hace aquí manifiesto en la mediación entre la determinación de los amantes que se contemplan, se buscan, se desean, y la indeterminación de un amor cuya grandeza se canta (se alaba, diríamos recordando el primer rasgo del discurso amoroso) como si proviniera de «las profundidades del tiempo».

La indeterminación también es evidente en la dificultad que tiene el lector para ubicar en el poema el momento de la consumación de la unión erótica. En el *Cantar de los cantares* asistimos a una serie de movimientos de los amantes que son «señal de un juego, el juego del deseo, o mejor el de dos deseos que se mezclan. El entramado de

⁸² *Ibid.*, 430.

⁸³ *Ibid.*, 431.

⁸⁴ *Ibid.*, 433.

Ricœur se remite al trabajo de Paul BEAUCHAMP titulado: *L'Un et l'Autre Testament*, tomo II: *Accomplir les Écritures* (París: Seuil, 1990), 184-191.

estos deseos está hecho de movimientos recíprocos que, partiendo de uno van al otro, y vuelven luego al punto de partida para irse otra vez hacia el otro»⁸⁵. En este juego de movimientos el poema solo evoca, cantando, la consumación de la relación carnal, la mutua posesión; quizás el poema mismo constituye la verdadera consumación que luego da paso a la alianza evocada en el último canto, del capítulo 8, donde, además, hallamos la declaración según la cual el amor es fuerte como la muerte. Este rasgo le hace decir a Ricœur: «lo importante no es la consumación carnal, nunca descrita, nunca relatada, sino la promesa de alianza, significada por el sello, que es el alma de lo nupcial, alma que tendría por carne la consumación física solamente cantada. Pero cuando lo nupcial es investido en lo erótico, la carne es alma y el alma es carne»⁸⁶.

El último rasgo del poema que resalta la lectura ricœuriana concierne al conjunto de metáforas mediante el cual se celebra la belleza de los cuerpos. La referencia sexual no es nombrada directamente, sino que da un rodeo por diversas figuras, como por ejemplo las que se citan a continuación:

¡Qué bella eres, amada mía, qué bella eres! Palomas son tus ojos a través de tu velo; tu melena, cual rebaño de cabras, que ondulan por el monte Galaad. Tus dientes, un rebaño de ovejas de esquileo que salen de bañarse: todas tienen mellizas, y entre ellas no hay estéril. Tus labios, una cinta de escarlata, tu hablar, encantador. Tus mejillas, como cortes de granada a través de tu velo. [...] Tus dos pechos, cual dos crías mellizas de gacela, que pacen entre lirios⁸⁷.

Para Ricœur el carácter indirecto de las figuras hace que el cuerpo celebrado de los amantes esté todo presente en el poema, al mismo tiempo que permite que el juego verbal mismo sea la fuente de placer⁸⁸. Así también, es gracias a la fuerza de este juego verbal que lo erótico se puede desplazar poéticamente: primero, como celebración del vínculo nupcial, esto es, de un amor que sella un pacto de alianza en la pareja, alianza que da un nuevo sentido al encuentro sexual y que bien podríamos decir remite a una dimensión de la sexualidad humana articulada con la Dicha. Luego Ricœur reconstruye en trazos generales la historia de la recepción del texto en el seno de la reflexión teológica bíblica y muestra la legitimidad de los desplazamientos del sentido erótico al

⁸⁵ «La métaphore nuptiale», en *PB*, 435.

⁸⁶ *Ídem*.

⁸⁷ Can 4, 1-5.

⁸⁸ «La métaphore nuptiale», en *PB*, 438.

sentido religioso, especialmente de la alianza amorosa entre Dios y los hombres, celebrada en distintas ocasiones en el Antiguo Testamento y actualizada en el Nuevo. No obstante, ninguno de estos desplazamientos elimina la diferencia entre los afectos propios del deseo y los que conciernen a otras formas de amor, sino que hacen que el lector pueda transitar entre los diversos sentidos abiertos por la metáfora y comprenderse de otra manera como sujeto capaz de amor.

Para terminar este apartado, resaltaremos otra característica asociada al poder metafórico del discurso del amor: se trata de la *extravagancia*⁸⁹, que puede encontrarse en las parábolas de los Evangelios, entendidas como «el modo de discurso que aplica a una *forma narrativa* un proceso metafórico», así como una «ficción capaz de redescubrir la vida»⁹⁰. En ellas hallamos que lo extraordinario cuestiona lo ordinario⁹¹. Lo ordinario se refiere a personajes (sembradores, trabajadores, mujeres), intrigas y contextos en los que son puestos (la siembra, un día de trabajo, el tránsito por un camino), que son de lo más común, pero que señalan el Reino de Dios, marcado por el sello de un amor que no calcula, que todo lo perdona y que se dirige a todos, sin hacer distinción de personas.

Es de resaltar especialmente la extravagancia de los relatos que ponen en crisis la manera común de actuar en situaciones de la vida cotidiana vinculadas al problema de la justicia: mientras se espera que el hijo que se porta bien sea premiado por su padre y el que se porta mal, castigado, la llamada «parábola del hijo pródigo»⁹² narra la alegría de un padre que recibe con una fiesta al hijo descarriado. La parábola remite al regocijo en el amor que se empuja sobre la equivalencia entre acción y recompensa por mor de la voz del hijo que vuelve a casa pidiendo perdón, así como en consideración del sufrimiento personal que tuvo que haber pasado en los momentos aciagos. Otro ejemplo de esta extravagancia lo hallamos en el pasaje de Mateo 20, 1-16: si lo normal es que el trabajador reciba una paga proporcional al número de horas trabajadas, este relato cuenta la historia de un hacendado que paga la misma cantidad de dinero a quienes estuvieron en su viña desde el comienzo del día que a quienes solo lo hicieron durante la última hora de la jornada. Tenemos aquí, de un lado, justicia entendida como cumplimiento de un pacto inicial; y, de otro, generosidad sin límite y consideración sin

⁸⁹ BOLTANSKI, *El amor y la justicia como competencias*, 182. Ver: *HB*, 188 ss.

Un valioso comentario a esta característica de los textos evangélicos es el de Andreu MARQUÈS, «Ètica i religió en Paul Ricœur», en *Ètica i religió en Levinas, Ricœur i Habermas*, ed. Josep Esquirol (Barcelona: Fundació Joan Maragall, 1997), 73.

⁹⁰ «Paul Ricœur et l'herméneutique biblique», *HB*, 201.

⁹¹ *Ibid.*, 225.

⁹² Lc 15, 11-32.

cálculo que se cierra con la frase sapiencial: «los últimos serán los primeros» que insta una nueva lógica que es la del Reino.

8.4. El prójimo: culmen de la alteridad

Nos ocuparemos en este apartado de revisar la tesis según la cual la alteridad alcanza su culmen en el tipo de relaciones entre el sí mismo y el otro configuradas en la clave del ágape⁹³. Para referirse al *otro* de estas relaciones Ricœur usa la expresión *prójimo*, al que en *Histoire et vérité* había caracterizado como «la conducta misma de hacerse presente»⁹⁴ y que en *Parcours de la reconnaissance* aparece, no como «el que se halla próximo, sino [...como] aquel al que uno se acerca»⁹⁵. Sin perder de vista las indicaciones del filósofo francés, acudiremos a *Las obras del amor* de S. Kierkegaard para comprender la tesis que hemos enunciado al inicio del párrafo.

Para el filósofo danés, «el prójimo es el que está más próximo a ti que todo lo demás»⁹⁶. Esta noción se funda en el mandato bíblico: «amarás al prójimo *como a ti mismo*»⁹⁷, y exige distinguir entre una proximidad propia del amor erótico o de la amistad, y la *proximidad del ágape*. La primera forma de proximidad, propia del amante y el amigo, no tolera la reduplicación que implica el «como a ti mismo», pues asume al otro no precisamente en su alteridad, sino como «formando una sola cosa con el amor de sí»⁹⁸:

Igual de egoístamente que el amor de sí cierra filas en torno de ese único “Sí Mismo”, por lo que se constituye en amor de sí, así de egoístamente cierran filas la predilección apasionada de la pasión amorosa en torno a ese único amado, y la predilección apasionada de la amistad en torno a ese único amigo. Por esta razón al amado y al amigo se los llama, de un modo bastante notable e ingenioso, el otro Mí

⁹³ Conviene recordar que Ricœur ha dejado sentadas las bases de la reflexión sobre las relaciones entre el sí y el otro en su diálogo con Husserl y Levinas, al que nos hemos aproximado en la primera sección de este trabajo. El doble movimiento que va del sí al otro y del otro al sí, característico de la vida intersubjetiva, aparece nuevamente en su respuesta a la pregunta por quién es el otro de las relaciones en el ágape.

⁹⁴ «Le *socius* et le prochain», en *HV*, 114.

⁹⁵ *PR*, 323.

⁹⁶ KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, 40.

⁹⁷ Lv 19, 18; Mt 22, 39.

⁹⁸ KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, 41.

Mismo, el otro yo, pues el prójimo es el otro tú, o más exactamente el tercero de la equidad⁹⁹.

Así, mientras en la proximidad de la predilección el otro desaparece *qua* otro, en la proximidad del ágape el otro es un tú sobre el que no se tienen derechos, al que no se le carga con la exigencia del «por mor de mí». Ahora bien, es necesario tener presente que el mandamiento del amor dice «como a ti mismo» y no «en remplazo» o «en detrimento» de ti mismo. Ya habíamos dicho en nuestra exposición de la lectura ricœuriana de Levinas que para que sea posible la respuesta –añadimos ahora: amorosa– al clamor del otro, es necesario un sí mismo que se haga responsable¹⁰⁰. Insistiremos en esta idea, de la mano de Boltanski, para quien «la referencia a sí [...] es necesaria en ausencia de una regla de equivalencia general, para dar a cada uno un punto de apoyo que le permita discernir la necesidad de aquel con quien se cruza y salir a su encuentro»¹⁰¹. Tendríamos que distinguir, entonces, dos tipos de amor de sí: uno en el que el otro se subsume o es funcional al ámbito del mismo, o en el que el sí desaparece de la escena, ya por humillación, ya por indiferencia; y otro que se deja instruir por una relación consigo mismo que, a la vez, es capaz de obedecer la orden del ágape: «*Te amarás a ti mismo del modo recto*», que se corresponde por completo con el amor al prójimo¹⁰².

Habría que añadir que la misma palabra *proximidad* nos instruye para entender en qué consiste ese modo recto. Está claro que *proximidad* implica cercanía a alguien, a un

⁹⁹ *Ibíd.*, 77.

¹⁰⁰ El núcleo de la disputa sobre la interpretación de este mandamiento está en el modo como Ricœur y Levinas leen la noción del sí mismo: mientras Ricœur no abandona el amor a sí mismo como elemento fundamental para comprender el sentido del mandamiento bíblico y, en general, de la vida ética –lo que es muy claro en *Soi-même comme un autre*–, Levinas incluso cambia la traducción del pasaje de Levítico para decir: «Ama al prójimo; es tú mismo» (*De Dieu qui vient à l'idée* (París: Vrin, 1982), 144, citado en Josep ESQUIROL, «Judaïsme i filosofia en Emmanuel Levinas», en *Ètica i religió en Levinas, Ricœur i Habermas*, 38). Continúa el comentario de J. Esquirol a esta peculiar traducción diciendo: «Según la interpretación que propone Levinas, este mandamiento no dice que el hombre ha de medir su amor al otro con el amor que el hombre se tiene a sí mismo, no se puede medir el altruismo por el egoísmo, la estimación del otro por el cuidado de la propia felicidad. La interpretación de Levinas, “amarás a tu prójimo; es tú mismo”, significa que el yo toma la dimensión de la humanidad; yo soy esta estimación por el otro; no hay identidad del yo previa a la estimación del otro».

¹⁰¹ BOLTANSKI, *El amor y la justicia como competencias*, 208-209.

Para una exposición más amplia tanto de las discusiones bíblicas en torno al «amor a sí mismo», como de la necesidad de articular el amor a sí mismo y el amor a los otros (junto con la justicia), ver: WOLTERSTORFF, *Justice in Love*, especialmente la segunda parte, cap. 8.

¹⁰² Søren KIERKEGAARD, *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*, 2ª ed., trad. Demetrio Rivero (Salamanca: Sígueme, 2006), 42.

Una idea próxima a la del «recto amor de sí» está presente ya en Aristóteles, al menos en la interpretación que hace Ricœur del concepto *philautía* (SA, 214-215).

ser humano en particular, esto es, que no se puede ser prójimo en abstracto, ni teóricamente, diríamos: sin implicarse, sin *moverse* hacia el otro¹⁰³. Pero por otro lado, *próximo* no significa fusionado, ni yuxtapuesto, ni supone un remplazo del otro. Una proximidad que anula al otro es violencia más o menos disfrazada, aunque se funde en las mejores intenciones. Por ello Kierkegaard advierte que ninguna cercanía, ningún movimiento del sí hacia el otro «es capaz de convertirme en uno con el prójimo, en un Sí Mismo reunido». Para que la proximidad no se convierta en fusión, indistinción o borradura del otro, es necesario comprender que «el amor al prójimo es amor entre dos seres enteramente determinados, cada uno por su lado, como espíritu; el amor al prójimo es amor según el espíritu, y dos espíritus jamás podrán convertirse en un solo Sí Mismo en sentido egoísta»¹⁰⁴.

Debemos añadir una segunda aclaración: una vez hecha la crítica al amor de sí, el ágape es capaz de instruir a la pasión amorosa y a la amistad. A lo largo de *Las obras del amor*, Kierkegaard insiste en que el cristianismo no pretende abolir las formas del amor, o reducir el amor erótico y el filial al ágape, ni exigir que los seres humanos vivan siempre en un régimen de ágape, pues no son capaces de ello ni es deseable que lo sean¹⁰⁵. Más bien, de modo similar a como opera el poder metafórico del discurso del ágape, la proximidad del ágape instruye a la vida afectiva entera, diciéndole: así como se ama al prójimo, ama a tu amigo o a tu amante, a pesar de la especificidad de esos amores. Leámoslo en las palabras de Kierkegaard:

Es verdad que se ama a la esposa de otra manera que al amigo y al amigo de otra manera que el prójimo, pero ésta no es una diversidad esencial, ya que la igualdad fundamental descansa en la determinación de “el ser humano”. Cada uno de nosotros es ser humano y luego es, a su vez, eso distinto que él en particular es; pero lo de ser ser humano constituye la determinación fundamental¹⁰⁶.

El cristianismo no conoce más que una especie de amor: el amor según el espíritu; pero éste puede servir de fundamento y estar presente en cualquier otra

¹⁰³ «A distancia, el prójimo es una sombra que por la vía de la imaginación pasa por el pensamiento de todo ser humano. ¡Ay!, pero que el ser humano que, en ese mismo instante, pasa realmente por su lado, sea el prójimo, de eso no se percata probablemente. A distancia, cualquiera conoce al prójimo, y sin embargo es imposible ver al prójimo a distancia; si tú no lo ves tan cerca que, incondicionalmente y delante de Dios, lo veas en cada ser humano, entonces no lo ves en absoluto» (KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, 107).

¹⁰⁴ *Ibid.*, 80.

¹⁰⁵ *Ibid.*, 70.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 176.

manifestación del amor. ¡Asombroso! [...] el cristianismo no ha cambiado nada de lo que, con anterioridad, habían aprendido los seres humanos acerca del amar al amado, al amigo, etc.; ni añadido un poco ni quitado algo, sino que ha cambiado todo, ha cambiado el amor entero¹⁰⁷.

Consideremos, con Kierkegaard, otro aspecto de la *proximidad*. Según el conocido pasaje de Lucas 10, 24-37, un legista preguntó a Jesús: «¿quién es mi prójimo?». La respuesta de Jesús es un relato: el de un hombre que iba de Jerusalén a Jericó y cayó en manos de salteadores. De los tres hombres que se encontraron en el camino a aquel hombre malherido, solo un samaritano se acercó y tuvo compasión de él. Una vez terminada la narración, Jesús le devuelve la pregunta al legista: «¿Quién de estos tres te parece que fue prójimo del que cayó en manos de los salteadores?»¹⁰⁸ La respuesta es clara: el que tuvo compasión.

Una de las cosas que sobresalen en este texto es la diferencia entre la pregunta «¿quién es *mi* prójimo?», del legista, y la pregunta «¿*de* quién soy prójimo?», que sugiere Jesús. La primera abrevia en el tipo de proximidad que tiene como punto de referencia al sí que la formula: el prójimo es otro *que no soy yo*, al prójimo se le distingue como tal *en relación conmigo*, y debo aprender a distinguir quién es y quién no es prójimo para actuar conforme a mí mismo, o quizás a algún criterio [la pureza ritual, la enemistad entre los pueblos, siguiendo el contexto del pasaje bíblico que acabamos de citar] que impide atender la conminación del otro. También se trata de una proximidad de preferencia, la del círculo de los míos: de hecho, los dos primeros personajes del relato, el sacerdote y el levita, eran realmente más próximos que el samaritano al hombre asaltado y, sin embargo, no fueron capaces de acercarse. En cambio, el samaritano actúa en respuesta a una proximidad que se le impone como un deber desde el tú sufriente; es ese deber el que le hace actuar compasivamente¹⁰⁹. En últimas, el samaritano es la figura del sí que se aproxima al otro y se hace prójimo del otro.

Como vimos en la primera parte de nuestro trabajo, las dos preguntas formuladas en el párrafo anterior: «¿quién es mi prójimo?» y «¿de quién soy prójimo?» no tendrían por qué ser mutuamente excluyentes. La primera pregunta obedece al movimiento que

¹⁰⁷ *Ibid.*, 182.

¹⁰⁸ Lc 10, 36.

¹⁰⁹ KIERKEGAARD, *Las obras del amor*, 41.

va del sí al otro, y las advertencias que hallamos en Kierkegaard son análogas a las que la crítica de Ricœur ha planteado a una teoría de la intersubjetividad que ignore el llamado husserliano a conservar el residuo irreductible de la subjetividad, o lo que es lo mismo, a que niegue de cualquier forma la alteridad del otro. La segunda pone en primer lugar el *llamado* del otro que constituye el punto de partida de la responsabilidad asumida por el sujeto en primera persona.

Delineada la proximidad a la que se refiere la noción de prójimo, se vuelve a plantear la pregunta: ¿quién es el prójimo? La respuesta de Kierkegaard es contundente: el prójimo son *todos los seres humanos*, sin condición alguna¹¹⁰. ¿En qué consiste tal incondicionalidad? Kierkegaard da una respuesta que, a primer golpe de vista, resulta escandalosa: «El prójimo es cada ser humano; ya que *en la diversidad no es tu prójimo, ni tampoco en la igualdad contigo dentro de la diversidad con respecto a otros seres humanos*»¹¹¹. Y más adelante: «Quita la diversidad y la semejanza correspondiente, para que puedas amar al prójimo»¹¹². La primera reacción de un lector instruido por las críticas a la homogenización, a cualquier modo de negación de la particularidad del ser humano, y sensible a las filosofías que defienden la diferencia como una respuesta a la tiranía de la totalidad, no puede ser otra que el rechazo.

Sin embargo, es necesario hacer una segunda lectura que tenga presente que el discurso de Kierkegaard está atravesado por una oscilación entre lo que él llama el plano mundano y el plano de la eternidad. En el primero, «ninguno de nosotros es el puro ser humano»¹¹³, es decir, todos y cada uno de nosotros estamos revestidos de la diversidad de la vida terrena: cuerpo, procedencia, habilidades particulares, preferencias, etc. En contraste, en la perspectiva de la eternidad, lo que importa es un tipo particular de equidad que enseña a amar la singularidad de cada quien, pero sin distinciones:

[...] porque el prójimo es cada ser humano, incondicionalmente cada ser humano, entonces toda diversidad queda eliminada del objeto, y por eso cabalmente es cognoscible este amor en que su objeto está libre de toda determinación más

¹¹⁰ *Ibíd.*, 73.

¹¹¹ *Ibíd.*, 85. Cursivas ajenas al texto.

¹¹² *Ibíd.*, 87.

¹¹³ *Ibíd.*, 97.

detallada por parte de la diversidad, lo cual quiere decir que este amor solamente se conoce por el amor¹¹⁴.

Cristo, que para la teología cristiana es Dios mismo, no nos puede amar sino como puros individuos, pues para él, «lo mismo que para la providencia divina, no se da ningún número, ninguna masa»¹¹⁵: ¡el Eterno nos ama en nuestra particularidad! Nosotros, por nuestra parte, estamos llamados a amar al prójimo incondicionalmente, «permaneciendo en la diversidad terrena propia que a uno le ha sido asignada»¹¹⁶, es decir, ¡siendo finitos, estamos llamados a amar con el amor de la eternidad! La preponderancia del plano de la eternidad sobre el plano mundano señala, en última instancia, que lo que mueve al amor al prójimo no es [al menos no solamente] alguna perfección particular de la persona amada, ni la admiración por alguna característica específica, que bien podríamos llamar, recordando los análisis de Boltanski y Thévenot de la sección precedente, «escala de grandeza». En ello radica precisamente el culmen de la alteridad en el régimen del ágape: en que mi respuesta a la existencia del otro no está ceñida a la reciprocidad de las equivalencias, pues, en mi aproximación hacia él, *el otro es considerado privilegiadamente como prójimo*. Esta característica del ágape, la renuncia a las equivalencias, se hace más clara en la reflexión ricœuriana sobre el don que expondremos en el capítulo 10.

¹¹⁴ *Ibid.*, 92-93.

¹¹⁵ *Ibid.*, 96. Las primeras cursivas son ajenas al texto.

¹¹⁶ *Ibid.*, 111.

9. LA TENSIÓN ENTRE AMOR Y JUSTICIA

Acabamos de presentar los aspectos más relevantes del ágape, prescindiendo de la estrategia argumentativa que suele utilizar Ricœur, mediante la cual sitúa las diferencias entre amor y justicia, sus posibles incompatibilidades y los riesgos de una filosofía que pretende remplazar la segunda por el primero. Las páginas que siguen pueden ser consideradas como la reconstrucción de esta tensión viva entre amor y justicia que atraviesa la filosofía del reconocimiento mutuo de nuestro filósofo, a la vez que como complemento de algunas reflexiones planteadas en los capítulos anteriores.

9.1. Los abismos entre amor y justicia

Ricœur identifica dos escenarios principales de oposición entre amor y justicia: (1) los textos que podríamos llamar fundadores de la reflexión sobre el ágape; y (2) la reflexión filosófica sobre la justicia, especialmente aquella que la entiende en términos de distribución.

Veamos el primer escenario. En el «Sermón de la llanura»¹ leemos una extraña contigüidad entre el llamado «mandamiento nuevo» de amar a los enemigos y la regla de oro. El mandamiento nuevo obedece a una lógica de superabundancia², de carácter supra-ético, que se conecta con otras expresiones de las que está lleno el Nuevo Testamento: poner la otra mejilla, dar también el manto cuando alguien pida la túnica, acompañar dos millas al que solicite que se le acompañe una y, como culmen, amar a los enemigos, hacer bien a los que nos odian, bendecir a los que nos maldigan y rogar por los que nos difamen³. La regla de oro, por su parte, tiene una doble formulación: negativa, que dice: «No hagas a tu prójimo lo que detestarías que él te hiciera»; y positiva: «Todo lo que quieran que los hombres hagan por ustedes, háganlo por ellos»⁴.

¹ Lc 6, 27-31.

² Ver: Paul RICŒUR, «Équivalence et surabondance. Les deux logiques», *Esprit*, nº 3 (Mars/Avril 2006): 167-173.

³ Mt 5, 38-44; Lc 6, 27-30.

⁴ «Entre philosophie et théologie I: La Règle d'Or en question», en *L3*, 273. Ricœur cita el *Talmud babilónico* de Hillel, maestro judío de san Pablo, así como los textos evangélicos: Lc 6, 31 y Mt 22, 39 (SA, 255-264).

Ricœur habla de una «extraña contigüidad» porque lo que a primera vista es la presentación de dos recomendaciones concomitantes –el mandamiento del amor figura en Lc 6, 27-30, mientras que la regla de oro está en el verso 31– *parece* convertirse en una sanción de la regla de oro: si los pecadores también actúan conforme a la lógica de la equivalencia, la asunción de la regla de oro como principio de vida no sería el distintivo de quien se considera a sí mismo discípulo de Jesús:

Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que les aman. Si hacéis bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis? ¡También los pecadores hacen otro tanto! Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué mérito tenéis? También los pecadores prestan a los pecadores para recibir lo correspondiente⁵.

El segundo escenario que identifica Ricœur toma como punto de partida la observación según la cual «dar a cada uno lo que es debido –*suum cuique tribuere*–, tal es, en una situación cualquiera de distribución, la fórmula más general de la justicia»⁶. Con esta idea a la vista, Ricœur contrasta los rasgos del discurso del amor con los de la justicia. Para llevar a cabo esta tarea analiza el discurso de la justicia en dos niveles: el de la *práctica social*, identificada de manera privilegiada con el aparato judicial en un Estado de derecho; y el de los *principios de justicia*, que ayudan a comprender el sentido del predicado «justo» aplicado a las instituciones.

Respecto al primer nivel, entiende nuestro autor que la justicia es una *actividad comunicacional* que rompe el círculo de la violencia e instaura el reino de la palabra; las partes en disputa intercambian argumentos, y un juez, o quien haga las veces de un tercero, delibera y toma una decisión cuya pretensión es instaurar la paz⁷. En este nivel la justicia está vinculada a la igualdad según el principio: «tratar de manera semejante los casos semejantes», que tendría que caracterizar la situación de todos y cada uno de los miembros de la sociedad ante la ley.

Claro está que en muchas ocasiones uno mismo puede juzgar qué es lo justo en determinada situación en la que uno también está interesado y actuar tomando distancia del propio interés, *como si* uno fuera, precisamente, un tercero. Al tener esto presente, entendemos que la justicia no pertenezca exclusivamente a las instituciones. Como

⁵ Lc 6, 32-34.

⁶ *AJ*, 29.

⁷ *Ibíd.*, 28.

leemos en varios lugares de la obra de Ricœur, por ejemplo *Le juste* y *Soi-même comme un autre*, lo justo está presente en los tres ámbitos que configuran la «pequeña ética»: en el teleológico, lo justo se compagina con lo bueno y tiene que ver con darle al otro, con quien realizo mi proyecto de vida buena, lo que le corresponde; en el plano deontológico, lo justo se identifica con lo *legal* –que puede ser comprendido en clave de lo que expusimos en la segunda sección a propósito del derecho–; y, por último, en el plano de la sabiduría práctica, lo *equitativo* «es la figura que revela la idea de lo justo en las situaciones de incertidumbre y de conflicto o, para decirlo de otro modo, bajo el régimen ordinario o extraordinario de *lo trágico de la acción*»⁸.

Así pues, la interrupción de la violencia mediante la palabra concierne a cada ocasión en la que los seres humanos acudimos solícitamente al llamado del otro, vemos la necesidad de corregir un reparto injusto en nuestras interacciones cotidianas, o de reparar una ofensa cometida, restaurar una relación rota o buscar los mecanismos mediante los cuales se pueda restablecer el vínculo social. Cuando enfrentamos estas u otras situaciones similares, se pronuncia una palabra que dirime el conflicto, da a cada quien lo que se considera le corresponde y reinventa o da nuevo impulso al querer vivir juntos.

En este nivel de la práctica social hallamos una de las oposiciones más sobresalientes entre amor y justicia: la justicia argumenta, «confrontando razones en pro o en contra, que se suponen plausibles, comunicables, dignas de ser discutidas por la otra parte»⁹. En la justicia la discusión, que puede ser infinita pues siempre cabe objetar por medio de un argumento mejor o de la apelación a instancias superiores, se termina gracias a la toma de decisión que ejecuta un juez o quien haga sus veces. Tal decisión no tiene únicamente la figura de la balanza –sopesar argumentos, valorar situaciones, distinguir protagonistas de la acción–, sino la de la espada –imputación de responsabilidades, estipulación de la condena debida, coerción que logre el efectivo cumplimiento de la ley¹⁰–.

En cambio, como vimos, el amor «todo lo soporta, todo lo cree, todo lo espera». El amor no argumenta, parece quedarse corto para dar razones de su abundancia; por eso llega al punto de parecer lo totalmente opuesto a la fórmula de la justicia, y acaso una malformación de la subjetividad del amante, aquella que parece ilustrar muy bien *El*

⁸ *J1*, 27.

⁹ *AJ*, 27.

¹⁰ *Ibíd.*, 28.

idiota de Dostoievski, que Ricœur suele invocar para referirse al «hombre del ágape»: entre una capacidad de dar a cada quien lo que le corresponde, calcular las medidas, reclamar para sí lo que es debido, evitar ser engañado, y la actitud constante del príncipe Mishkin, la que se presenta como *extraña* es la forma de ser de este último que, según uno de sus interlocutores –Pávlovich– se debe a «la fenomenal carencia del sentido de la medida [...] y, finalmente, [a] una masa enorme de convicciones cerebrales acumuladas que [él], con toda su insólita honradez, ha tomado hasta ahora, y toma, por convicciones verdaderas, espontáneas y sinceras»¹¹.

En este mismo orden de ideas, podríamos señalar otra diferencia entre la justicia y el amor: la primera implica la asunción de que todos los seres humanos deben ser tratados como fines en sí mismos, en consideración de su dignidad –como vimos en la sección anterior–. Por ello es justo que nadie sea maltratado de ningún modo, e injusto, lo contrario. Asimismo, la *capacidad de justicia*, base del reconocimiento de sí mismo como sujeto digno de estima y respeto, implica ser capaz de indignarse por el mal cometido contra mí o contra otro y, por consiguiente, el rechazo explícito de cualquier trato que lesione o niegue la dignidad propia o ajena. Parecería forzoso entonces admitir que el discurso del ágape es, cuando menos, escandaloso. ¿No es inaudito «celebrar» la recepción del mal, de insultos, de calumnias, de persecución sin justa causa, diciendo que quienes padecen estas cosas son *bienaventurados*? ¿No es insólito siquiera pensar que debo orar por el asesino de mi familiar y no responder a su acción, si no con un mal, al menos sí con un castigo?

Antes de entrar de lleno en lo que nos interesa de la exposición de Ricœur sobre los principios de justicia, vemos pertinente plantear tres anotaciones: en primer lugar, el diálogo con el contractualismo –en el que se resalta la figura de J. Rawls¹²– está emparentado también con la pregunta sobre si a la base del vivir juntos existe un motivo moral que constituya una alternativa al miedo a la muerte violenta. La respuesta que Ricœur halla en Rawls (y que ya encontraba en Kant y sobre todo en Hegel) es positiva: podemos al menos imaginar que los seres humanos pretendemos vivir juntos con el objetivo de una vida buena en instituciones justas¹³. Para ello acordamos unos

¹¹ DOSTOIEVSKI, *El idiota*, 741.

¹² En esta parte de nuestra exposición han sido de mucha ayuda dos trabajos que analizan la interpretación ricœuriana de Rawls: Molly MANN, *Ricœur, Rawls, and Capability Justice*, que citamos en la sección II, y el de Mauricio MONTOYA, *Ética y hermenéutica: un diálogo entre Paul Ricœur y John Rawls* (Bogotá: Universidad de La Salle, 2011).

¹³ Ver nota 74, apartado 5.3.

principios de justicia que nos permiten, al mismo tiempo, realizar nuestros proyectos personales de vida, ampliar los marcos de la solicitud en las instituciones, procurando que todos, sin excepción, puedan gozar de los mínimos requeridos para ser sujetos capaces, y sustentar la universalidad del derecho así como su capacidad de corrección intersubjetiva.

Segunda anotación: el diálogo con Rawls le permite a Ricœur enfrentar la pregunta por cómo articular diversos ideales de vida buena con parámetros de carácter universal. Además del grueso problema que mencionamos en el capítulo 6 (referido a la tensión entre universalismo y contextualismo), nos encontramos ante una de las discusiones cruciales del/contra el liberalismo político respecto a si los principios de justicia que rigen una sociedad pueden (y deben) «separar lo *justo* de lo *bueno*, sustituyendo cualquier compromiso previo sobre un pretendido bien común por el procedimiento de una deliberación imaginaria»¹⁴.

Como sabemos por la lectura de *Soi-même comme un autre*, Ricœur está convencido de que no tiene por qué haber una separación entre lo bueno y lo obligatorio, sino que entre ellos se pueden establecer vasos comunicantes. No obstante, también leemos en esta obra que Ricœur defiende un primado de lo bueno sobre lo obligatorio en situaciones difíciles, esto es, «cuando ya ninguna norma segura ofrece una guía firme para el ejercicio *hic et nunc* del respeto»¹⁵.

Un asunto anejo a esta segunda anotación tiene que ver con la distancia que parece abrirse entre la regla de oro y los principios de justicia, pues la primera se limita a las relaciones interpersonales, mientras que la segunda implica a *todos* los miembros de una sociedad. De ahí que autores como J. Michel afirmen:

Es porque la regla de oro no llega al estado del otro generalizado en un sistema social, al estado de los contratos legales de los derechos fundamentales en un sistema jurídico institucional, que es [...] menos apta para servir de soporte a principios universales de justicia.

[...]

La regla de oro, en la medida en que se inscribe de preferencia en un marco interpersonal, entre un sujeto y su prójimo, puede difícilmente fundar principios de

¹⁴ SA, 266.

¹⁵ *Ibid.*, 201.

justicia que suponen una adopción ideal de rol en un marco institucional donde las relaciones son anónimas¹⁶.

A propósito de este comentario de Michel, reiteremos que el autor de *Soi-même comme un autre* expresa en repetidas ocasiones la necesidad de distinguir entre el ámbito de las relaciones interpersonales y el ámbito de las relaciones entre el sí y el tercero, así como entre la solicitud propia de las primeras, y aquella, instruida por el respeto y la norma, propia de las segundas. A esta insistencia se suma otra que es necesario mencionar aquí: la regla de oro no sirve *directamente* de base de las relaciones entre el sí y el tercero (por ello Ricœur prefiere hablar de *principios de justicia*). No obstante, la regla de oro puede ser *orientadora de la acción* incluso más allá de las relaciones cara a cara. Así entendida, la regla de oro se sostiene en que la alteridad es constitutiva de nuestra vida, en virtud de lo cual somos a veces agentes que afectamos, querámoslo o no, a los otros con nuestras acciones, a veces pacientes, afectados por lo que los otros hacen o dejan de hacer. De ahí que la regla se exprese en la voz activa («Haz»-«No hagas») y en la voz pasiva («Que te hagan» - «Que no te hagan»)¹⁷. Conforme a la idea de «polisemia de la alteridad» –término usado por R. Kearney, citado en la primera sección de nuestro trabajo–, el término «otro» no remite únicamente al tú, sino a *todo otro*.

Asimismo, sabemos que la regla de oro está movida con los resortes de una lógica de la equivalencia cuyo carácter imaginativo nos invita a *ponernos en el lugar del otro*¹⁸. Esta característica atiende especialmente al hecho de que la acción humana manifiesta una «relación asimétrica entre lo que uno hace y lo que es hecho al otro, lo que el otro sufre», e intenta enfrentar la «amenaza de violencia que es inherente a la situación asimétrica de la interacción»¹⁹. De ahí que incluso en ámbitos institucionales, si bien no prima una relación cara a cara, yo mismo –o cualquiera– puedo actuar *como si* conociera a aquel/aquellos sobre el/los que podría recaer mi acción, e *imaginar* que a

¹⁶ Johann MICHEL, «¿La regla de oro puede fundar los principios de moral y de justicia?», trad. Patricio Mena, *Persona y sociedad XXI*, n° 3 (2007): 64, 73.

¹⁷ FIASSE, «Asimetría, gratuidad y reciprocidad», 109. Ver: MANN, *Ricœur, Rawls, and Capability Justice*, 60.

¹⁸ «La propia persona se sitúa frente al espejo de su propia acción. [...] La regla de oro se basa en la trasposición imaginativa de la acción recíproca, interna al sí» (FIASSE, «Asimetría, gratuidad y reciprocidad», 110).

¹⁹ «Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question», en *L3*, 274. Ver: MANN, *Ricœur, Rawls, and Capability Justice*, 60.

él/ellos no le/les gustaría padecer las consecuencias de una acción de otro que fueran violentas, injustas, desproporcionadas, etc.

La otra razón por la que los principios de justicia cuestionarían la regla de oro es que no queda claro cómo y por qué una regla procedente de la particular tradición judío-cristiana puede tener vocación de universalidad: «Es porque la regla de oro proviene de un contexto socio-histórico particular o de una ética sustancialista que le hace falta un ideal procesal que detente el primado legítimo para la validación de normas morales, jurídicas y políticas con vocación universal»²⁰. Esta crítica se complementa con una anotación que nos permitimos citar extensamente:

Si la regla de oro depende, sin duda alguna, de una lógica de equivalencia, toda lógica de equivalencia, recíprocamente, no se identifica con la regla de oro. La referencia explícita al amor, al odio, al prójimo, se inscribe muy claramente en un contexto teológico-moral definido originalmente por el judeocristianismo. Pero, esta referencia es ampliamente extraña para otras formulaciones de la lógica de equivalencia que se encuentran en otros ‘sabios’, en primer rango, los antiguos. Si este tras-plan teológico-moral de la regla de oro no aparece en Sócrates, Aristóteles, Solón o Pericles, por el contrario, es innegable que la lógica de equivalencia es estructuradora en su pensamiento²¹.

Nuestro interés al acudir a Michel no es tanto rebatir sus anotaciones «históricas», ni su advertencia contra la equiparación de la regla de oro con cualquier otra formulación de la lógica de la equivalencia. Más bien usamos su crítica como pretexto para dejar enunciado uno de los problemas que está en la base de la posible incompatibilidad entre amor y justicia: se trata del problema planteado por posturas que defienden la incompatibilidad entre el ámbito de las convicciones personales de carácter religioso, entre las que estaría el amor, y el ámbito universal al que pertenecería [de forma exclusiva] la justicia, que se caracterizaría por no comprometerse con ninguna cosmovisión, ningún principio de vida que no pueda ser aceptado por todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Ricœur, en cambio, plantea la posibilidad de que las convicciones, siempre y cuando estén sometidas al rasero de la crítica, intervengan en la vida práctica y constituyan un valioso aporte a la discusión de los asuntos humanos. En lo que atañe al tema del presente capítulo, diríamos –insistiendo en lo que abordamos en

²⁰ MICHEL, «¿La regla de oro puede fundar los principios de moral y de justicia?», 65.

²¹ *Ibid.*, 73.

8.2– que aun si el ágape fuera considerado solo como parte de la esfera privada, como una convicción de carácter religioso, podría entrar en diálogo con la justicia, como intentaremos mostrar en el siguiente numeral²².

Con la última anotación preliminar nos introducimos propiamente en el tema de los principios de justicia. Ricœur considera que ha habido una «casi completa identificación [de la justicia] con la justicia distributiva»²³, que procura una igualdad *proporcional* en el reparto de bienes materiales y no materiales, así como en la distribución de funciones, tareas y ventajas en una sociedad, y especialmente, de derechos y oportunidades²⁴. Este discurso trasciende las relaciones meramente económicas y se instaura como la virtud propia de las instituciones sociales²⁵, que articula la trascendencia de la sociedad y el individualismo metodológico, esto es, tanto la idea de que la sociedad obedece a dinámicas, leyes, instituciones que trascienden a los individuos, como la idea de que una sociedad realmente justa procura la libertad de todos y *cada uno* de sus miembros. Así, «la justicia puede entonces ser tenida como la virtud de las instituciones, pero las instituciones tienden a la promoción del bien de aquellos que hacen parte de ellas»²⁶.

Para que esta igualdad sea posible, se requiere además que en la definición de los principios de justicia se vinculen los sentimientos de «dependencia mutua» y «mutuo desinterés». Los sentimientos de dependencia mutua son sentimientos *interesados*, que asumen que «la cooperación social hace posible para todos una vida mejor de la que pudiera tener cada uno si viviera únicamente de sus propios esfuerzos»²⁷. Por su parte, los sentimientos de mutuo desinterés se refieren a que, no obstante las personas no son indiferentes respecto a cómo han de distribuirse los mayores beneficios producidos por su colaboración, ya que «con objeto de perseguir sus fines cada una de ellas prefiere una participación mayor a una menor»²⁸, estas se comprometen mutuamente a que todos y cada uno de los miembros de la sociedad realicen plenamente su proyecto de vida y a

²² De todos modos, queda la pregunta: ¿no resulta artificiosa la separación tajante entre Cristianismo y Modernidad (ambos títulos tan amplios) para comprender la configuración de teorías y prácticas relativas a la libertad, la dignidad, el respeto, la justicia, la igualdad, los derechos, entre otros asuntos cruciales de la ética y la política?

²³ *AJ*, 28.

²⁴ *AJ*, 29; *SA*, 271. Ver: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1130a 5, 1131a 10-15.

²⁵ Esta idea es tomada de *A Theory of Justice*: «La justicia es la primera virtud de las instituciones sociales, como la verdad lo es de los sistemas de pensamiento» (John RAWLS, *A Theory of Justice. Revised edition* (Cambridge, MA: The Belknap Press of Harvard University Press, 1999), 3).

²⁶ «A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls», en *J1*, 83.

²⁷ RAWLS, *A Theory of Justice*, 4.

²⁸ *Ídem*.

hallar los medios necesarios para ello, sin que medie nada que lleve a la exclusión de algunos. Asumir un compromiso semejante hace que los seres humanos se sientan entre sí como deudores unos de otros.

¿Cuáles serían los principios de justicia que garantizarían la articulación de estos dos sentimientos y, en suma, una vida con otros en instituciones de las que se pueda decir que son *justas*? Ceñidos a *Theory of Justice* de Rawls, se trata de aquellos principios que puedan ser aceptados por los individuos que se encuentran en la llamada *posición original*, en la que están como cubiertos por un *velo de la ignorancia*. La posición original reemplaza la noción «estado de naturaleza» de Hobbes, en la medida en que lo que se pone como resorte del contrato social no es el miedo a la muerte violenta, sino el propósito inicial común de ser justos. Este «comienzo» del vivir juntos no tiene carácter empírico ni pretensión histórica (historiográfica)²⁹, sino que se trata de una hipotética situación cuya condición principal es que «nadie esté colocado en una posición ventajosa o desventajosa por la fortuna natural o por las circunstancias sociales al escoger los principios»³⁰. En la posición original los participantes (personas o grupos) son iguales y tienen las mismas posibilidades.

El velo de la ignorancia, por su parte, es la figura que usa Rawls para explicar que los sujetos que participan en la discusión no deben conocer por anticipado si poseen ventajas o desventajas, si por ejemplo serán ricos o pobres, inteligentes o no, si tendrán un buen estado de salud o padecerán alguna enfermedad, etc. Solo en virtud de que los individuos se asuman *como si estuvieran* en una posición original, cubiertos por el velo de la ignorancia, se puede evitar que los principios de justicia solo beneficien a los más aventajados o a los que gocen de una condición especial.

Ricœur pone de presente que con estas dos condiciones Rawls se ubica en la misma estela de aquellos filósofos cuya reflexión sobre la justicia tiene como punto de

²⁹ «A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls», en *J1*, 78.

Esta idea refuerza lo que Ricœur sostiene en *Parcours de la reconnaissance* y que hemos asumido a lo largo de la segunda sección de nuestro trabajo. Por otro lado, hay que señalar que la ausencia de pretensión historiográfica en los análisis de Rawls puede ser leída a la luz de la distinción que hace Ricœur entre origen y comienzo a propósito del llamado «enigma de la anterioridad»: «antes de la ley moral, hay siempre una ley moral, como antes de César hay otro César; antes de la ley mosaica están las leyes mesopotámicas, y antes de ellas existen otras aún, etc. Estamos en presencia de una suerte de siempre-ya-ahí que hace que la búsqueda de un comienzo fechado se encalle ante la perspectiva del origen. Es como si hubiera una dialéctica del origen y del comienzo: uno quisiera poder datar el comienzo en una cronología, pero el origen huye siempre hacia atrás, al mismo tiempo que surge en el presente bajo el enigma del ya-siempre-ahí» (CC, 154).

³⁰ RAWLS, *Theory of Justice*, 16.

partida «el escándalo de la desigualdad»³¹. Con ello, de igual modo, Rawls intenta (1) encontrar «una alternativa completa a la justicia sustantiva regulada por presupuestos compartidos que conciernen al bien común», esto es, principios cuya base no sea una determinada concepción metafísica del bien, por ejemplo basada en alguna creencia religiosa³²; (2) eliminar de la situación inicial la influencia de las desigualdades referidas a las circunstancias del nacimiento (familia, clase social, habilidades), las capacidades o los recursos. Si bien para el autor de *Theory of Justice* las llamadas «circunstancias de la justicia» incluyen las desigualdades, la posición originaria pretendería disolverlas a favor de los dos únicos principios que serían aceptables para que ningún participante fuera desfavorecido, perdiera su libertad o, en últimas, fuera sacrificado en el altar de la utilidad de la mayoría³³. Por último, el filósofo estadounidense pretende (3) encontrar la «ecuación perfecta entre “cada uno” y “todos”», que satisface la tensión entre la exigencia de universalidad de la moral y la consideración por los particulares, especialmente por los que menos ventajas poseen³⁴.

Veamos cuáles son los dos principios de justicia que aceptarían quienes se encuentran en la posición original, velados por la ignorancia³⁵: el primero garantiza la igualdad de libertades ciudadanas: «Cada persona ha de tener un derecho igual al esquema más extenso de libertades básicas que sea compatible con un esquema semejante de libertades para los demás». En este punto, Rawls resalta las siguientes libertades, sin que con ello pretenda hacer un listado exhaustivo:

[la] libertad política (el derecho a votar y a ser elegible para ocupar puestos públicos) y libertad de expresión y de reunión; libertad de conciencia y de pensamiento; libertad de la persona que incluye la libertad frente a la opresión psicológica, la agresión física y el desmembramiento (integridad de la persona);

³¹ SA, 272.

³² Ver: John RAWLS, «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en *Collected Papers*, ed. Samuel Freeman (Cambridge-MA/ London: Harvard University Press, 1999), 388-414.

³³ Al menos dejemos constancia de que en el comentario a *Theory of Justice* que aparece en *Le juste*, Ricœur se burla del presupuesto rawlsiano que exige que los participantes en la deliberación «deben tener una información conveniente sobre los principios de justicia que están en litigio. Deben conocer los argumentos utilitaristas e, irónicamente, deben conocer los principios rawlsianos de la justicia, ya que la elección no se encuentra entre leyes particulares, sino entre concepciones globales de la justicia» («A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls», en *J1*, 80).

³⁴ *Ibid.*, 81-82.

³⁵ Ver: SA, 272-273; «A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls», en *J1*, 82-86.

derecho a la propiedad personal y la libertad respecto al arresto y detención arbitrarios, tal y como está definida por el concepto de estado de derecho³⁶.

El segundo principio plantea que «las desigualdades sociales y económicas habrán de ser conformadas de modo tal que a la vez que (a) se espere razonablemente que sean ventajosas para todos, (b) se vinculen a empleos y cargos asequibles para todos»³⁷. Entre estos dos principios existe un orden, denominado lexicográfico, que hace que el primer principio enunciado sea prioritario respecto al segundo. Dicho de otro modo: puede (y de hecho hay) desigualdades sociales, económicas y de otra índole, pero el orden lexicográfico se opone a que tales desigualdades impidan que los seres humanos gocen del mínimo de libertades que les permita ser plenamente sujetos, ciudadanos, así como a la justificación de la disminución de la libertad con las astucias del discurso de la eficacia económica, o la promesa de una compensación que sacrifica siempre al más débil con la cantinela del «bien común»³⁸.

Llegados hasta aquí, parece que los principios de justicia son lo suficientemente universales como para evitar que se cuele, por así decirlo, un reclamo de justicia basado en alguna convicción particular del mundo, sea ideológica, cultural, o religiosa. Tenemos entonces que si se asumen las exigencias del amor (entendidas a la luz de lo que mostramos en el capítulo anterior) como exigencias basadas en una determinada concepción de mundo, fundamentadas en textos procedentes de una tradición particular, se tiene que considerar que estas son incapaces de vincular a *todos* los miembros de la sociedad. Asimismo, si el mensaje de los textos fundadores de la reflexión sobre el ágape (por ejemplo el «Sermón de la llanura» que revisamos páginas atrás) parece criticar, hasta su invalidación, la lógica de la equivalencia, también criticaría los principios de justicia, imbuidos como están de la misma lógica de la regla de oro, aunque a una escala que trasciende las relaciones cara a cara. En el siguiente apartado veremos si estas afirmaciones se sostienen en la reflexión ricœuriana.

³⁶ RAWLS, *Theory of Justice*, 53.

³⁷ *Ídem*.

³⁸ «A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls», en *J2*, 86.

9.2. Los puentes. Revisión de algunos malentendidos

En el presente apartado intentaremos mostrar esquemáticamente los planteamientos de Ricœur sobre la relación entre amor y justicia, no en términos de oposición, sino de *complemento*. Antes conviene recordar brevemente las oposiciones más importantes entre amor y justicia que reseñamos en el numeral anterior: en el primer escenario, el de los textos evangélicos, parece que el ágape cuestiona a la justicia hasta identificarla con la forma de actuar de paganos y pecadores; en el escenario de la tradición filosófica nos hallamos con que, por un lado, mientras el discurso de la justicia argumenta y detiene la violencia mediante el recurso de la palabra y la intervención de un tercero, el amor es incapaz de argumentar, e incluso llegan a producir escándalo algunas actitudes inspiradas en él; a ello se suma que mientras el amor concierne a las relaciones cara a cara, los principios de justicia tienen que abarcar relaciones sociales más amplias, a la vez que prescindir de convicciones personales, precisamente en virtud de su aspiración a la universalidad.

Veamos el primer escenario. En el texto de Lucas, después de la secuencia: mandamiento del amor (cuyo culmen es el amor a los enemigos) - regla de oro - pregunta por el mérito de actuar según el principio de equivalencia, leemos: «No juzguéis y no seréis juzgados, no condenéis y no seréis condenados; perdonad y seréis perdonados. Dad y se os dará»³⁹. De estos últimos versículos nos interesa llamar la atención sobre el hecho de que la conjunción «y» tenga un carácter consecutivo, es decir, que pueda leerse: «No juzguéis y, *en consecuencia*, no seréis juzgados». Por esta misma particularidad del uso de la conjunción, estos versos reiteran la lógica de la regla de oro, tanto en su formulación negativa («No juzguéis», «no condenéis»), como en su formulación positiva («perdonad», «dad»). Especial atención merece el verso 38 que comienza con las exhortaciones cercanas a la regla de oro: «Dad y se os dará»; enuncia enseguida una consecuencia de la acción que rebasa toda lógica de la reciprocidad con la lógica de la sobreabundancia: «una medida buena, apretada, remecida, rebosante pondrán en el halda de vuestros vestidos»; y termina con un enunciado propio de la reciprocidad característica de la regla de oro: «Porque con la medida con que midáis se os medirá».

³⁹ Lc 6, 37-38.

Si la perícopa se centra en criticar –o incluso en rechazar– la regla de oro mediante la exaltación del mandamiento del amor, ¿por qué, una vez leemos este cuestionamiento, el verso 38 tiene la estructura que anotamos hace un momento? Consideramos que esta característica nos indica, no una suerte de imprecisión del texto, un problema de coherencia interna, sino más bien que *la equivalencia pasa por el cedazo de la sobreabundancia del amor*. Este cedazo está configurado especialmente por las hipérboles que desorientan la acción humana y que, al mismo tiempo, abren un nuevo modo de verla, entendida ahora como una respuesta a un amor que ama primero, que se dona. En suma, de lo que se trata en todo el recorrido es de una *transfiguración de la reciprocidad* que signa nuestras relaciones⁴⁰.

Así, pues, para el autor de *Amour et justice* –y en contra, por ejemplo, de la interpretación que propone Nygren de estos pasajes y de otros similares, donde se ejemplifica la sobreabundancia del amor⁴¹–, entre la regla de oro y el mandamiento nuevo no hay incompatibilidad, sino un movimiento de instrucción en doble vía: por un lado, el mandamiento del amor ha de ser leído como una reinterpretación –no como sustituto derogatorio– de la regla de oro: «El mandamiento del amor, según esta interpretación, operaría la conversión de la *regla de oro* de su propensión interesada en dirección a una actitud de acogida del otro, a fin de que el *Do ut des* se sustituyera por la economía del don: “Porque te ha sido dado, da también a tu turno”»⁴². ¿Qué se sustituye? Una reciprocidad reactiva⁴³, que solo da lo justo a quienes me dan lo justo; también la tentación del cálculo de beneficios como principio de acción, así como el carácter auto-centrado de un bien que solo se hace a los míos, o la asunción de un modelo de acción en el que se negocian los derechos según el precio que supone algún tipo de sacrificio, entre otras desviaciones posibles de la reciprocidad.

Otro aspecto por tener en cuenta en esta relación entre amor y justicia del primer escenario es el siguiente: dado que el mandamiento del amor entra al mundo siempre de modo extraordinario, unilateral, por medio de «comportamientos paradójicos y

⁴⁰ «Entre philosophie et théologie I...», en *L3*, 280.

⁴¹ Para un comentario detallado sobre la exégesis de Nygren sobre algunos pasajes del Nuevo Testamento (entre los que descollan la parábola de los trabajadores de la viña –Mt 20, 1-16– y la llamada parábola del hijo pródigo –Lc 15, 11-32–) que se refieren al ágape, ver: WOLTERSTORFF, *Justice in Love*, especialmente capítulo 3.

⁴² «Entre philosophie et théologie I...», en *L3*, 278; cf. *AJ*, 38-39.

⁴³ Tomamos esta expresión de: HALL, *Paul Ricœur and the Poetic Imperative*, pos. 274.

extremos»⁴⁴ que suspenden la ética, no puede aspirar a convertirse en referente universal de la acción, ni mucho menos abolir la justicia.

Permítasenos un par de anotaciones a propósito de lo que acabamos de afirmar: la primera pretende aclarar el sentido de la suspensión de la ética; la segunda atiende a un posible malentendido en la interpretación de Ricœur, a la vez que plantea algunas consideraciones en torno a la práctica de la justicia. Cabe indicar que con la expresión «suspensión de la ética» Ricœur resalta la constante transgresión que la sobreabundancia del ágape hace a las reglas de la equivalencia: «Desorientar sin orientar es, en términos kierkegaardianos, suspender la ética. En un sentido, el mandamiento del amor, en tanto supra-moral, es una manera de suspensión de la ética. Esta solo se ve reorientada al precio de la retoma y rectificación de la regla de la justicia, en contra de su pendiente utilitaria»⁴⁵.

La segunda anotación concierne, decíamos, a una lectura que interpreta en la filosofía ricœuriana un intento de proponer una ética sustentada en el Nuevo Testamento, que además aceptaría resignadamente el mal y se refugiaría en la espera de un mundo venidero. Plantearemos tres comentarios respecto a esta lectura: el primero apunta a que, para el filósofo francés, la práctica de la justicia, los principios de justicia, o las leyes no pueden derivar del mandamiento del amor:

¿Qué ley penal –y en general qué regla de justicia– podría proceder directamente, sin el rodeo por la regla de oro, del mandamiento de amar a los enemigos? ¿Qué distribución de tareas, de ventajas y de cargas, de obligaciones y deberes –según el

⁴⁴ AJ, 38; ver: «Entre philosophie et théologie I...», en L3, 279.

⁴⁵ AJ, 41.

Los lectores familiarizados con *Temor y temblor* recordarán especialmente el primero de los «Problemata», en el que se expone que Abraham acepta con fe la prueba puesta por Dios de sacrificar a su hijo, Isaac. Con ello, Abraham suspende el compromiso con principios universales, en este caso, con el compromiso de ser un buen padre y velar por su hijo en todo momento, así como con el de no matar; también Abraham suspende la ética pues su acción no será recompensada con un bien mayor para los suyos –no es el héroe trágico que sacrifica a su hijo porque sabe que con ello se salva la ciudad–; y, por último, porque la confianza en lo absurdo lo sume en el silencio, en la imposibilidad de justificarse ante Sara, su esposa, o Eleázar, su siervo, e incluso ante los lectores potenciales del relato. A pesar de este rompimiento, de la desorientación que desgarrar su corazón, Abraham supo esperar *en vida*, creyó en lo absurdo, en lo imposible, supo mantenerse en pie, a solas con su esperanza (Søren KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, trad. Vicente Simón Merchán (Madrid: Alianza, 2014), 79-87).

No avanzamos nada en relación con las implicaciones que podría tener una ampliación de esta mención, por ejemplo para revisar la relación entre fe y ágape, o para establecer si Abraham podría ser considerado no solo como «caballero de la fe», sino «caballero del ágape», esto es, ejemplo de una acción que se juega la propia existencia, en *silencio, por la fe*, a pesar de –diríamos nosotros: ¡y justamente por ello!– no contar con la seguridad que da el acto heroico que calcula las consecuencias de sus actos (KIERKEGAARD, *Temor y temblor*, 135-155). Aunque no aborda a Ricœur, nos fue muy útil la lectura de: Laura LLEVADOT, «¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir», *Pensamiento* 67, n° 251 (2011): 33-55.

esquema rawlsiano de la idea de justicia— podría resultar de un mandamiento en el que la reciprocidad parece excluida? ¿Qué equidad, en el plano económico, podría ser extraída del mandamiento: “Presta sin esperar nada a cambio”?⁴⁶.

Segundo comentario. Un sujeto que, *pudiendo, tendiendo todas las condiciones para hacerlo*, no siente vulnerados sus derechos, o es incapaz de reclamar para sí el respeto debido, o que se resigna ante el mal atribuyendo sus causas a la voluntad divina o al destino, y que justifica tal pasividad en el «mandamiento del amor», no ha entendido nada de nada. Para el autor de *Parcours de la reconnaissance*, pretender suplantar la justicia con el amor, o aceptar resignadamente el mal sufrido y cometido son todas formas de perversión del amor: en ellas lo moral puede girar hacia lo no-moral, incluso hacia lo inmoral⁴⁷. De ahí que deba evitarse «todo recurso a la caridad que quiera sustituir a la justicia e incluso pretenda dispensar de ella a los hombres y mujeres de buena voluntad»⁴⁸.

Ni siquiera el perdón a los que me han hecho mal, gesto evidente de la lógica de la sobreabundancia, se opone a la justicia. Como leemos en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, cuando el perdón reemplaza a la justicia, ratifica la impunidad⁴⁹. Más bien perdón y justicia *pueden* caminar en vías paralelas, es decir, los procesos que suponen imputación de responsabilidades, confesión de delitos y promesa del nunca más no riñen con la posibilidad del perdón cuyo propósito central es restituir la relación social gracias a la fuerza del amor que puede convertir en amigo al enemigo⁵⁰. Sin embargo, que no haya disputa entre ambos no quiere decir, bajo ningún punto de vista, que el perdón elimine la justicia, o se imponga como recurso político por vías como la amnistía.

Tercer comentario. Que el amor no reemplaza la justicia, específicamente en este ámbito que solemos llamar de la justicia penal, está claro. Pero el aguijón de la consideración por la *persona* permite plantear discusiones en torno al castigo de los criminales y, de manera más general, sobre los posibles vínculos entre justicia y venganza. Para el autor de *Le Juste* uno de los problemas centrales de la justicia es, más

⁴⁶ «Entre philosophie et théologie I...», en *L3*, 279.

⁴⁷ *AJ*, 38.

⁴⁸ «Une obéissance aimante», en *PB*, 181.

⁴⁹ *MHO*, 612.

⁵⁰ *Ibid.*, 625. Ver: Guilhem CAUSSE, *La geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur* (París: Kimé, 2014); Peter KEMP, *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études* (París: Éditions du Sandre, 2013), 93. Es la misma consideración por el criminal como *persona* la que está en la base de las reflexiones de Ricœur sobre el derecho penal planteadas por ejemplo en «Sanction, réhabilitation, pardon» (*J1*, 193-208).

bien, que puede ejercerse como una forma refinada, diríamos «racional», de la venganza, que a su vez está emparentada con esa doble condición de la política que Ricœur denomina paradoja de lo político. Si, como expusimos en la primera sección, lo político es, al mismo tiempo, resultado de un proceso racional y heredero de la violencia fundadora, la justicia penal participa de esta misma doble condición: por un lado, en la configuración del derecho procesal, los procesos tendientes a juzgar a los criminales son hijos de la racionalidad que elimina la violencia mediante la palabra capaz de establecer la distancia entre la víctima y el victimario. En palabras de Ricœur, «la función primaria del proceso es transferir los conflictos del nivel de la violencia al del lenguaje y el discurso. El proceso eleva el arte de la confrontación verbal a su cima con la ayuda de procedimientos retóricos que descansan en el uso de argumentos probables»⁵¹. Por otro lado, la imposición de castigos es parte del monopolio de la violencia legítima que ostentan los Estados, y que

encuentra su expresión última en la amenaza de recurrir a la violencia contra los presuntos enemigos del orden democrático.

[...]

El castigo, en tanto que pena, reabre la vía al espíritu de venganza, a pesar del hecho de que ha pasado por una mediación, aplazada, filtrada por el procedimiento entero del proceso [judicial], pero no puede ser suprimida, abolida. Esto nos recuerda el triste hecho de que una sociedad entera está puesta a prueba y, osaría decir, juzgada por su forma de tratar el problema planteado por la privación de la libertad, que ha sucedido al castigo corporal detrás de los muros de la prisión⁵².

Una justicia instruida por la consideración de las personas como fines en sí mismas y, más aún, por la consideración del otro como *prójimo*, ¿no estaría compelida a plantearse que, precisamente, «la tarea es restituir al prisionero la capacidad de llegar a ser un ciudadano al término de su pena, poner fin a su exclusión física y simbólica en la que consiste el encarcelamiento»⁵³? ¿No se actualiza la pregunta de Jesús en situaciones en las que una buena parte de la sociedad pide a gritos la muerte para los asesinos?. Hasta podríamos parafrasear el texto bíblico para preguntarnos: «Si matamos al que nos mata a un ser querido, si linchamos al que nos roba, si nos vengamos del que nos

⁵¹ «Justice et vengeance», en *J2*, 263.

⁵² *Ibid.*, 264-265.

⁵³ *Ibid.*, 265.

ofende, ¿qué mérito tenemos? ¿No actúan igual aquellos cuya sangre reclaman como expresión de su sed de justicia?».

Otro de los problemas que plantea la distancia entre amor y justicia es que el primero se restringe a las relaciones entre el sí y su otro en las relaciones cara a cara, pero no puede extenderse a las relaciones entre el sí y un tercero, que son las relaciones propias de las instituciones. Como ya hemos visto, Ricœur mismo es el que recalca esta idea, no obstante lo cual encontramos en sus reflexiones algunos matices que vale la pena tener presentes para comprender su propuesta⁵⁴.

Hemos anotado que la justicia argumenta, el amor no. Pero podemos añadir que la consideración del otro como *prójimo* nos instruye en nuestra manera de estar activamente en el diálogo, de suerte que la singularidad de cada uno de los participantes, la alteridad irreductible del sí y del otro y la obligación de reciprocidad que los liga se mantengan como los presupuestos últimos de la estructura dialógica de la argumentación, o incluso pasen a serlo, quizás por vez primera⁵⁵. Asimismo, la universalidad característica del prójimo alienta la discusión teórica y práctica sobre las capacidades de los sujetos que pueden hacer las veces de interlocutores válidos, así como la habilitación de escenarios cada vez más incluyentes, que no sacrifiquen la singularidad de los sujetos, ni reduzcan la razón práctica a un mero procedimiento⁵⁶.

Hemos dicho que el ancho de banda de la justicia parece abarcar más que el del amor, que la vocación de la justicia es universal y el amor parece ser irremediabilmente singular. Sin embargo, Ricœur –y nosotros con él, de la mano del Kierkegaard de *Las obras del amor*– añade que la consideración del otro como prójimo nos ayuda a hacer más vasto el círculo de nuestro reconocimiento, lo que implica, por ejemplo, que nos indignemos no solo por lo que les pasa a los nuestros, sino también por las injusticias y vejaciones que sufren los que no comparten nuestras costumbres, nuestra lengua, los que no piensan como nosotros e incluso son nuestros enemigos⁵⁷.

Hemos dicho también que las instituciones trascienden a los individuos. Pero podemos agregar que el amor al prójimo «denuncia sobre todo la desmesura vertical, es

⁵⁴ Una de las mayores objeciones que podría poder un lector de filosofía moderna y contemporánea radica en que las ideas que siguen no son patrimonio exclusivo del «mandamiento del amor» de tradición judeo-cristiana. ¡Concordamos plenamente! Sin embargo, tenemos que volver a decir que nuestro trabajo se restringe a reconstruir, ampliar o aclarar algunos temas y problemas de la filosofía de Ricœur.

⁵⁵ «Une obéissance aimante», en *PB*, 189.

⁵⁶ *Ibid.*, 194.

⁵⁷ Ver: «Le *socius* et le prochain», en *HV*, 125; «Une obéissance aimante», *PB*, 186.

decir, la tendencia de los organismos sociales de absorber y agotar en su nivel toda la problemática de las relaciones humanas»⁵⁸. Ricœur invita a analizar el lazo social a la luz de lo que el amor al prójimo le aporta en términos de intimidad, de suerte que el amor al prójimo muestre que el lazo social no se reduce a las mediaciones sociales, ni tiene como su único modo de ser el anonimato, la invisibilidad de los rostros.

¿No toca, entonces, a la imaginación y a la mirada singularizadora del amor extender el privilegio de la relación cara a cara hasta incluir todas estas otras relaciones con los otros (anónimos)? [...] Al atender a la problemática de todos y cada uno, el amor quiere superar la distancia que hay entre el tú y la tercera persona. Así es como contribuye a preservar el carácter de insustituibles que tienen las personas en todo intercambio de roles⁵⁹.

Ciertamente, al juez no se le pide que trate al acusado como a su amigo; el maestro no debería confundir su rol con el del padre o el del compañero de juegos de sus alumnos, sino llevar a cabo con imparcialidad todas las tareas propias de su profesión; al que administra los recursos públicos se le pide que reparta el dinero justamente y lleve las cuentas según las normas vigentes y no según los intereses de sus copartidarios, o de su gremio, o de su familia... Pero, el juez, el maestro, el funcionario pueden tratar a quienes se encuentran en el ejercicio de su cargo, o a los que afectan directa o indirectamente su acción, como *sus prójimos*. También es posible recordar que «el sentido *final* de las instituciones es el servicio prestado a través de ellas a las personas», y que a veces presenciamos o experimentamos el amor escondido «en el humilde servicio abstracto de los correos, de la seguridad social»⁶⁰.

A escala mayor, cabe plantearse la posibilidad de que se juzguen determinadas situaciones de gran envergadura como políticas internacionales migratorias, económicas, proyectos de infraestructura, teniendo en consideración no únicamente las cifras, las estadísticas o los dictámenes de lo científicamente comprobado, sino a las personas concretas, que son, nada más ni nada menos que los *prójimos* de los responsables de diseñar y ejecutar las políticas, los *prójimos* de los que votan determinadas políticas, los *prójimos* también de los que cohonestan con el silencio o la indiferencia del «sálvese quien pueda», y que se verán afectados con las decisiones. Así

⁵⁸ «Le *socius* et le prochain», en *HV*, 124.

⁵⁹ «Une obéissance aimante», en *PB*, 188.

⁶⁰ «Le *socius* et le prochain», en *HV*, 126.

también quizás pueda pensarse que «corresponde [...] al amor al prójimo *motivar* los planteamientos concretos de la política internacional en dirección de la paz perpetua», así como «hacer memoria de los sufrimientos infligidos a los otros antes de machacar su pasado de gloria y de miseria»⁶¹, todo ello entendido como gestos de amor que en nada riñen con la justicia. Y, por último, podría plantearse el cuidado del medio ambiente como suelo nutricio de la humanidad que nos liga con nuestra dimensión cósmica, y con el que cabe establecer «una forma específica de solicitud, que va desde la prohibición de la crueldad hasta la búsqueda de un tipo de camaradería amistosa»⁶².

Pasemos ahora a revisar el segundo nivel del segundo escenario en el que colisionan amor y justicia. Así como procedió con la regla de oro, en *Amour et justice* Ricœur propone poner a prueba y reinterpretar críticamente la regla de justicia. Veíamos que en esta regla es evidente la tensión entre el interés en realizar el proyecto de vida personal y obtener los mayores beneficios de la sociedad en la que se vive, y el desinterés, manifiesto en el compromiso con que todos y cada uno de los miembros de la sociedad alcancen al menos lo mismo que uno, de suerte que nos convertimos en deudores unos de otros. A juicio de Ricœur, la desviación más relevante que puede sufrir la regla de justicia consiste en que, «liberada a ella misma, tiend[a] a subordinar la cooperación a la competición, o más bien a esperar del solo equilibrio de los intereses rivales el simulacro de la cooperación»⁶³.

Para evitar este desvío, incluso una propuesta marcadamente procedimental como la de *Theory of Justice* no puede prescindir de una dimensión ética⁶⁴. No se entendería de otro modo el principio lexicográfico que impide que alguien sea privado de su libertad, advierte contra el principio sacrificial del utilitarismo y protege siempre al más débil⁶⁵. Esta dimensión ética, a su vez, puede recibir una instrucción del mandamiento del amor que invita a un esfuerzo, a toda costa, porque los principios de justicia no declinen ante estrategias secretas de utilitarismo, ni pierdan de vista al sujeto capaz, encarnado, situado, como sujeto del derecho, de la política, de la economía.

Se podría objetar que este reconocimiento del ser humano como sujeto capaz bien puede prescindir de cualquier referencia al mandamiento del amor, a los textos que lo

⁶¹ «Une obéissance aimante», en *PB*, 186.

⁶² *Ibid.*, 195.

⁶³ *AJ*, 40.

⁶⁴ El mismo Rawls declara que «no se puede actuar sin una concepción del bien sobre la cual las partes hayan de jerarquizar las alternativas» (*Theory of Justice*, 138).

⁶⁵ «A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls», en *J1*, 94-97; 109-110.

sustentan y a las filosofías que alimentan su meditación en él. ¡De acuerdo! Pero esto no significa que la filosofía práctica tenga que abolir lo que Ricœur llama «*ética común en una perspectiva religiosa*, [que] consiste [...] en la tensión entre el amor unilateral y la justicia bilateral y en la interpretación de una en los términos de la otra. Este trabajo de reinterpretación mutua no deja al pensamiento el reposo»⁶⁶.

En este mismo orden de ideas podemos situar el modo como Ricœur enfrenta el problema del entrecruce de principios religiosos y de principios con pretensión universal en el seno de una sociedad que aspira a ser justa. Habíamos apuntado que al autor de *Amour et justice* se le ha atribuido una pretensión de instaurar principios de justicia –que requieren una aspiración a la universalidad– basados en principios propios de una concepción particular del bien, concretamente la heredera del judeo-cristianismo. Sin embargo, Ricœur intenta establecer un puente entre amor y justicia recurriendo también a la tesis de que el amor, específicamente el amor *ágape* del que nos hemos ocupado primordialmente en esta sección, entra en el ámbito de nuestras «convicciones mejor pensadas».

Dos conceptos de la filosofía rawlsiana vienen en auxilio de Ricœur para proponer esta tesis: «equilibrio reflexivo» y «consenso entrecruzado». El primero se refiere a que los principios de justicia que acuerdan los participantes en la definición del contrato surgen una vez estos han sopesado varias concepciones de justicia y revisado los juicios propios a fin de cambiarlos o mantenerse fieles a ellos. Así las cosas, la fuerza vinculante de los principios de justicia no radica en que los sujetos abandonen sus convicciones personales en materia de fe, creencias, concepciones de ser humano, etc.; tampoco en que se eliminen los conflictos que una persona tiene que enfrentar en materia de decisiones morales –«de hecho, una persona puede encontrarse desgarrada al mismo tiempo por concepciones opuestas»⁶⁷–, sino en que tales principios pueden ser realmente aceptados por *todos*.

Más allá de la burla que registramos en la nota 33 de este capítulo, lo que importa señalar en este momento es que, para el filósofo de Valence, la fe –como cualquier convicción que integra el proyecto de vida buena–

[...] expresa las tomas de posición de las que derivan las significaciones, las interpretaciones, las evaluaciones relativas a los múltiples bienes que jalonan la

⁶⁶ «Une obéissance aimante», en *L3*, 279.

⁶⁷ RAWLS, *Theory of Justice*, 44.

escala de la praxis, desde las prácticas y sus bienes immanentes, hasta la concepción que se hacen los seres humanos, solos o en común, de lo que sería una vida realizada⁶⁸.

Ahora bien, una convicción (incluidas las convicciones religiosas) no sometida a crítica, a la discusión pública, al diálogo con otras convicciones, ni instruida por lo obligatorio; una convicción cerrada a otras formas de concebir el mundo, que, incapaz de descentramiento, pretende que el otro abandone su propia perspectiva, le hace un flaco favor a una sociedad que pretende ser democrática⁶⁹. A su turno, una sociedad que se precia de ser justa debe procurar que todos sus miembros sean libres de desarrollar a cabo sus proyectos de vida personales, incluidos los que conciernen a la religión y la fe, a la vez que proporcionar un espacio en el que todos sean tratados de igual modo, tengan las mismas oportunidades, gocen de los mismos beneficios, sin detrimento de la consideración debida a cada *persona*⁷⁰.

La filosofía práctica de Ricœur en la que se plantea la posibilidad de establecer puentes entre amor y justicia coincide con Rawls en aceptar que en sociedades pluralistas como las nuestras coexisten diferentes concepciones de bien inconmensurables entre sí, las que el autor norteamericano denomina «doctrinas comprensivas razonables»⁷¹. El «consenso entrecruzado» se presenta como la posibilidad de un «vínculo más positivo entre la regla de la justicia y el fondo de las creencias efectivamente profesadas en nuestras sociedades modernas»⁷². Esas creencias, lejos de oponerse o de perjudicar una presunta imparcialidad de una sociedad justa,

⁶⁸ SA, 318.

⁶⁹ «A propos de *Théorie de la justice* de John Rawls», en *J1*, 96-97. Sobre esta misma idea, leemos en *La critique et la conviction*: «Una religión es como una lengua en la cual o bien uno ha nacido, o bien uno ha sido transferido por exilio o por hospitalidad; en todo caso, uno está allí en su casa, lo que implica también reconocer que hay otras lenguas habladas por otros hombres» (CC, 220, resaltado ajeno al texto).

⁷⁰ Ver capítulo 6 de la sección anterior. Asimismo, el trabajo de Tomás DOMINGO y Agustín DOMINGO titulado *Laicidad y pluralismo religioso* (Valencia: Hermes, 2013) es un buen referente para entender los problemas que atañen a la presencia de la religión en la esfera pública que aquí, por razones de delimitación de los asuntos que nos ocupan, apenas hemos dejado esbozadas.

⁷¹ Estas doctrinas se caracterizan por (1) ser un ejercicio de la razón teórica, que «cubre los aspectos religiosos, filosóficos y morales principales de la vida humana de una manera más o menos consistente y coherente. Organiza y perfila valores reconocidos hasta hacerlos compatibles entre sí, y expresa una concepción inteligible del mundo»; (2) ser un ejercicio de la razón práctica que destaca valores especialmente significativos y criterios para sopesarlos, sobre todo en situaciones de conflicto con otros valores; (3) pertenecer a tradiciones que evolucionan muy lentamente, lo que no significa que sean fijas e inmutables (John RAWLS, *El liberalismo político*, trad. Antoni Domenech (Barcelona: Crítica, 2013), 90).

⁷² «Après *Théorie de la justice* de John Rawls», en *J1*, 116-117. Ver: John RAWLS, «The Idea of an Overlapping Consensus», en *Collected Papers*, 425.

«han nutrido y aún alimentan las convicciones fuertes de los ciudadanos de las democracias occidentales [y] pueden motivar, justificar y fundamentar el propio cuerpo mínimo de creencias susceptibles de contribuir al equilibrio reflexivo»⁷³.

Llegados a este punto de la exposición, esperamos haber dejado claro que para Ricœur la relación entre amor y justicia supone, de un lado, mantener las *diferencias* entre una y otra formas de acción; y, de otro, que entre ambas haya (o pueda haber) *complementariedad*, cuyo énfasis siempre está puesto en el reconocimiento de todos y cada uno de los miembros de la sociedad, lo que exige siempre y en todo momento el esfuerzo mutuo por ver al otro como *prójimo*.

Excurso: Una escena de El idiota

Atrás hemos mencionado que en *El idiota* Ricœur encuentra un ejemplo del «hombre del ágape». Citábamos las palabras de Pávlovich que trataban de «explicar» que la generosidad y desinterés de Mishkin son consecuencia de su incapacidad de juzgar adecuadamente: al fin y al cabo, Mishkin es un *idiota*. En realidad, estamos ante un malentendido: los lectores, que asistimos al desarrollo de los acontecimientos y contemplamos los puntos de vista de todos los personajes, así como a las cavilaciones del protagonista, constatamos que la generosidad del príncipe no es fruto de un «no darse cuenta de nada», o de una «voluntad de no saber».

A lo largo del relato vemos que muchos conocidos del príncipe Mishkin –sabedores de que este ha recibido una herencia de su protector, el señor Pávlichev– se presentan ante él como «amigos» para pedirle dinero recurriendo a historias falsas para conmover su corazón. Varias veces el príncipe *se da cuenta* del engaño⁷⁴; de hecho, los mismos peticionarios perciben que el príncipe los ha sorprendido y, sin embargo, superan muy rápido la vergüenza para obtener lo que quieren. Lo que ordena la lógica de reciprocidad es una reacción airada del príncipe, que les haga ver el ridículo que hacen, lo mentirosos que son, lo interesada que es su amistad. ¡Al fin y al cabo, nadie tiene por qué ser engañado en su buena fe! Sin embargo, Mishkin opera con otra lógica: siempre está preocupado de no ofender a las personas, de no herirlas; se compadece de quienes se ponen en una situación semejante, por eso calla y se limita

⁷³ «Après *Théorie de la justice* de John Rawls», *J1*, 117. En *Penser la Bible* leemos: «En una cultura plural como la nuestra, no se trata ni más ni menos que de una contribución a la discusión pública en la que judíos y cristianos aportan su convicción [...] que, a favor de la argumentación, quiere ser reconocida como “convicción bien pensada”, según la expresión cara a John Rawls» («Une obéissance aimante», en *PB*, 178).

⁷⁴ «¡Si supieran la manera como me han venido engañando desde que entré en posesión de la herencia!» (DOSTOIEVSKI, *El idiota*, 344).

a entregarles lo que le piden. Aquí es clave fijarse en que el silencio, repetido en varias escenas a lo largo del relato, no es fruto de la ingenuidad, la indiferencia, la condescendencia o la lástima. Lo que cuesta entender es, quizás, que la decisión de hablar o de callar obedece al cuidado y a la compasión que le inspira cada persona que se pone ante él.

También leemos que Mishkin habla cuando tiene que hablar. Al ser un hombre del ágape es también un hombre capaz de juzgar la acción que conviene. Veamos a guisa de ejemplo una escena de la segunda parte, en el capítulo 8: al príncipe le llegan noticias de que el señor Burdovski, un supuesto hijo «ilegítimo» de Pávlichev, su mentor, reclama una parte de la herencia que le correspondería por derecho, y el príncipe pone al frente del asunto a su amigo Gania. Sin embargo, cinco semanas después de que se conociera la noticia, el supuesto heredero y algunos de sus amigos se presentan airados ante el príncipe y le leen a él y a otros contertulios el artículo de un periódico en el que se pone «en conocimiento público» toda la penosa situación. Según ese texto, «aristócrata, millonario, idiota: todo junto»⁷⁵, Mishkin no ha sido capaz de actuar «según los deberes del honor, de la nobleza, de la justicia y hasta del simple cálculo»⁷⁶ y darle los millones que le corresponderían al hijo del casquivano Pávlichev; más bien, continúa el artículo, prefiere verlo sin recursos, malviviendo con el sueldo que gana dando lecciones; y para colmo, la única reacción del príncipe cuando conoció al afrentado fue ofrecerle como limosna un billete de cincuenta rublos.

Una vez terminada la lectura, leemos una conversación en la que se van esgrimiendo argumentos tanto para justificar los términos del controversial artículo de prensa como el reclamo mismo de la herencia: «si no nos asiste un derecho jurídico, sí nos asiste un derecho humano, natural, el derecho del sentido común y la voz de la conciencia», «lo que haga no será para nosotros, sino en bien de la justicia»⁷⁷, «¿Se podía dejar pasar por alto un caso tan escandaloso? Tanto peor para los culpables, pero el bien de la sociedad es lo primero»⁷⁸.

La respuesta del príncipe a la pregunta concreta de si dará o no parte de la herencia al hijo de su mentor es positiva. Sin embargo, Mishkin pide ser escuchado: además de expresar el profundo agradecimiento que profesa por su mentor, y de defenderlo negando las acusaciones que se le hacen, expresa la extrañeza que le produjo «que ese hijo [Burdovski] revelase de un modo tan ligero, quiero decir de manera tan pública, el secreto de su nacimiento [...]. Me parecía antinatural que un hijo revelase tan públicamente el secreto de su madre»⁷⁹. Después de eso, expresa su intención de entregarle diez mil rublos a Burdovski. ¿Por qué esa cifra? Diez mil rublos es la cifra que arroja el *cálculo* hecho por Mishkin de cuánto había gastado su mentor en su educación y cuidados; a ello debe añadirse que la herencia no es de millones, como muchos

⁷⁵ DOSTOIEVSKI, *El idiota*, 334.

⁷⁶ *Ibíd.*, 336.

⁷⁷ *Ibíd.*, 340.

⁷⁸ *Ibíd.*, 343.

⁷⁹ *Ibíd.*, 345-346.

creen; pero, sobre todo, la respuesta del príncipe se enraíza en el respeto profundo por la persona de su acreedor: «Coincidirán conmigo que al devolver la deuda yo no podía ofrecerle al señor Burdovski una cantidad mayor aunque le profesase un gran cariño, y no podía hacerlo por un sentimiento de delicadeza, porque al devolverle la deuda no le daba limosna»⁸⁰.

Ahora bien, la consideración por Burdovski no contradice la capacidad de averiguar la verdad de los hechos, como consta en las palabras que siguen a la declaración sobre la suma de dinero que sería entregada:

Lo principal es que ahora resulta que el señor Burdovski no es hijo de Pávlishev. [...] Chévaron [quien se puso al frente del caso de Burdovski] es un canalla, de eso ya no tengo la menor duda. Él es quien engañó al desdichado señor Burdovski y a todos ustedes, señores, que, movidos por un noble sentimiento acudieron a ayudar a su amigo (ya que necesita ayuda, eso es evidente, lo comprendo muy bien), los engañó y les implicó a todos en un intento de estafa, porque en esencia se trata de un timo, de una estafa. [...] y por eso insistiré en que no se le acuse; por eso mismo digo que es digno de compasión por su ingenuidad y en que no se le puede dejar sin apoyo; de lo contrario, también se vería implicado en este intento de estafa. [...] Es algo que comprendo; puedo ponerme en su lugar porque yo mismo soy casi como él; me está permitido pues hablar⁸¹.

Una vez termina esta escena y todos se retiran, el príncipe se queda solo. Leemos en la voz del narrador unas reflexiones que caracterizan muy bien la actitud casi escrupulosa de Mishkin respecto a sus propias acciones, juzgadas siempre según los criterios del amor:

[...] un abrasador arrepentimiento se le clavó en el corazón. Además de haber «ofendido» a Burdovski al atribuirle tan a las claras la misma enfermedad de la que él se había tratado en Suiza, la oferta de los diez mil rublos [...], había sido formulada, en su opinión, de un modo burdo e imprudente, como si se tratase de una limosna, y precisamente por haberlo hecho en presencia de extraños. Habría debido esperar y hacerle el ofrecimiento mañana a solas (pensó el príncipe). Ahora puede que sea tarde. ¡Sí, soy un idiota, un auténtico idiota!, decidió para sus adentros en un acceso de vergüenza y de extraordinaria aflicción⁸².

El escrúpulo de Mishkin a veces parece excesivo, ciertamente. Incluso puede confundirse con un impulso de culpabilización que haría insoportable la vida. Sin embargo, la fuerza de la hipérbole que contienen sus cavilaciones, sus actitudes, el modo como justifica su acción, radica en que sirve como poderoso espejo en el que miramos cualquier actitud respecto al otro carente de consideración. Quizás el verdadero idiota sea el incapaz de compasión por el otro.

⁸⁰ *Ibíd.*, 347.

⁸¹ *Ibíd.*, 348-349.

⁸² *Ibíd.*, 350.

10. DON Y RECONOCIMIENTO MUTUO SIMBÓLICO

Nos fijaremos enseguida en la tensión entre mutualidad y reciprocidad, que enmarca las reflexiones del Ricœur sobre el don, y que sirve para establecer el puente entre la poética del amor y la prosa de la justicia. Además de lo expuesto en *Parcours de la reconnaissance*, tendremos presentes algunas críticas y discusiones que ha propuesto Marcel Hénaff, con quien Ricœur entabló un fructífero diálogo y que ha continuado animando el debate hoy en día.

10.1. La distinción entre reciprocidad y mutualidad

La reflexión dedicada al don tiene como punto de partida la lectura cruzada que hace Ricœur especialmente del *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss, y *Le prix de la vérité*, de Marcel Hénaff. Estas dos obras sirven para plantear una distinción entre *reciprocidad* y *mutualidad*, que está en el corazón de toda su reflexión sobre el reconocimiento¹. Leemos en *Parcours de la reconnaissance*: «Por convención de lenguaje reservo el término de “mutualidad” para los intercambios *entre* individuos, y el de “reciprocidad” para las relaciones sistemáticas cuyos vínculos de mutualidad no constituirían más que una de las “figuras elementales” de la reciprocidad»². Es necesario no perder de vista que se trata, *en principio*, de una distinción hecha «por convención del lenguaje», aunque *de fondo* establezca un contraste entre formas de entender y practicar el reconocimiento mutuo.

El *Ensayo sobre el don* defiende la idea según la cual en los intercambios de dones practicados por diversas sociedades arcaicas (Polinesia, Melanesia y el noroeste de América del Norte) se halla «una de las rocas humanas sobre las que están construidas nuestras sociedades»³. Las dos preguntas que orientan la investigación de Mauss son las siguientes: «¿Cuál es la regla de derecho y de interés que hace que, en las

¹ Al respecto, Marcel HÉNAFF señala que no es anodino que Ricœur haya titulado «Reconocimiento mutuo» el tercer estudio de la obra que estamos siguiendo, ni mucho menos que su exposición sobre el contraste entre lucha y estados de paz termine precisamente con la diferencia entre mutualidad y reciprocidad. Ver: *Le don des philosophes*, 223.

² PR, 338.

³ Marcel MAUSS, *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*, ed. Fernando Giobellina, trad. Julia Bucci (Madrid, Katz, 2009), 72.

sociedades de tipo primitivo o arcaico, el presente recibido se devuelva obligatoriamente? ¿Qué fuerza hay en la cosa que se da que hace que el donatario la devuelva?»⁴. En estos interrogantes encontramos tres elementos centrales del fenómeno estudiado por Mauss: en primer lugar, una institución, entendida como el conjunto de reglas que configuran las prácticas de intercambio; en segundo término, algo que circula en estas prácticas; y, por último, los tres movimientos claves del proceso: dar, recibir y devolver, de los cuales el tercero ocupa la mayor atención de Mauss, sobre todo los motivos que hacen que haya retorno del presente o don inicial⁵.

La exposición de Ricœur comienza fijándose en la cuestión: ¿por qué devolver? La respuesta de Mauss se basa en la voz de sus informantes, según los cuales quien recibe un don está obligado a devolverlo en virtud de la fuerza de la cosa misma intercambiada —que no son solo bienes o riquezas, sino cortesías, ritos, festines, etc.—, en la que, además, está presente el espíritu del donante⁶. En torno a cómo se comprende esta explicación y, en general, al abordaje del estudio del lazo social creado a partir del intercambio de dones, hallamos el primer punto de contraste que establece Ricœur entre reciprocidad y mutualidad: la primera se fija en las *reglas* del intercambio, que «gira[n] por encima de nuestras cabezas»; la segunda, en las *relaciones* que «circula[n] entre nosotros»⁷.

C. Lévi-Strauss y M. Anspach serían autores representativos de la atención a la reciprocidad. Ricœur cita la célebre «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en la que Lévi-Strauss le reprocha al autor del *Ensayo sobre el don* haber confundido la perspectiva propia del científico social con la del nativo. La primera, de carácter racional, explicaría las reglas del pensamiento simbólico subyacentes al intercambio de

⁴ *Ibid.*, 71.

⁵ No sobra decir que el *Ensayo* inauguró un campo de trabajo en las ciencias humanas del siglo XX, activo hoy en día, y que podríamos llamar, con Laure Verdon o Alain Caillé, el «paradigma del don». Ver: Laure VERDON, «Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval», en *Le don et le contre-don. Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, dirs. Lucien Faggion y Laure Verdon (Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2010), 9. Alain CAILLÉ, *Anthropologie du don. Le tiers paradigme* (París: La Découverte, 2007). Autores como C. Lévi-Strauss, E. Benveniste o P. Bourdieu, más toda la bibliografía sobre su tratamiento del problema del don, son ejemplo de ello. En filosofía basta con mencionar autores de la talla de E. Levinas, J. Derrida, J.-L. Marion, C. Lefort o V. Descombe para hacerse a una idea del alcance de la discusión contemporánea sobre el don.

⁶ «Lo que obliga en el regalo recibido, intercambiado, es el hecho de que la cosa recibida no es algo inerte. Aunque el donante la abandone, ésta sigue siendo una cosa propia. A través de ella, tiene poder sobre el beneficiario [...]». Y más adelante: «Se comprende clara y lógicamente que, en ese sistema de ideas, haya que devolver al otro lo que en realidad forma parte de su naturaleza y su sustancia; pues aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual, de su alma» (MAUSS, *Ensayo sobre el don*, 88, 91).

⁷ *PR*, 335.

dones; la segunda, en cambio, vería en el *hau* –palabra maorí que se refiere al espíritu de las cosas– la clave del problema⁸, aunque en realidad, continúa Lévi-Strauss, no logra explicar nada, es decir, no logra comprender lo que realmente importa al sociólogo o al antropólogo (según los concibe el autor de *Las estructuras elementales del parentesco*): el sistema de reglas del intercambio social trasciende los sentidos subjetivos –mágicos o no– que le otorgan los participantes al intercambio. Por su parte, M. Anspach considera que la explicación de los intercambios debe optar por el «sacrificio de las justificaciones invocadas por los agentes»⁹. El espíritu de las cosas no es sino una reificación del intercambio y de las reglas que lo dirigen, así como el antecedente –simbólico, podríamos decir– de la figura de la «tercera persona» característica de las relaciones sociales que trascienden el cara a cara. Así pues, la explicación del vínculo social que suscita el don identifica aquello que hace que la sociedad sea un sistema auto-trascendente, y entiende la reciprocidad como resultado de formas neutralizadas –las reglas de intercambio, precisamente–.

En cambio, la mutualidad no reduce lo social a «un universo calculable mediante reglas»¹⁰, sino que se fija en los *gestos concretos* que están en la base del movimiento completo de la circulación de dones. Estos gestos comienzan con la toma de iniciativa de ofrecer algo; pasan por reconocer en aquello ofrecido un don que se recibe y no, por ejemplo, una oferta mercantil o una afrenta; siguen con la identificación del donante como un igual que me ofrece el establecimiento de una alianza, y llegan hasta el reconocimiento mutuo. Atender el punto de vista reflexivo de los sujetos que participan en el intercambio de dones está en el centro de la mutualidad. Por supuesto que se acepta que este intercambio obedece a reglas que no se originan ni se sostienen en iniciativas individuales; pero que obedezca a reglas no significa que el *sentido* del don se agote en ellas, sino que es necesario considerar las relaciones *entre* individuos, en las que se confirma el carácter personal de los protagonistas.

Ricœur no rechaza del todo una explicación como la que propone el estructuralismo, pero solo en la medida en que permita afinar la comprensión del fenómeno del don. Aunque por fuera de los límites de nuestro trabajo, no queremos dejar de anotar que el contraste entre dos formas de comprender un fenómeno social

⁸ MAUSS, *Ensayo sobre el don*, 87.

⁹ PR, 330; cf. Mark R. ANSPACH, *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité* (París: Seuil, 2002), 5.

¹⁰ PR, 329.

hace eco del diálogo que sostuvo Ricœur con el estructuralismo, consignado sobre todo en *Le conflit des interprétations* y posteriormente en *Du texte à l'action*. Si bien en las obras del último Ricœur –desde *Soi-même comme un autre*– los énfasis y los problemas en discusión no son los mismos, o no son los temas más centrales¹¹, podemos decir que la reivindicación del sentido reflexivo de los gestos de dar, recibir y devolver nos recuerda la insistencia de Ricœur en que es necesario explicar las estructuras de una acción, sí, pero este es un gesto incompleto y hasta vacío si no remite al *sentido* del sí mismo y de sus relaciones con los otros. En la clave consolidada desde *Soi-même comme un autre*, diríamos que explicar el funcionamiento (las reglas) del circuito del don remite a la comprensión del sentido del sí capaz de dar y darse, capacidad que requiere una mediación de los otros en la que se mantiene viva la tensión entre disimetría y reciprocidad-mutualidad.

Claro está que esta primera distinción entre reciprocidad y mutualidad no es solo de carácter epistemológico. Más allá de cómo se explican las relaciones que los seres humanos establecen por vía de los intercambios de dones, Ricœur apunta a que en la comprensión del sentido del fenómeno del don hallamos un hecho decisivo: el entrelazamiento mutuo de los seres humanos realizado en el intercambio de dones, mediante el cual es posible reconocer en el otro a un *prójimo* que es capaz de actuar *como yo*, al mismo tiempo que se establece una diferencia que hace que ambos no podamos ser reductibles el uno al otro¹².

Veamos el segundo punto del paralelo entre reciprocidad y mutualidad: se trata de la *equivalencia* tanto entre las cosas que se intercambian en las relaciones establecidas por el don, como en los gestos de dar-recibir-devolver que las estructuran. Para las relaciones de reciprocidad, importa que haya equivalencia entre lo que se da y lo que se recibe, tal como se muestra en la perspectiva de los pueblos estudiados por Mauss. Para estos pueblos que el intercambio de dones sea un mecanismo mediante el cual los seres humanos entran en contacto entre sí y establecen alianzas, es posible porque se dan cosas valiosas y se reciben a cambio cosas *igualmente* valiosas –se entiende que «valiosas» no en términos de precio, sino en términos simbólicos–.

¹¹ Por ejemplo, la relación entre explicar y comprender, o el problema del texto o de la acción considerada como texto.

¹² En este planteamiento, Ricœur asume la reflexión que desarrolla Claude LEFORT en «El intercambio y la lucha de los hombres», en *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, trad. Enrique Lomera (México: Fondo de Cultura Económica, 1988), 25.

En el caso de las relaciones, Anspach muestra cómo el funcionamiento del circuito dar-devolver-recibir requiere especialmente la *equivalencia* entre los extremos dar-devolver. Esta equivalencia opera incluso en la venganza, otra «forma elemental de reciprocidad», como reza el subtítulo de su estudio. Así, «matar al que mató» mantiene también el equilibrio de una sociedad que aprende que la muerte violenta puede obedecer a ciertas reglas de intercambio. Ahora bien, continúa Anspach, si la venganza responde a la iniciativa del otro –que golpeó, injurió o mató primero–, la lógica del don se anticipa en el ofrecimiento y suscita en el otro el deseo de respuesta; de esta forma, la venganza mira al pasado –al golpe u ofensa recibidos–, mientras el don anticipa el futuro¹³.

Romper la equivalencia de las cosas o de los gestos implica correr *riesgos*: el primero de ellos tiene que ver con el hecho de que «negarse a dar, olvidarse de invitar así como negarse a recibir equivale a declarar la guerra, significa rechazar la alianza y la comunión»¹⁴. También es un riesgo no ser lo suficientemente generoso en el dar, no estar a la altura de los dones recibidos o devolver mezquinamente. Otro riesgo radica en que la obligación de recibir es coercitiva, razón por la cual no recibir es rechazar al donante o mostrar miedo a devolver, tanto como declararse vencido de antemano o vencedor en una posible guerra; en suma, es excluirse del reconocimiento como igual frente al donante¹⁵. Por último, «la obligación de devolver con dignidad es imperativa. Si no se devuelve [...] se pierde la “cara” para siempre»¹⁶, lo que incluso puede llegar a significar perder la condición de hombre libre.

Siguiendo en compañía de Anspach, Ricœur introduce la diferencia entre reciprocidad y mutualidad mediante un interrogante que formula lo que ha dado en llamarse la *paradoja del don*. Mientras en la reciprocidad parecía estar clara la necesidad de equivalencia tanto entre las cosas que se intercambian, como entre recibir y devolver, la mutualidad hace su aparición cuando el don es entendido como «el acto generoso por excelencia»¹⁷, y a partir de ello se plantea la pregunta: ¿puede ser considerado propiamente como generoso un gesto de dar que espera una devolución equivalente tanto en el gesto mismo como en la cosa? La respuesta es negativa, pues «reconocer un regalo devolviéndolo ¿no es destruirlo como regalo? Si el primer gesto

¹³ ANSPACH, *À charge de revanche*, 9-15.

¹⁴ MAUSS, *Ensayo sobre el don*, 93.

¹⁵ *Ibid.*, 161-163.

¹⁶ *Ibid.*, 164.

¹⁷ *Ibid.*, 29.

de dar es de generosidad, el segundo, bajo la obligación de devolver, anula la gratuidad del primero»¹⁸. Tenemos, entonces, que la mutualidad se caracteriza por no esperar un don de vuelta, por romper la equivalencia entre dar y devolver.

Sin embargo, una segunda lectura de los planteamientos de Ricœur nos deja ver que el punto neurálgico de la diferencia entre reciprocidad y mutualidad en relación con el tema de la equivalencia radica en lo siguiente: la mutualidad, ya dijimos, pone el énfasis en los gestos del *entre*, que hacen la alianza entre los participantes del intercambio y abre la posibilidad de que éste *no sea reducido al modelo mercantil*. ¿Qué significa esto? En primer lugar, que se recuerde que en la compleja vida social en la que estamos insertos no solo intercambiamos bienes materiales cuya equivalencia se establece recurriendo a un patrón más o menos universal de medida (por ejemplo, la moneda); intercambiamos gestos, palabras, actitudes y también símbolos que pertenecen al ámbito de lo que Hénaff llama «lo sin precio». En segundo lugar, que se distinga el compromiso que cierra el pago de algo en el ámbito mercantil, del compromiso de devolver que alimenta y mantiene abiertas la confianza, la solidaridad y otras formas de relaciones entre los seres humanos. Así, según la mutualidad, no devolvemos para deshacernos de un fardo que se impone a nuestras espaldas (llámese: reglas, rituales, usos y costumbres, sanción social), sino como *respuesta* al ofrecimiento de una generosidad primera.

Esta distinción es precisamente la que el autor de *À charge de revanche* plantea como diferencia entre «buena» y «mala reciprocidad»: en la mala reciprocidad la obligación de devolver no es respuesta a un ofrecimiento, ni retoma de la iniciativa de establecer una alianza, y se convierte en el peso de una deuda impagable. El don deriva entonces en don funesto «como lo atestigua el doble sentido de la palabra *gift* en las lenguas germánicas: don, de una parte, veneno, de la otra»¹⁹. En cambio, la clave de una buena reciprocidad, además de cifrarse en mantener vivas las alianzas entre los seres humanos según el círculo del don que hemos mencionado, colinda con la mutualidad al intentar «superar la problemática del retorno»²⁰ fijándose más en la pregunta «¿por qué dar?» que en «¿por qué devolver?». Para Ricœur, devolvemos no propiamente como una forma de restitución de lo que se nos ha dado, sino como «respuesta a un

¹⁸ PR, 332. La pregunta es exactamente la misma que se plantea Anspach en la página 30 de *À charge de revanche* (que Ricœur no referencia).

¹⁹ MHO, 624n. Ricœur se refiere aquí a: MAUSS, *Ensayo sobre el don*, 225.

²⁰ ANSPACH, *À charge de revanche*, 48.

ofrecimiento». Alguien ha tomado la iniciativa y nos ha dado algo: un *primer don*; nosotros, *en respuesta*, no devolvemos *strictu sensu*, sino que damos algo y en ese gesto tomamos también una iniciativa: de ahí que si bien este gesto es segundo (es un don que se da *después* de que otro me ha dado), participa de la misma dinámica interna del primero, razón por la cual Ricœur lo denomina *segundo primer don*.

Que la figura de la respuesta rompa de algún modo con el círculo en el que dar y recibir están vinculados por el interés y la medida de las cosas o de los gestos, emparenta a la mutualidad con el ágape dado que ambos poseen un carácter desinteresado e incondicional²¹. También la consideración del don como respuesta nos recuerda un conjunto de acontecimientos gratuitos que han inaugurado nuestra vida, la siguen sosteniendo y posibilitan nuestra capacidad de iniciativa: la concepción y el nacimiento propios; el lenguaje que nos antecede, al que llegamos, y que nos permite decir el mundo de múltiples maneras; la cultura en la que hemos sido recibidos, aceptados y formados; o la diversidad de las lenguas, que nos muestra la pluralidad del mundo²². En otras ocasiones, la experiencia de haber sido cuidados en nuestros periodos de mayor vulnerabilidad (infancia, enfermedad, vejez, dolor, etc.) será la que nos indique que, cuando llegue nuestro turno, tendremos que hacernos responsables de la vulnerabilidad de los otros, y no necesariamente de aquellos que nos cuidaron primero, lo que vuelve a advertirnos de que no estamos ante un intercambio del tipo: «me cuidaste; ahora –añadiríamos: ¡en contraprestación!– yo te cuido». En suma, el discurso y, sobre todo, el gesto de la mutualidad nos instruyen al decir: ya que has sido recibido en el mundo, y has sido acogido *gratuitamente*; ya que has sido curado en la enfermedad, consolado en el dolor y acariciado en la tristeza, ¡haz tú lo mismo! Incluso la idea de una respuesta a un don primero pone su atención en las relaciones más «típicas» de intercambio de dones en las que el llamado «segundo don» puede operar

²¹ PR, 351.

Autores como M. B. Bell, J. Causse y W. D. Hall señalan que esta idea de respuesta a un don inicial hunde sus raíces en instancias simbólicas de carácter teológico y bíblico: la creación, la ley y la redención. Ver: BELL, *Tras las huella del testimonio*, 195 ss.; Jean CAUSSE, *El don del ágape. Constitución del sujeto ético*, trad. Miguel Montes (Santander: Sal Terrae, 2006); W. David HALL, «The Economy of the Gift: Paul Ricœur's Poetic Redescription of Reality», *Literature & Theology* 20, n° 2 (Junio 2006): 189-204.

²² JERVOLINO, *Per una filosofia della traduzione*, 122-131.

Por su parte, de la mano de B. Wandenfels, R. Walton señala que incluso el primer don es ya una respuesta a la interpelación de lo extraño, de la excedencia de posibilidades incalculables de nuestra propia condición humana, tensada como está entre la finitud y la infinitud (WALTON, «La fenomenología del don...», 334-335).

con una gratuidad, desinterés y liberalidad similares, no obstante se trate de regalos, invitaciones o gestos cuya base material es innegable.

Es necesario hacer notar que este gesto de respuesta «no supone un *aumento del esfuerzo*, sino, por el contrario y paradójicamente, un profundo *gesto de no dominio*»²³: en primer lugar, no dominio sobre el sí mismo, pues la espontaneidad benévola que marca el gesto del don, como iniciativa y también como respuesta, se opone al cálculo de las propias fuerzas o a un gesto heroico en el que el sí mismo se enorgullece de ser generoso. En esto el espíritu de la mutualidad se alimenta del espíritu del ágape, pues teme decir su nombre so pena de desaparecer como generosidad o hacerse su remedo; en segundo lugar, es un gesto de no dominio sobre el otro, pues reconoce siempre la posibilidad de que el otro active sus propias capacidades, lo que no es posible cuando la generosidad se convierte en condescendencia que aplasta.

Otro aspecto clave de lo que Anspach llama «buena reciprocidad» concierne al segundo elemento del circuito del don: el recibir. «Recibir se convierte entonces en la categoría base, en cuanto que la manera como el don es aceptado decide el modo como el donatario se siente obligado a devolver»²⁴. Para Ricœur, el santo y seña del recibir propio de la mutualidad es la *gratitud*, que «aligera el peso de la obligación de devolver y orienta a ésta hacia una generosidad igual a la que suscitó el don inicial»²⁵.

La gratitud rompe el circuito dar-recibir-devolver y descompone la relación entre don y contra-don: una acción es la de dar-recibir; otra, la de recibir-devolver. Entre ambas acciones se abre un *espacio de inexactitud*²⁶ de doble cuño: por un lado, inexactitud del valor de lo que se da y se recibe respecto a lo que se devuelve, no solo porque la mutualidad rompe la equivalencia procedente especialmente del régimen mercantil, sino porque ya no hay manera de estimar equivalencia alguna entre aquello que se da en el primer circuito (dar-recibir) y aquello que se da en el segundo (recibir-devolver, que podríamos denominar, a la luz de las reflexiones anteriores: recibir-dar).

A este doble cuño de la inexactitud habría que añadir el hecho de que es posible que los agentes que participan en uno y otro casos no sean los mismos, en virtud de una irradiación de la gratitud gracias a la cual lo que me ha sido dado y recibo activa en mí

²³ CAUSSE, *El don del agapé*, 49. Ver: FIASSE, «Asimetría, gratuidad y reciprocidad», 132.

²⁴ *PR*, 351.

²⁵ *Ibid.*, 352.

Téngase en cuenta que una de las acepciones del término «reconocimiento», tanto en francés como en castellano, es precisamente *gratitud*.

²⁶ *Ídem*.

un gesto de donación que recae en otra persona: así, por ejemplo, la gratitud que le debo a aquella persona que confió en mí y escribió una carta de recomendación para que yo obtuviera una beca de estudios se manifestaría no en que yo le devuelva precisamente a ella una deferencia o un gesto semejante, sino en que, cuando llegara la hora de hacer algo similar por otro en circunstancias parecidas, yo fuera capaz de actuar con la misma consideración. Asimismo, el espacio de inexactitud se refiere al plazo del segundo don, pues, al atender al modo de actuar del ágape, no hay un tiempo calculable, el único tiempo es el del presente del don que se olvida a sí mismo.

Hasta aquí, hemos establecido los rasgos generales que le permiten al autor de *Parcours de la reconnaissance* distinguir entre reciprocidad y mutualidad. Si bien se advertía que la distinción, en principio, es más un asunto de convención del lenguaje, se fue mostrando que cada una de ellas apunta a unos armónicos particulares que caracterizan dos modos diversos como los seres humanos nos reconocemos unos a otros en la práctica del intercambio de dones. Mientras la reciprocidad se fija en las relaciones sistemáticas apuntaladas por reglas de intercambio que ponen a la equivalencia como el centro del circuito dar-recibir-devolver, la mutualidad se entiende sobre todo como respuesta gratuita, agradecida, desinteresada y generosa a dones que marcan nuestra existencia, incluso desde el momento mismo de nuestro nacimiento. Mediante esa respuesta, cuyo carácter reflexivo es central para el filósofo de Valence –carácter que significa aquí: responsabilidad en primera persona del compromiso que se adquiere en el llamado que ejerce el primer don–, nos atestamos como sujetos capaces de don, confirmamos mutuamente nuestra subjetividad y desplegamos nuestra capacidad de amor mediante el acercamiento al otro como prójimo.

La siguiente estación de nuestro recorrido por la reflexión ricœuriana sobre el don será el reconocimiento mutuo simbólico. Sin perder de vista la diferencia entre reciprocidad y mutualidad, veremos algunas de las ideas mediante las que Ricœur avanza en su reflexión sobre el reconocimiento en compañía de *Le prix de la vérité* de Marcel Hénaff.

10.2. Reconocimiento mutuo simbólico

Hénaff aborda en *Le prix de la vérité* dos temáticas centrales: lo sin precio y el don. La primera apunta a la existencia de bienes de carácter no mercantil, que no se dejan traducir por el poder «móvil, universal y de total plasticidad» de la moneda²⁷. La verdad, la creación artística, la seguridad, los cargos y los honores, la dignidad, la integridad del cuerpo o la belleza en todas sus formas son ejemplos de bienes sin precio²⁸. A pesar de que *en torno a* las prácticas que conciernen a esos bienes se han generado relaciones que involucran algún tipo de pago –honorarios, salarios para los maestros, derechos de autor, seguros de vida, por ejemplo–, e incluso a pesar de que «el espectáculo que ofrece la historia es el de una derrota creciente de lo sin precio»²⁹, habría aspectos de la vida, experiencias, incluso objetos que se resisten a ser traducidos al ámbito mercantil. La segunda temática retoma los análisis de Mauss, centrándose en la práctica del intercambio de dones de carácter ceremonial, mediante la cual los seres humanos establecen relaciones entre sí. Ambas temáticas están íntimamente ligadas en el desarrollo del trabajo de Hénaff pues los bienes que circulan en el intercambio de dones son, precisamente, bienes sin precio. Ricœur señala, además, que el entrecruce radica en que, por un lado, en todas las formas de lo sin precio podríamos hallar un don; y, por otro, el espíritu del don –su generosidad, su carácter suntuoso, la ausencia de equivalencia monetaria de los dones– «suscita una ruptura en el interior de la categoría de bienes, solidaria de la interpretación del conjunto de la sociabilidad como un vasto sistema de distribución»³⁰.

Nos interesa sobre todo centrarnos en la temática del don, cuya exposición inicia planteando dos distinciones, que Ricœur resalta en su lectura: 1) El don recíproco ceremonial «no es ni un ancestro del comercio (los dos existen al mismo tiempo), ni una alternativa a él (ellos no cumplen la misma función). Las dos prácticas son

²⁷ HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 24.

Respecto al tema del dinero, de la moneda, ver: Paul RICŒUR, «L'argent: d'un soupçon à l'autre», *Esprit* 1 (2010): 200-213. Allí el filósofo aborda el tema en tres ámbitos: moral, económico y político. Sin negar la funcionalidad de los intercambios que involucran la moneda, advierte del riesgo que se corre de reducir todas las cosas de la vida humana a cosas de carácter mercantil, así como de la insaciabilidad de la acumulación que adopta la forma del mal infinito. De ahí que haga suyas las palabras de Pablo en 1 Cor 7, 30-31: «Los que compran, [vivan] como si no poseyesen. Los que disfrutaran del mundo, como si no disfrutasen. Porque la apariencia de este mundo pasa».

²⁸ *PR*, 344.

²⁹ *Ibid.*, 343.

³⁰ *Ídem.*

perfectamente compatibles»³¹ en el seno de una sociedad, aunque no se puede reducir una a la otra. 2) La práctica del don ceremonial no es un gesto de ayuda o de caridad; «no se trata, en esta forma de intercambio, ni de virtud personal, ni de bondad individual, ni de logro espiritual, ni de generosidad pura y anónima»³². Al contrario, el don ceremonial tiene un profundo *carácter agonístico*, esto es, está sostenido en la tensión entre ofrenda y desafío, juego y pacto, acuerdo y desacuerdo, paz alcanzada y conflicto latente³³. Ese carácter se funda en la doble condición de ser *radicalmente otros* y *radicalmente iguales* de quienes entran en el circuito del dar-recibir-devolver³⁴. El don ceremonial, entonces, es reconocimiento de la igualdad radical a pesar –y en virtud– de la radical diferencia. La duplicidad de la condición agonística radica también en que, sujetos de la *necesidad*, los que se involucran en el intercambio de dones requieren acordar, no solo como resultado de una lucha, la distribución de recursos, bienes materiales e inmateriales; pero, como sujetos *libres*, asumen que el mutuo reconocimiento de la libertad de cada uno es condición indispensable del vivir juntos³⁵:

Cada uno sabe que tiene frente a sí a un ser dotado de voluntad, cada uno sabe que debe afrontar la misma autonomía y la misma libertad que él siente en sí mismo, la misma exigencia de ser reconocido que él reivindica para sí y para los suyos. Esta dimensión ética hace parte de la etología de las sociedades humanas.

[...]

³¹ HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 153. Aquí hallamos una crítica central a Mauss en la que coinciden Ricœur y Hénaff.

³² *Ibid.*, 156.

Es Séneca el que –a juicio de Hénaff– reduce todo don al don de carácter moral: el don deja de tener una connotación social y es ahora una «exigencia moral individual». Para Séneca, en suma, hay que evitar que el don esté motivado por algo que no sea la intención espontánea, generosa, gozosa (*Le prix de la vérité*, 344). Hénaff insiste en que la pregunta por la obligatoriedad del devolver –central para Mauss– llama nuestra atención como modernos debido justamente a que en nuestra sociedad prima la idea de que el don es unilateral y no exige nada a cambio.

³³ HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 187.

³⁴ *Ibid.*, 175.

³⁵ Aquí nos parece pertinente dar constancia de una nota de Hénaff respecto a Hegel y Honneth, así como de un posible tema de discusión posterior que concierne a las interpretaciones ricœurianas de Hegel. Para Hénaff, el carácter agonístico del don ceremonial no implica necesariamente el conflicto como instancia previa al reconocimiento mutuo. El conflicto es siempre una posibilidad, sí, pero solo se da cuando el don es rechazado, o no se devuelve el gesto de reconocimiento inscrito en el primer don. Añade Hénaff que en el don ceremonial también hay generosidad, bello gesto, anticipación incondicional. Hegel, en cambio, construye su idea de reconocimiento mutuo basada en el conflicto bajo el supuesto de la desaparición del espíritu del don ceremonial (HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 183, 513).

Contrario a esta postura, Christopher LAUER afirma: «Desde sus continuas referencias a los dones de los dioses, hasta sus análisis de los rituales cristianos como participaciones en el don divino, hasta su tratamiento de la filosofía misma como delirio báquico, Hegel no fue sino un filósofo del don festivo» («States of Peace: Ricœur on Recognition and the Gift» en *From Ricœur to Action*, 190. Quede constancia de esta divergencia en la lectura de Hegel que se suma a las ya enunciadas en la sección anterior.

El primer don no crea una deuda, sino que lanza un llamado; suscita en el beneficiario la exigencia de responder. El intercambio de dones es un duelo ceremonial donde se enfrentan seres vivos autónomos que desean asociarse sin ceder su libertad³⁶.

Una vez mostradas estas diferencias, Hénaff establece la que considera como finalidad específica del don recíproco ceremonial:

La finalidad del don no es la cosa donada (que capta la atención del economista), ni el gesto del don (que fascina al moralista), sino crear la alianza o renovarla. El don ceremonial es acto público sin el cual no hay comunidad; soñar con un don que permanecería ignorado sería, desde el punto de vista del don ceremonial, soñar la muerte del reconocimiento recíproco³⁷.

Para entender mejor la propuesta de Hénaff no sobra anotar que el carácter *público* del don recíproco ceremonial implica la identificación clara de los participantes (donante y donatario), de las cosas donadas, de los momentos y las circunstancias en las que se lleva a cabo la ceremonia, así como la existencia de un marco de reglas transmitidas por una tradición³⁸. Por otro lado, como *ceremonial*, el intercambio de dones tiene también una carga emocional marcada tanto por la inquietud [¿el otro recibirá el don que yo le dé?, ¿será de su complacencia?, ¿podremos iniciar o sostener un acuerdo?], como por el placer de reconocer en el otro a un igual, de iniciar una alianza y de prolongarla en el futuro. También, en tanto festiva, la ceremonia está guiada por formas más o menos estables que expresan la voluntad del grupo, intentan prevenir la arbitrariedad y hacen reconocibles las formas de intercambio. Sin embargo, tales formas son de una naturaleza particular en la medida en que, al mismo tiempo que están inscritas en la vida de la comunidad que las acuña, dan juego a una ruptura de lo establecido, abren un horizonte que interrumpe lo dado gracias al carácter extraordinario de una dicha que no puede ser prescrita, sino que acaece en la celebración del encuentro con los otros.

Huelga anotar que Ricœur no se concentra tanto en este carácter más o menos fijado de los rituales propios del reconocimiento simbólico, identificados por toda la

³⁶ HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 186-187.

³⁷ *Ibid.*, 189. Cursiva nuestra.

³⁸ *Ibid.*, 156.

tradición antropológica heredera de Mauss, sino que prefiere insistir en que lo más propio del carácter festivo del don es su *imposibilidad de crear institución*, aunque «ponen en marcha una onda de irradiación y de irrigación que, de modo secreto e indirecto, contribuye a la progresión de la historia hacia los estados de paz»³⁹.

Por último, la ceremonia y la fiesta no se entienden sin su carácter *simbólico*. R. Walton señala, con razón, que en *Parcours de la reconnaissance* Ricœur no aclara lo que entiende específicamente por «simbólico» como adjetivo que califica el tipo de reconocimiento que acaece en el don. De ahí que el profesor argentino acude especialmente al tomo I de *Temps et récit* para establecer los caracteres del simbolismo que nos permiten comprender lo que se pone en juego al señalar este distintivo del don recíproco ceremonial.

El punto de partida de las consideraciones de Walton sobre el simbolismo característico del tipo de reconocimiento descrito por Ricœur en esta parte de *Parcours de la reconnaissance* es su *carácter encarnado*, esto es, el hecho de que el simbolismo «emerge de la corporalidad y sus gestos como una totalidad significativa»⁴⁰. Esta totalidad significativa tiene un *carácter público*, consistente en que el símbolo articula las acciones de los agentes, les asigna papeles en una totalidad de sentido no reducible a ninguna de sus partes; esto quiere decir que el simbolismo propio del reconocimiento mutuo tiene que ser descifrable por los actores que participan en él. El carácter encarnado y público del simbolismo se complementa con el *carácter estructurado* de la mediación simbólica, que se muestra «en la disposición ritual que adoptan los participantes y en el carácter festivo del intercambio, es decir, en el carácter ceremonial del don más allá de todo aspecto moral o mercantil»⁴¹. Asimismo, el simbolismo requiere una *regla o norma* que gobierna la acción humana, pero que no se coloca por encima de los agentes, sino que —como ya dijimos— se realiza *entre* ellos en la relación mutua. Otra nota característica del simbolismo señalada por Walton corresponde al *reunir* propio del símbolo —una de las claves de la lectura de Hénaff⁴²—, esto es, la

³⁹ PR, 354.

En este punto Ricœur pone uno de sus ejemplos más queridos para referirse a gestos festivos de don: se trata del gesto del canciller Brendt de arrodillarse frente al monumento de Varsovia frente a las víctimas de la *Shoah* (ver: MHO, 624 ss.). Gestos como el perdón solicitado por los últimos tres obispos de Roma por las acciones de la Iglesia católica en el pasado (Inquisición, Conquista de América, por ejemplo) serían casos de igual talante.

⁴⁰ PR, 342.

⁴¹ WALTON, «La fenomenología del don...», 340.

⁴² Hénaff nos recuerda que *sym-bolon* significa «poner juntos», «reunir»: la fiesta reúne, junta lo diferente sin anularlo. Al modo como en las antiguas Grecia o Roma quienes hacían un pacto partían un objeto en

verificación que hacen los miembros de una comunidad de su pertenencia a ella, así como del vínculo que se ha establecido con otros. Por último, los sistemas simbólicos «proporcionan un *contexto de descripción* para las acciones particulares»⁴³, pues permiten que se distingan las conductas propias del don de las mercantiles o jurídicas.

Una vez señalados estos caracteres, Walton proporciona una clave de lectura a uno de los pasajes de *Parcours de la reconnaissance* que genera malentendidos especialmente en la lectura de Hénaff. El pasaje en cuestión, que aparece justo después de que Ricœur expone las ideas del autor de *Le prix de la vérité*, es el siguiente: «Añadiré lo que se puede considerar la relación de mutualidad como un *reconocimiento que no se reconoce a sí mismo* –tan enraizado está en el gesto más que en las palabras– y solo lo hace simbolizándose en el regalo»⁴⁴.

Parece que Ricœur no pone como una de las características más relevantes del don ceremonial su carácter público, esto es, el hecho de que, para que cumpla con su cometido, este tipo de don debe ser *reconocido como gesto de reconocimiento*. Si analizamos este pasaje siguiendo la interpretación de Hénaff, diríamos que el olvido del carácter público del don ceremonial elimina una de sus notas fundamentales y da cuenta de una yuxtaposición entre reciprocidad y mutualidad que termina por caracterizar a la primera con el lente de la segunda. Pero al leer con detenimiento el pasaje y aceptar la caracterización de Walton, vemos que no existe tal negación. Más bien, nos encontramos con que «el reconocimiento mutuo inherente al don recíproco ceremonial se encuentra incorporado en el gesto de dar y retribuir y por eso *se desconoce a sí mismo en el sentido de que no es tema de una representación autónoma por medio del lenguaje*»⁴⁵. Adelantándonos a las reflexiones del próximo numeral, añadiríamos que no hay contradicción entre la afirmación según la cual «soñar con un don que permanecería ignorado sería, *desde el punto de vista del don ceremonial*, soñar la muerte del reconocimiento recíproco», y aquella que invita a imaginar que, *desde el punto de vista del don del ágape*, lo público no solo concierne a las palabras que proclaman «He aquí un gesto de reconocimiento», sino *fundamentalmente* a la *elocuencia del símbolo* que depende de la fuerza de su presencia real y efectiva en el mundo.

dos para que, al juntar en algún encuentro posterior las dos mitades, cada uno reconociera en el otro a su socio, los dones dados y recibidos les recuerdan la alianza sellada a donatarios y donantes –que intercambian los roles, pues el que dona se vuelve donatario de la respuesta del otro– (*Le prix de la vérité*, 178).

⁴³ WALTON, «La fenomenología del don...», 341. Cursiva ajena al texto.

⁴⁴ PR, 342. Cursivas nuestras.

⁴⁵ WALTON, «La fenomenología del don...», 342. Cursivas ajenas al texto.

10.3. Plurivocidad del don y ejemplaridad del don del ágape

Hasta el momento la reflexión sobre el don ha girado en torno a la distinción entre reciprocidad y mutualidad, así como entre dos tipos de bienes y dos formas de intercambios que comparten escenario en la vida social y configuran los lazos sociales: de un lado, los bienes mercantiles y las relaciones de mercado en las que estos circulan; de otro, los bienes sin precio, que se intercambian en las relaciones del don.

No obstante, Ricœur da un paso adelante y señala que este análisis comporta un «carácter dicotómico [...] en su aspecto conceptual»⁴⁶. Según el filósofo de Valence, este carácter es susceptible de crítica y corrección si se procede «a un examen más próximo de experiencias concretas de la diferencia de sentido y de intención que queda entre el intercambio de dones y el intercambio mercantil, aun cuando no aparezcan opuestos, sino imbricados en la práctica cotidiana»⁴⁷. Para llevar a cabo esta crítica, iluminado por un trabajo sobre la Francia del siglo XVI⁴⁸, Ricœur presta «atención a [tres] rasgos de complejidad a los que una cultura histórica hace sensible»⁴⁹.

El primero consiste en que en la base del «espíritu del don» hallamos una pluralidad de convicciones: *temas bíblicos* referidos a la antecendencia del don divino que recomienda la gratuidad entre los hombres; *ética de la liberalidad* que iguala al donante y al donatario; las ideas humanistas de favores de amistad y generosidad de cercanía, entre otras. Otras convicciones se refieren a las ocasiones de dar, normalmente situadas en los diversos ciclos marcados en el tiempo del calendario según los ideales de cada cultura (por ejemplo, cumpleaños, matrimonios y otros acontecimientos considerados como relevantes para la vida individual, familiar o social).

⁴⁶ PR, 343.

⁴⁷ *Ibid.*, 344.

⁴⁸ Ricœur se remite al trabajo de Natalie ZEMON-DAVIS, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle* (París: Seuil, 2003).

Para una mirada muchísimo más amplia de este asunto, sugerimos revisar el elenco bibliográfico de trabajos sobre la historia del don y sus usos en la época moderna que se cita en Lucien FAGGION, «Une civilisation du don ? Les usages d'un paradigme à l'époque moderne», en *Le don et le contre-don. Usages et ambigüités d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, 60n, 64-65n.

⁴⁹ PR, 344.

No está de más señalar que la sensibilidad histórica que reclama Ricœur para la cabal comprensión de los entrecruces de los dos tipos de bienes y de intercambios que marcan la pauta de su argumentación exige, además, tener presente la diferencia entre sociedades en cuyo seno el reconocimiento mutuo se da por la vía del intercambio de dones respecto a aquellas que ofrecen un reconocimiento público e igual para todos por vía del derecho. Esta diferencia es remarcada permanentemente por Hénaff.

Esta pluralidad no está solo en las convicciones de base, sino que marca todo el universo del don. Así, declararíamos con Hénaff: «el don puede decirse de muchas maneras»⁵⁰. Precisamente, *Le prix de la vérité* expone otras formas de don: el unilateral, propio del soberano o de la ciudad, o incluso de la divinidad, que invoca la *gracia*, entendida como un «favor generosamente acordado y sin mérito»; el «don individual de tipo moral que depende de la libre decisión del donante», y que puede ser recíproco o no, pero es motivado por generosidad y compasión⁵¹; o el don recíproco experimentado en grupos de servicios, de ayuda mutua, de apoyo afectivo, «que ofrecen un reconocimiento donde se afirma la dignidad sin precio de cada uno»⁵². Asimismo, Hénaff sitúa los dones que implican la alegría de ofrecer, el placer de ver feliz al beneficiario, entre los dones motivados por la gracia, e indica la existencia de otro tipo de don, el solidario, que tiene la intención inicial de ayudar a personas o pueblos en catástrofes naturales, crisis sociales o situaciones individuales difíciles⁵³. En esta pluralidad de dones no cesa de aparecer una mezcla de motivaciones, incluso opacas para los mismos participantes de cualesquiera de los tipos de dones que se tomen en consideración.

El segundo rasgo es la coexistencia e imbricación de las prestaciones del don y las prestaciones mercantiles, manifiesta especialmente en el hecho de que las segundas no desplazaron ni hicieron desaparecer a las primeras. Ricœur cita como ejemplos de tal imbricación transacciones entre vecinos que van acompañadas de presentes, ejecuciones de servicios prestados acompañadas de pequeños regalos, el amplio mundo de la escritura, edición y publicación de libros cuya venta –normalmente a cargo de la editorial– no riñe, por ejemplo, con la dedicatoria que suelen hacer los autores, o con donaciones a diversas instituciones. Esta imbricación también puede ser evidente respecto a un mismo objeto: por ejemplo, según explica M. Godelier (citado por Hénaff), para los Baruya de Nueva Guinea, las barras de sal tenían un doble uso: dentro de la comunidad, como parte de ciertas ceremonias; hacia afuera, como objeto de trueque. Situaciones similares las hallamos entre nosotros cuando, pongamos por caso, un anillo es, al mismo tiempo, símbolo de compromiso para el que propone matrimonio, pero ha debido de ser comprado como un objeto más en el mercado, sin que ninguna de

⁵⁰ Marcel HÉNAFF, «Don cérémoniel, paradoxe de l'alterité et reconnaissance réciproque», *Revue d'éthique et de théologie morale*, nº 281 (septiembre 2014), 53.

⁵¹ HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 366.

⁵² *Ibid.*, 514.

⁵³ HÉNAFF, «Don cérémoniel...», 55.

estas situaciones obste para que, a su vez, este objeto llegue a ser considerado una bella obra de orfebrería; otras veces se pueden vender las cosas que nos han regalado sin que por ello se pierda necesariamente el vínculo que se gestó mediante aquel don⁵⁴.

El tercer rasgo corresponde a las figuras de fracaso en la práctica efectiva del don. Atrás nos referíamos a los dones que generan una carga insostenible, una deuda impagable y una sumisión que elimina toda posibilidad de que los seres humanos sean considerados como fines en sí mismos y desarrollen sus posibilidades como sujetos capaces. También es ocasión de mencionar las formas de intercambio que se establecen en los más variados círculos –familia, amigos, colegas, vecinos– en las que la competencia por saber quién da un mejor regalo (diferencia no sólo cualitativa, sino que a veces es entendida en términos de precio) oscurece, cuando no anula, la intención de establecer vínculos *entre* sus miembros; o aquellos «dones» que pretenden comprar los favores de quienes los reciben, eliminar cualquier traza de justicia o pasar por alto la legalidad. Estos y otros casos que podríamos listar en la plurívoca experiencia malograda del don obligan a preguntar si acaso lo mejor no sea prohibir todos los dones⁵⁵. La respuesta de Ricœur es un no retundo; lo que nuestro autor propone más bien es el ejercicio de una crítica de la «mala reciprocidad» que, sin embargo, no logra eliminar los riesgos potenciales de la experiencia del don que no dejan de ser los riesgos potenciales de nuestro vivir juntos⁵⁶.

Podemos preguntarnos ahora si la misma crítica que hace Ricœur al carácter dicotómico de una teoría que distingue tajantemente formas de intercambio mercantil de formas de intercambio de dones es pertinente para revisar las relaciones entre mutualidad y reciprocidad, es decir, si la distinción entre ambas obedece a un carácter dicotómico poco sensible a la complejidad de nuestras sociedades.

En *Le don des philosophes* Hénaff formula al menos dos críticas centrales a los planteamientos de Ricœur que parecen ir en esa dirección: la primera afirma que la idea ricœuriana de don ceremonial ignora el «elemento de lucha y de diferenciación» que lo anima y que «sostiene todo vínculo de reciprocidad»⁵⁷. La segunda asegura que reciprocidad y *ágape* se excluyen, porque pareciera que en la primera lo único posible

⁵⁴ HÉNAFF, *Le prix de la vérité*, 410-413.

⁵⁵ En *PR*, 349, Ricœur cita: ZEMON-DAVIS, *Essai sur le don dans la France du XVI^e siècle*, 153.

⁵⁶ Sobre la idea de una crítica de la reciprocidad, concomitante con la crítica a la idea misma de don, ver: Tomás DOMINGO y Agustín DOMINGO, «Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la filosofía contemporánea», *Veritas*, nº 28 (Marzo 2013): 41-62.

⁵⁷ HÉNAFF, *Le don des philosophes*, 199.

es una circularidad ventajosa, egoísta⁵⁸. A ello se suma que, según Hénaff, Ricœur juzga la reciprocidad con el lente de la mutualidad, sin reconocer «la originalidad y la autonomía de los órdenes de don»⁵⁹. Para Hénaff,

La mutualidad no es en nada más generosa o más moral. Ella pertenece a una estructura de relación diferente: ella hace pasar de la relación dual a la relación plural, del cara a cara a la red, del enfrentamiento o del ajuste a un compañero [...] a la coordinación con muchos. [...] La mutualidad no es ella misma excedente de bondad. Ella es también una lógica y una ética: lógica de organización multipolar; ética de solidaridad interna en un grupo⁶⁰.

Sin ánimo de hacer apología, indagemos por algunas respuestas de Ricœur a esta objeción. Sobre la primera crítica, huelga decir que «ignorar» no es equiparable a «suspender». Para Ricœur los estados de paz constituyen una experiencia indirecta, rara, «incluso excepcional» del reconocimiento mutuo mediante el don, que *suspende* –no ignora– la lucha. De hecho, en uno de los últimos párrafos del estudio III de *Parcours de la reconnaissance*, se declara que «la experiencia del don [...] es *inseparable de su carga de conflictos potenciales* vinculada a la tensión creadora entre generosidad y obligación»⁶¹. ¿Qué quiere decir esta *inseparabilidad*? Ricœur no estaría lejos de la idea según la cual el reconocimiento, aun como don, conserva un carácter agonístico, y no solo por razones antropológicas o sociológicas, sino por razones ontológicas que atraviesan toda la antropología del hombre capaz. La primera razón, como ya hemos dicho en repetidas ocasiones, concierne al carácter constitutivo de la disimetría en las relaciones entre los seres humanos –ya sea personales o de más amplia envergadura–. Tal disimetría, aunque cede en el milagro del reconocimiento mutuo, no deja de mostrarnos que «hasta en el regocijo del intercambio de los dones, el otro sigue siendo inaccesible en su alteridad en cuanto tal»⁶². Siempre que reconozco o pido ser reconocido me encuentro con esa inaccesibilidad –propia y de los demás– que me invita, a la vez que me desafía, a reconocer en el otro una diferencia que, sin ser insalvable, no puede superarse sin correr el riesgo de caer en las trampas de un amor

⁵⁸ *Ibid.*, 226.

⁵⁹ *Ibid.*, 227.

⁶⁰ *Ibid.*, 228.

⁶¹ *PR*, 355. Cursivas ajenas al texto.

⁶² *PR*, 373.

Ver: WALTON, «La fenomenología del don...», 349.

fusional, incapaz de preservar la «justa distancia en el corazón de la mutualidad, justa distancia que integra el respeto en la intimidad»⁶³.

La segunda razón está relacionada con lo que hemos expuesto sobre a la posibilidad del mal cometido y sufrido. Como ya hemos afirmado, para Ricœur el mal es una *posibilidad* inherente a las relaciones entre los seres humanos. Hay que reiterar que esto no significa que estemos a merced del cumplimiento de una declaración adelantada de la bancarrota de la reciprocidad o de la mutualidad; si confiamos en que el ser humano es capaz de hacer el bien, por ende, de reconocerse y reconocer al otro incluso en una clave como la que ofrecen el ágape y el don, la referencia al mal sirve más como *advertencia* ética a la naturalización de las prácticas de reconocimiento que pueden devenir, a veces de manera muy sutil, en soberbia disfrazada de generosidad; propiciación de la pérdida de los poderes más propios del donatario, oculta en ropajes de caridad, solidaridad o filantropía, que terminan por fijarlo en el lugar de un deudor incapaz de pago; u olvido de la deuda mutua que liga a los seres humanos entre sí al mismo tiempo que les permite ser libres. En suma, siempre cabe la *posibilidad* de que el don esté envenenado.

No obstante estas dos razones, la «suspensión» de la disputa, de la lucha, de la equivalencia, que da paso al ágape, a la generosidad, el desinterés y la compasión, también hace parte de las posibilidades humanas. El ágape puede irradiar incluso prácticas del don que no son propias del don recíproco ceremonial como, por ejemplo, el don solidario y no por ello elimina los riesgos que le son inherentes.

Examinemos ahora la segunda crítica de Hénaff. Mientras que en el primer numeral de este capítulo expusimos las diferencias más sobresalientes entre reciprocidad y mutualidad, y en el segundo apartado avanzamos un poco más al considerar el modo en que nuestro filósofo analiza la imbricación de prácticas mercantiles y prácticas del don, nada hemos dicho sobre imbricaciones entre mutualidad y reciprocidad –salvo que asumamos, cometiendo un error, que Ricœur homologa reciprocidad y prácticas mercantiles–, con lo cual parece seguir vigente la crítica del autor de *Le don des philosophes*.

Para salir de este escollo conviene tomar como punto de partida la aclaración de Ricœur según la cual la diferencia entre reciprocidad y mutualidad es puesta «por convención del lenguaje». Ya dijimos que no se trata de un mero artificio retórico que,

⁶³ PR, 377.

analizado concienzudamente, termine siendo una amalgama de conceptos que remiten a la misma idea o a las mismas prácticas de reconocimiento; pero tampoco se trata de una insalvable diferencia. Consideramos más bien que entre reciprocidad y mutualidad existe una forma de complementariedad en la que esta última ocupa un lugar *ejemplar*.

¿Qué significa esta ejemplaridad? Así como, a propósito del amor, hablábamos de una pluralidad que no era eliminada por el ágape, diremos también que las diversas formas de intercambio de dones son irreductibles entre ellas: el don recíproco ceremonial no es el don solidario, ni el don solidario corresponde a los gestos de caridad motivados por una intención moral, ni Ricœur propone la mutualidad como una especie de barómetro moral de todos los tipos posibles de don. Nos parece, más bien, que él identifica en el fenómeno del don unas notas comunes: el intercambio de dones es una forma de crear y fortalecer los lazos del vivir-juntos; hace evidente una capacidad humana de dar y recibir, de responder al ofrecimiento del otro, ya sea del que efectivamente recibe algo y al que le da algo, ya sea de un otro al que jamás se conocerá; en el intercambio de dones nos jugamos el aprendizaje de la gratitud y la gratitud, de que existen cosas que no tienen precio y tejen el sentido de la vida humana... Y sea cual sea la especificidad del tipo de don que esté en juego, la mutualidad hace las veces de vigía que *advierte* –lo que no quiere decir que *supera*– los riesgos de la posibilidad de hacer el mal o de tolerarlo.

Por otro lado, así como sosteníamos, con el auxilio de Kierkegaard, que el amor erótico y la amistad mantienen su especificidad, pero son invitadas a considerar al amante y al amigo como *prójimo*, diremos que el don propio del espíritu de la mutualidad, del ágape, que es don gratuito, sin medida, sin espera de retorno, que se fija en los gestos en los que se reconoce, en el que confirmamos uno al otro nuestro entrelazamiento, no elimina la especificidad de otras formas de don, sino que invita a considerar *efectivamente* al otro *siempre como otro*⁶⁴ y opera como horizonte de *realización* de las ilimitadas posibilidades del ser humano. Así, el don ceremonial, o el don gracioso o la solidaridad, en todas sus formas personales o institucionales, movida por múltiples razones y motivos, ejercida en una pluralidad de prácticas, no pierden legitimidad, menos en una sociedad que requiere «llenar las lagunas de la justicia distributiva y redistributiva»⁶⁵; pero, animadas por el acicate de la mutualidad, no

⁶⁴ Esta invitación no está ausente de las consideraciones de Ricœur sobre el reconocimiento considerado como lucha en los ámbitos afectivo, jurídico-legal y social.

⁶⁵ PR, 353.

menosprecian al otro, ni aminoran las capacidades de aquellos sobre quienes recae su acción y quizás puedan aspirar menos a la fama o al reconocimiento de su «heroísmo», que a la realización *efectiva* de las capacidades de aquellos con quienes entran en contacto.

Otro aspecto de la controversia propuesta por Hénaff es el siguiente: este autor considera insuficiente que Ricœur vea en los dones ceremoniales una ocasión privilegiada de manifestación del ágape, pues estos dones se caracterizan por ser fundadores de *reconocimiento público*, razón por la cual no son «simples intervalos festivos de suspensión de conflictos». Hénaff continúa su crítica señalando que «en las sociedades dotadas de una estancia central de autoridad», v. gr. los estados nacionales, este reconocimiento «es asegurado por instituciones políticas, jurídicas y económicas»⁶⁶ y termina apuntando que solo en el orden social y personal es posible hablar de estados de paz⁶⁷. Su conclusión es que Ricœur parece no distinguir los tres niveles en los que se da el reconocimiento mutuo: institucional, social y personal.

Hénaff tiene razón cuando recuerda que una sociedad compleja como la nuestra otorga, mantiene y protege el reconocimiento de sus miembros en instancias que no dependen propiamente del cumplimiento feliz del circuito del don del ágape; a esto se suma que, en efecto, no todos los ámbitos donde el reconocimiento es exigible pertenecen a la esfera de las relaciones intersubjetivas del cara a cara. Por ejemplo, es claro para él, como para nosotros, que no todo reconocimiento jurídico está precedido de una práctica de don ceremonial, es decir, que, en últimas, se es sujeto de derechos, independientemente de cualquier intercambio de dones y esa condición no se gana, ni se exige en el ámbito de las relaciones cara a cara. Sin embargo, esta condición universal, ya analizada en nuestro paso por Hegel y Honneth, que sigue siendo una de las piedras angulares de nuestras sociedades, no es pasada por alto ni en *Parcours de la reconnaissance*, ni en obras anteriores en las que Ricœur aborda el reconocimiento, la intencionalidad ética, la paradoja política, etc., como creemos haber mostrado en la sección anterior.

⁶⁶ HÉNAFF, *Le don des philosophes*, 229.

Hénaff reconoce que aun entre los estados nacionales y en escenarios institucionales las prácticas de don ceremonial no han desaparecido del todo: por ejemplo, regalos que se intercambian en visitas oficiales, más toda la simbología que celebra solemnemente la diplomacia; también los representantes de las instituciones pueden hacer gestos festivos marcados por el espíritu del don como aquellos gestos de solicitud de perdón que citábamos en páginas anteriores.

⁶⁷ HÉNAFF, *Le don des philosophes*, 227.

Aun así, sin que desaparezca la especificidad de los otros escenarios de reconocimiento, intentamos mostrar ya en el capítulo anterior que Ricœur sugiere la existencia de ocasiones concretas en las que el amor y el don podrían instruir al derecho, a la justicia y a la reciprocidad propia del reconocimiento social, sin que pretendan suplantarlos. Decíamos allí que no se pone como *conditio sine qua non* de la tarea del juez el amor al acusado, o de la responsabilidad del encargado de diseñar las políticas públicas de inversión social la aplicación de «criterios» de gratuidad; y preguntábamos si no sería plausible que el juez viera en el acusado a un prójimo, en el sentido más universal y más radical que enseña el ágape. En consonancia con esto, podemos preguntar ahora: ¿no podría haber algo de compasión en la distribución de la riqueza, que no fuera únicamente la de la convicción moral celebrada por Séneca, sino una que pudiera ser practicada mediante gestos simbólicos, cuya efectividad pudiera ser celebrada?

Hénaff mismo termina el capítulo dedicado a Ricœur caracterizando el proyecto del autor de *Parcours de la reconnaissance*, no como «irenismo» o «utopía» —entendida como algo irrealizable—, sino como un programa de acción que, consciente de la posibilidad latente de fracasar, no deja de ser un acicate que nos recuerda el fondo moral de nuestro deseo de vivir juntos. Así las cosas, podremos declarar, con Hénaff, que es necesario, también por las condiciones complejas de nuestro mundo social de la vida, un tipo de reconocimiento que opere como «un último recurso, una última opción de no zozobrar en la absoluta desesperanza que concierne a nuestra especie: la compasión por el otro ser humano aplastado y envilecido, el simple gesto de apoyo, esa “pequeña bondad” como último hilo que nos religa al otro»⁶⁸.

⁶⁸ *Ibíd.*, 322.

11. LA ACCIÓN QUE CONVIENE

Para terminar la última sección de nuestro trabajo, nos concentraremos en la idea de la *acción que conviene*, no solo por su relevancia en toda la investigación de *Parcours de la reconnaissance*, sino porque nos permite comprender lo que, a juicio nuestro, es el corazón de la relación entre lucha por el reconocimiento y estados de paz.

Comenzaremos señalando algunos aspectos claves de la *acción que conviene* que figuran en algunos pasajes de *Parcours de la reconnaissance* en los que Ricœur menciona su intención de hacer de la sabiduría práctica o *phrónesis* una referencia importante para toda la investigación¹. El punto central de este primer momento concierne a la relación entre actuar como conviene y el reconocimiento de sí mismo como *phrónimos*. Una vez hecho esto, acudiremos al primer estudio de *Le juste 2* para mostrar (acaso sería mejor decir: para reiterar) que la acción que conviene requiere tanto la mediación del ámbito normativo, como la mirada atenta a la situación particular, al mismo tiempo que la instrucción de los estados de paz. Terminamos nuestro recorrido señalando, de forma exploratoria, dos temas que ayudan a completar el esbozo de la acción que conviene como problema crucial del reconocimiento mutuo: el *carácter trágico de la acción* y la necesidad de la *imaginación* en el ejercicio del reconocimiento mutuo.

11.1. El reconocimiento del sí como *phrónimos*

En el estudio II de *Parcours de la reconnaissance* la exposición de algunos apartados de la *Ética a Nicómaco* dedicados a la *phrónesis* obedece al propósito de situar en la antigüedad griega un primer indicio del reconocimiento de sí entendido como «reconocimiento de responsabilidad» en la acción². En una primera lectura, nos limitaríamos a decir, con Ricœur, que este pasaje pertenece solo a una *etapa preparatoria* de la exposición del reconocimiento de sí y del reconocimiento mutuo; y que únicamente con el «acontecimiento de pensamiento» de la aparición del sí mismo,

¹ PR, 132.

² Ricœur toma esta idea del trabajo de Bernard WILLIAMS titulado *Shame and Necessity* (Berkeley: University of California, 1993), ver: PR, 111.

«que debemos a la filosofía cartesiana del *cogito* y a la teoría de la reflexión de John Locke»³, junto con la fenomenología del hombre capaz desplegada hasta su vínculo con las capacidades y prácticas sociales, podremos arribar propiamente a la comprensión del sí como agente actuante y sufriente. Asimismo, con la aparición del planteamiento del *otro* –según Ricœur, ausente en sentido estricto en el pensamiento griego– estaríamos preparados para asumir el pleno sentido de la reflexión sobre el reconocimiento mutuo⁴.

Lo que queremos resaltar enseguida, sin embargo, es fruto de una segunda lectura del itinerario, convocada por el hallazgo, en el estudio III, de la idea de la *acción que conviene* que se encuentra ya en las páginas dedicadas a Aristóteles del estudio II. En otras palabras: lo que a primera vista aparece como meramente preparatorio de la fenomenología del hombre capaz, en la segunda lectura alumbra como una clave hermenéutica de la relación entre reconocimiento de sí y reconocimiento mutuo, que ya hemos comentado brevemente en la sección anterior. Veamos.

Bajo el título «Aristóteles: la decisión», encontramos que Ricœur no solo considera al *phrónimos* como «la figura anticipada de este sí reflexivo implicado por el reconocimiento de responsabilidad»⁵, sino que pone a la sabiduría práctica o *phronesis* como una de las referencias más importantes a lo largo de toda la investigación sobre el reconocimiento. La *Ética a Nicómaco*, escenario propicio para rastrear los intentos inaugurales de respuesta a la pregunta propiamente filosófica por la acción, pone el foco en determinar cuál es el fin último del actuar humano y cómo es posible que ese fin pueda ser alcanzado. En el Libro I, leemos que este fin, el más elevado, es la felicidad, aunque los seres humanos no nos ponemos de acuerdo sobre lo que ésta pueda ser en realidad. Para alcanzar alguna claridad al respecto, Aristóteles se ocupa de los llamados

³ PR, 137.

⁴ En este punto cabe dejar al menos anotada una discrepancia con la lectura de Aristóteles. Cuando el filósofo de Valence observa que en el pensamiento griego el «otro» no aparece, tiene razón, pero solo «si entendemos el concepto de alteridad como el otro universal que no conocemos y que no es susceptible de encontrar, a diferencia del amigo. Un tal concepto no encuentra directamente su lugar en la ética de Aristóteles» (FIASSE, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*, 68). Sin embargo, se entiende mal la *Ética a Nicómaco* si no se tiene en cuenta que allí se dice que «la *praxis* ética, en tanto que actividad humana, es una actividad voluntaria vivida en relación con otras personas, y que encuentra su fin en la amistad en sentido fuerte» (*Ibid.*, 134). Así las cosas, para el Estagirita, «la finalidad superior interna del actuar ético se llama *philia* y la alteridad hacia la cual el *phrónimos* se orienta es la persona del amigo» (*Ibid.*, 136). La discrepancia, como puede verse, no solo se cifra en que Ricœur parece «acomodar» la filosofía de Aristóteles a los propósitos de su exposición, sino en que no percibió todas las posibilidades que el tema de la amistad podría proporcionarle como aliado de su empresa filosófica, lo que en cambio sí hace –aunque limitado al ámbito teleológico de su «pequeña ética»– en *Soi-même comme un autre* (Ver: David KAPLAN, *Ricœur's Critical Theory* (Albany: State University of New York, 2003), 104).

⁵ PR, 129.

«géneros de vida» –vida de placer, vida entregada a la política y vida contemplativa–, y señala que este último género va en pos de un bien supremo, «un bien elegido por él mismo, un bien perfecto y suficiente, fin de los actos humanos»⁶.

Una precisión mayor de lo que implica este fin último requiere el esclarecimiento de la «función del hombre». Según Ricœur, esta función está «aparte y por encima de todas las tareas particulares», y consiste en llevar a cabo «una tarea propia, un *ergon*: vivir una vida realizada»⁷. Esta vida implica «una actividad del alma y unas acciones razonables» y, para el hombre bueno, «estas mismas cosas bien y hermosamente», realizadas «según su propia virtud; y si esto es así, resulta que el bien del hombre es una actividad del alma de acuerdo con la virtud, y si las virtudes son varias, de acuerdo con la mejor y más perfecta, y además en una virtud entera»⁸.

Llevar a cabo una vida realizada tiene en la indeterminación parte de su suelo nutricional. Tal como nos lo recuerda el filósofo de Valence en *Soi-même comme un autre*, esta indeterminación acompaña siempre la vida del *phrónimos*, quien no puede perder de vista que el reconocimiento de sí mismo «se realiza al precio de un duro aprendizaje adquirido en el curso de un largo viaje a través de [...] conflictos permanentes, cuya universalidad es inseparable de su localización siempre insuperable»⁹.

Sin embargo, que Aristóteles afirme que se trata de una tarea, de una actividad, que hable de realización, indica que para él –y también para Ricœur– el objetivo de la vida ética no es «poseer» virtudes, sino ejercerlas, hacerlas aparecer en el mundo, actuar conforme a ellas¹⁰; y la felicidad no es un estado al que se llega, ni una obra de una sola jornada¹¹, sino un ejercicio permanente que termina con nuestra muerte y del cual quienes nos sobrevivan darán mejor testimonio. Por eso, las virtudes, entendidas como «excelencias rectoras capaces de jalonar, de determinar, de estructurar a la vez el objetivo de la felicidad y la tarea propia del hombre»¹², no nos son ajenas, sino que expresan tanto una disposición como «una decisión cuyo principio somos nosotros, que compromete nuestra libertad, nuestra responsabilidad, nuestro mérito»¹³.

⁶ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1097a 15-35.

⁷ *PR*, 126.

⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098 a 16.

⁹ *SA*, 283.

¹⁰ FIASSE, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*, 146-147.

¹¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1098 a 18-20.

¹² *PR*, 127.

¹³ Pierre AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, trad. María J. Gómez-Pallete (Barcelona: Crítica, 1999), 138.

Por otro lado, no obstante la indeterminación propia de la vida humana, y que la decisión de actuar la tiene que tomar cada uno *en primera persona*, «el *phrónimos* no es forzosamente un hombre solo»¹⁴. Cuenta con modelos de acción que reconoce en sus coetáneos, en la sociedad en la que vive, en el debate público, en personajes susceptibles de admiración. A propósito de estos modelos, que ni se imponen por la fuerza, ni se pueden apropiarse en ausencia de nuestra decisión respecto a cómo actuar en cada situación de la vida, podemos leer en la *Ética a Nicómaco*: «Uno debe hacer caso de las aseveraciones y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes no menos que de las demostraciones, pues ellos ven rectamente porque poseen la visión de la experiencia»¹⁵. A ello se suma el rico acervo de posibilidades proporcionadas por textos de diversa índole (religiosos, literarios, filosóficos, entre otros) que pueden ilustrar, servir de contraste o incluso estar presentes en la decisión que debemos tomar *en cada caso*, según *cada circunstancia*¹⁶.

Con lo dicho hasta aquí estamos en condiciones de señalar una primera conclusión sobre el reconocimiento de sí derivada de la lectura ricœuriana de Aristóteles en el pasaje del estudio II de *Parcours de la reconnaissance*: el ser humano que decide sobre sus acciones se reconoce a sí mismo como *responsable* de su felicidad, de la realización de su *ergon* propio¹⁷. Si se recuerda lo que hemos dicho en capítulos anteriores, se verá que esta afirmación tiene un aire de familia con una tesis central del pensamiento ricœuriano: cada uno de nosotros, en la realización de su propio proyecto de vida, atesta ante sí y ante los otros la tensión constitutiva entre poder y no poder, capacidad e incapacidad, así como el hecho de ser el autor de sus propias acciones.

Al avanzar en la argumentación de Ricœur, hallamos dos aspectos más que sobresalen en la definición de virtud del libro II de la *Ética a Nicómaco*: «Es [...] la

Se trata de lo que el Estagirita llama *proairesis*, momento de la decisión de actuar virtuosamente, gracias a lo cual el ser humano alcanza paulatinamente su felicidad. Ver: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1106 a 2. Más adelante leemos que *proairesis* es «una especie de propia voluntad especificada por una deliberación anterior». Y luego: «Parece, pues [...] que el hombre es principio de las acciones, y la deliberación versa sobre lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen a causa de otras cosas. El objeto de deliberación entonces, no es el fin, sino los medios que conducen al fin...» (1112 b 32-33).

¹⁴ SA, 318.

¹⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1143 b 11-14.

¹⁶ Ver: SA, 188-189n; TR III, 284ss. Hemos expuesto las relaciones entre lectura de textos literarios y experiencia ética en: Manuel PRADA, *Lectura y subjetividad. Una aproximación desde la hermenéutica de Paul Ricœur* (Bogotá: Uniediciones, 2010), 89-101.

¹⁷ PR, 128. Ver: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1103 b 26-30.

Téngase en cuenta la indicación de AUBENQUE (*La prudencia en Aristóteles*, 138) según la cual el adjetivo *proairetikós* «designa la diferencia específica que separa la virtud moral, que nos es imputable, de la virtud natural, que no tenemos ningún mérito en poseer, porque no concierne a nuestra *proairesis*».

virtud un modo de ser selectivo [*hexis proairetikós*], siendo un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquello que decidiría el hombre prudente»¹⁸. El primer aspecto es la articulación que propone Aristóteles entre estado habitual o modo de ser (*hexis*) y decisión (*proairesis*). En su particular exégesis de *Ética a Nicómaco*, Ricœur ve en esta articulación razones suficientes para no oponer los libros III y VI, pues entre ellos se da un desplazamiento que se opera en el mismo campo, el de la acción sensata. Así las cosas, los libros I-V examinan la acción sensata desde el punto de vista de su «enraizamiento en el deseo», responsable de los fines¹⁹, mientras que el libro VI tiene en consideración el lazo entre acción sensata e intelección²⁰. Esto nos indica que no hay una frontera entre virtudes éticas o del carácter y virtudes intelectuales, así como tampoco hay oposición entre el deseo de una vida realizada y la reflexión tendiente a alcanzar el modo de vida superior. Más bien, entre ambos tipos de virtud se establece una relación complementaria, lo que nos lleva hasta la declaración del libro VI según la cual no es posible que el hombre escoja las acciones tendientes a llevar a cabo su tarea más propia, sino mediante una inteligencia deseosa o un deseo inteligente: «Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es deliberadamente deseado, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance, porque, cuando decidimos después de deliberar, deseamos de acuerdo a la deliberación»²¹.

El segundo aspecto que resalta Ricœur de la definición de virtud es la implicación del *phrónimos* en la *phrónesis*. Para comprenderlo, tenemos que volver a mirar el pasaje 1106 b 35 y resaltar que el justo medio es *relativo a nosotros* y que esta relación tiene por norma una regla moral que es «la misma que le daría el hombre sabio». La mediedad, alcanzable por la articulación entre virtudes éticas y virtudes intelectuales, es una tarea trabajosa²²: hay que tomarse el tiempo para determinar cuándo actuar, con qué tipo de personas, a favor de quién, de qué manera, con qué motivos y haciendo uso de qué cosas²³. Y esto debe hacerse siempre, especialmente cuando nos hallamos ante

¹⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1106 b 35.

Téngase en cuenta que «modo de ser», en castellano, figura en la versión francesa de Tricot como «disposición»; y «manera deliberada» (de la misma versión francesa) aparece en la edición de Gredos como «ser selectivo».

¹⁹ *PR*, 131.

²⁰ Paul RICŒUR, «À la gloire de la phronèsis» en *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque Livre VI*, de Jean-Yves Châteauneuf (París: Vrin, 1997), 15.

²¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1113 a 9-11; cf. 1139 b 5. Ver: RICŒUR, «À la gloire...», 16.

²² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1109 a 25.

²³ *Ibid.*, 1109 b 20-25.

situaciones difíciles. A esto se suma que la mediedad se alcanza en ausencia de un parámetro fijo, externo a nosotros, al cual acudir en momentos de duda²⁴. Más bien, el parámetro lo pone el hombre prudente, capaz de «ver la verdad en todas las cosas, siendo como el canon y la medida de ellas»²⁵, y cuya decisión y acción (ad)miramos y procuramos seguir.

Tal como señala Aubenque, no sería correcto interpretar este pasaje como una concesión al *dictum* de Protágoras, ni a un relativismo que consagre el «todo vale». Pero si no podemos identificar la filosofía aristotélica con el relativismo, tampoco nos es posible invocar algún tipo de universalismo, como justamente lo señala G. Fiasse al decir que «lo propio del hombre es descubrir su fin particular a través de la contingencia de las acciones, tomando por guía la búsqueda de la felicidad más noble»²⁶.

Entonces, podemos entender que la implicación del *phrónimos* en la *phrónesis* radica en que el ser humano, como sujeto capaz de decidir, se halla en la tensión entre deseo (guiado por las virtudes éticas) e inteligencia (que corresponde a las virtudes intelectuales, entre las que sobresale la *phrónesis*), tensión en la cual intenta alcanzar la recta regla, no tanto porque tenga un conocimiento previo de ella o se limite en su acción a seguir a pie juntillas lo que dicha regla le indica, sino sobre todo porque él mismo es convocado como juez, porque se espera de él que desarrolle su capacidad de juicio, que es, «en resumen, un “conocimiento”, incluso si no se trata de un conocimiento de lo trascendente»²⁷.

A partir de esta lectura de la *Ética a Nicómaco* podemos formular una segunda conclusión sobre la relación entre reconocimiento de sí y la decisión de actuar como conviene: el sí mismo se reconoce como sujeto cuya vida está tensada y tejida por la relación entre Deseo y placer²⁸, y a la vez como sujeto reflexivo. Así pues, todo proyecto de vida buena que pueda escoger un sujeto que se reconoce a sí mismo como sujeto deseante implica el ejercicio de la deliberación respecto tanto a los medios requeridos, como a las motivaciones profundas de la acción, los principios que la rigen –sean las normas morales o el ordenamiento del amor o una dialéctica inconclusa entre ambos– y los modos de mantener la decisión de actuar conforme a lo deliberado.

²⁴ AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, 56.

²⁵ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1113 a 30.

²⁶ FIASSE, *L'autre et l'amitié chez Aristote et Paul Ricœur*, 69.

²⁷ AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, 62.

²⁸ Ver: *supra*, capítulo 7.

Al arribar a este punto, es necesario poner en consideración otro asunto relacionado con la llamada implicación del *phrónimos* en la *phrónesis*. Mientras que, en su crítica a Hegel²⁹, Ricœur se pregunta si podemos depositar *sin más* nuestra confianza en el espíritu de un pueblo –entendido al modo hegeliano como resultado de la capacidad del Espíritu de superar todas las contradicciones– a la hora de buscar una guía de acción; mientras Ricœur también sospecha que allí puede incoar la muerte y la perversión, y por ello propone que nos fijemos en la «conciencia moral de un pequeño número de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción»³⁰; en nuestro paso por Aristóteles, instruidos por todos los ejemplos fracasados de modelos de virtud autoproclamados o aupados por la opinión pública, o por el pujante triunfo del individualismo, podemos arribar a preguntas como: ¿no es demasiado riesgoso que el criterio de la acción recaiga en el *phrónimos*? ¿No hemos presenciado serias limitaciones a la libertad y dolorosas negaciones de la pluralidad cuando un individuo o un grupo de individuos, creyendo que tienen el monopolio del saber práctico, se arrogan el derecho de indicarles a todos los seres humanos, a pesar incluso de ellos mismos, cuál es el camino del bien y cuáles sus realizaciones?³¹ Quizás otros, inspirados por el deseo de someter todo al imperio de la medida y del método de la ciencia en su versión más positiva, pregunten, además, si no es riesgoso que no haya ni se pretenda alcanzar una «ciencia de la prudencia», esto es, un conocimiento universal, preciso, siempre disponible para determinar el modo correcto de actuar.

Ricœur tiene presente la pertinencia de las preguntas que acabamos de formular, pero también asume que pueden ser fruto de malos entendidos tanto de la filosofía aristotélica como, en general, de la experiencia moral. En primer lugar, para el Estagirita, la *phrónesis* tiene una cierta relación con lo universal, que vemos marcada por los adverbios «sólo» y «también» del siguiente pasaje del libro VI de la *Ética a Nicómaco*: «tampoco la prudencia está limitada *sólo* a lo universal, sino que debe conocer *también* lo particular, porque es práctica y la acción tiene que ver con lo particular»³². Ciertamente es este el único pasaje que relaciona la prudencia con el conocimiento de lo universal; pero, más allá de ese problema exegético –del que no daremos razón aquí–, lo que nos importa señalar es que para Aristóteles mismo el hecho

²⁹ Ver: *supra*, capítulo 5.

³⁰ SA, 298.

³¹ «La raison pratique», en DTA, 285.

³² ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1141 b 14-15. Cursivas ajenas al texto.

de que no haya una «ciencia de la prudencia» no significa que no exista la posibilidad de una «verdad práctica», la verdad del deseo recto, que se esfuerza por articular en la decisión de actuar como conviene el conocimiento del principio universal y la lectura adecuada a la situación concreta, con el objetivo de apuntar siempre a «lo que es justo, noble y bueno para el hombre»³³, «lo bueno y conveniente para sí mismo, no en un sentido parcial, por ejemplo, para la salud, para la fuerza, sino para vivir bien en general»³⁴, lo que a su vez implica que delibera sobre cómo procurar el bien del amigo, considerado como su otro sí³⁵.

Una última indicación sobre el problema mencionado en los dos párrafos anteriores podríamos resumirla así: que el *phrónimos* esté implicado en la *phrónesis* no supone ni una acción solitaria, dejada a la veleidad humana, ni una confianza absoluta en lo que, con Hegel, hemos aprendido a llamar *Sittlichkeit*. A propósito de esto, en el estudio IX de *Soi-même comme un autre* hallamos un valioso pasaje que nos orienta en la comprensión del ejercicio de la *phrónesis*: para que este ejercicio se realice cabalmente (a lo que Ricœur denomina «*phrónesis* crítica»), se requiere que el sí mismo, como *phrónimos*, haya sido instruido tanto por la norma, el deber, lo obligatorio, como por los conflictos propios de la acción. Gracias a la instrucción de la norma, entendemos que no cualquier anhelo de reconocimiento, ni cualquier acción, ni cualquier discurso de justificación son aceptables, so pena de que terminen siendo una manifestación de la conciencia infeliz, del infinito malo o una oportunidad de hacer el mal. Ello no significa que la *phrónesis* no está mediada por la *Sittlichkeit*, sino que esta última no pretende tener conocimiento absoluto de sí misma; gracias a esta *Sittlichkeit* el sí se mantiene «al abrigo de cualquier tentación de anomia»³⁶. Sin embargo, a pesar de todas las mediaciones e instrucciones que ayudan a tomar las decisiones, que orientan el deseo y contribuyen a la realización del proyecto de vida buena, no escapamos a esa «llaga abierta en el corazón de nuestro deseo de vivir bien»³⁷, causada por el «azar originario que nos hace ser lo que somos y el azar residual que hace que nuestras acciones no sean nunca del todo lo que queremos», no obstante lo cual «hay

³³ *Ibíd.*, 1143 b 23-25.

Sobre la articulación entre lo universal y lo particular en el seno de la sabiduría práctica, hemos consultado: C.D.C. REEVE, *Action, Contemplation, and Happiness. An Essay on Aristotle* (Londres – Cambridge (MA): Harvard University Press, 2012), 149-150; y Gerard HUDGES, *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics* (Londres –New York: Roudledge, 2013), 125-132.

³⁴ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1140 a 25.

³⁵ SA, 217; Ver: ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1169 b 6-7.

³⁶ SA, 337.

³⁷ «De la morale à l'éthique et aux éthiques», en J2, 62.

lugar para la deliberación, la elección y la acción del hombre»³⁸. Más aún, la dificultad de escoger la acción que conviene no sólo radica en esta herida, ni en los conflictos entre normas y casos particulares, sino en que el actuar supone un momento de *vértigo* especialmente porque, una vez realizada, plantea lo que M. Nussbaum denomina una «cuestión trágica»³⁹, que veremos adelante.

En afinidad con estas consideraciones (y acaso como una insistencia en ellas), en el siguiente apartado presentaremos esquemáticamente los hilos nucleares del primer estudio de *Le juste 2* a fin de establecer algunas relaciones entre lo que allí se denomina «ética anterior» y «mediación normativa» y el deseo de ser reconocido y el ámbito normativo de la lucha por el reconocimiento, así como con los estados de paz; por último, dejamos esbozadas algunas anotaciones sobre la llamada «ética posterior» y la sabiduría práctica, también en relación con el reconocimiento mutuo.

11.2. Los movimientos «corriente arriba» y «corriente abajo» del reconocimiento mutuo

El estudio titulado «De la morale à l'éthique et aux étiques» toma como punto de partida la necesidad de diferenciar entre ética y moral, para defender dos tesis: la primera afirma que la moral tiene la doble función de designar la *región de las normas*, de lo permitido y lo prohibido, y de referirse al *sentimiento de obligación*. Esta doble función remite a lo que Ricœur denomina «la experiencia moral a la vez más fundamental y la más ordinaria: la conjunción entre la posición de un sí mismo autor de sus elecciones y el reconocimiento de una regla que obliga»⁴⁰.

A la ética, por su parte, le corresponde un doble movimiento: «corriente arriba», «tiende hacia el enraizamiento de las normas en la vida y en el deseo»; y, «corriente abajo», «tiende a insertar las normas en situaciones concretas»⁴¹. A la luz de este doble

³⁸ AUBENQUE, *La prudencia en Aristóteles*, 158.

³⁹ Martha NUSSBAUM, «Ricœur on Tragedy. Teleology, Deontology, and Phronesis», en *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, 266.

⁴⁰ «Introduction», *J2*, 9.

⁴¹ Recurrimos a la nota de traducción de Tomás y Agustín Domingo en la cual señalan: «Ricœur jugará con los sentidos de las expresiones *en amont* y *en aval* que se suelen traducir “río arriba/río abajo”, “más arriba/más abajo”, “antes/después”; proceden originalmente de *mont*, monte, y *val*, valle. Es relevante mantener la amplitud de sentido y plasticidad de estas expresiones» (*J2*, 11, de la versión castellana). También es necesario tener presente que a la ética «corriente arriba» se le denomina «ética anterior» o «lo anterior de las normas», mientras que a la «corriente abajo» se le llama «ética posterior».

movimiento, se enuncia la segunda tesis: «la única manera de apoderarse de lo anterior a las normas, a lo que apunta la ética anterior, es haciendo aparecer los contenidos en el plano de la sabiduría práctica, que no es otro que el de la ética posterior»⁴². Esta misma tesis la encontramos enunciada en la «Introducción» de *Le juste 2*: «Sucede como si el fondo de deseo razonado, que nos hace aspirar a la felicidad y busca estabilizarse en un proyecto de vida buena, solo pudiera mostrarse, exponerse y desplegarse pasando sucesivamente por la criba del juicio moral y la prueba de la aplicación práctica en campos de acción determinados» que corresponden a las llamadas éticas regionales. Y más adelante: «De la ética a las éticas pasando por la moral de obligación, tal me parece que debe ser la nueva fórmula de la «pequeña ética» de *Soi-même comme un autre*»⁴³.

Ricœur construye su argumento aludiendo a la relación entre el ámbito del deseo y el ámbito normativo. Así, las relaciones consigo mismo, con los otros y con la ciudad no solo configuran el sentido pleno del deseo de una vida realizada, sino que son las tres grandes relaciones que requieren ser sometidas al tamiz de la norma y, posteriormente, las que constituyen los campos de aplicación en los que se ejerce la capacidad de actuar como conviene, «en éticas regionales, especiales, tales como ética médica, ética judicial, ética de los negocios, ética del medio ambiente, y así en una serie abierta»⁴⁴.

Considerado de forma más detallada, Ricœur ve en la triple formulación del imperativo categórico tanto una criba del juicio moral como la apertura de tres esferas de aplicación. En la primera formulación, el deseo se somete a la prueba de la universalidad; así, obrar como si uno mismo pudiera considerar su máxima de acción una máxima universal es comprometerse a actuar reconociéndose responsable; y, al mismo tiempo, es mantener viva la decisión, en cada caso, de actuar de determinada manera, así como de cambiar el curso de una acción, de un principio rector, incluso de una promesa, si ello se considera necesario para evitar el mal⁴⁵. En la segunda

⁴² «De la morale à l'éthique et aux éthiques», en *J2*, 56.

⁴³ «Introduction», en *J2*, 9.

Antes de este pasaje, leemos una autocrítica de Ricœur respecto a su trabajo de 1990: «[...] en *Soi-même comme un autre* adoptaba el orden cronológico de la sucesión de las grandes filosofías morales: ética del bien –en la estela de Aristóteles–, moral del deber –en la línea kantiana– y sabiduría práctica frente a situaciones singulares de incertidumbre. De esta categorización tomada de la historia de las doctrinas se daba la impresión de una yuxtaposición y de una conflictividad débilmente arbitrada» (*Ibid.*, 8).

⁴⁴ «De la morale à l'éthique et aux éthiques», en *J2*, 64.

⁴⁵ Se trataría, en este punto, de «poner la máxima distancia posible entre el “mantenimiento de sí” y la “constancia” de la voluntad obstinada, al precio de una paciencia benevolente con los demás y consigo mismo. Pero sobre todo, invertir el orden de prioridad entre el que promete y su beneficiario: primero, otro cuenta conmigo y con la fidelidad a mi propia palabra; y yo respondo a su expectativa» (*PR*, 195-196).

formulación, nos hallamos ante la esfera de aplicación de las relaciones con el otro, orientada tanto por el *mandato* de que el otro no puede ser tratado solamente como medio y su dignidad requiere ser defendida, como por la *inclinación* que en mí suscita un abanico amplio de sentimientos morales, incluido el respeto, que emergen en situaciones concretas en las que se exige de mí el esfuerzo por mantener el equilibrio entre disimetría y reciprocidad de las relaciones intersubjetivas. Por último, la tercera formulación, que obliga al sujeto a sentirse parte de un reino de fines de la humanidad, tiene como ámbito de aplicación «las relaciones de ciudadanía en un Estado de derecho»⁴⁶.

El último paso que da Ricœur en el ensayo de *Le juste 2* que estamos siguiendo es el de exponer dos ejemplos, el de la ética médica y el de la ética judicial, para mostrar la articulación de reglas (códigos deontológicos, códigos civiles, jurisprudencia) y casos, que ponen a prueba el juicio del médico y del juez para actuar según conviene a la persona del enfermo, a la víctima de un delito e incluso al victimario, así como según conviene al deseo de vida buena jugado en la solicitud, el respeto y el anhelo de vivir en instituciones justas.

«De la ética a las éticas pasando por la moral de obligación, tal me parece que debe ser la nueva fórmula de la «pequeña ética» de *Soi-même comme un autre*», sentencia Ricœur en *Le juste 2*. Ensayaremos una paráfrasis de esta tesis para referirnos al movimiento «corriente arriba» y «corriente abajo» del reconocimiento mutuo: del deseo de ser reconocido y de reconocer a otros, al ejercicio del reconocimiento en situaciones concretas, pasando por el ámbito normativo.

Del deseo de ser reconocido... aspiración que nace en el corazón humano y que exige, a su vez, el reconocimiento de los otros. Se trata no solo de un deseo que emerge como una especie de iniciativa cuyos contornos se van formando a lo largo de la vida, sino también como respuesta a la gratuidad de la vida, al amor que ha amado primero.

... al ejercicio del reconocimiento... Del mismo modo que, según leímos en la *Ética a Nicómaco*, no es virtuoso sino quien se ejercita constantemente en acciones virtuosas, tampoco se desarrolla la capacidad de reconocimiento sin llevar a cabo acciones en las que *efectivamente* nos reconocemos a nosotros mismos y reconocemos a

⁴⁶ *Ídem.*

otros, cercanos y lejanos, como sujetos dignos de estima y respeto, y en las que estamos siempre atentos para mantener el frágil equilibrio entre disimetría y reciprocidad.

Es efectiva la acción de la lucha auténticamente orientada por la capacidad de juzgar cuándo estamos ante situaciones de desprecio, humillación, mala distribución de recursos, desigualdad en el trato o desconsideración en las que un ser humano no es tratado como sujeto capaz; es efectiva si alcanza la restitución de derechos, o la consolidación de nuevas relaciones, o la creación, reforma o quizás abolición de instituciones. Y *también* es efectiva la acción jalonada desde la llamada silenciosa del prójimo que se responde con la fuerza del ágape o desde la profundidad de la gratuidad de la vida, que suscita el milagro del don. No sobra puntualizar que la *efectividad* de la acción es siempre incompleta y no se confunde con el espectáculo, ni tiene como criterio principal la grandilocuencia. En el anonimato de los mínimos detalles de la vida cotidiana, en el cabal desempeño de nuestro papel como padres, madres, hermanos, alumnos, profesores, funcionarios, ciudadanos, etc., el sujeto capaz de reconocimiento, el *phrónimos*, procura actuar como conviene.

... *pasando por el ámbito normativo*. Como ya hemos dicho atrás, porque el deseo está herido con la posibilidad del mal, requerimos de normas con vocación de universalidad que determinan cuáles son nuestras obligaciones respecto a los otros, así como los criterios para determinar si una sociedad que se dice *justa* lo es realmente.

¿Tiene cabida el ágape en el ámbito normativo? Si nos atenemos a la reflexión de Ricœur, la respuesta es negativa. Que el ágape sea supra-ético quiere decir este no ordena, no es universalizable, ni pretende erigirse como *el* referente para juzgar si una acción es justa o no. Y si el ágape aparece en la discusión pública no es como punto de partida ni como referente obligatorio para todos, sino como un aporte concreto de una tradición específica, cuya historicidad, junto con su carácter no monolítico, no pueden perderse de vista. Sin embargo, cabe señalar que el ágape y el don que él inspira se constituyen en *orientadores* de la acción que conviene, que la *posibilidad* de *amar* sin medida, con esa universalidad invocada por Kierkegaard y celebrada poéticamente, puede ser un referente teórico y práctico para comprender el deseo de vida buena y la relación con los otros, y para configurar una manera de entender las instituciones como escenario en el que el otro, en su condición de *tercero*, sea considerado también como un *prójimo*.

11.3. «Corriente abajo»: elementos para pensar el ejercicio de reconocimiento como sabiduría práctica

En el recorrido hecho hasta aquí hemos señalado escenarios, relaciones y situaciones en los que se ejercita el reconocimiento: las relaciones de amor con la pareja, los hijos y los amigos; el ámbito jurídico; la presencia simultánea y a veces tensa en el interior de nuestra sociedad de órdenes de justificación o economías de grandeza que buscan abrirse un espacio como opciones vitales estimables; las relaciones interculturales; el funcionamiento de las instituciones, considerado no solo desde el criterio formal, sino a la luz de la convicción de que sujetos de carne y hueso tenemos la oportunidad de actuar allí y hacerlas espacio propicio de reconocimiento. Nuestra intención no es ampliar esta lista, hacer una distinta acudiendo a la reagrupación de estos y otros problemas en los cuatro campos de aplicación de la *sabiduría práctica* que indica el mismo Ricœur (el político, el histórico, el del juicio jurídico y el del juicio médico⁴⁷), ni profundizar en alguno de estos ámbitos en particular. Lo que nos interesa es, más bien, dejar esbozadas algunas reflexiones sobre dos asuntos que, creemos, complementan la reflexión ricœuriana sobre el ejercicio del reconocimiento como sabiduría práctica: a) el *carácter trágico* de la acción y b) el problema de la *imaginación*.

11.3.1. *El carácter trágico de la acción*

Ricœur suele subrayar el carácter conflictivo de la vida ética, suscitado, como ya hemos dicho varias veces, por las tensiones entre normas universales y situaciones particulares, o la tensión entre dos normas opuestas, que exige que nuestra deliberación no sea planteada en términos de blanco o negro, sino como una elección entre gris y gris, «entre lo malo y lo peor»⁴⁸, o que a veces implica la escogencia de la excepción o de un gesto valeroso que desafía lo esperado y trasgrede cualquier medida⁴⁹.

⁴⁷ RICŒUR, «Ethics and Human Capability», 289.

⁴⁸ «La conscience et la loi», en *J1*, 220.

⁴⁹ «Entre philosophie et théologie I: la Règle d'Or en question», en *L3*, 279. Ver: Alain LOUTE, «La logique excessive du geste courageux: une force de création sociale? Réflexions à partir de Paul Ricœur», *Dissensus. Revue de philosophie politique de l'ULg*, n° 2 (Septiembre 2009), 166-177.

Este carácter marca la pauta del estudio IX de *Soi-même comme un autre*. En el preludio de este estudio, titulado justamente «Le tragique de l'action», Ricœur se concentra en *Antígona* cuyo tema no es otro que la acción y cuyos protagonistas «están al servicio de grandezas espirituales que no solo los sobrepasan, sino que, a su vez, abren camino a energías arcaicas y míticas, que son también las fuentes inmemoriales del infortunio»⁵⁰. Esta característica, junto con su carácter no didáctico ni conceptual, hace que Ricœur recalque la distinción entre «sabiduría trágica» y «sabiduría práctica», propiamente filosófica, no obstante lo cual la última es instruida por la primera⁵¹.

Los protagonistas de esta tragedia, Creonte y Antígona, son incapaces de ver la razón del otro y yerran en su acción: Creonte, porque no reconoce que los ciudadanos también son miembros de familias y opone la protección de la ciudad al respeto por exigencias tan importantes como la de dar sepultura a un hermano caído en batalla. «La “piedad” [...] es rebajada al vínculo cívico, y los dioses, obligados a no honrar más que a los ciudadanos muertos por la patria»⁵². Para Antígona, en cambio, solamente cuenta el vínculo familiar, no ve que las familias también viven en ciudades ni que del acatamiento de las leyes de la ciudad depende incluso su supervivencia. Así, según la perspectiva de cada uno, es el otro el que comete un error que resulta imperdonable: traición a la ciudad o violación de preceptos religiosos; y ambos aprenden muy tarde y a un alto precio que existía una opción menos tozuda de actuar: «¡Oh, qué tarde parece vienes a entender lo que es justicia!», recuerda Ricœur la exclamación del coro dirigida a Creonte.

Una vez descritas *grosso modo* las dos visiones igualmente estrechas de lo que es correcto o no, justo o injusto, Ricœur pasa a preguntarse por qué nuestras preferencias parecen inclinarse a Antígona. El filósofo considera que una tal inclinación no obedece –al menos no únicamente– a que vemos en Antígona una cierta vulnerabilidad como mujer, ni a que contemplamos su condición de figura no-violenta de lucha contra el poder, ni a que ella testimonia una fraternidad a prueba de todo; lo que suscita nuestra mayor consideración es sobre todo el hecho de que «el ritual de la sepultura atestigua un vínculo entre los vivos y los muertos, en el que se revela el límite de lo político, más concretamente el de esa relación de dominación que no agota el vínculo político». En

⁵⁰ SA, 281.

⁵¹ Ver: Jean GREISCH, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude* (Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2015), 22-25.

⁵² *Ibid.*, 284.

suma, se trata de la constatación «[d]el límite que revela el carácter humano, demasiado humano, de cualquier institución»⁵³. Al puntualizar esta razón, Ricœur alude a sus críticas a cualquier formalismo que pretenda posicionarse como el punto de partida o el horizonte único de realización de la vida ética, así como también a una visión como la hegeliana cuya idea de institución pretende instaurar en la *Sittlichkeit* la pretensión de un conocimiento absoluto.

Dicho esto, Ricœur pasa a exponer en qué consiste la *instrucción* que recibe la ética de la tragedia. En primer lugar, recibe la enseñanza de la *conversión de la mirada* que se debe prolongar en todo su discurso: la ética deberá procurar tener un ojo menos parcial para abordar las discusiones, un ojo capaz de ver las diversas caras de los problemas, que es lo que recuerda Ricœur al citar el comentario a *Antígona* de Nussbaum en *The Fragility of Goodness*⁵⁴. Y sobre todo, la ética deberá recibir como consejo la exclamación del coro: «La sabiduría [*to phronein*] es, con mucho, la primera fuente de felicidad; contra los dioses jamás se ha de ser irreverente. Las palabras altaneras acarrear a los orgullosos castigos atroces, y a la vejez, por fin, les enseñan a ser sabios [*to phronein*]»⁵⁵. Estamos ante una invitación a deliberar bien, que se hace mucho más pertinente si se tiene en cuenta que la tragedia desorienta la mirada y «condena al hombre de la praxis a reorientar la acción, por su cuenta y riesgo, en el sentido de una sabiduría práctica en situación que responda lo mejor posible a la sabiduría trágica»⁵⁶.

Del «Preludio» en particular y del estudio IX en general no nos interesan tanto los detalles de la rica exposición de los conflictos propios de las instituciones, o de las normas, o de la autonomía, sino el problema del *carácter trágico de la acción*. Ricœur, fiel a la rigurosidad conceptual que lo caracteriza, establece una cierta frontera entre la sabiduría que procede de la tragedia y la que se configura a la luz de la reflexión filosófica. Lo que puede ser un acierto desde el punto de vista conceptual, podría oscurecer una dimensión de la acción humana que atestiguamos en ciertas ocasiones. Por ello creemos que es plausible acudir a una distinción que hace M. Nussbaum que deja atrás la distinción entre géneros discursivos, tragedia y filosofía, y se enfoca en el reconocimiento del carácter trágico de la acción humana misma.

⁵³ *Ibid.*, 285.

⁵⁴ *Ibid.*, 287, nota 1. Ricœur se refiere a que la filósofa norteamericana llama la atención sobre la expresión del coro *amphilogon*, que podría traducirse como «argumentos de dos caras».

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ SA, 288.

La filósofa estadounidense plantea que existen situaciones en las que este carácter puede ser entendido no solo teniendo presente lo que ella llama la *cuestión obvia*, que es la que interroga por lo que se ha de hacer, sino también la *cuestión trágica*. En la primera, cualquiera sea el método que se use para deliberar, cualesquiera sean las normas que estén en disputa o las particularidades puestas en juego, la situación fuerza a que la pregunta: «¿qué he de hacer?» sea contestada, esto es, fuerza a actuar de un modo o de otro, o incluso a no actuar, que es ya una forma de acción. La cuestión trágica, en cambio, «registra, no la dificultad de resolver la cuestión obvia, sino una dificultad distinta: el hecho de que todas las posibles respuestas a la cuestión obvia, incluyendo la mejor, son malas, envuelven un daño moral. En este sentido, no hay “respuesta correcta”⁵⁷».

Nussbaum pone dos ejemplos para ilustrar esta diferencia y dar cuenta de la relevancia de la cuestión trágica: uno es *Antígona*, al que acabamos de referirnos; el otro es el poema hindú *Mahabhrata*, en el que se narra que Arjuna, jefe del ejército, estando listo para entrar en batalla, le pregunta a Krishna si debe disparar sus flechas contra parientes y amigos, dignos de todo su respeto, luego de lo cual, muy preocupado, arroja sus flechas al suelo y se sienta en su carruaje. Se entiende que tanto si ataca a sus familiares y amigos como si abandona su responsabilidad como líder, Arjuna no puede escaparse de actuar mal, en todo caso tendrá sucias sus manos. El consejo de Krishna es muy claro: Arjuna debe asumir sus funciones como líder militar, no debe estar deprimido en una hora crítica, pues esto no es de hombres nobles y una actitud dubitativa no puede sino traer desgracias. Sin embargo, continúa Nussbaum, la pregunta de Arjuna no puede ser tomada como una mera distracción de lo que «realmente» importa; Arjuna debe actuar, es cierto, pero –de sobrevivir a la batalla– llevará el peso de las consecuencias de sus acciones en el futuro⁵⁸.

Una última idea del texto de Nussbaum que nos ha servido para plantear el problema de la llamada *cuestión trágica* es la siguiente: atender a la cuestión trágica no solo es fundamental para la comprensión de nuestra experiencia ética y, en suma, de nuestra finita condición humana, sino también para «preguntar cómo la situación trágica podría haber sido evitada mediante una mejor planeación social; así, la tragedia provee un mayor conjunto de incentivos para la buena reflexión social»⁵⁹. Por esto los actores

⁵⁷ NUSSBAUM, «Ricœur on Tragedy», 266.

⁵⁸ *Ibid.*, 268.

⁵⁹ *Ibid.*, 270.

políticos no solo tendrían que ejercer su capacidad de *phrónesis* en un momento determinado, sino buscar la posibilidad de presionar a las instituciones, a los estados y en general a los que detentan algún poder, para que en el futuro las cosas sean de otra manera. Esta presión encuentra en las reformas constitucionales, o en la derogación, reforma o creación de nuevas leyes, modos de acción eficaz.

En la clave que nos proporciona el itinerario completo del reconocimiento mutuo, podríamos decir que esta idea de Nussbaum remite al movimiento en doble vía –del derecho a la acción que conviene, de las instituciones a las relaciones cara a cara, y viceversa– que marca el itinerario de la lucha por el reconocimiento⁶⁰. Ahora bien, huelga anotar que estos y otros ejemplos siempre pueden correr el riesgo de volverse letra muerta si no logran completar el circuito que va de la lucha social al derecho y de éste al mundo de la vida. Asimismo, como señala J. Wall, el carácter trágico de la acción no solo implica los replanteamientos a los que alude Nussbaum, centrados sobre todo en el ámbito jurídico, sino de manera más general al conjunto de principios morales que sirven de base para la toma de decisiones. Muchas situaciones nuevas exigen no solo la adaptación de los principios existentes, sino el planteamiento de principios totalmente nuevos⁶¹.

Excursus. Un ejemplo a propósito del proceso de paz en Colombia

Para ilustrar lo que acabamos de decir, pensemos en las disputas que supone todo proceso de paz, por ejemplo el que se lleva a cabo en Colombia⁶². ¿Qué implica que este proceso termine propiciando la *justicia*? Si respondemos esta pregunta desde el punto de vista penal, quizás uno de los más problemáticos y debatidos, junto con el económico, nos hallamos con el cruce de varios elementos: por un lado, un conjunto de leyes nacionales e internacionales que pone el énfasis en el cálculo de delitos y penas –lo que supone a su vez procesos de imputación

⁶⁰ Vale la pena señalar que precisamente en el estudio IX de *Soi-même comme un autre* Ricœur tiene en cuenta lo que sugiere la filósofa estadounidense en esta recomendación (que a su vez, dice ella en el texto que estamos comentando, es una especie de cuestionamiento a la propuesta ricœuriana). Para Ricœur no es posible llevar a cabo una reivindicación efectiva de un derecho, ni –en general– el desarrollo de las capacidades humanas al margen de las instituciones, lo que incluye, por supuesto, el derecho.

⁶¹ John WALL, *Moral Creativity: Paul Ricœur and the Poetics of Possibility* (New York: Oxford University Press, 2005), 153.

⁶² Nos referimos concretamente a los diálogos de paz que sostienen el gobierno nacional y las FARP-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo) desde octubre de 2012. La literatura sobre este asunto es muy abundante y no la hemos estudiado. Por eso no nos cansamos de reiterar que se trata de un ejemplo, presentado de manera incompleta e inexacta.

de responsabilidades diferenciadas, más la distinción entre delitos penales, políticos, o de lesa humanidad–; por otro, la necesidad de expedir leyes que, también aprobadas por las vías constitucionales, consideren prioritaria la inserción en la vida social por parte de aquellos que cumplan con ciertos requisitos –v. gr. no haber cometido crímenes de lesa humanidad, confesar los delitos cometidos, colaborar con la ubicación, identificación y entrega de los desaparecidos a sus familias, dejar las armas, etc.–, hasta llegar incluso a habilitarlos para la participación en los cargos públicos elegidos por voto popular. A todo esto se suman las voces que –incluida la nuestra– consideran que el perdón puede llegar a ser una experiencia *posible*, un calvero en medio de la necesaria lucha por la justicia, si bien –como lo mencionamos en el capítulo 9– no es exigible, ni puede darse como resultado de una acción institucional. La disputa es más compleja si se tiene en cuenta que cada posición jurídica no es monolítica, y que el problema no involucra solamente la pugna entre marcos jurídicos distintos, sino que atinge a diversos marcos simbólicos, tradiciones políticas y convicciones morales. Esas pugnas exigen de todos los participantes en el conflicto un ejercicio creativo de reconocimiento de sí como sujeto capaz de acción, de los otros como sujetos en igualdad de condiciones y de la situación pasada y presente del país, así como de sus posibilidades futuras para poder tomar una posición sensible al contexto específico.

Empero, cuando se piensa en las acciones que supone un proceso de paz no dejan de aparecer preguntas que bien podemos relacionar con la *cuestión trágica*: ¿lo justo no sería enjuiciar y castigar a quienes han cometido los crímenes o han sido sus autores intelectuales? Podríamos responder positivamente, mas si esta premisa se pone como punto de partida de la negociación –como, de hecho, ya ha sucedido en Colombia– lo único que cabe augurar es un rotundo fracaso. Asimismo, podemos preguntarnos: ¿no es también inmoral oponerse al proceso de paz aludiendo no solo a una idea de justicia que se reduce al castigo, cuando no a la derrota militar de la insurgencia, sino también exculpando las atrocidades cometidas por el Estado, con la justificación de que todo se ha hecho para proteger «los intereses de la patria», de los «ciudadanos de bien»⁶³?

Otra cuestión complicada está referida al hecho, más que presumible y aceptable, de que los familiares de las víctimas, además de querer saber la suerte de sus seres queridos, tengan no solo en los procesos llamados «de verdad» (confesiones de los crímenes, imputación de responsabilidades, ayuda en la identificación de fosas comunes, solicitudes públicas de perdón), sino en el castigo de los victimarios una esperanza de ser reconocidos como víctimas y de que se haga justicia; pero es casi seguro que la firma de la paz requerirá no solo diversas formas de reparación, sino también formas alternativas de entender las penas, e incluso indultos. Ante esta

⁶³ Estas dos expresiones son típicamente usadas por un sector de la clase política, los militares y varios medios de comunicación en Colombia.

posibilidad, ¿no cabe recordar que los indultos, a veces tan cercanos a la amnistía, han sido en nuestra historia reciente un instrumento propicio para entronizar la impunidad, como lo advierte Ricœur en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*?⁶⁴

En suma, y es lo que más queremos resaltar con el ejemplo que hemos escogido, no puede negarse que las posibilidades de una justicia transicional no dejan de hacer resonar la cuestión trágica: aunque esta recurra a una muy avezada imaginación jurídica, cualquiera sea la decisión que se tome dejará cuando menos heridas abiertas que, de no tratarse como convienen, constituyen un peligroso boquete por el que el conflicto armado puede volver a colarse.

11.3.2. La imaginación

Antes de presentar algunos vínculos entre imaginación y acción que conviene debemos hacer algunas anotaciones, que tomamos prestadas de George Taylor. Basado especialmente en las «Lectures on Imagination» dictadas por Ricœur en la Universidad de Chicago en 1975, Taylor afirma que el problema de la imaginación no solo ocupa un lugar primordial en el pensamiento del Ricœur de los años 70 y 80, prueba de lo cual serían los trabajos *Lectures on Ideology and Utopia* (cuya edición estuvo a cargo del mismo Taylor), *La métaphore vive* y –añadimos nosotros– los tres volúmenes de *Temps et récit*, sino que constituye una preocupación constante en toda su obra posterior, aunque no siempre sea tematizada de manera particular y sistemática⁶⁵.

En lo que concierne a *Parcours de la reconnaissance*, la imaginación aparece en varios lugares con un cierto protagonismo: en el primer estudio, para mostrar, de la mano de Kant, que el reconocimiento de X como X, esto es, su *identificación*, requiere un trabajo de imaginación productiva⁶⁶; a propósito de la fenomenología del hombre capaz, en el segundo estudio, la capacidad de narrarse requiere «los modelos de configuración que le ofrecen las intrigas engendradas por la imaginación en el plano de la ficción»⁶⁷, y luego, como ya lo había hecho de modo más extenso en *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Ricœur explora las diferencias y parentescos entre imaginación y

⁶⁴ Ver lo que hemos dicho en el capítulo 9 al respecto.

⁶⁵ Esta misma idea la resalta Myriam REVAULT D' ALLONES en el «Avant-propos à l'édition française», en *L'idéologie et l'utopie* (París: Seuil, 1997), 13. Asimismo, tenemos el completo trabajo de Jean-Luc AMALRIC, *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la Philosophie ricœurienne de l'imagination* (París: Hermann, 2013).

⁶⁶ *PR*, 72 ss.

⁶⁷ *Ibid.*, 152.

memoria⁶⁸. Por último, la imaginación es mentada en el brevísimo comentario de la V *Meditación cartesiana* y no vuelve a aparecer en el resto del estudio III.

La segunda anotación preliminar se refiere a las dos formas de entender la imaginación exploradas por Ricœur en las conferencias mencionadas: la primera forma es la *imaginación reproductiva*, que, según Ricœur, es el modelo que más ha ocupado a la filosofía occidental, con la notable excepción de Aristóteles y Kant. En palabras de Taylor:

el modelo de un original y una copia ejemplifica la imaginación reproductiva. La imagen como copia es, en el mejor de los casos, derivada del original, de la realidad. En el peor, en la medida en que la imaginación trata de retratar algo diferente del original, es simplemente marginal, un escape o huida de la realidad; ella produce nada⁶⁹.

En contraste, la segunda forma, la de la *imaginación productiva*, no consiste en duplicar una imagen previa, sino en producir una nueva imagen, una nueva realidad. Según Taylor, son cuatro los dominios de la imaginación productiva que explora Ricœur en sus conferencias: (a) la imaginación social y cultural, en el que la utopía ocupa un lugar central; (b) la imaginación epistemológica, mediante la cual es posible la creación de teorías que permiten describir la realidad de una manera nueva; (c) la imaginación poética, cuyo ejemplo puede ser la idea aristotélica de *mimesis*, que Ricœur aborda en *Temps et récit*⁷⁰, o la invención de un paisaje mediante la pintura⁷¹; y (d) los símbolos religiosos, de los cuales ya hemos puesto ejemplos en nuestro paso por la interpretación de algunos textos bíblicos, a lo que habría que añadir toda la problemática del mito tratada en el segundo tomo de *Le volontaire et l'involontaire*.

Aunque no hemos tenido acceso a estas conferencias, otros textos publicados por la misma época –entre los que descuellan algunos artículos publicados en *Du texte à l'action* y las *Lectures on Ideology and Utopia*– nos han permitido orientar la exposición que sigue sobre el vínculo entre imaginación y acción que conviene. Avanzaremos en nuestra reflexión en tres etapas: en la primera, explicamos la idea según la cual no es posible actuar sin la ayuda de la imaginación; en la segunda veremos

⁶⁸ *Ibid.*, 170.

⁶⁹ George TAYLOR, «Ricœur's Philosophy of Imagination». *Journal of French Philosophy* 16, n° 1-2 (Spring-Fall 2006): 95.

⁷⁰ *TR I*, 105-108.

⁷¹ TAYLOR, «Ricœur's Philosophy of Imagination», 97.

por qué pensar la acción social en clave de imaginación nos obliga a revisar, aunque sea de manera breve, los fenómenos de la ideología y la utopía. Estas dos etapas están vinculadas a un tema que ya habíamos tratado a propósito del reconocimiento jurídico: la relación entre norma y orden simbólico; ahora, al abordar el nexo entre imaginación y acción, se amplía la mirada sobre el carácter simbólico como una característica crucial de la estructura general de nuestro vivir juntos. La tercera etapa, atinente de forma directa a los propósitos de este capítulo, explora cómo la tensión entre ideología y utopía está referida al reconocimiento mutuo y requiere la intervención de la sabiduría práctica.

Leemos en *Du texte à l'action*: «No hay acción sin imaginación [...]. Y esto de varias maneras: en el plano del proyecto, en el plano de la motivación y en el plano del poder mismo de hacer»⁷². En el plano del proyecto, la imaginación me permite saber *lo* que debo hacer, así como tener una idea de los objetivos y los medios requeridos para actuar; gracias a la imaginación ensayo diversas vías de acción, juego con las posibles prácticas y anticipo lo que puedo hacer y lo que puede generar la introducción en el mundo de mi poder de actuar. En el plano de la motivación, la imaginación opera como «claridad luminosa» con la que pueden «compararse, medirse motivos tan heterogéneos como deseos y exigencias éticas, ellas mismas tan diversas de reglas profesionales, costumbres sociales y valores fuertemente personales»⁷³. En el último plano la imaginación permite «ensayar mi poder de hacer», imputarme este poder, reconocermelo como sujeto responsable de las consecuencias de mi acción y, en suma, saberme como un ser libre y ensayarme como tal⁷⁴.

No sobra reiterar que el proyecto, la motivación y la acción no solo son ejercicios de auto-reconocimiento como agentes capaces de imputación, sino también del carácter previo de la alteridad que nos constituye. No podríamos reconocer una determinada acción como *x* o *y*, ni asumir un proyecto de vida, ni evaluar la posibilidad de realizar o no nuestras acciones, mucho menos juzgarlas como buenas, malas, justas, injustas, deseables, etc., si no fuera porque hemos sido anteceditos por otros, porque nos han recibido en el seno de la sociedad, de la cultura, de la tradición, suelo nutricio de nuestras posibilidades más propias, y también por la rica red de instituciones en las que se desarrolla nuestra vida.

⁷² «L'imagination dans le discours et dans l'action», en *DTA*, 249. Cursivas ajenas al texto.

⁷³ *Ídem*.

⁷⁴ *Ibid.*, 250.

Ligado a lo anterior, decir que no hay acción sin imaginación requiere comprender también que «sólo es pensable una imaginación *regulada*»⁷⁵. A propósito de esto, según cuenta Taylor, en las conferencias de 1975 Ricœur discute contra las visiones «románticas» que verían la imaginación como un ejercicio absolutamente carente de reglas. De ahí que afirma que la imaginación productiva

“no es algo irracional” [...]; debe ser categorial para ser transcategorial. Para ser efectiva, la imaginación productiva debe transformar categorías existentes: ella no puede existir totalmente fuera y separada de ellas. Ello sugiere que cualquier ficción transformativa –cualquier utopía, cualquier modelo científico, cualquier poema–, debe tener elementos de imaginación reproductiva⁷⁶.

Esta indicación nos sirve para registrar una importante proximidad entre la acción que conviene y la imaginación: así como el poeta o el músico solo innovan en el seno de las gramáticas propias de cada uno de sus dominios, el *phrónimos* requiere un cierto dominio del *suelo simbólico* que le confiere sentido a su acción. Y si el *phrónimos* es capaz de imaginar una acción de reconocimiento que trasgrede lo establecido, esta trasgresión se sostiene también en reglas, entre las cuales la más importante de todas –y la menos formalizable– se cifra en la justa distancia entre disimetría y reciprocidad que exige la consideración del otro como *persona*.

Añadamos que las transgresiones, sobre todo cuando irrumpen por primera vez en la escena pública, suelen ser consideradas como ausencias o faltas de gusto, ignorancia, enrevesamiento, o mero capricho, entre otros apelativos de descalificación. Con seguridad no todas las propuestas que pretenden ser transgresoras lo son, ni todas revisten igual valor, ni todas sobreviven, y las que lo hacen tardan en obtener reconocimiento como tales; más aún, muchas de ellas ni siquiera tenían como propósito romper esquemas. En suma, las transgresiones propiamente dichas requieren procesos de decantación para alcanzar el reconocimiento público de su valía; es la interpretación repetida⁷⁷ en el seno de una comunidad de oyentes o de lectores, en la que se pone a prueba la capacidad de lo nuevo de resistir a la crítica, la que puede consagrar un texto o una pieza musical como dignos de consideración por su efectiva transformación de lo

⁷⁵ «De l'interprétation», en: *DTA*, 19.

⁷⁶ TAYLOR, «Ricœur's Philosophy of Imagination», 97-98.

⁷⁷ «Interpretación» en su doble acepción: como búsqueda del sentido y como ejecución.

establecido⁷⁸. Del mismo modo, una nueva acción puede ser considerada como mera extravagancia o capricho en relación tanto con las gramáticas de lo establecido –que es precisamente aquello contra lo que se lucha– como con las gramáticas de las formas clásicas de protestas sociales. Es la *resistencia* del agente, individual o colectivo, la que permite que su acción sea considerada como transgresora. La variedad de nuevos movimientos sociales, acciones colectivas, símbolos de resistencia y formas de protesta constituyen un buen ejemplo de las formas en las que actúa la imaginación productiva, así como también lo son las acciones cotidianas en las que hombres y mujeres se esfuerzan por mantener vigentes los hilos que los ligan consigo mismos, entre ellos y con el mundo circundante⁷⁹.

Pasemos a la segunda etapa de nuestra exposición sobre el vínculo entre imaginación y acción, en la que revisaremos los fenómenos de la ideología y la utopía. Recordemos que en el capítulo 2, en el que expusimos la lectura que hace Ricœur de la quinta de las *Meditaciones cartesianas*, ya habíamos hablado de la imaginación como uno de los recursos mediante los cuales asumimos que el otro es *como yo*, lo que a su vez es básico para comprender las relaciones intersubjetivas; igualmente, mencionamos que el recurso a la imaginación nos permite extender este «como yo» a la relación con nuestros antepasados y sucesores, extensión que es pieza clave para comprender que la acción que conviene también está relacionada con el reconocimiento de la deuda con nuestros antepasados, con las promesas incumplidas de la historia, a la cual pertenecemos y por la que nos sentimos afectados, así como con la asunción de nuestra responsabilidad con las generaciones futuras.

También es oportuno decir que el itinerario que nos ha conducido desde el capítulo 1 hasta aquí nos permite concebir este ejercicio imaginativo del otro *como yo* robustecido por todas las mediaciones del reconocimiento mutuo. Así, entendemos que la decisión de actuar como conviene nos exige *imaginar* cómo querríamos ser tratados si fuéramos nosotros los afectados por nuestra acción en este presente, e imaginar que somos aquellos que ya no están, o aquellos que aún no son, pero cuya venida puede anticiparse.

⁷⁸ En otras palabras, un texto o una pieza musical nuevos toman tiempo para convertirse en lo que GADAMER denomina un clásico, es decir, aquello «que se mantiene frente a la crítica histórica porque su dominio histórico, el poder vinculante de su validez transmitida y conservada, va por delante de toda reflexión histórica y se mantiene en medio de ésta» (*Verdad y método I*, 356).

⁷⁹ Habría mucho más por explorar a propósito de la resistencia, como lo ha hecho ya Josep ESQUIROL en *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad* (Barcelona: Acantilado, 2015), de quien hemos tomado varias de las ideas recién mencionadas.

El siguiente pasaje, hallado en *Du texte à l'action*, complementa lo que acabamos de anotar y nos ayuda a justificar nuestro interés de revisar los fenómenos de la ideología y la utopía: «El vínculo analógico que hace de todo hombre mi semejante no nos es accesible sino mediante un cierto número de *prácticas imaginativas* tales como la *ideología* y la *utopía*»⁸⁰. Es importante dejar constancia de que Ricœur estudia no solo el lado patológico de ambos fenómenos –que es el que más suele resaltarse–, sino sobre todo su función como modos de entender el carácter simbólico de nuestra vida social. Como él mismo afirma al cerrar sus conferencias sobre estos dos conceptos, su indagación sigue el camino de una fenomenología genética que va desde los sentidos de superficie hasta las significaciones más fundamentales⁸¹. Los sentidos de superficie, esto es, las distorsiones, el carácter ilusorio, en fin, patológico atribuible a ambos fenómenos de la imaginación social, no serían siquiera posibles, ni podrían ser identificados como tales, si no fuera porque la estructura de la vida social humana es simbólica⁸².

Ideología y utopía conciernen, cada una a su manera, a la *identidad* de un colectivo humano, al modo como ese colectivo se comprende a sí mismo. La diferencia entre ambos radica en que la ideología ejerce la función reproductiva de la imaginación, referida en este caso primordialmente al presente y al pasado, mientras que la función productiva es propia de la utopía y está orientada al futuro. Al respecto, hallamos en la conferencia dedica a Charles Fourier un pasaje que resume muy bien lo que acabamos de afirmar:

Los símbolos principales de nuestra identidad derivan no solo de nuestro presente y de nuestro pasado, sino también de lo que esperamos en el futuro. Parte de nuestra identidad es el hecho de que estamos abiertos a sorpresas, a nuevos encuentros. Lo que llamo la identidad de una comunidad o de un individuo es también una identidad vuelta al futuro. La identidad es algo que está en suspenso, de manera que el elemento utópico es en última instancia un componente de la identidad. Lo que decimos que somos es también lo que esperamos ser y todavía no somos⁸³.

Comencemos, entonces, con el fenómeno ideológico, que Ricœur estudia distinguiendo tres usos del término «ideología». El primer uso da cuenta de que la

⁸⁰ «L'imagination dans le discours et dans l'action», en *DTA*, 254.

⁸¹ *IU*, 311.

⁸² *Ibid.*, 10.

⁸³ *IU*, 311.

ideología está «ligada a la *necesidad* de un grupo cualquiera de darse una *imagen* de sí mismo, de “representarse”, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en juego y en escena»⁸⁴. Hemos resaltado «necesidad» para enfatizar que ninguna sociedad, ningún pueblo, ninguna nación puede prescindir de la ideología, entendida en su sentido fenomenológico radical. Esta auto-representación de la que se habla remite, en primer término, al *pasado*, pues la ideología ayuda a identificar, dar forma y preservar un conjunto de acontecimientos fundadores que dieron origen a lo que el grupo es hoy día⁸⁵; en virtud de ello se genera una creencia compartida en un mismo origen en el que cada uno de los miembros del grupo se reconoce, reconoce a los suyos y se distingue de otros. En segundo lugar, del mismo modo como opera la concordancia discordante en la configuración de la trama de una vida individual⁸⁶, la ideología extrae de la sucesión de acontecimientos una trama mediante la cual los grupos alcanzan una suerte de identidad narrativa colectiva. Esta función identitaria de la ideología, a su vez, «está motivada por la voluntad de demostrar que el grupo que la profesa tiene razón de ser lo que es»⁸⁷. Así, podemos decir que la ideología sostiene y justifica el *presente*. En tercer lugar, la ideología «es a la *praxis* social lo que un motivo a un proyecto individual: un motivo es a la vez lo que justifica y lo que impulsa»⁸⁸. De ahí que la ideología, como *motivo de la acción*, no solo remite al pasado y al presente, sino que también está orientada hacia el futuro. La ideología parece proclamar: «hemos sido así, estos son los valores y las convicciones que nos identifican y, en virtud de ello –de quienes nos han precedido, de quienes han fundado lo que somos y nos han pasado el testigo– estamos obligados a preservar lo que somos aun en el futuro».

El segundo uso del término ideología resalta su aspecto patológico: se trata de la *distorsión* o *disimulo* de la praxis humana. La ideología sería una imagen invertida, una disimulación de la realidad⁸⁹; en ella el ser humano estaría como puesto de cabeza y confundiría las ideas sobre la realidad con la realidad misma. Esta noción alimenta la

⁸⁴ «L'imagination dans le discours et dans l'action», en *DTA*, 255. Cursiva ajena al texto.

⁸⁵ «L'idéologie et l'utopie», en *DTA*, 424.

⁸⁶ Leemos en el sexto estudio de *Soi-même comme un autre* que la construcción de la trama «se caracteriza, en términos dinámicos, por la concurrencia entre una exigencia de concordancia y la admisión de discordancias que, hasta el cierre del relato, ponen en peligro esta identidad. Por concordancia entiendo el principio de orden que preside lo que Aristóteles llama “disposición de los hechos”. Por discordancia entiendo los trastrocamientos de fortuna que hacen de la trama una transformación regulada, desde una situación inicial hasta una terminal. Aplico el termino *configuración* a este arte de la composición que media entre concordancia y discordancia» (*SA*, 168).

⁸⁷ «Science et idéologie», en *DTA*, 340.

⁸⁸ *Ídem*.

⁸⁹ Ver: *IU*, 21-34.

reflexión sobre el extrañamiento de la conciencia producido por una diversidad de estrategias de disimulación en las que nos podemos hallar individual o colectivamente y que reclaman un trabajo permanente de sospecha y crítica sobre nuestros discursos, acciones, relaciones e instituciones. Sin embargo, Ricœur identifica en este primer uso del término una laguna explicativa, razón por la cual no centraremos nuestra atención en él:

Si se admite que la vida real –la *praxis*– precede de derecho y de hecho a la conciencia y sus representaciones, no se comprende cómo la vida real puede producir una imagen de ella misma ni, con más razón, una imagen invertida. Solo se puede comprender esto si se discierne en la estructura misma de la acción una mediación simbólica que puede estar pervertida⁹⁰.

El tercer uso del término ideología es el de *justificación*. Ya decíamos atrás que la ideología tiene como función fundamental servir de soporte simbólico a la configuración de nuestra identidad colectiva y que está referida a mantener vivo el recuerdo de nuestro origen, a darle sentido a nuestro presente y a servir de soporte para nuestra proyección. La ideología funciona entonces como el discurso que justifica nuestro estar juntos y el modo mediante el cual hemos distribuido roles, funciones y tareas, entre las que hallamos el ejercicio del poder. Es precisamente a propósito del poder que la ideología funge como productora de «esa suerte de plusvalía a nuestra creencia espontánea, gracias a la cual ella podría cumplir con los requerimientos de la autoridad. En este estadio, la función de la ideología sería llenar el abismo de credibilidad abierto por todos los sistemas de autoridad»⁹¹. El problema de la justificación del poder es que casi siempre es muy difícil distinguirla de la *dominación*.

La dominación no es únicamente un problema de lucha de clases, como enfatizaron Marx y el primer marxismo. Así como atañe a la racionalidad que, pretendemos, tienen la autoridad, las instituciones y las convicciones que rigen nuestro modo de vivir juntos, también remite a la cara violenta que pone en peligro la vocación originaria de nuestra vida política⁹². Es necesario aclarar que cuando Ricœur usa aquí el término «violencia» no se refiere únicamente a las estrategias de amenaza, asesinato,

⁹⁰ «L'idéologie et l'utopie», en *DTA*, 421.

⁹¹ *MHO*, 101.

Este abismo es suscitado sobre todo por el hecho de que «no conocemos más que sistemas de autoridad que derivan de sistemas de autoridad anteriores» («L'idéologie et l'utopie», en *DTA*, 423).

⁹² Recordemos la idea de «paradoja política» que expusimos en la primera sección.

tortura o expropiación, entre otras, a las que se suman sofisticadas formas de intimidación que hacen que los ciudadanos estén dispuestos, por ejemplo, a sacrificar sus libertades por la promesa de seguridad ante enemigos internos o externos. Incluso en los casos más crueles, en los que el poder se obtiene y es ejercido por el mero uso de la fuerza, no se puede prescindir del ejercicio retórico de persuasión mediante el cual se llena el vacío de legitimidad. Violentos también son, entre otros, los sutiles ejercicios de persuasión basados en la manipulación de información, la invención de enemigos, el ocultamiento de intereses que no corresponden al bienestar común y que están en la base de las decisiones presentadas como plausibles para todos.

Otro núcleo de problemas vinculados a las patologías de la ideología está asociado con la identidad. Decíamos que la ideología está vinculada con el origen de la comunidad, del grupo; pero en su versión patológica, la ideología crea una memoria oficial, una versión autorizada del pasado, casi siempre monofónica, en la que se narra la gloria de unos y la humillación de otros⁹³ y a cuya luz se institucionalizan celebraciones, convenciones y rituales públicos funcionales a la domesticación del recuerdo⁹⁴. También veíamos que la ideología permite que un grupo se reconozca como tal, afiance sus lazos, comprenda su presente y proyecte su modo de ser en el futuro; pero en su versión patológica la ideología se convierte en un «código universal para interpretar todos los acontecimientos del mundo»⁹⁵, hace de la identidad un estereotipo que impide la auto-crítica, pues solo es aceptable decir: «está bien que seamos como somos»⁹⁶ y, en consecuencia, lo que conviene es seguir siendo y actuando del mismo modo. Esta especie de hipóstasis de la identidad defiende también la imposibilidad de que el grupo de abra a cualquier elemento extraño que arruine la armonía. El epígrafe de Kafka que usamos al inicio de este trabajo da cuenta de lo que significa llevar al paroxismo esta patología de la identidad hipostasiada.

Veamos ahora el fenómeno de la utopía. Así como la ideología tiene el sentido primitivo de la integración social, la utopía, en un sentido fundamental muy general, constituye el conjunto de proyectos, ilusiones —entendidas como «esperanzas cuyo cumplimiento parece especialmente atractivo», según reza la definición del Diccionario

⁹³ Ver: *supra*, cap. 6.

⁹⁴ «L'idéologie et l'utopie», en *DTA*, 425.

⁹⁵ *Ídem*.

⁹⁶ *Ídem*.

de la Real Academia Española— que orientan la vida de los seres humanos, las metas de una sociedad⁹⁷; igualmente, «es la expresión de todas las potencialidades de un grupo que se encuentran reprimidas por el orden existente»⁹⁸.

Es sobre todo en contraste con las patologías de la ideología a las que nos hemos referido que la utopía aparece como «la función de la subversión social»⁹⁹, la capacidad de la imaginación de cuestionar la realidad, de alterarla y proponer otro modo de ser que contrasta con el «“ser así y no de otro modo” pronunciado por la ideología, tomada en su raíz»¹⁰⁰. Si la ideología justifica el orden existente, la utopía opera como la *epoché* husserliana, esto es, plantea la experiencia mental de la «hipótesis de la destrucción del mundo», lo que significa que se encarga de imaginar una «experiencia de la contingencia del orden»¹⁰¹; mientras la ideología configura y preserva una identidad narrativa colectiva al punto de poder llegar a hipostasiarla, la utopía consiste en el «poder ficticio de redescibir la vida»¹⁰², mediante lo cual se generan nuevas identidades, o se leen de maneras diversas las identidades configuradas hasta el momento.

Uno de los puntos centrales de la utopía es su interés en el poder, cuya plusvalía desenmascara. Asimismo, la utopía intenta mostrar nuevas formas de gobierno, incluso fuera de la forma estatal, y cuestiona el elemento jerárquico de todas nuestras relaciones —desde las sexuales, pasando por las familiares, hasta las económicas, políticas y religiosas—, elemento «típico de las peores tradiciones occidentales acaso desde la edad neolítica»¹⁰³. Este cuestionamiento va aparejado con la imaginación de formas cooperativas e igualitarias de relacionarnos que no niegan la pertinencia de toda forma de institucionalización, sino que más bien proponen un movimiento que va de la desinstitucionalización a la reinstitucionalización, una más humana, lo que implica, según hemos expuesto en repetidas ocasiones, el respeto por la persona, la justa distancia entre disimetría y reciprocidad, la propiciación de escenarios de realización de las capacidades de cada uno y la distribución equitativa de bienes.

¿Cuáles son las patologías de la utopía? No hay duda de que su mordiente radica en el poder de la ficción que le da origen y en la extravagancia de sus planteamientos.

⁹⁷ «No podemos imaginar una sociedad sin utopía porque ella sería una sociedad sin metas» (*IU*, 283).

⁹⁸ «L'idéologie et l'utopie», en *DTA*, 427.

⁹⁹ «L'imagination dans le discours et dans l'action», en *DTA*, 258.

¹⁰⁰ «L'idéologie et l'utopie», en *DTA*, 428.

¹⁰¹ *IU*, 300.

¹⁰² *Ibid.*, 310.

¹⁰³ *Ibid.*, 299.

Pero esta fuerza emerge de una lectura del *aquí* y requiere esa extraña mezcla entre lo posible y realizable y lo imposible, mezcla que, sin embargo, no es esquizofrénica. Por ello para el filósofo de Valence una utopía está enferma cuando carece de

toda reflexión de carácter práctico y político sobre los apoyos que [...] puede encontrar en lo real existente, en las instituciones y en lo que yo llamo lo creíble disponible de una época. [...] No es sorprendente entonces que la mentalidad utópica esté acompañada por un desprecio de la lógica de la acción y una incapacidad fundamental para designar el primer paso que habría que dar en dirección a su realización a partir de lo real existente¹⁰⁴.

Asimismo, una utopía está enferma cuando sufre de lo que Ricœur denomina «perpetuo desplazamiento desde la ficción al cuadro pintado». Las utopías proyectan nuevas formas de ser, planean maneras distintas de hacer las cosas, de establecer relaciones, otras vías de ejercer el poder, etc. Sin embargo, puede suceder que, una vez diseñadas, se considere que *no* puede haber sino tales formas, que *esas* y no otras son las correctas, como si, una vez pintado el cuadro o hecha la nueva narración, el tiempo quedara detenido, como si se petrificara la comunidad de lectores. «La utopía no ha comenzado aun cuando ya ha quedado detenida. Todas las cosas deben responder al modelo; después de la institución del modelo ya no hay historia»¹⁰⁵.

En concordancia con estas dos patologías –desprecio por la acción y esclerosis–, las utopías pueden ser representantes de un pensamiento mágico, entendido como la asunción de que lo que se proyecta carecerá de obstáculos, tanto en su realización como en todo el proceso de configuración. Diríamos, con Ricœur, que la lógica de la acción no solo toma tiempo –lo que se opone a la instantaneidad querida por el pensamiento mágico–, sino que requiere la asunción del carácter conflictivo y trágico de la vida humana, que

nos exige que elijamos entre metas incompatibles y que reconozcamos que cualquiera que sea el medio que elijamos ella acarrea consigo algunos males inesperados y seguramente no deseados. Pero en la utopía todo es compatible con todo. No hay conflicto de metas. Todas las metas son compatibles; ninguna tiene

¹⁰⁴ «L'idéologie et l'utopie», en *DTA*, 429.

¹⁰⁵ *IU*, 295.

una contrapartida que se le oponga. De manera que la utopía representa la represión de los obstáculos¹⁰⁶.

La última de las patologías que queremos señalar concierne al problema del poder. Ya sea que se proponga supresión del gobierno, o de una autoridad particular, ya se sugiera la necesidad de establecer un poder más racional, cualquiera sea la configuración derivada de este apelativo, se corre el riesgo de establecer una tiranía ejercida por los que se proclaman los mejores (o incluso son reconocidos como tales). Entronizados como una especie de nuevos sacerdotes, estas tiranías suelen identificar en la persona del líder o en su grupo los responsables de la «correcta» elaboración, interpretación y ejecución de la utopía, así como la eliminación de todo lo que se oponga a su instauración en el mundo.

¿Qué tiene que ver este periplo por la ideología y la utopía con el problema del ejercicio del reconocimiento mutuo como acción que conviene? Para responder esta pregunta tenemos primero que explicar por qué y en qué sentido consideramos que el reconocimiento mutuo constituye tanto una ideología como una utopía, lo que significa que también puede adolecer de las patologías estudiadas hace un momento.

Al asumir que ideología y utopía son recursos de la imaginación social mediante los cuales se afianza la identidad colectiva como herencia histórica, modo de ser en el presente y proyección de lo que se quiere seguir siendo; y al asumir también que las tres instancias del reconocimiento mutuo (el amor, el derecho y la estima social) y los estados de paz son, cada uno a su manera, parte integrante de la compleja identidad narrativa de nuestra sociedad, quizás estemos autorizados para decir que ambos pueden ser considerados como ideologías y utopías, en sentido fenomenológico genético.

Así, como *ideología*, la teoría del reconocimiento mutuo constituye un referente mediante el cual cada uno de nosotros se asume como miembro de un grupo, sujeto de derecho, ciudadano, persona digna de estima y respeto, y a los otros como sus semejantes. En los referentes propios del reconocimiento mutuo reconstruimos la trama de lo que hemos sido y somos en un largo proceso de conquistas históricas, y proyectamos el tipo de sociedad que queremos ser¹⁰⁷. Como *utopía*, el reconocimiento mutuo es una aspiración legítima que sirve para cuestionar nuestras formas de vivir

¹⁰⁶ *Ibid.*, 296.

¹⁰⁷ «L'imagination dans le discours et dans l'action», en *DTA*, 260.

juntos, y proponer nuevas maneras de establecer relaciones amorosas, de pensar y ejercer el derecho, los asuntos económicos, los problemas de la cada vez más compleja multiculturalidad, etc.

Añadamos que, como utopía, el deseo de «ser reconocidos verdaderamente» constituye «una esfera dirigida hacia lo humano, pero excéntrica», según las palabras de Levinas, citando un verso del poema *Le Méridien* de Celan. La utopía ha de entenderse como ruptura con lo que hay, provocada por una ruptura más radical aún suscitada por el movimiento hacia el otro, «como si al ir hacia el otro hombre, se trascendiera lo humano. Y como si la utopía fuera, no el destino de una maldita errancia, sino la claridad en la que el hombre se muestra»¹⁰⁸. Tender hacia el reconocimiento mutuo no es ni más, ni menos, que ese movimiento excéntrico hacia el otro que siempre provoca rupturas. Así, cada una de las instancias de la lucha por el reconocimiento y los estados de paz ha de ser concebida en la clave de una errancia hacia la que nos dirigimos, toda vez que allí nos sabemos siempre en tránsito, puestos en el *itinerario* de nuestro vivir juntos que nos ha antecedido y nos precederá, y que difícilmente podremos dar por terminado.

Empero, habremos de ver que puede haber teorías y prácticas [mal] llamadas «de reconocimiento» que más bien serían funcionales al mantenimiento del orden establecido y, por consiguiente, alimentarían el sometimiento de los sujetos a las formas más sutiles de dominación. En esas prácticas, dice Honneth, «reconocer a alguien es animarlo, por medio de invitaciones y exigencias repetidas y rituales (*Aufforderungen*) a adoptar precisamente [una] auto-concepción conforme con el sistema establecido de expectativas de comportamiento»¹⁰⁹. De ahí que «el reconocimiento social puede siempre operar como una ideología conformista, por la cual la continua repetición de formas de reconocimiento puede crear un sentimiento de auto-valor que provee los recursos motivacionales a formas de subordinación voluntaria, sin emplear métodos de represión»¹¹⁰.

Como respuesta a esta posibilidad, Honneth señala cuatro criterios que sirven para distinguir su teoría del reconocimiento de una ideología, que él entiende especialmente

¹⁰⁸ Emmanuel LEVINAS, «L'être et l'autre. A propos de Paul Celan» en *Sens et existence. En hommage a Paul Ricœur*, de Gary Brent Madison (París: Seuil, 1975), 28.

¹⁰⁹ HONNETH, *The I in We*, 75.

¹¹⁰ *Ibid.*, 77.

en sentido althusseriano, es decir, a un sentido prioritariamente patológico¹¹¹. Para el autor de *Crítica del agravio moral*, la teoría y la práctica del reconocimiento «no ideológicas» serían las que: (1) asumen el sentido del término alemán «reconocimiento» [*Anerkennung*] como «afirmación de las cualidades positivas de sujetos o grupos humanos»; (2) no consisten solo en «meras palabras o expresiones simbólicas», sino que son «actitudes realizadas en acciones concretas»; (3) suponen la intencionalidad explícita de afirmar la existencia de otra persona o grupo; y (4) suponen una serie de «sub-especies» que son las tres que ya analizamos en el capítulo 6 (amor, derecho, estima social)¹¹². No sobra mencionar que el filósofo francés suscribiría, en términos generales, estos criterios, aunque se advertiría que la tercera condición reduce a su mínima expresión el concepto de «símbolo» y niega toda la eficacia que, precisamente, Ricœur le otorga reconocimiento mutuo *simbólico*, central para entender la figura de los «calveros» del reconocimiento efectivo. Ahora bien, hay que resaltar también que este criterio de Honneth nos sirve para identificar las trivializaciones de los símbolos (y en general de los discursos) de reconocimiento y procurar que el símbolo recupere su eficacia.

No repetiremos ni añadiremos nada de lo dicho en los capítulos 6 al 10. Baste recordar las ocasiones en las que señalamos los peligros a los que siempre se enfrentan la reflexión y la acción de reconocerse a sí mismo y reconocer a otros, las «espinas en el cuerpo» de la teoría entre las que se destaca la difícil articulación entre jerarquía y horizontalidad o capacidad e incapacidad, que han tejido el recorrido que hemos hecho hasta aquí, especialmente en las estaciones en las que meditamos sobre las relaciones amorosas, el derecho, la estima social, el ágape, el don, la gratitud y el reconocimiento simbólico.

Veamos ahora los desvíos de la utopía. Pareciera más fácil identificar los estados de paz con una utopía y calificarlos como enfermedad; sus síntomas consistirán, entre otros, en edulcoración que impide la lucha por la justicia, irenismo ingenuo y anestesia de los sentimientos de indignación respecto al *statu quo*. Al mismo tiempo, la utopía de los estados de paz desconocería las posibilidades reales de la acción social o estaría pensada como una suerte de *fuga mundi* o de meta definitiva, solo alcanzable por una

¹¹¹ Ricœur analiza con mucho más detalle el concepto althusseriano de ideología en la Lección 8 de sus *Lectures on Ideology and Utopia*, en las que identifica hasta cuatro nociones distintas de ideología que Honneth apenas menciona en *The I in We*.

¹¹² HONNETH, *The I in We*, 80.

aristocracia moral heroica y llamada a dirigir la acción del resto. Creemos haber dado suficientes argumentos en contra de esta caricaturización, no obstante lo cual no sobra advertir que es un desvío que puede darse y que genera y ha generado muchos males, tanto por acción como por omisión.

También respecto a las instancias de la lucha por el reconocimiento entendidas como horizonte de acción en el que proyectamos nuestro futuro como sociedad puede haber desvíos insostenibles y peligrosos. Cualquier forma de amor o amistad que pretenda erigirse como la única correcta, como el prototipo al cual se deben sumar todas las personas; cualquier concepción de derecho y cualquier práctica jurídica inmunes a la crítica; cualquier mecanismo de reconocimiento, justificación, discusión y aprobación públicas de formas de vida, elevado al rango de mecanismo infalible, corre el riesgo de obturar la discusión, fijar un modelo que pretende detener el paso del tiempo y obviar el carácter móvil, finito y trágico de la acción humana.

Llegados hasta aquí, tenemos que preguntarnos cuál es el lugar que tiene la sabiduría práctica en la reflexión sobre el ejercicio del reconocimiento mutuo. En el cierre de sus *Lectures on Ideology and Utopy* Ricœur retoma la reflexión sobre el problema de la imaginación social que es el que permite entrecruzar los fenómenos de la ideología y la utopía. Allí plantea el entrecruzamiento de la ideología y la utopía como respuesta a la llamada «paradoja de Manheim» que puede resumirse en estas preguntas: ¿no es ideológico nuestro discurso sobre la ideología y la utopía? ¿No es ideológica también la crítica misma a la ideología?

No hay salida a este problema, declara Ricœur; no tenemos acceso a una especie de tercer texto, de tercer discurso, confiable absolutamente, que medie entre nuestro discurso y el discurso de otro, entre la ideología y la crítica a la ideología, que indique cuál interpreta mejor la «Realidad», como si ese texto sí pudiera escribirla con letra capital. Tampoco es realizable la pretensión hegeliana de una visión omnicomprensiva del mundo capaz de salirse definitivamente de un punto de vista particular, precisamente ideológico. Del mismo modo, un reconocimiento definitivo, libre de aporías, queda fuera del margen de posibilidades de lo humano o entra a formar parte de las obsesiones que configuran el infinito malo, o de los riesgos de una acción capaz de introducir el mal en el mundo.

Lo que tenemos como cierto, prosigue Ricœur, es que nuestra experiencia de imaginar lo que hemos sido, lo que somos y lo que proyectamos ser, se juega en el

compromiso riesgoso de estar dando la vida por aquello en lo que creemos y por estar haciéndolo de manera honesta. Sin embargo, esta especie de fideísmo –que es el nombre dado por el mismo Ricœur a este intento de respuesta– tampoco es suficiente, sobre todo si recordamos que nos sobran ejemplos de ideologías y utopías que justificaron todo el mal cometido, por acción o por omisión, con la excusa de haber sido concebidas y ejecutadas con las mejores intenciones, las más honestas.

Con lo que sí contamos es con nuestra capacidad de crítica, de formar bien nuestras convicciones mediante el ejercicio de la reflexión, la discusión pública y el diálogo amistoso. Contamos con la capacidad, falible y perfectible, de ejercer nuestro juicio en determinada situación. Así pues, «no podemos salirnos del círculo de la ideología y de la utopía, pero el juicio de lo apropiado nos ayuda a comprender cómo el círculo pueda convertirse en una espiral»¹¹³. En esa espiral, añadimos nosotros, se juega nuestro aprendizaje de reconocernos y ser reconocidos en la *justa distancia* entre disimetría y reciprocidad, que constituye el horizonte que jalona nuestra acción individual y colectiva.

¹¹³ *IU*, 314.

CONCLUSIÓN

En la sala del hospital donde yo trabajaba había dos heridos... Eran un alemán y un tanquista de los nuestros [ruso, en plena Segunda guerra mundial], con quemaduras. Fui a verlos.

- ¿Cómo se encuentra?

- Yo bien –dijo el tanquista–. Pero este está sufriendo.

- Es un nazi...

- Ya, pero yo estoy bien y él sufre.

Ya no eran enemigos, eran personas, tan solo dos hombres malheridos en la misma habitación. Entre ellos surgió una relación humana¹.

Según el relato de Kafka con el que se abrió el presente trabajo, fue el azar el que reunió a cinco personas a la salida de una casa, y la mirada de los transeúntes la que consagró a tal grupo como una «comunidad». Para ninguno de ellos tiene sentido permanecer juntos, aunque se obstinan en mantenerse y se resisten a incluir a un sexto, al que ni siquiera están dispuestos a darle explicaciones de su reticencia porque hablarle, arguyen, significaría ya integrarlo.

La reflexión ricœuriana en torno al reconocimiento mutuo está en las antípodas de la actitud de los protagonistas del relato de Kafka, así como de la comodidad que otorga el mantener los «hechos» inmunes al cuestionamiento. El vivir juntos es considerado más bien como existencia compartida de seres que, siendo únicos, son al mismo tiempo plurales. Asimismo, Ricœur muestra que tal existencia y la pluralidad que la constituye se comprenden de manera privilegiada a la luz de la *dialéctica entre disimetría y reciprocidad* que es el modo en el que el vivir juntos es posible, se mantiene e incluso se transforma.

Todo nuestro trabajo se centró en caracterizar los elementos constitutivos del reconocimiento mutuo; y, obedientes a la indicación del propio Ricœur al inicio del estudio III de *Parcours de la reconnaissance*, mostramos que cada uno de estos elementos está soportado en la dialéctica entre disimetría y reciprocidad.

¹ Svetlana ALEXIÉVICH, *La guerra no tiene rostro de mujer*, trad. Yulia Dobrovolskaia y Zahara García (Barcelona: Debate, 2015), 165.

Recordemos una doble acepción de cada uno de los términos de la dialéctica: «disimetría» se refiere a la inconmensurabilidad entre uno mismo y los otros, pero también nombra cualesquiera formas de violencia ejercida o padecida, así como a los desbalances injustos en la posesión y disfrute de bienes, derechos o responsabilidades de cualquier tipo. «Reciprocidad», por su parte, señala el carácter normativo del vínculo entre uno mismo y los otros; y apunta al esfuerzo individual y colectivo de erradicación de todo lo que corresponda a la segunda acepción de disimetría.

Con estas primeras distinciones a la vista, se mostró el fondo ontológico del vivir juntos, ilustrado con el doble movimiento del sí hacia el otro y del otro hacia el sí. Allí la disimetría se planteó como la posibilidad de las relaciones intersubjetivas *únicamente* mediante la llamada «reducción a la esfera de propiedad», que se complementa con la declaración de la primacía del otro incluso sobre la libertad misma que responde a su llamado. Por su parte, la reciprocidad se vinculó con el esfuerzo de establecer diversos grados de proximidad entre los seres humanos en la que, al mismo tiempo, fuera posible proteger el residuo irreductible de la subjetividad.

En este punto del itinerario, la dialéctica de la que hablamos se puede enunciar de este modo: ninguna reciprocidad presente en el abanico de relaciones instauradas por los seres humanos que niegue el carácter único del sí mismo; de otro lado, ninguna disimetría que niegue el carácter constitutivo de la alteridad en la configuración del sí, y que impida el establecimiento de relaciones que van desde el cara a cara hasta las que toman la forma de la relación con el tercero, del otro desconocido, así como de instituciones que posibiliten la realización de las capacidades humanas.

Apoyados en esta forma de entender la dialéctica constitutiva del reconocimiento mutuo, se avanzó en la idea según la cual en la base del vivir juntos está la lucha por la conquista y conservación de la libertad propia y ajena. Vimos que, gracias a la disimetría, la diferencia e incluso la oposición entre uno mismo y los otros da pie a una lucha mediante la cual se despliega en la historia la capacidad de reconocimiento de sí y de/por los otros en el seno de la familia, de relaciones amorosas y de amistad, así como en el derecho y en las distintas facetas de la vida social; y por la reciprocidad se vuelve a hacer patente que el sí mismo no se puede desarrollar plenamente sino *con* otros. De igual forma, vimos que lo que en principio es lucha, incluso a muerte –como lo ha enseñado la *Fenomenología del Espíritu*–, se transforma paulatinamente en institución, cultura, costumbres, modos comunes de hacer y de ser que trascienden a los individuos. A propósito de esto último, mostramos que, para Ricœur, situarse en la dialéctica entre

disimetría y reciprocidad implica especialmente no perder de vista que ninguna institución, ninguna *eticidad* anulan la pluralidad, la alteridad de cada uno, ni justifican su desaparición en el a veces ciego y anónimo trascurso de las instituciones, ni su (con)fusión en algún colectivo.

Enseguida se hizo visible el vínculo entre la segunda acepción de disimetría y la segunda acepción de reciprocidad, así como también que los motivos ontológicos de la lucha respaldan los motivos morales: el combate contra todas las formas de desprecio es, a su vez, un combate contra aquello que trunca la posibilidad del desarrollo del sí mismo y de los otros. Así pues, la reflexión ricœuriana avala la *necesidad de la lucha por el reconocimiento* como oposición a todas las formas mediante las cuales los seres humanos son asumidos como objetos, o en las que se impone algún criterio social, económico, político, biológico o de otra índole que niega la pluralidad, o el carácter irremplazable de toda vida humana, o que desprecia la diversidad de proyectos de vida realizada.

Sin embargo, vimos los «reparos» que plantea Ricœur al modelo de la lucha e intentamos ofrecer algunas pistas para comprenderlos más allá de una mera oposición entre lucha y estados de paz. En este punto de nuestro recorrido apareció un tercer sentido de la disimetría que no se había puesto en juego hasta el momento. Ciertamente, ya se había hablado de la *alteridad* inherente al sí mismo; pero comenzó a hacerse visible que la disimetría nombra también la *no coincidencia* de sí consigo mismo, aquella desgarradura originaria entre lo finito y lo infinito, entre Dicha y placer, entre apertura a todas las posibilidades y sufrimiento por el hecho de que solo somos una perspectiva parcial del mundo que teje la condición humana.

¿Qué lugar ocupa esta acepción de la disimetría en la reflexión sobre el reconocimiento mutuo y en la dialéctica que le sirve de marco? En primer lugar, puede decirse que la ampliación paulatina de las relaciones de reciprocidad, así como la consolidación y mejora del derecho y de las instituciones, y la apertura a proyectos de vida aceptables como dignas de estima y respeto son formas concretas, *finitas*, de realizar el Deseo de *infinito*. Asimismo, cada vez que nuestras acciones se encaminan a la realización de la libertad, la justicia, la solidaridad, el respeto, la ayuda mutua, el ágape, el don, la gratitud, realizamos nuestro Deseo de infinito según las posibilidades de la dicha, es decir: en *este* caso particular, con *esta* o aquella persona concreta, con *este* o aquel grupo. Por último, la inconmensurabilidad entre uno mismo y los otros

declara la infinitud gracias a la cual las relaciones humanas son posibles como apertura mutua y no como cierre en algún tipo de Totalidad.

Empero, por otro lado, el querer tener más recursos de los necesarios; el arrogarse el derecho de distribuir inequitativamente o la complacencia con la injusticia; la compulsión de ser reconocido a costa del reconocimiento de los otros o de configurar relaciones en las que uno mismo o los otros desaparecen en su condición singular; en fin, todas las formas posibles en que los seres humanos ejercemos violencia sobre nosotros o sobre otros pueden ser leídas como una desviación del Deseo de infinito y de la dicha y como una enfermedad del *thymós*: la incapacidad de vivir la *justa distancia* entre finitud e infinitud.

La exposición de los estados de paz no perdió de vista la tensión entre lo infinito y lo finito. Por ello vimos que el ágape y el don en él inspirado están en el *registro de lo infinito* como respuesta al llamado de un amor y un don primeros, acogida a las posibilidades abiertas por la cercanía del prójimo y horizonte supra-ético que alumbró la acción humana individual y colectiva. Al mismo tiempo, pertenecen al *registro de lo finito*, esto es, se encarnan en este ser humano al que se ama, en un contexto particular en el que se da y se recibe, o en un gesto peculiar de gratitud.

Al insistir en la *tensión* entre ambos registros, se señaló en repetidas ocasiones que la plurivocidad del amor o de los dones no riñe con la ejemplaridad del ágape y del don más generoso de los que el ser humano es capaz. No solo no riñen, sino que incluso el ágape se realiza en la diversidad de formas de amor, que a su vez adquieren un brillo especial al participar del dinamismo del ágape. No obstante, con esta tensión también se advierten las posibilidades del desvarío: «ágape» vivido como *fuga mundi*, indiferencia ante el mal o heroísmo moral, o confundido con la insaciable búsqueda de complacencia de sí en detrimento del otro; «don» envenenado cuya grandeza es motivo de competición, o que elimina la posibilidad de acción del otro, dado que lo ata a una deuda impagable.

De igual modo, es necesario recordar que el ágape es siempre puesto bajo el patrocinio de la dialéctica entre disimetría y reciprocidad según las nociones que planteamos a lo largo del trabajo. Así pues, en la capacidad de ágape se aúnan: la íntima relación con el otro; un impulso *sui generis* que se suma al combate contra las múltiples formas mediante las cuales los seres humanos son despreciados; la invitación a ampliar el círculo de los que se consideran cercanos comenzando en las relaciones cara a cara hasta llegar a las relaciones con el tercero; y la distancia radical que se toma ante el

prójimo, que suscita el movimiento de acercamiento, acogida y asunción de responsabilidad.

Asimismo, el paso por los estados de paz nos llevó a comprender que en la base del reconocimiento que funda las relaciones sociales no hallamos únicamente la lucha, sino el intercambio simbólico de dones. A propósito del don tuvimos ocasión de fijarnos en una distinción terminológica que proporciona al reconocimiento mutuo unos armónicos que hasta ese punto de nuestra exposición no habían sonado, audibles de igual forma en la clave de la disimetría originaria que enmarca las relaciones entre los seres humanos. Se trata de la distinción entre «reciprocidad» y «mutualidad». Como vimos, la primera se orienta a la comprensión de las reglas del intercambio simbólico y enfatiza que en el circuito dar-recibir-devolver está manifiesta la igualdad fundamental de las personas, indicada por el establecimiento de *equivalencias*. Por su parte, la «mutualidad» se concentra en el punto de vista reflexivo de los sujetos que participan en el intercambio de dones y remite a la posibilidad de un reconocimiento mutuo fundado precisamente *al margen de la equivalencia* de las cosas, de los gestos y sobre todo de las personas.

Tuvimos la ocasión de indicar que en ningún caso esta distinción se convierte en un rasero que invita a desechar la reciprocidad, o a juzgar todas las formas del don con el cernidor del don generoso; tampoco es una incitación a rechazar la justicia misma, que tiene en la equivalencia una de sus bases más sólidas y convincentes. Así como el ágape no anula sino que instruye a los otros modos en que se manifiesta el amor humano, la mutualidad ayuda a mostrar otras formas de reconocimiento simbólico, que incluyen la posibilidad de una generosidad absoluta, o las que no pretenden su institucionalización y prefieren la fugacidad del espacio festivo o el silencio.

Igualmente, la mutualidad hace las veces de un cedazo de la equivalencia, mediante el cual se separa, decíamos, la buena reciprocidad –no solo la que no espera nada a cambio, sino todas las formas que propician y sostienen el reconocimiento mutuo– de aquella reactiva o tentada por el utilitarismo. En los hilos de este cedazo nos encontramos de nuevo con la instrucción de la disimetría en su sentido originario, así como de la idea de que el don es una respuesta al infinito manifiesto en diversos acontecimientos gratuitos que inauguraron nuestra vida y la siguen sosteniendo en el presente.

A la luz de las consideraciones anteriores, la figura del «claro» o del «calvero» del reconocimiento deja de estar asociada exclusivamente a los estados de paz y se extiende

a todas las acciones en las que se entrecruzan los diversos registros de los que disponemos y somos capaces para reconocer a los otros y ser reconocidos. Más aún, pareciera incluso poder extenderse a situaciones de extrema enemistad como la guerra –de la que da testimonio el pasaje que citamos al comienzo de esta conclusión– en las que, sin embargo, se muestra que es posible reconocernos, aunque sea por un instante y *a pesar de todo*.

El tramo final de nuestro itinerario nos condujo a la *acción que conviene*. Como tuvimos oportunidad de manifestar, esta idea ayuda a pensar la lucha y los estados de paz no como dos antagonistas, sino como dos modos plausibles y complementarios mediante los cuales los seres humanos nos reconocemos mutuamente, y que siempre tienen a la vista la tarea inaplazable de evitar el mal. Actuar como conviene implica: entender que no siempre existe una especie de frontera que delimite cada una de estas formas de acción; asumir que en ocasiones una situación concreta nos exige situarnos en una zona intersticial; y, fundamentalmente, tener presente que la decisión ha de tomarse *por mor de la persona particular* que pide ser reconocida.

La acción que conviene es ocasión para interrogarse por el *entre* que liga disimetría y reciprocidad. El *entre* remite tanto a la *comprensión* de la complejidad del problema filosófico del reconocimiento mutuo, como a la *acción* que considera las indicaciones y advertencias de cada uno de los polos de la dialéctica. Como punto nodal de una filosofía del reconocimiento mutuo, el *entre* no es un truco metodológico para mediar entre posturas antagónicas. En lo que respecta a la acción, tampoco es una concesión a los desvíos de una y otra, ni una actitud resignada ante una condición humana declarada «mala» de antemano.

Estar en el *entre* de la disimetría y la reciprocidad tiene que ver mucho más con la comprensión de las implicaciones de actuar en situaciones marcadas por la vulnerabilidad o la incapacidad del otro: en ellas a veces se requiere un cierto ejercicio de las capacidades propias que contrastan con el no-poder del otro, no obstante lo cual se (re)abren posibilidades de acción para mí mismo y para el que ha recibido mi ayuda. Igualmente, estar en el *entre* atinge a las múltiples ocasiones en las que la universalidad pretendida de la reciprocidad, y la distribución a ella asociada, debe ser suspendida en aras del cuidado del otro, sin que por ello se vulnere ni se niegue la condición recíprocamente reconocida de sujeto digno de estima y respeto. Estar en el *entre* supone, en otras ocasiones, la modificación paulatina de las formas consagradas de vivir juntos, o la ruptura con las convicciones individuales y colectivas más acendradas.

En suma, «¿cómo estar en el *entre*?» es quizás la pregunta central de quien quiere asumir el desafío del reconocimiento mutuo, y a la que difícilmente se da una respuesta que no sea la de una *orientación*. Ricœur no determina el contenido de la vida buena, ni de cómo deban ser las instituciones justas, ni las búsquedas concretas que llevan a tener una vida realizada, ni los modos específicos en que se deba actuar². Su propuesta más bien habrá de ser pensada como una «sabiduría de la incertidumbre»³, en la que «incertidumbre» no ha de ser entendida como mera ausencia o negación de claridad, sino como el modo propio del *sí* que, pese a no coincidir consigo mismo, pese a hacerse pregunta, *pese a todo, ensaya* su capacidad de actuar, de interrogar por los principios que orientan su acción y de ponerlos en escenarios siempre plurales de discusión pública en los que surjan, o sigan surgiendo, *relaciones humanas*.

² Jean GRONDIN, *Paul Ricœur* (París: PUF, 2013), 110.

³ GREISCH, *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*, 11-31.

FUENTES CONSULTADAS

De Ricœur

À l'école de la phénoménologie. París: Vrin, 2004 [1986].

«À la gloire de la phronèsis». En *La vérité pratique. Aristote, Éthique à Nicomaque Livre VI*, editado por Jean-Yves Chateau, 14-22. París: Vrin, 1997 («A la gloria de la phronesis (*Ética a Nicómaco*, Libro VI)», traducido por Beatriz Contreras y Patricio Mena. *Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica Alea*, nº 11 (2013): 15-28).

Amour et justice. París: Seuil, 2008 [1990] (*Amor y justicia*. Traducido por Adolfo Castañón. México: Siglo XXI, 2009).

Anthropologie philosophique. Écrits et conférences 3. París: Seuil, 2013.

Autrement. Lecture d' Autrement qu' être ou au-delà de l' essence. París: PUF, 1997 (*De otro modo. Lectura de De otro modo que ser o más allá de la esencia de E. Levinas*. Traducido por Alberto Sucasas. Barcelona: Ánthropos, 1999).

Du texte à l' action. Essais d'herméneutique II. París: Seuil, 1986 (*Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. 2ª ed. Traducido por Pablo Corona. México: Fondo de Cultura Económica, 2002).

El mal: un desafío a la filosofía y a la teología. Traducido por Irene Agoff. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

«Équivalence et surabondance. Les deux logiques». *Esprit*, nº 3 (Mars/Avril 2006): 167-173.

«Ethics and Human Capability. A Response», en *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, editado por John Wall, William Schweiker y David Hall, 279-290. New York: Routledge, 2002.

Être, essence et substance chez Platon et Aristote. Course professé à l' Université de Strasbourg en 1953-1954. París: Seuil, 2011.

«Hegel aujourd' hui». *Etudes théologiques et philosophiques*, nº 49 (1974): 335-354.

Histoire et vérité. 2ª ed. París: Seuil, 2001 [1955/1964] (*Historia y verdad*. Traducido por Alfonso Ortiz-García. Madrid: Encuentro, 1990; traducido por Vera Waskman. México: Fondo de Cultura Económica, 2015).

- Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Texas: The Texas Christian University Press, 1976 (*Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. 6ª ed. Traducido por Graciela Monges. México: Siglo XXI - Universidad Iberoamericana, 2006).
- La critique et la conviction: entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*. París: Fayard-Pluriel, 2013 [1995] (*Crítica y convicción. Entrevista con François Azouvi y Marc de Launay*. Traducido por Javier Palacio. Madrid: Síntesis, 2003).
- La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. París: UNESCO, 2004.
- La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil, 2000 (*La memoria, la historia, el olvido*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2004).
- La métaphore vive*. París: Seuil, 1975 (*La metáfora viva*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Europa, 1980; Madrid: Trotta, 2001).
- «La reconnaissance, entre don et réciprocité». Entretien avec Rémy Hebding. *Reforme*, 2004: 7-8.
- «L'argent: d'un soupçon a l'autre». *Esprit*, nº 1 (2010): 200-213.
- Les conflits des interprétations. Essais d'herméneutique*. París: Seuil, 2013 [1969] (*El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Traducido por Alejandrina Falcón. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2003).
- Le juste*. París: Esprit, 1995 (*Lo justo*. Traducido por Agustín Domingo M. Madrid: Caparrós, 1999).
- Le juste 2*. París: Esprit, 2001 (*Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*. Traducido por Agustín Domingo M. y Tomás Domingo M. Madrid: Trotta, 2008).
- «Le Juste, la justice et son échec», en *Paul Ricœur*, editado por Miriam Revault y François Azouvi, 217-260. París: Éditions de L'Herne, 2004.
- «Le mal. Entretien avec Bernard Sichère». *La regle de jeu*, nº 19 (Mai 1996): 89-104.
- Lectures 1. Autour du politique*. París: Seuil, 1991.
- Lectures 2. La contrée des philosophes*. París: Seuil, 1999 [1992].
- Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. París: Seuil, 1994.
- Lectures on Ideology and Utopia*. Editado por George Taylor. New York: Columbia University Press, 1986 (*L'idéologie et l'utopie*. Traducido por Myriam Revault d'Allones y Joël Roman. París: Seuil, 1997; *Ideología y utopía*. Traducido por Alberto Bixio. Barcelona: Gedisa, 2001).

- L'Éthique, entre le Mal et le Pire. Entretien avec Yves Pelicier». París (27 de Septiembre de 1994).
- L'herméneutique biblique*. Editado y traducido por François-Xavier Amherdt. París: Cerf, 2005.
- «Lo originario y la pregunta retrospectiva en la *Krisis* de Husserl», traducido por Héctor Salinas, en *Acta fenomenológica latinoamericana, Vol. II*, editado por Rosemary Rizo-Patrón y Germán Vargas, 351-362. Lima-Bogotá: PUCP-San Pablo, 2005.
- Parcours de la reconnaissance. Trois études*. París: Stock, 2004 (*Caminos del reconocimiento. Tres estudios*. Traducido por Agustín Neira. Madrid: Trotta, 2005).
- Philosophie de la volonté. 1. Le Volontaire et l'Involontaire*. París: Points, 2009 [1950].
- Philosophie de la volonté. 2. Finitude et culpabilité*. París: Points, 2009 [1960] (*Finitud y culpabilidad*. Traducido por Cristina de Peretti, Julio Díaz y Carolina Meloni. Madrid: Trotta, 2004).
- Soi-même comme un autre*. París: Seuil, 1990 (*Sí mismo como otro*. Traducido por Agustín Neira. México: Siglo XXI, 1996).
- Sur la traduction*. París: Bayard, 2004 (*Sobre la traducción*. Traducido por Patricia Wilson. Buenos Aires: Paidós, 2005).
- Temps et récit 1. L'intrigue et le récit historique*. París: Seuil, 1983 (*Tiempo y narración I. Configuración del tiempo en el relato histórico*. 5ª ed. Traducido por Agustín Neira. México: Siglo XXI, 2004).
- Temps et récit 2. La configuration dans le récit de fiction*. París: Seuil, 1984 (*Tiempo y narración II. Configuración del tiempo en el relato de ficción*. 5ª ed. Traducido por Agustín Neira. México: Siglo XXI, 2009).
- Temps et récit. 3. Le temps raconté*. París: Seuil, 1985 (*Tiempo y narración III. El tiempo narrado*. Traducido por Agustín Neira. México: Siglo XXI, 2009).
- LACOQUE, André, y Paul Ricœur. *Penser la Bible*. París: Seuil, 1998 (*Pensar la Biblia. Estudios exegéticos y hermenéuticos*. Traducido por Antonio Martínez. Barcelona: Herder, 2001).

Sobre Ricœur

- ABEL, Olivier. «Le discord originaire. Épopée, tragédie et comédie», en *Paul Ricœur II*, editado por Miriam Revault y François Azouvi, 93-110. París: Éditions de L'Herne, 2004.
- _____. «Sphères de reconnaissance». *Revue d'Éthique et de Théologie morale*, (septembre 2014): 9-21.
- ABEL, Olivier y Jérôme PORÉE. *Le vocabulaire de Paul Ricœur*. París: Ellipses, 2009.
- ALICI, Luca. *Il paradiso del potere. Paul Ricœur tra etica e politica*. Milán: Vita e Pensiero, 2007.
- AMALRIC, Jean-Luc. *Paul Ricœur, l'imagination vive. Une genèse de la philosophie ricœurienne de l'imagination*. París: Hermann, 2013.
- BADIOU, Alain. «Le sujet supposé chrétien de Paul Ricœur», en *L'aventure de la philosophie française*, 81-98. París: La Fabrique, 2012.
- BARRERA, Miriam. «Reconocimiento mutuo: de la disimetría a la mutualidad. Análisis y perspectivas en torno a una fenomenología del “entre”». *Topologik. Rivista Internazionale di Scienze Filosofiche, Pedagogiche e Sociali*, nº 13 (2013): 74-85.
- BLUNDELL, Boyd. *Paul Ricœur between Theology and Philosophy. Detour and Return*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- BRUGIATELLI, Vereno. *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur. Per un'etica del superamento dei conflitti*. 2ª ed. Trento: Tangra, 2012.
- CASSAROTTI, Eduardo. *Paul Ricœur: una antropología del hombre capaz*. Córdoba: Universidad Católica de Córdoba, 2008.
- CASTIGLIONI, Chiara. *Tra estraneità e riconoscimento. Il sé e l'altro in Paul Ricœur*. Milán: Mimesis, 2012.
- CAUSSE, Guilhem. *La geste du pardon. Parcours philosophique en débat avec Paul Ricœur*. París: Kimé, 2014.
- CAUSSE, Jean-Daniel. *El don del agapé. Constitución del sujeto ético*. Traducido por Miguel Montes. Santander: Sal Terrae, 2006.
- _____. «Ouverture à propos de la reconnaissance institutionnelle dans la société contemporaine». *Revue d'Éthique et de Théologie morale (Cerf)*, nº 281 (septembre 2014): 201-207.

- CONILL, Jesús. «La alteridad recíproca y la experiencia del reconocimiento». *Investigaciones fenomenológicas. Número monográfico sobre cuerpo y alteridad*, nº 2 (2010): 61-79.
- CONTRERAS, Beatriz. *La sabiduría práctica en la ética de Paul Ricœur*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile - Plaza y Valdés, 2012.
- CREPON, Marc. «Du “paradoxe politique” à la question des appartenances», en *Paul Ricœur II*, editado por Miriam Revault y François Azouvi, 261-277. París: Éditions de L’Herne, 2004.
- DE SAINT-CHERON, Michaël. *Du juste au saint. Ricœur, Rosenzweig et Levinas*. París: Desclée de Brower, 2013.
- DOMINGO, Tomás. «Del sí mismo reconocido a los estados de paz. Paul Ricœur: caminos de hospitalidad», en *La ética hermenéutica de Paul Ricœur*, editado por Tomás Domingo y Agustín Domingo, 63-110. Valencia: Hermes, 2013.
- _____. «Fenomenología y política en Paul Ricœur. La fenomenología como resistencia». *Investigaciones fenomenológicas. Número monográfico sobre fenomenología y política*, nº 3 (2011): 141-157.
- _____. «Indignación y reconocimiento. Entre ética y antropología o la impronta hermenéutica», en *La imagen del ser humano. Historia, literatura y hermenéutica*, editado por Javier San Martín y Tomás Domingo, 225-235. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011.
- DOMINGO, Tomás y Agustín DOMINGO. «Filosofías del don. Usos y abusos de la donación en la filosofía contemporánea». *Veritas*, nº 28 (Marzo 2013): 41-62.
- _____. *Laicidad y pluralismo religioso. Ricœur y la edad hermenéutica de la moral*. Valencia: Hermes, 2013.
- DOSSE, François. *Paul Ricœur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*. Traducido por Pablo Corona. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2013.
- FIASSE, Gaëlle. «Asimetría, gratuidad y reciprocidad», en *Paul Ricœur. Del hombre falible al hombre capaz*, coordinado por Gaëlle Fiasse, traducido por Heber Cardoso, 106-135. Buenos Aires: Visión, 2007.
- _____. *L’autre et l’amitié chez Aristote et Paul Ricœur. Analyses éthiques et ontologiques*. Louvain - París - Dudley (MA): Peeters, 2006.
- GABRIEL, Silvia. «Elementos para una filosofía política en Paul Ricœur». *Revista Latinoamericana de Filosofía XXXII*, nº 2 (2006): 287-315.

- _____. «Razón práctica y violencia en Paul Ricœur». *Dianoia* LVI, nº 66 (Mayo 2011): 59-79.
- GEDNEY, Mark. «A Love as Strong as Death. Ricœur's Reading of the *Song of Songs*», en *Transforming Philosophy and Religion. Love's Wisdom*, editado por Norman Wirzba y Bruce Benson, 63-72. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- GIUSTI, Miguel. «Reconocimiento y gratitud. El "itinerario" de Paul Ricœur», en *Memorias del II Congreso Colombiano de Filosofía*, 269-284. Cartagena de Indias: Universidad de Cartagena, 2008.
- GREISCH, Jean. *L'herméneutique comme sagesse de l'incertitude*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, 2015.
- _____. «Préface», en *Le volontaire et l'involontaire* de Paul Ricœur, 7-15. París: Seuil, 2009.
- _____. «Vers quelle reconnaissance». *Revue de Métaphysique et de Moral*, nº 2 (Avril 2006): 149-172.
- GRONDIN, Jean. *Paul Ricœur*. París: Seuil, 2013.
- HALL, W. David. *Paul Ricœur and the Poetic Imperative. The Creative Tension between Love and Justice*. Albany: State University of New York, 2007.
- _____. «The Economy of the Gift: Paul Ricœur's Poetic Redescription of Reality». *Literature & Theology* 20, nº 2 (Junio 2006): 189-204.
- HENAFF, Marcel. «Don cérémoniel, paradoxe de l'alterité et reconnaissance réciproque». *Revue d'éthique et de théologie morale*, nº 281 (septiembre 2014): 53-71.
- _____. «Paradoxe du pouvoir, crise de l'autorité, reconnaissance. Réflexion sur le mal politique avec Ricœur et au-delà». *Archivio de filosofia* 81, nº 1-2 (2013): 81-98.
- _____. «Ricœur. Reciprocité et mutualité: de la Règle d'or à l'agapè», en *Le don des philosophes. Repenser la réciprocité*, 197-231. París: Seuil, 2012.
- JERVOLINO, Domenico. «L'ultimo percorso di Ricœur», en *Sagezza e riconoscimento. Il pensiero etico-politico dell'ultimo Ricœur*, editado por Mauro Piras, 21-40. Roma: Meltemi, 2007.
- _____. *Per una filosofia della traduzione*. Brescia: Morcelliana, 2008.
- _____. «Prefacio» a *Potere e riconoscimento in Paul Ricœur. Per un'etica del superamento dei conflitti.*, de V. Brugiarelli, 5-8. Trento: Tangra, 2012.
- _____. *Ricœur. L'amore difficile*. Roma: Studium, 1995.

- KAPLAN, David. *Ricœur's Critical Theory*. Albany: State University of New York, 2003.
- KEARNEY, Richard. «Entre soi-même et un autre: l'herméneutique diacritique de Ricœur», en *Paul Ricœur II*, editado por Miriam Revault y François Azouvi, 41-71. París: Éditions de L'Herne, 2004.
- KEMP, Peter. *Sagesse pratique de Paul Ricœur. Huit études*. París: Éditions du Sandre, 2013 [2006].
- LAITINEN, Arto. «Paul Ricœur's Surprising Take on Recognition». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, nº 1 (2011): 37-50.
- LAUER, Christopher. «States of Peace: Ricœur on Recognition and the Gift», en *From Ricœur to Action. The Socio-Political Significance of Ricœur's Thinking*, editado por Todd Mei y David Lewin, 175-192. New York: Continuum Books, 2012.
- LEVINAS, Emmanuel. «L'être et l'autre. A propos de Paul Celan», en *Sens et existence. En hommage a Paul Ricœur*, editado por Gary Brent Madison, 23-30. París: Seuil, 1975.
- LOUTE, Alain. «La logique excessive du geste courageux: une force de création sociale? Réflexions à partir de Paul Ricœur». *Dissensus. Revue de philosophie politique de l'ULg*, nº 2 (Septiembre 2009): 166-177.
- MANN, Molly Harkirat. *Ricœur, Rawls, and Capability Justice: Civic Phronesis and Equality*. New York: Continuum, 2012.
- MARCELO, Gonçalo. «Paul Ricœur and the Utopia of Mutual Recognition», en *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, nº 1 (2011): 110-133.
- MARCOS, Maria. «Identidade narrativa e ética do reconhecimento». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, nº 2 (2011): 63-74.
- MARQUÈS, Andreu. «Ètica i religió en Paul Ricœur», en *Ètica i religió en Levinas, Ricœur i Habermas*, editado por Josep Esquirol, 45-112. Barcelona: Fundació Joan Maragall, 1997.
- MENA, Patricio. «Homo capax». *Teología y vida* LII (2011): 675-693.
- _____. «La vehemencia de sí. Elementos para una filosofía del consentimiento». *Ideas y valores* LXIII, nº 154 (Abril 2014): 7-29.
- MICHEL, Johan. «¿La regla de oro puede fundar los principios de moral y de justicia?», traducido por Patricio Mena. *Persona y sociedad* XXI, nº 3 (2007): 59-74.
- _____. *Paul Ricœur. Une philosophie de l'agir humain*. París: Cerf, 2006.
- _____. *Ricœur et ses contemporaines*. París: PUF, 2013.

- _____. *Sociologie du soi. Essai d'herméneutique appliquée*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.
- MONGIN, Olivier. *Paul Ricœur*. París: Seuil, 1998.
- MONTOYA, Mauricio. *Ética y hermenéutica: un diálogo entre Paul Ricœur y John Rawls*. Bogotá: Universidad de La Salle, 2011.
- MOYAERT, Marianne. «Between Ideology and Utopia. Honneth and Ricœur on Symbolic Violence, Marginalization and Recognition». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, n° 1 (2011): 84-109.
- MÜLLER, Denis. «Dette, gratitude et libération. Regard théologique et éthique sur l'asymétrie entre la lutte pour la reconnaissance et l'événement d'être reconnu». *Revue d'Éthique et de Théologie morale* (Cerf), n° 281 (Septiembre 2014): 165-181.
- NUSSBAUM, Martha. «Ricœur on Tragedy. Teleology, Deontology, and Phronesis», en *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, editado por John Wall, William Schweiker y David Hall, 264-276. New York: Routledge, 2002.
- PIEROSARA, Silvia. «Asking for Narratives to be Recognized. The Moral of Histories». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, n° 1 (2011): 70-83.
- POREE, Jérôme. «Mal d'injustice et crise de la symbolisation», en *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricœur*, editado por Jérôme Porée y Gilbert Vincent, 25-39. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006.
- PORTOCARRERO, María Luisa. «Afirmação originária e sabedoria prática na reflexão ética de Paul Ricœur». *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2, n° 2 (2011): 75-87.
- _____. «Faillibilité, mal et témoignage chez Paul Ricœur», en *Répliquer au mal. Symbole et justice dans l'oeuvre de Paul Ricœur*, editado por Jérôme Porée y Gilbert Vincent, 57-70. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2006.
- PRADA, Manuel. «La víctima como sujeto capaz. A propósito del conflicto colombiano». *Ricœuriana* 1, 1 (2016) [en proceso de edición].
- . *Lectura y subjetividad. Una mirada desde la hermenéutica de Paul Ricœur*. Bogotá: Uniediciones, 2010.
- _____. «Sobre el perdón. Una reflexión desde Paul Ricœur», en *Miradas sobre la reconciliación. Reflexiones y experiencias*, compilado por Jorge Martínez y Fabio Neira, 87-96. Bogotá: Universidad de La Salle, 2010.

- PURCELL, Sebastian. «The Course of Racial Recognition: A Ricœurian Approach to Critical Race Theory», en *From Ricœur to Action. The Socio-Political Significance of Ricœur's Thinking*, editado por Todd Mei y David Lewin, 75-95. New York: Continuum Books, 2012.
- RALÓN, Graciela. «Violencia e historia». *Investigaciones fenomenológicas. Número monográfico: Fenomenología y política*, nº 3 (2011): 408-417.
- REAGAN, Charles. *Paul Ricœur: His Life and Work*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- RENOUARD, Cecile. «Parcours de la reconnaissance dans l'entreprise». *Revue d'Éthique et de Théologie morale* (Cerf), nº 281 (Septembre 2014): 131-147.
- REVAULT D'ALLONES, Myriam. «Avant-propos à l'édition française», en *L'idéologie et l'utopie* de Paul Ricœur, traducido por Myriam Revault d'Allones y Joël Roman, 13-16. París: Seuil, 1997.
- RIZO-PATRÓN, Rosemary. «Paul Ricœur, intérprete en las fronteras de la fenomenología», en *Husserl en diálogo: lecturas y debates*, 347-369. Bogotá-Lima: Siglo del Hombre-PUCP, 2012.
- SCOTT-BAUMAN, Alison. *Ricœur and the Hermeneutics of Suspicion*. London - New York: Continuum Books, 2009.
- _____. *Ricœur and the Negation of Happiness*. London: Bloomsbury, 2014.
- SHEN, Ching-Kai. *L'esprit hégélien chez Ricœur: une interprétation anthropologique de la pensée*. Dissertation présentée en vue de l'obtention du titre de Docteur en Philosophie et Lettres, Louvain: Université Catholique de Louvain - Institute Supérieur de Philosophie, 2010.
- SUE ANDERSON, Pamela. «Liberating Love's Capabilities: On the Wisdom of Love», en *Transforming Philosophy and Religion. Love's Wisdom*, editado por Norman Wirzba y Bruce Benson, 201-226. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- TAYLOR, George. «Ricœur versus Ricœur? Between the Universal and the Contextual», en *From Ricœur to Action. The Socio-Political Significance of Ricœur's Thinking*, editado por Todd Mei y David Lewin, 136-154. New York: Continuum Books, 2012.
- _____. «Ricœur's Philosophy of Imagination». *Journal of French Philosophy* 16, nº 1-2 (Spring-Fall 2006): 93-104.

- TELL, María Belén. *Tras la huella del testimonio. Estudio filosófico sobre los silenciosos alcances de la antropología hermenéutica de Paul Ricœur*. Salamanca: Publicaciones Universidad Pontificia, 2015.
- TOMKINSON, Fiona. «From Metaphor to the Life-World: Ricœur's Metaphoric Subjectivity», en *From Ricœur to Action. The Socio-Political Significance of Ricœur's Thinking*, editado por Todd Mei y David Lewin, 33-53. New York: Continuum Books, 2012.
- VANSINA, Frans. *Paul Ricœur. Bibliographie primaire et secondaire / Paul Ricœur Primary and Secondary Bibliography 1935-2008*. Leuven: Peeters, 2008.
- WALL, John. *Moral Creativity: Paul Ricœur and the Poetics of Possibility*. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. «Moral Meaning. Beyond the Good and the Right», en *Paul Ricœur and Contemporary Moral Thought*, editado por John Wall, William Schweiker y David Hall, 47-63. New York: Routledge, 2002.
- WALTON, Roberto. «La fenomenología del don y la dialéctica entre disimetría y mutualidad» *Revista Latinoamericana de Filosofía* XXXII, nº 2 (Primavera 2006): 327-353.
- WATKIN, Christopher. «Paul Ricœur and the Possibility of Just Love», en *Transforming Philosophy and Religion. Love's Wisdom*, editado por Norman Wirzba y Bruce Benson, 73-82. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- WOLFF, Ernst. «Responsibility to struggle - Responsibility for peace: Course of recognition and a recurrent pattern in Ricœur's political thought». *Philosophy and Social Criticism*, 2014: 1-20.
- WORMS, Frédéric. «Paul Ricœur entre la vie et le mal, ou les coordonnées philosophiques du siècle», en *Paul Ricœur II*, editado por Miriam Revault y François Azouvi, 278-300. París: Éditions de L'Herne, 2004.

Otra bibliografía consultada

- ANSPACH, Mark Rogin. *À charge de revanche. Figures élémentaires de la réciprocité*. París: Seuil, 2002.
- ARENDT, Hannah. *¿Qué es política?* Traducido por Rosa Cala Carbó. Barcelona: Paidós, 1997.
- _____. *The Human Condition*. 2ª ed. Chicago: University of Chicago Press, 1998.
- _____. «What is Authority?», en *Between Past and Future*, 91-141. New York: Penguin Classics, 2006.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Traducido por Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2014.
- AUBENQUE, Pierre. *La prudencia en Aristóteles*. Traducido por María J. Torres Gómez-Pallete. Barcelona: Crítica, 1999.
- BENJAMIN, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducido por Bolívar Echevarría. Bogotá: Desde abajo, 2010.
- BERNS, Laurence. «Thomas Hobbes (1588-1679)», en *Historia de la filosofía política*, editado por Leo Strauss y Joseph Cropsey, 377-399. México: Fondo de Cultura Económica, 2000.
- BERNSTEIN, Jay. «Recognition and Embodiment: Fichte's Materialism», en *The Philosophy of Recognition. Historical and Contemporary Perspective*, dirigido por Hans-Christoph Schmidt y Christopher Zurn, 47-88. Maryland: Lexington Books, 2010.
- BIRULÉS, Fina. «Introducción: ¿Por qué debe haber alguien y no nadie?», en *¿Qué es política?* de Hannah Arendt, 9-40. Barcelona: Paidós, 1997.
- BOLTANSKI, Luc. *De la crítica. Compendio de sociología de la emancipación*. Traducido por Tomás Fernández y Beatriz Eguibar. Madrid: Akal, 2014.
- _____. *El amor y la justicia como competencias. Tres ensayos de sociología de la acción*. Traducido por Inés Pousadela. Buenos Aires: Amorrortu, 2000.
- BOLTANSKI, Luc y Laurent THÉVENOT. *De la justification. Les économies de la grandeur*. París: Gallimard, 1991.
- CAILLE, Alain. *Anthropologie du don. Le tiers paradigme*. París: La Découverte, 2007.
- _____. *Don, intérêt et désintéressement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*. 2ª ed. París: Le bord de l'eau, 2014.

- CARNEVALI, Barbara. *Romanticismo e riconoscimento. Figure della conoscenza in Rousseau*. Bologna: Il Mulino, 2004.
- DE LA MAZA, Luis. «Actualizaciones del concepto hegeliano de reconocimiento». *Veritas*, nº 23 (Septiembre 2010): 67-94.
- DE ZAN, Julio. *La filosofía social y política de Hegel. Trabajo y propiedad en la filosofía práctica*. Buenos Aires: Del Signo, 2009.
- DORTIER, Jean-François. «Soif de reconnaissance et inégalités volontaires», en *La reconnaissance. Des revendications collectives à l'estime de soi*, de AA. VV., 77-83. París: Sciences Humaines Éditions, 2013.
- ESQUIROL, Josep. *El respeto o la mirada atenta*. Barcelona: Gedisa, 2010.
- _____. «Judaisme i filosofia en Emmanuel Levinas», en *Ètica i religió en Levinas, Ricœur i Habermas*, editado por Josep Esquirol, 15-44. Barcelona: Fundació Joan Maragall, 1997.
- _____. *La resistencia íntima. Ensayo de una filosofía de la proximidad*. Barcelona: Acantilado, 2015.
- _____. *Uno mismo y los otros. De las experiencias existenciales a la interculturalidad*. Barcelona: Herder, 2005.
- FAGGION, Lucien. «Une civilisation du don? Les usages d'un paradigme à l'époque moderne», en *Le don et le contre-don. Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, dirigido por Lucien Faggion y Laure Verdon, 59-97. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2010.
- FERRY, Jean-Marc. *Les puissances de l'expérience. Essai sur l'identité contemporaine. Tome II: Les ordres de la reconnaissance*. París: Les éditions du Cerf, 1991.
- GADAMER, Hans-Georg. *Verdad y método*. Traducido por Ana Agud y Rafael de Agapito. Vol. 1. Salamanca: Sígueme, 1984.
- GAMA, Luis E. «Los caminos hermenéuticos del reconocimiento», en *Reconocimiento y diferencia. Idealismo alemán y hermenéutica: un retorno a las fuentes del debate contemporáneo*, compilado por María del Rosario Acosta, 273-294. Bogotá: Siglo del Hombre – Universidad de Los Andes, 2010.
- GODBOUT, Jacques. *Le don, la dette et l'identité. Homo donator vs homo œconomicus*. París: La Découverte, 2000.
- GODBOUT, Jacques y Alain CAILLE. *L'esprit du don*. París: La Découverte, 2000.

- GOMEZ-MÜLLER, Alfredo (Dir.). *La reconnaissance: réponse a quels problèmes?* París: L'Harmattan, 2009.
- GUEGUEN, Haud y Guillaume MALOCHET. *Les théories de la reconnaissance*. París: La Découverte, 2014.
- HEGEL, Georg Wilhelm F. *Ciencia de la lógica*. Traducido por Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1968.
- _____. *El sistema de la eticidad*. Traducido por Juan Osorno. Buenos Aires: Quadrata, 2006. Traducido por Luis González-Hontoria. Madrid: Editora Nacional, 1982.
- _____. *Fenomenología del espíritu (edición bilingüe)*. Traducido por Antonio Gómez. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid - Abada, 2010.
- _____. *Filosofía real*. Traducido por José María Ripalda. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1984.
- _____. «Hegel and the Human Spirit», editado por Leo Rauch. 1983. <https://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/jl/index.htm> (último acceso: 19 de mayo de 2014).
- _____. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. 2ª. ed. Traducido por José Luis Verma. Buenos Aires: Edhasa, 2005.
- _____. *Système de la vie éthique*. Traducido por Jacques Taminiaux. París: Payot, 1992.
- HENAFF, Marcel. *Le prix de la vérité. Le don, l'argent, la philosophie*. París: Seuil, 2002.
- HILB, Claudia y Matías SIRCUK. *Gloria, miedo y vanidad: el rostro plural del hombre hobbesiano*. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- HOBBS, Thomas. *De cive*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2000.
- _____. *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. Traducido por Carlos Mellizo. Madrid: Alianza, 2009.
- HONNETH, Axel. «Comunidad. Esbozo de una historia conceptual», traducido por Roberto Aramayo y Juan C. Velazco. *Isegoría*, nº 20 (1999): 5-15.
- _____. *Crítica del agravio moral. Patologías de la sociedad contemporánea*. Editado por Gustavo Leyva. Traducido por Peter Storandt. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica - Universidad Autónoma Metropolitana de México, 2009.
- _____. *El derecho a la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*. Traducido por Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2014.
- _____. *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Traducido por Manuel Ballester. Barcelona: Crítica, 1997.

- _____. «La philosophie de la reconnaissance: une critique sociale. Entretien avec Axel Honneth». *Esprit*, nº 346 (2008): 88-95.
- _____. «Redistribución como reconocimiento: respuesta a Nancy Fraser», en *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico* de Nancy Fraser y Axel Honneth, traducido por Pablo Manzano, 89-148. Madrid: Morata, 2006.
- _____. *Reificación. Un estudio en la teoría del reconocimiento*. Traducido por Graciela Calderón. Buenos Aires: Katz, 2007.
- _____. *The I in We. Studies in the Theory of Recognition*. Traducido por Joseph Ganahl. Cambridge: Polity Press, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesian Meditations. An Introduction to Phenomenology*. Traducido por Dorion Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1960.
- _____. *Meditaciones cartesianas*. 3ª ed. Traducido por Mario Presas. Madrid: Tecnos, 2009.
- _____. *Méditations cartésiennes. Introduction a la phénoménologie*. Traducido por Gabrielle Peiffer y Emmanuel Levinas. París: Vrin, 1966.
- IKÄHEIMO, Heikki y Arto LAITINEN. «Analyzing Recognition. Identification, Acknowledgement, and Recognitive Attitudes towards Persons», en *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, editado por Bert Van den Brink y David Owen, 33-56. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- JIMÉNEZ, Manuel. «Prólogo» a *Introducción a la lectura de Hegel*, de Alexandre Kojève, traducido por Andrés Alonso, 9-38. Madrid: Trotta, 2013.
- KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. 8ª ed. Traducido por Manuel García Morente. Madrid: Encuentro, 2003.
- _____. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. 3ª reimpresión, 1. Traducido por Felipe Martínez. Madrid: Alianza, 2012.
- KIERKEGAARD, Søren. *Las obras del amor. Meditaciones cristianas en forma de discursos*. 2ª ed. Traducido por Demetrio Rivero. Salamanca: Sígueme, 2006.
- _____. *Temor y temblor*. 2ª ed. Traducido por Vicente Simón Merchán. Madrid: Alianza, 2014.
- KOJÈVE, Alexandre. *Introducción a la lectura de Hegel*. Traducido por Andrés Alonso. Madrid: Trotta, 2013.
- _____. *La notion d'autorité*. París: Gallimard, 2004.

- LAITINEN, Arto y Heikki IKÄHEIMO. «Recognition and Social Ontology: An Introduction», en *Recognition and Social Ontology*, editado por Arto Laitinen y Heikki Ikäheimo, 1-21. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- LEFORT, Claude. «El intercambio y la lucha de los hombres», en *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, traducido por Enrique Lombera, 15-26. México: Fondo de Cultura Económica, 1988.
- LEVINAS, Emmanuel. *De otro modo que ser o más allá de la esencia*. 4ª ed. Traducido por Antonio Pintor Ramos. Salamanca: Sígueme, 2003.
- _____. «Del lenguaje religioso y del temor a Dios», en *Más allá del versículo. Lecturas y discursos talmúdicos*, traducido por Manuel Mauer, 135-154. Buenos Aires: Lilmod, 2006.
- _____. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 2012.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en *Sociología y antropología de Marcel Mauss*, traducido por Teresa Rubio, 13-42. Madrid: Tecnos, 1979.
- LLEVADOT, Laura. «¿Por qué Abraham no puede hablar?: Kierkegaard, Derrida y la justicia por-venir». *Pensamiento* 67, nº 251 (2011): 33-55.
- LÓPEZ, Juan. «Estudio preliminar», en *Sistema de la eticidad* de G.W.F. Hegel, traducido por Juan López, 11-29. Buenos Aires: Quadratta, 2006.
- MARION, Jean-Luc. *Emmanuel Levinas: positivité et transcendance. Suivi de Levinas et la phénoménologie*. París: PUF, 2000.
- MAUSS, Marcel. *Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Editado por Fernando Giobellina. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz, 2009.
- MEI, Todd. «Economy of the Gift: Rethinking the Role of Land Enclosure in Political Economy». *Modern Theology* 25, nº 3 (Julio 2009): 441-466.
- MONNET, Catherine. *La reconnaissance. La clé de l'identité*. París: L'Harmattan, 2014.
- NAGEL, Thomas. *Igualdad y parcialidad. Bases éticas de la teoría política*. Traducido por José Álvarez. Barcelona: Paidós, 2006.
- NEGRO, Dalmacio. «Introducción» a *El sistema de la eticidad*, de G. W. F. Hegel, 7-105. Madrid: Editora Nacional, 1982.

- NEUHOUSER, Friederick. «Desire, Recognition, and the Relation between Bondsman and Lord», en *The Blackwell Guide to Hegel's Phenomenology of the Spirit*, editado por Kenneth Westphal, 37-54. Oxford: Blackwell Publishing, 2009.
- _____. *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*. New York: Oxford University Press, 2008.
- NYGREN, Anders. *Agape and Eros*. Traducido por Philip Watson. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1954.
- ORTIZ, Pedro. *Concordancia manual y diccionario griego-español del Nuevo Testamento*. Madrid: Sociedad Bíblica, 1997.
- OUTKA, Gene. *Agape: an Ethical Analysis*. New Haven: Yale University Press, 1972.
- PLATÓN. *Diálogos V. Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Traducido por Ma. Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo y Néstor Luis Cordero. Madrid: Gredos, 1992.
- _____. *El banquete*. Traducido por Marcos Martínez Hernández. Madrid: Gredos, 2014.
- _____. *El sofista*. Traducido por Frances Casadesús. Madrid: Alianza, 2010.
- _____. *La República*. Traducido por José Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Alianza, 1992.
- POPE, Stephen. «Agape», en *The International Encyclopedia of Ethics*, editado por Hug LaFollette, 138-144. Oxford: Blackwell Publishing, 2013.
- RAWLS, John. *A Theory of Justice. Revised edition*. Cambridge (MA): The Belknap Press of Harvard University Press, 1999 (*Teoría de la justicia*. 2ª ed. Traducido por María Dolores González. México: Fondo de Cultura Económica, 2010).
- _____. *El liberalismo político*. Traducido por Antoni Domènech. Barcelona: Crítica, 2013.
- _____. «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, 388-414. Cambridge (MA) - Londres: Harvard University Press, 1999.
- _____. «The Idea of an Overlapping Consensus», en *Collected Papers*, editado por Samuel Freeman, 421-448. Cambridge (MA) - Londres: Harvard University Press, 1999.
- REEVE, C. D. C. *Action, Contemplation, and Happiness. An Essay on Aristotle*. Londres - Cambridge (MA): Harvard University Press, 2012.
- RENDÓN, Carlos. *La lucha por el reconocimiento en Hegel. Génesis y significado*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2010.

- REVAULT D'ALLONES, Myriam. *El poder de los comienzos. Ensayo sobre la autoridad*. Traducido por Estela Consigli. Buenos Aires: Amorrortu, 2008.
- REYES MATE, Manuel. *La razón de los vencidos*. Barcelona: Ánthropos, 2008.
- ROSENZWEIG, Franz. *La estrella de la redención*. Traducido por Miguel García-Baró. Salamanca: Sígueme, 1997.
- RUIZ, Alexánder. *Nación, moral y narración. Imaginarios sociales en la enseñanza y el aprendizaje de la historia*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2011.
- SIEP, Ludwig. «Mutual Recognition: Hegel and Beyond», en *Recognition and Social Ontology*, editado por Heikki Ikaheimo y Arto Laitinen, 117-144. Leiden-Boston: Brill, 2011.
- SORELL, Tom. «Hobbes's Moral Philosophy», en *The Cambridge Companion to Hobbes's Leviathan*, editado por Patricia Springborg, 128-153. New York: Cambridge University Press, 2007.
- STRAUSS, Leo. *La filosofía política de Hobbes. Su fundamento y su génesis*. Traducido por Silvana Carozzi. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- TAMINIAUX, Jacques. «Introduction» a *Système de la vie éthique*, de G.W.F. Hegel, 7-104. París: Payot, 1992.
- TAYLOR, Charles. «La política del reconocimiento», en *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*, editado por Amy Gutmann, traducido por Mónica Utrilla, Liliana Andrade y Gerard Vilar, 53-116. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- TODOROV, Tzvetan. «Sous le regard des autres», en *La reconnaissance. Des revendications collectives à l'estime de soi*, de AA. VV., 18-29. París: Sciences Humaines Éditions, 2013.
- VAN DEN BRINK, Bert y David OWEN. «Introduction» a *Recognition and Power. Axel Honneth and the Tradition of Critical Social Theory*, editado por Bert Van den Brink y David Owen, 1-30. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- VERDON, Laure. «Don, échange, réciprocité. Des usages d'un paradigme juridique et anthropologique pour comprendre le lien social médiéval», en *Le don et le contre-don. Usages et ambiguïtés d'un paradigme anthropologique aux époques médiévale et moderne*, dirigido por Lucien Faggion y Laure Verdon, 9-22. Aix-en-Provence: Presses Universitaires de Provence, 2010.
- WEIL, Simone. «El amor a Dios y la desdicha», en *A la espera de Dios*, traducido por María Tabuyo y Agustín López, 75-86. Madrid: Trotta, 1996.

- _____. «Formas del amor implícito a Dios», en *A la espera de Dios*, traducido por María Tabuyo y Agustín López, 87-130. Madrid: Trotta, 1996.
- WILLIAMS, Robert. *Hegel's Ethics of Recognition*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- _____. *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*. Albany: State University of New York, 1992.
- WOLTERSTORFF, Nicholas. *Justice in Love*. Cambridge: W. B. Eerdmans Publishing, 2011 (versión Kindle).
- ZARKA, Charles Y. *Hobbes y el pensamiento político moderno*. Traducido por Luisa Medrano. Barcelona: Herder, 1997.
- _____. *La otra vía de la subjetividad. Seis estudios sobre el sujeto y el derecho natural en el siglo XVII*. Traducido por María Venegas. Madrid: Dykinson, 2006.