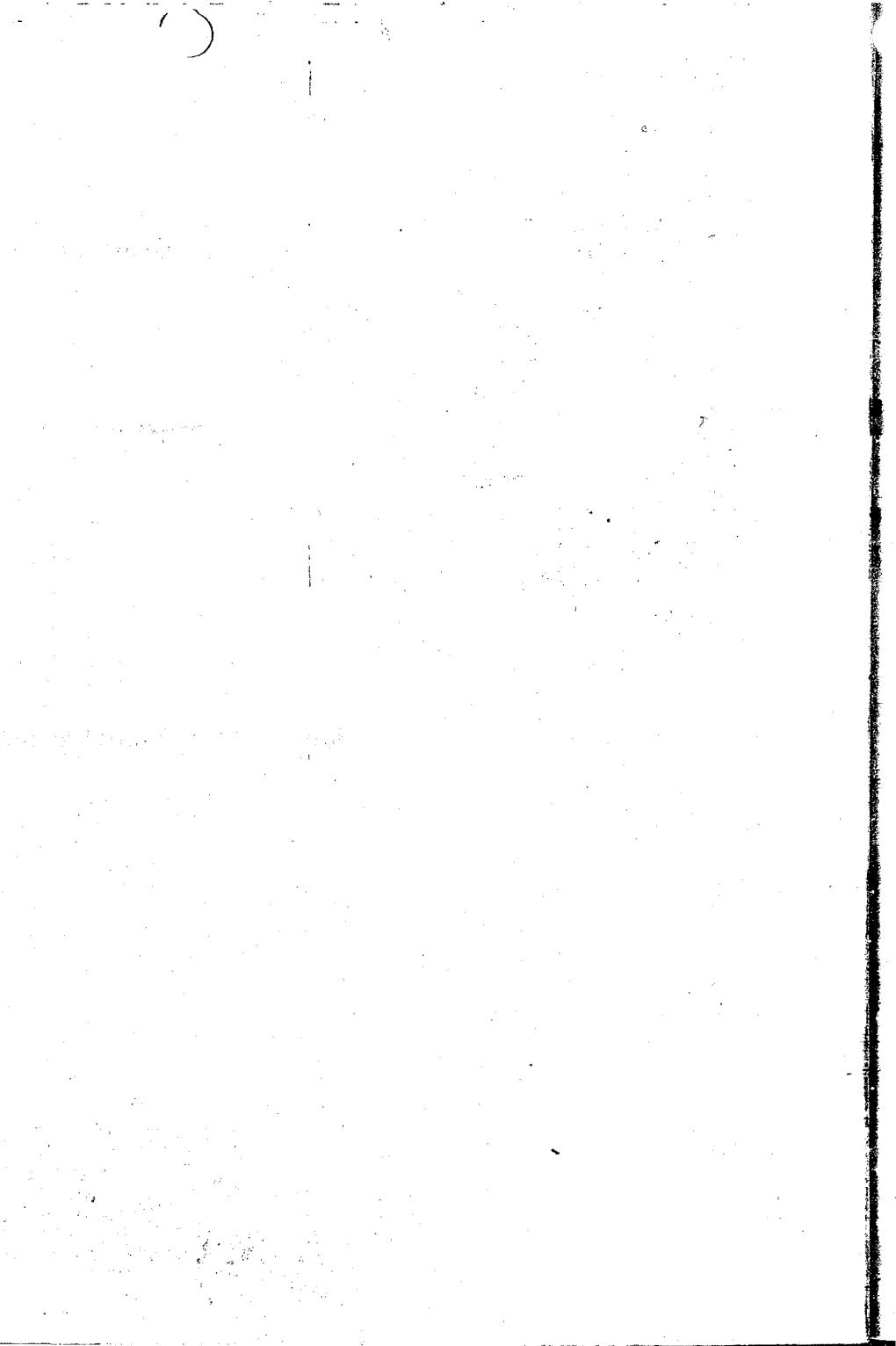


Paul Ricoeur

Amor y Justicia

Traducción de Tomás Domingo Moratalla

CAPARRÓS EDITORES
Madrid



COLECCIÓN ESPRIT

Director

Andrés Simón Lorda

Consejo editorial

Carlos Díaz, Miguel García-Baró,

Graciano González R.-Arnaiz, José María Vegas,

Angel Barahona, José Antonio Sobrado.

Director editorial

J. Manuel Caparrós



BF 575
L 8
R 5318

Diseño: J.A. Sobrado

Maquetación: M^a Corazón Cámara

(c) J.C.B. Mohr, 1990.

(c) Éditions du Seuil.

(c) 1993 Tomás Domingo Moratalla (traducción)

(c) 1993 Caparrós Editores, S. L.

Moratín 5, 28014 Madrid (España)

Teléfono 420 03 06 - Fax 420 14 51

I.S.B.N.: 84-87943-14-4

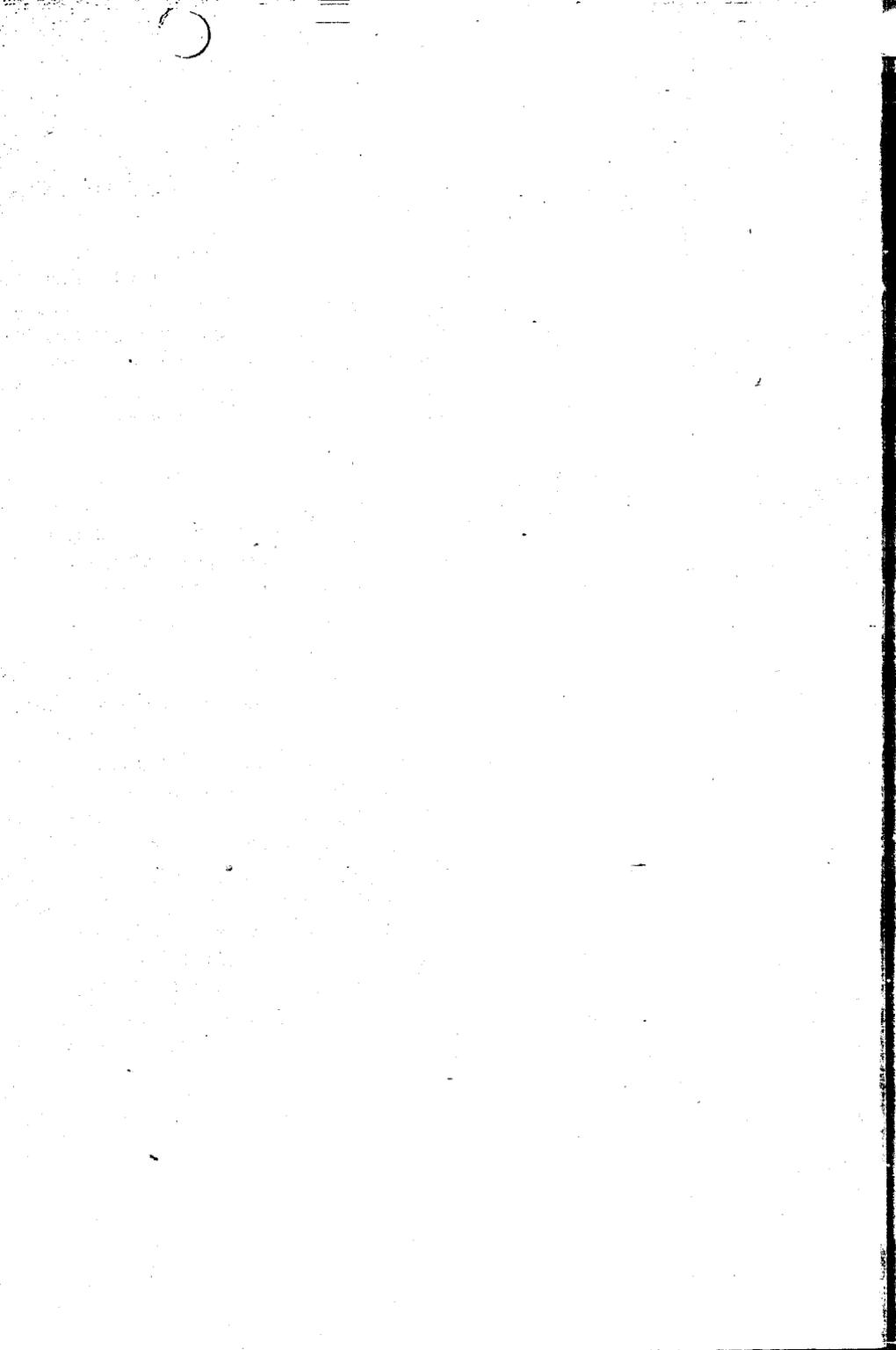
Depósito Legal: M-33966-1993

Impresión: Indugraf Madrid, S.A.

M-789007

AMOR Y JUSTICIA

465890



INTRODUCCIÓN

No podemos decir que sea Paul Ricoeur un filósofo lo suficientemente conocido, pero menos lo es aún en lo que respecta a sus trabajos concernientes a teoría ética. La selección de textos que presentamos ahora pretende llenar el vacío en torno a lo publicado en castellano sobre las recientes consideraciones éticas del filósofo francés. Lo merece el propio Ricoeur y lo merece la propia temática, pues en un momento de auge del *pensar ético* —y subrayamos lo de pensar— no está demás su bisturí analítico para aportar claridad y rigor en temas que precisan lucidez por ser la antesala de la acción y el compromiso responsable.

La filosofía de Ricoeur no es ajena a la reflexión ética, no podría serlo una filosofía que comienza con una filosofía de la voluntad; la fenomenología hermenéutica que elabora en los años setenta y ochenta no es éticamente neutra. Últimamente, ha mostrado interés en poner de manifiesto los presupuestos y consecuencias éticas que sus trabajos de hermenéutica conlleven, lo que le ha conducido a encuadrar su última gran obra —*Soi-même comme un autre*— en la llamada filosofía práctica o "filosofía segunda", en el sentido que Manfred Riedel da a este término.

En su concepción ética no prevalece en ningún momento la idea de deber, de ley o de obligación, sino que se resalta —pasa a primer plano— el valor de una experiencia más radical, más originaria, más fundamental. Tampoco podemos pensar que el planteamiento de Ricoeur, por esa insistencia en la vida ética espontánea, conduzca a lo que denominaríamos una ética narrativa, es necesaria cierta regla abstracta, cierto criterio de discernimiento, aunque no sea la formalidad kantiana, porque si no, no podríamos distinguir los buenos de los malos relatos éticos. No todo es narración. Este principio abstracto, próximo a lo formal, y no desprovisto de contenido, es la "Regla de Oro". Ciertas narraciones poseen gran contenido moral de carácter fundante precisamente por su proximidad con la Regla de Oro, pero ésta es previa a la narración que la testimonia. El testimonio otorga a la Regla "la visión narrada de vida buena".

Hay que hacer también referencia, para evitar la relativa relatividad de lo narrativo (de lo experiencial-histórico), a unos "bienes humanos fundamentales". Son bienes sin los cuales el ejercicio de la elección libre y el

desarrollo de una vida gobernada por intenciones razonadas o «convicciones consideradas» (para hablar como Rawls) serían imposibles; esos bienes fundamentales, invariantes, trans-históricos, sólo se pueden esbozar a través de una metafísica de la persona, de una fenomenología hermenéutica del sí mismo. Dice Ricoeur: «... la tarea de la metafísica sería la de detectar los *invariantes* fundamentales en los que se puede reconocer el *invariable humano*». Invariables humanos son la capacidad de diálogo, la acción y el sufrimiento en una realidad interpretable, la posibilidad de memoria, es decir, de narración. «Hay hombre cuando hay capacidad de juzgar entre el bien y el mal» (Declaraciones de RICOEUR a EL PAIS, 28-11-1989, p. 46).

Los artículos son difíciles. En ellos se intenta mediar y poner en comunicación discursos muchas veces alejados; utilizando, en varias ocasiones, conceptos que buscan llevar al lenguaje complejas, y muchas veces inacabadas, síntesis, lo cual, convierte la lectura en un proceso de recreación del sentido. Ricoeur hace gala en estos artículos de una concisión extrema y de una sobriedad que apunta a la exactitud del pensamiento que no descansa en la tarea elaborada, sino que vive de cara a lo que aún le resta.

En la traducción he intentado respetar lo más posible el propio estilo del autor. La traducción ha sido especialmente difícil en aquellos artículos que no provienen originariamente de textos escritos sino de conferencias. La comprensión de algunos de ellos es ardua por estar pensados para unos auditórios determinados y presuponer un bagaje temático-conceptual adecuado. Creo que, a pesar de la dificultad, el tratamiento de los temas es suficientemente novedoso e importante como para brindar al lector interesado la posibilidad de su acercamiento.

El conjunto de textos girá en torno al quehacer ético, ya sea en su nivel más descriptivo (análisis de los elementos morales, relaciones entre amor y justicia, entre bondad y legalidad, etc...), o ya sea en el nivel más radical de la fundamentación (referencia a la persona como valor y foco de valores).

El texto clave, y por eso da título al conjunto de artículos, es el de «Amor y Justicia». Ricoeur nos habla en este artículo del amor, de su estatuto normativo en el discurso ético, para ello se detiene en la relación dialéctica entre amor y justicia. Reconoce la desproporción inicial entre los dos términos (amor y justicia) e intenta buscar las mediaciones prácticas que los vinculen. Después de realizar una descripción esencial tanto del amor como de la justicia, y dejando bien marcada la desproporción entre ambos, tratará de establecer un puente entre la "poética del amor" (lógica de la

sobreabundancia, del don, de la gratuidad) y la "prosa de la justicia" (lógica de la equivalencia). El amor necesita la mediación de la justicia para entrar en la esfera práctica y ética; la justicia necesita de la "fuente" del amor para evitar caer en una simple regla utilitaria.

En el siguiente artículo, «Lo justo entre lo legal y lo bueno», repite la descripción esencial de la justicia, en los mismos términos que en el artículo anterior; es interesante ver como diciendo lo mismo, sin apenas variaciones, el papel estratégico-conceptual es bien distinto. Ricoeur nos propone una reflexión sobre los principios de la justicia, los cuales rigen una práctica social. En concreto, la idea de justicia puede entenderse como el momento reflexivo de la práctica judicial. Analizando dicha idea Ricoeur cae en la cuenta de las dos concepciones rivales de la justicia que se suelen manejar; el predicado justo parece inclinarse en ocasiones del lado de lo «bueno», y en otras, del lado de lo «legal». Esta oposición no es debilidad del concepto de justicia, sino estructura dialéctica, por tanto riqueza que conviene preservar. La hipótesis de Ricoeur será la de mantener la dialéctica de lo «bueno» y de lo «legal» en el interior de la idea de justicia sin olvidar que procede y repercute, a su vez, en una práctica social concreta. La dificultad de este artículo es notable, no debemos olvidar que se trata de una conferencia dirigida a juristas.

En el siguiente texto, «Entre filosofía y teología: la *Regla de Oro* en cuestión», Ricoeur nos expone cuál puede ser la convicción moral más fundamental, ésta no es otra que la "Regla de Oro", a ella, tanto el filósofo como el teólogo le dan diferente continuidad. El primero la pone en la perspectiva de fundamentación ética, el segundo en la perspectiva de la economía del don (lógica de la sobreabundancia) opuesta a la lógica de la equivalencia. Vuelve a plantearse el tema de la relación entre el amor y la justicia –entre la poética del amor y la prosa de la justicia–.

Pasando a un planteamiento más analítico, en el artículo «El problema del fundamento de la moral», Ricoeur nos traza la red conceptual de su concepción ética. Busca un fundamento, un elemento más primitivo, más radical, que la ley o la prohibición para la ética y lo encuentra en la posición (la afirmación) de la libertad, entendida como intercambio de libertades, es decir, reciprocidad de libertades entre seres de voluntad. Y nos preguntamos, ¿no es esa la función que cumple la Regla de Oro, ser mediación de voluntades? La noción de ley, norma, imperativo, es un momento en el proceso mayor y más amplio de la ética; lo mismo que la idea de justicia no se limita a la de legalidad, como decíamos antes.

En esta investigación sobre la fundamentación de la moral (red conceptual de la ética) no podemos dejar de referirnos al ser que es ser de voluntad, es decir, la persona. Hasta aquí hemos dado cuenta del "discurso de la acción" ética, pero éste no es más que mero juego si no lo apoyamos en un sujeto ético. Pasamos, buscando fundamento, de las preguntas ¿qué debemos hacer? o ¿qué hacemos?, a la pregunta por el quién de la acción. La verdadera identidad del sujeto tiene su última razón de ser en la práctica; la cuestión fundamental acerca del quién del sujeto, de la persona, es la del ¿quién obra?

Ricoeur no tiene reparos en hablar de *persona* en sus investigaciones sobre el ¿quién? (el sí-mismo en expresión de su último libro). Prefiere la noción de «*persona*» a otras, esto es lo que hace básicamente en el artículo «Muere el personalismo, vuelve la persona...», pero decir esto es insuficiente, él no se queda aquí. Hay que construir metódicamente el concepto «*persona*»: audaz desafío que encuentra respuesta en la hermenéutica del sí mismo que Ricoeur ha desarrollado en la obra ya mencionada, *Soi-même comme un autre*. El estudio «Aproximaciones a la persona» –excelente resumen de dicha obra– es una magistral introducción a la fenomenología hermenéutica de la persona en la triple mediación de la acción, el lenguaje y la narración para dar fundamento a la constitución ética de la persona, algo parecido a lo que quería hacer Mounier en el *Tratado del carácter*.

El trasfondo ético ricœuriano proviene de su vinculación con el personalismo de Mounier; para los dos la tarea urgente es la salvación del yo del reino del objeto, y es una tarea ética (decía Ricoeur en declaraciones a EL SOL: "La profunda cuestión del quién, de lo que hay en el hombre de sujeto humano, y no es una redundancia, o lo aborda en un futuro próximo la filosofía moral o ya no lo abordará nadie", 5 de Julio de 1991, p. 57). Ricoeur elabora intelectualmente esta tarea a través de la articulación constante de perspectivas, ejercitando el combate amoroso por la verdad, que decía su maestro Jaspers. El conjunto de textos que he seleccionado son buen ejemplo de este estilo de pensamiento, un estilo de encuentro, lectura y escucha.

Tomás Domingo Moratalla

AMOR Y JUSTICIA

P. RICOEUR: "Liebe und Gerechtigkeit" (Amour et Justice), Tübingen, J.C.B. Mohr, 1990, pp. 6-81.

Hablar de amor es muy fácil o muy difícil. ¿Cómo no dejarse llevar por la exaltación, de un lado, o por las trivialidades emocionales, de otro? Una manera de abrirse paso entre estos dos extremos consiste en servirse de la guía de un pensamiento que se detenga en la dialéctica entre amor y justicia. Por dialéctica, entiendo aquí, por una parte, el reconocimiento de la desproporción inicial entre los dos términos y, por otra, la búsqueda de las mediaciones prácticas entre los dos extremos —mediaciones, digámoslo en seguida, siempre frágiles y provisionales—.

La riqueza de pensamiento prometida por esta aproximación dialéctica me parecería enmascarada por un método de análisis conceptual que se dedicara a presentar una selección de textos de moralistas o teólogos que trataran del amor, uno de los temas sistemáticamente más recurrentes. Esta es la aproximación que adoptan muchos de nuestros colegas, filósofos o teólogos formados en la escuela de la filosofía analítica. Unicamente apunto para esta conferencia el notable trabajo de Gene Outka *Agape*, cuyo subtítulo indica ya la orientación: *An Ethical Analysis*. Lo que intenta este autor es aislar los "contenidos normativos de base" que al amor cristiano o al *agape* le "son atribuidos sin consideración de las circunstancias". ¿Siguiendo qué método? Mi aproximación quiere cuestionar precisamente la respuesta a esta pregunta: "Una investigación tal es formalmente similar a las que los filósofos han realizado en sus discusiones por

ejemplo sobre el utilitarismo en calidad de modelos (*standard*) normativos últimos, y de criterios o principios para juicios de valor y obligaciones". Aquí se encuentra precisamente el problema: ¿tiene el amor, en nuestro discurso ético, un estatuto normativo comparable al del utilitarismo o incluso al del imperativo kantiano¹?

I

Me gustaría situar la primera parte de mi investigación, consagrada a la *desproporción* entre amor y justicia, bajo el signo de una cita de Pascal: "Todos los cuerpos juntos y también todos los espíritus juntos y también todas sus producciones, no merecen el menor gesto de caridad. Esta es de un orden infinitamente más elevado. De todos los cuerpos juntos, no se podría formar ni un pequeño pensamiento: esto es imposible y de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no se podría conseguir un verdadero gesto de caridad; es imposible, y de

¹ Dejo momentáneamente de lado los tres rasgos fundamentales que Outka considera los más sistemáticamente recurrentes. Lejos de descuidarlos, los retomaré en la parte de mi estudio consagrada a las mediaciones prácticas entre amor y justicia ligadas al ejercicio del juicio moral en situación. Me limito a citarlos sin más comentario para dar una idea del término último de mi investigación. "Una atención igual (*equal regard*), es decir, una atención igual para el prójimo que es fundamentalmente independiente e inalterable", –"el sacrificio de sí mismo, es decir, el rasgo en virtud del cual el *agape* no hace concesiones al interés propio", –y, tercer rasgo, "la mutualidad, característica de las acciones que establecen o exaltan un cambio de alguna clase entre las partes desarrollando así un sentido de comunidad y quizás de amistad". No se le puede reprochar a Outka no haber caído en la cuenta de las incoherencias intelectuales que este tipo de análisis pone al descubierto. Cada rasgo es construido a expensas de variaciones, de desacuerdos o confusiones que el autor no cesa de deplorar a lo largo de su obra; y aún es más, el tercer rasgo, que le parece el más decisivo, es fuertemente discordante con el segundo. Estas decepciones encontradas en el camino de un análisis ético consagrado al "contenido normativo de base" son, a mi parecer, el índice de que este método directo es inapropiado y que es necesario partir más bien de lo que, en el *topos* del amor, resiste a ese tratamiento del amor como "modelo normativo último, criterio o principio de valor y de obligación", según las expresiones citadas anteriormente.

otro orden, sobrenatural" (*Pensées*, Ed. Brunschvicg, Sección 12). No niego que el juicio abrupto de Pascal haga ulteriormente más difícil la búsqueda de las mediaciones que requiere el juicio moral en situación, convocado por la pregunta: ¿qué debo hacer aquí y ahora? Reencontraremos esta dificultad más tarde. Por ahora la cuestión es ésta: si damos primero paso a la desproporción, ¿cómo no recaer en uno o en otro de los peligros evocados al comienzo: la exaltación o la trivialidad; dicho de otra manera: la sentimentalidad que no piensa?

Me ha parecido que un camino quedaba abierto: dar cuenta de las formas de discurso —a veces muy elaboradas— que resisten al nivelamiento al que conduce el tipo de análisis conceptual de los analíticos. Pues el amor habla, pero de forma distinta al lenguaje de la justicia como diré al final de esta primera parte.

Me he fijado en tres rasgos que marcan lo que yo llamaría la extrañeza o la rareza (*the oddities*) del discurso del amor.

Me fijo primero en el vínculo entre amor y *alabanza*. El discurso del amor es en primer lugar un discurso de alabanza. En la alabanza el hombre goza con la vista de su objeto que reina por encima de resto de objetos de su atención. En esta fórmula abreviada, los tres componentes —alegrarse, ver, considerar en lo más alto— son igualmente importantes. Evaluar como siendo lo más alto, en una especie de visión más que de voluntad, es lo que llena de alegría. Diciendo esto, ¿caemos en el análisis conceptual, o nos inclinamos a la sentimentalidad? De ninguna manera, si estamos atentos a los rasgos originales de la alabanza, para los cuales son particularmente apropiados formas verbales tan admirables como el *himno*. Así, la glorificación del amor por Pablo, en *I Corintios XIII*, es semejante a los "cantos de alabanza", según el título mismo de los *Salmos* en hebreo "tehillim". Al himno se le podría comparar con el discurso de bendición: "Dichoso el hombre que no sigue el consejo de los impíos,... es como un árbol plantado junto a corrientes de aguas..." (*Salmos I, 1,3*). Y también: "¡Oh Yhaveh Sebaot, dichoso el hombre que confía en tí!" (*Salmos 84,13*).

Se habrá reconocido la forma literaria de los macarismos, familia a los lectores de las Bienaventuranzas: "Bienaventurados los pobre-

de espíritu porque de ellos es el Reino de los Cielos" (Mt V,1). Himno, bendición, macarismos, he aquí todo un ramillete de expresiones literarias que se podrían agrupar en torno a la alabanza. A su vez, la alabanza pertenece a un dominio más general, bien delimitado, de la poesía bíblica de la que Robert Alter, en *The Art of Biblical Poetry*, recuerda el funcionamiento discordante en relación a las reglas de un discurso que buscaría la univocidad al nivel de los principios: en poesía las palabras-claves sufren amplificaciones de sentido, asimilaciones inesperadas, interconexiones inéditas².

Tal es la primera resistencia que el amor opone al "análisis ético", en el sentido fuerte del análisis, es decir, la clarificación conceptual.

La segunda extrañeza del discurso del amor concierne al empleo desconcertante del *imperativo* en expresiones bien conocidas como: "Amarás al Señor tu Dios... y amarás a tu prójimo como a tí mismo". Si se toma al imperativo en el sentido usual de obligación, tan

² A título de ejemplo, sería necesario hacer una análisis detallado de las estrategias retóricas alternativamente puestas en juego en *I Corintios XIII*: Así la primera estrofa exalta la altura del amor por una especie de hipérbole negativa, pronunciando la nadificación de todo lo que no es el amor: "Aunque hablará las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, soy como bronce que suena o címbalo que retiene, etc."; y cinco o seis veces se repite la fórmula: "aunque tuviera... si no tuviera... no soy nada". La segunda estrofa desarrolla la visión de la altura en el modo *indicativo*, como si todo estuviera ya consumado: "La caridad es paciente, es servicial; la caridad no es envidiosa; no es jactanciosa, no se engríe, es decorosa; no busca su interés; no se irrita; no tiene en cuenta el mal; no se alegra de la injusticia; se alegra con la verdad. Todo lo excusa. Todo lo cree. Todo lo espera. Todo lo soporta". Se habrá notado el juego de alternancia entre la aserción y la negación y el juego de sinonimia que presenta próximas virtudes que son distintas, contra nuestra preocupación legítima por aislar significaciones. En fin, en la tercer estrofa, la arrastra un movimiento de trascendencia más allá de todo límite: "La caridad no acaba nunca. Desaparecerán las profecías. Cesarán las lenguas. Desaparecerá la ciencia...", y el último pasaje, en el límite: "Ahora subsisten la fe, la esperanza y la caridad, estas tres. Pero la mayor de todas ellas es la caridad".

fuertemente argumentado por la moral kantiana, hay algo escandaloso en ordenar el amor, es decir, un sentimiento³.

En este punto de nuestra reflexión, la dificultad no concierne al estatuto del amor en el imperio de los afectos (hablaré de ello un poco más adelante), sino más bien al estatuto del mandato, tratándose del mandato de amar. ¿Tiene, en el plano de los actos del discurso, la misma fuerza ilocucionaria que, digamos, las órdenes que buscan la obediencia? Y, en el plano ético, ¿es comparable a los principios morales, es decir, a las proposiciones primeras que gobiernan máximas subordinadas, como podrían ser el principio utilitarista o el imperativo kantiano?

He encontrado un auxilio inesperado en *La Estrella de la Redención* de Franz Rosenzweig. Se ha de notar, que esta obra, ella misma fuera de lo común, está dividida en tres secciones, correspondiendo respectivamente a la idea de Creación –o de lo eterno *antes*–, a la de Revelación –o de lo eterno *presente* del encuentro–, y por último a la de Redención –o de lo eterno *todavía no*–, de la espera mesiánica. Abriendo la segunda sección –Revelación– estamos dispuestos a ser enseñados a propósito de la Toráh. En cierto sentido es así; pero la Toráh, en este estadio de la meditación de Rosenzweig, no es todavía un conjunto de reglas; o incluso, puede devenir tal porque está precedida por el acto solemne de apertura de la totalidad de la experiencia humana al lenguaje paradigmático de la Escritura. ¿Y cuál es el símbolo más apropiado de esta imposición del lenguaje primordial a la esfera humana de la comunicación? Es el mandato de amar. Pero, contrariamente a lo que podríamos esperar, la fórmula no es la del *Exodo*, del *Levítico* o la del *Deuteronomio*, sino la del *Cantar de los Cantares*, cuya lectura es hecha según el ritual judío, cada fiesta de Pascua: "El amor, dice el *Cantar*, es más fuerte que la

³ Kant evita la dificultad distinguiendo el amor práctico, que no es más que el respeto de las personas como fines en sí, del amor "patológico", que no tiene sitio en la esfera de la moralidad. Freud se indigna más resueltamente: si el así llamado amor espiritual no es más que amor erótico sublimado, el mandato de amar no puede ser más que una expresión de la tiranía del super yo sobre la esfera de los afectos.

muerte". ¿Por qué el *Cantar de los Cantares* es evocado en este lugar? ¿Y con qué connotación imperativa? Al comienzo de la sección Revelación, Rosenzweig sólo considera todavía el diálogo íntimo entre Dios y un alma sola, antes de que entre en escena el "tercero" en la sección Redención⁴.

La idea propiamente genial es entonces mostrar el mandamiento de amar que brota de ese vínculo entre Dios y un alma solitaria. El mandamiento que precede a toda ley es la palabra que el amante dirige al amado: ¡Amame! Esta distinción inesperada entre orden y ley sólo tiene sentido si se admite que el mandato de amar es el amor mismo, mandándose a sí mismo, como si el genitivo contenido en la orden fuera a la vez genitivo objetivo y genitivo subjetivo; el amor es objeto y sujeto del mandato; o, en otros términos, es un mandato que contiene las condiciones de su propia obediencia por la ternura de su reproche: ¡Amame!

A quién pusiera en duda la validez de la distinción tan sutil de Rosenzweig entre mandato y ley, respondería que es necesario relacionar el uso anómalo del imperativo con las formas de discurso evocadas anteriormente: alabanza, himno, bendición, macarismo, y así atreverse a hablar de un uso *poético* del imperativo; este uso tiene también sus connotaciones en el amplio abanico de las expresiones que se extienden desde la invitación amorosa, pasando por la súplica apremiante, la llamada, hasta el mandato brutal acompañado con la

⁴ A quien se extrañara de ver la referencia al prójimo asociada a la tercera categoría, la de la Redención, se puede responder que las tres categorías son contemporáneas las unas de las otras y que la tercera desarrolla la segunda: la dimensión histórica se despliega entonces más allá del coloquio solitario. En lo sucesivo hay leyes y no solamente el mandato: ¡Amame!, al mismo tiempo que hay terceros. Dicho de otra manera, el segundo gran mandato procede del primero, 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, no hay solamente un amante y un amado, sino un sí-mismo y un otro que sí-mismo: un prójimo.

amenaza del castigo⁵. Es por la proximidad entre el mandato: ¡Amame! y el canto de alabanza por lo que el mandato de amor se revela irreductible, en su carácter ético, al imperativo moral, legítimamente igualado por Kant a la obligación, al deber, por referencia a la oposición de las inclinaciones humanas.

De esta distancia entre lo que acabo de llamar el uso poético del mandamiento y el mandamiento, en el sentido propiamente moral del término, es desde donde partirá nuestra tentativa dialéctica centrada en la segunda parte en el tema de la *economía del don*.

Pero antes de afrontar esta dialéctica, querría añadir un tercer rasgo a nuestro recuento de expresiones extrañas, raras, del amor. Se trata de las que se refieren al amor en cuanto sentimiento. Hasta ahora he rechazado estas consideraciones, para no ceder a las sirenas de la sentimentalidad. Bajo el signo de la poética del himno y de la poética del mandato podemos situar este tercer rasgo que resumiría con la siguiente expresión: el poder de *metaforización* que se vincula a las expresiones del amor. Se puede retomar este nuevo tema a partir del precedente: la llamada apremiante –¡Amame!– que el amante dirige a la amada confiere al amor el dinamismo gracias al cual pasa a ser capaz de movilizar una variedad de afectos que designamos por sus estados terminales: placer vs. dolor, satisfacción vs. descontento, alegría vs. angustia, felicidad vs. melancolía... El amor no se limita a desplegar en torno a él toda esta variedad de afectos como un vasto campo de gravitación, pero crea entre ellos una espiral ascendente y descendente que recorre en los dos sentidos.

Lo que acabamos de describir en términos psicológicos de dinamismo tiene su contrapartida lingüística en la producción de un amplio campo de *analogías* entre todas las modalidades afectivas del amor, gracias a las cuales ellas pueden significarse mutuamente. Este juego de analogías entre afectos no excluye sus diferencias y en cierto sentido las presupone. Al respecto no habría que olvidar la contribución de Max Scheler en *Pour une phénoménologie des sentiments de*

⁵ ¡Hay aquí un vasto campo semántico cuya apertura y flexibilidad requieren la utilidad de un segundo Austin!

sympathie, d'amour et de haine (1913)⁶. A la imagen de un campo de

⁶ Es importante observar que esta obra estaba destinada a ser la primera de una serie de volúmenes consagrados a "die Sinngesetze des emotionalen Lebens": vergüenza, honor, miedo, reverencia, etc..., de los cuales no ha sido publicado más que un corto estudio sobre la vergüenza y sobre el sentimiento de vergüenza. Bajo la influencia del concepto husseriano de intencionalidad, Max Scheler se proponía dar a la "lógica del corazón" de Hermann Lotze el apoyo de una fenomenología del contenido "objetivo" de los actos y funciones "emocionales superiores", en tanto que distintas de las sensaciones emocionales ordinarias. Señalo tres temas que tendrán cierta importancia en la segunda parte:

6.1 El amor no es reducible a la simpatía ni aunque la simpatía (*Mitgefühl*) no se redujera ella misma a la fusión emocional, a la pérdida de la distancia intersubjetiva. La simpatía es reactiva, en el sentido dado a este término por Nietzsche, mientras que el amor es un acto espontáneo. No ciega, hace ver. Su mirada penetra a través de las escamas exteriores que esconden el sí mismo real.

6.2 El amor tiene una dimensión evaluativa: concerniendo a esta implicación del "valor" en la fenomenología del amor –implicación desarrollada en *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* escrita en la misma época (1913-1915), el ensayo sobre la simpatía y el amor debe ser relacionado con la teoría de los valores, concebida en un sentido quasi platónico como una jerarquía de entidades: valores de placer, valores vitales, valores espirituales o culturales, valores sagrados, valores de santidad. Ligando así el amor a los valores y a los portadores de valores, Scheler puede reservar al amor un campo de aplicación más vasto que el yo o el otro, mientras que la simpatía está necesariamente ligada a un contexto social.

6.3 El punto esencial es el siguiente: el amor es un acto positivo en el sentido que es "un movimiento que pasa de un valor inferior a un valor superior, por el que el valor superior del objeto o de la persona se manifiesta por encima de nosotros; en tanto que el odio se mueve en la dirección opuesta" (Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie*, 6. durchges. Aufl. von *Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle*, Gesammelte Werke Bd. 7, Bern/München 1973, 155). O incluso: "El amor es ese movimiento intencional gracias al cual, partiendo del valor dado a un objeto, su valor más alto es visualizado" (AaO. 156). Es de esta manera como el amor no es simplemente una reacción a un valor ya experimentado, sino una exaltación, un realzamiento del valor. Él crea mientras que el odio destruye. El amor aumenta el valor de lo que se hace cargo. El amor ayuda a su objeto a devenir más alto de lo que es en término de valor. Él "procura la emergencia continua de valores siempre más elevados en el objeto -exactamente como si irradiara al objeto su propia armonía sin ningún tipo de restricción (incluso de anhelo) por parte del amante" (160). La expresión adecuada es: "exaltación de valores" (157). Esto no excluye que el amor se dirija a las cosas tal y como ellas son. Pero han de llegar a ser lo que son. El amor acompaña este devenir.

gravitación, de una espiral ascendente y descendente, responde en el plano del lenguaje lo que acaba de ser designado antes como proceso de metaforización. Es gracias a él por lo que el amor erótico se hace capaz de *significar más* que él mismo y de apuntar indirectamente a otras cualidades del amor. Es esta analogía entre afectos, y el proceso metafórico que la expresa, la que Nygren ha subestimado, seguido de todos los que han construido sobre la dicotomía entre *eros* y *agape*⁷. La analogía en el plano de los afectos y la metaforización en el plano de las expresiones lingüísticas son un único y mismo fenómeno. Esto implica que la metáfora es aquí más que un tropo, quiero decir más que un ornamento retórico. O, si se prefiere, el tropo expresa la tropología substantiva del amor, es decir a la vez la analogía real entre afectos y el poder del *eros* de significar y de decir el *agape*.

Terminemos con esta cita: "El amor es ese movimiento donde todo objeto individual concreto que posee valor espera de ese valor la más alta compatibilidad con su naturaleza y su vocación ideal, o en la que alcanza el estado ideal de valor intrínseco a su naturaleza" (164). Corolario importante: "El amor se aplica en general al abanico entero de los objetos en el dominio del valor" (164). Este corolario nos acerca a nuestro problema del vínculo analógico entre los distintos afectos.

⁷ Se ha de hacer notar que la oposición *eros/agape* no tiene ninguna base exegética. Si la palabra *eros* es sistemáticamente evitada en la de los *Setenta*, es por razones que no tienen nada que ver con la oposición entre lo que nosotros llamamos amor erótico y amor espiritual; inversamente, la palabra *agape* es regularmente empleada para designar todas las clases de amor. Es la que se impone en el *Cantar de los Cantares*. Incluso si el redactor del *Cantar de los cantares* no hubiera tenido otra intención que la de escribir un poema a la gloria del amor sexual, sería suficiente que este texto fuera interpretado por generaciones de lectores, en particular por los grandes místicos, como una alegoría del amor espiritual. Esta lectura ha hecho del *Cantar de los Cantares* el paradigma de la metaforización del amor erótico. Aquí debemos hacer notar que la significación de un texto es solidaria de la historia entera de su recepción.

II

Subrayaré ahora en mi segunda parte los rasgos del discurso de la justicia que más claramente se oponen a los del discurso del amor. Consideraré sucesivamente la justicia en el nivel de la práctica social, en que se identifica con el *aparato judicial* de una sociedad y caracteriza un Estado de derecho, para pasar después al nivel de los *principios de justicia* que rigen nuestro empleo del predicado "justo" aplicado a las instituciones. Abordando la justicia como práctica social, repasaré sumariamente lo que son las circunstancias u ocasiones de justicia, sus canales o medios, y por último, sus argumentos. En cuanto a las circunstancias de la justicia, entendida como práctica judicial, recordaremos que ésta es una parte de la actividad comunicativa: nos las habemos con la justicia cuando se solicita a una instancia superior resolver entre reivindicaciones (*claims*) de partes portadoras de intereses o de derechos opuestos; en cuanto a los canales de la justicia, se trata del aparato judicial mismo, el cual comprende muchas cosas: un cuerpo de leyes escritas, tribunales o audiencias de justicia, investidos de la función de dictar derecho, jueces, es decir, individuos como nosotros, considerados independientes, y encargados de pronunciar la sentencia justa en una circunstancia particular; a lo que no hay que olvidar añadir el monopolio de la coerción, a saber, el poder de imponer una decisión de justicia mediante el empleo de la fuerza pública. Como se ve ni las circunstancias de la justicia, ni sus canales son los del amor. Todavía menos los argumentos de la justicia son los del amor. A decir verdad, el amor no argumenta, si se toma por modelo el himno de I Corintios XIII. La justicia argumenta, y de una manera muy particular, confrontando razones a favor y en contra, supuestamente plausibles, comunicables, dignas de ser discutidas por la otra parte. Decir, como he sugerido antes, que la justicia es una parte de la actividad comunicativa toma aquí todo su sentido: la confrontación entre argumentos ante un tribunal es un buen ejemplo de empleo dialógico del lenguaje. Esta práctica de la comunicación tiene incluso

su ética: *audi alteram partem*⁸. Un rasgo de la estructura argumentativa de la justicia no debe ser perdido de vista a la hora de la comparación entre justicia y amor: la presentación de argumentos es en un cierto sentido infinito, en la medida en que siempre hay un "pero...", por ejemplo de recursos y de vías de apelación a instancias superiores; en otro sentido, finito, en la medida en que el conflicto de argumentos concluye en una decisión. Así el ejercicio de la justicia no es simplemente asunto de argumentos, sino de tomas de decisión. Aquí reside la pesada responsabilidad del juez, último anillo de la cadena de procedimientos, en el grado que sea. Cuando la última palabra del juez es una palabra de condena, el juez se dirige a nosotros como portador no solamente de la balanza sino también de la espada.

Tomadas conjuntamente, todas estas características de la práctica judicial permiten definir el *formalismo* de la justicia no como un defecto, sino al contrario como una marca de fuerza.

No quisiera reducir la justicia al aparato judicial, que es una parte de la práctica social, lo cual sería una tarea muy fácil. Debemos, por contra, considerar la idea o el ideal de justicia, donde la frontera con el amor es menos sencilla de trazar. Sin embargo, considerada a este nivel de alguna manera reflexivo de la práctica social, la justicia se opone al amor por rasgos bien marcados que nos van a conducir al umbral de nuestra segunda parte consagrada a la dialéctica del amor y de la justicia.

Estos rasgos distintivos resultan de la identificación casi completa de la justicia con la justicia distributiva. Es lo que ocurre desde Aristóteles en la *Etica a Nicómaco* hasta John Rawls en *Teoría de la Justicia*. Tenemos ahora que reflexionar sobre el sentido de esta identificación. Supone que se le concede a la idea de distribución una amplitud que sobrepasa el dominio de la economía; es la sociedad

⁸ En el caso de la ley criminal y del pronunciamiento de un juicio de condena que el acusado no acepta, el castigo queda no obstante como una forma de lenguaje comunicada; como un autor dice: "el castigo traduce la desconsideración de la sociedad en el sistema de valor del individuo opositor" (J. L. Lucas, *On justice*, p. 234).

entera, vista bajo el ángulo de la justicia, la que aparece como un reparto de roles, de tareas, de derechos y de deberes, de ventajas y desventajas, de beneficios y de cargas. La fuerza de esta representación de la sociedad como un sistema de distribución es que evita el doble escollo del holismo, que hace de la sociedad una entidad distinta de los miembros que la componen, y del individualismo, que hace de la sociedad una suma de individuos y de sus interacciones. En una concepción distributiva, la sociedad no existe sin los individuos entre los cuales las *partes* son distribuidas y así *toman parte* en el conjunto; pero los individuos no tendrían existencia social sin la regla de distribución que les confiere un lugar en el conjunto. Aquí es donde interviene la justicia como virtud de las instituciones presidiendo todas las operaciones de reparto. Dar a cada uno lo suyo —*suum cuique tribuere*—, tal es, en una situación cualquiera de distribución, la fórmula más general de justicia. A hora, ¿en qué se reconoce su carácter de virtud? Con esta pregunta se plantea la del estatuto del predicado "justo" en todo nuestro discurso moral. Desde Aristóteles, los moralistas buscan la respuesta en el vínculo que une lo *justo* con lo *igual*. En el plano judicial esta ecuación es de fácil justificación: tratar de manera semejante los casos semejantes. Es el principio mismo de la igualdad de todos ante la ley.

Pero, ¿qué sucede con las distribuciones claramente desiguales en materia de beneficios y de propiedades, de autoridad y de responsabilidad, en fin, de méritos? Aristóteles fue el primero en confrontarse con esta dificultad, distinguiendo la igualdad proporcional de la igualdad aritmética. Un reparto es justo si es proporcional a la aportación de las partes. En el otro extremo de la historia del problema nos encontramos la misma tentativa en John Rawls, que consiste en salvar la ecuación entre justicia e igualdad en los repartos desiguales, pidiendo que el aumento de la ventaja del más favorecido sea compensada por la disminución de la desventaja del más desfavorecido. Tal es el segundo principio de justicia según Rawls

que completa el principio de igualdad ante la ley⁹. Maximizar la parte mínima: tal es la versión moderna del concepto de justicia proporcional recibido de Aristóteles. Así hemos caracterizado por segunda vez el *formalismo* legítimo de la justicia, ya no solamente como práctica judicial, sino como ideal de un reparto equitativo de derechos y de beneficios de cada uno.

¿Qué resulta de todo esto para nuestro problema? Detengámonos en los dos conceptos de distribución e igualdad que son los pilares de la idea de justicia. El concepto de distribución, tomado en su mayor extensión, confiere una base moral a la práctica social de la justicia, tal como la hemos caracterizado anteriormente, como regulación de conflictos; la sociedad es vista, en efecto, como un lugar de confrontación entre posiciones rivales; la idea de justicia distributiva cubre todas las operaciones del aparato judicial, otorgándole la finalidad de mantener las pretensiones de cada uno en los límites tales que la libertad de uno no invada la libertad del otro. En cuanto a la igualdad, igualdad aritmética de derechos, igualdad proporcional de ventajas y de inconvenientes en un reparto desigual, marca a la vez la fuerza y los límites de la idea misma, y la más elevada, de justicia. En efecto, la igualdad de derechos, completada con la igualdad de oportunidades, es ciertamente fuente de cohesión social; Rawls espera de sus principios de justicia que refuercen la cooperación social. Pero, ¿qué tipo de vínculo se ha instituido así entre los agentes sociales? Mi sugerencia es en este momento que el punto más alto al cual puede apuntar el ideal de justicia es el de una sociedad donde el sentimiento de dependencia mutua –incluso de mutuo endeudamiento– quede subordinado al del mutuo desinteresa-

⁹ Dejo enteramente de lado el cuadro del argumento de Rawls, a saber, su versión de la tradición contractualista, su fábula del velo de ignorancia en una sociedad original definida como "fair" porque todos los contratantes son allí rigurosamente iguales. Lo esencial, para el hilo de la argumentación, es la extensión del predicado *fair* de la situación original efectivamente igualitaria a la distribución juzgada la menos desigual al término del cálculo prudente construido por Rawls y conocido bajo el nombre de argumento del maximin: maximizar la parte mínima.

miento. Se notará al respecto la fórmula llamativa de Rawls de *interés desinteresado*, mediante la cual caracteriza la actitud básica de los contratantes en la situación hipotética del contrato original. La idea de mutualidad no está ciertamente ausente de esta fórmula, pero la yuxtaposición de intereses impide a la idea de justicia elevarse al nivel de un reconocimiento verdadero y de una solidaridad tal que cada uno se sienta *deudor* de cada uno. Mostraremos en la última parte de este ensayo que las ideas de reconocimiento, de solidaridad, de mutuo endeudamiento pueden solamente ser percibidas como un punto de equilibrio inestable en el horizonte de la dialéctica entre el amor y la justicia.

III

En la última parte de mi conferencia, me propongo lanzar un puente entre la poética del amor y la prosa de la justicia, entre el himno y la regla formal. Esta confrontación no puede ser eludida desde el momento en que tanto la una como la otra elevan una pretensión que concierne a la praxis individual o social. En el himno, la relación a la praxis no era considerada: el amor era simplemente alabado por él mismo, por su altura y su belleza moral. En la regla de justicia, no se hacía ninguna referencia explícita al amor, éste era reenviado al dominio de los móviles. Y no obstante, es a la acción donde amor y justicia se dirigen, cada uno a su manera; es la acción la que los dos reivindican. El examen separado de los conceptos de amor y de justicia debe dejar paso a la relación dialéctica.

Me ha parecido que entre la confusión y la dicotomía pura y simple, una tercera vía, difícil, podía explorarse, una vía en que la tensión mantenida entre las dos reivindicaciones distintas y a veces opuestas, podría ser la ocasión de la invención de comportamientos responsables. ¿Dónde encontrar el paradigma de semejante tensión viviente? Me parece que se podría buscar en el fragmento del Sermón de la Montaña en Mateo y del Sermón del Reino en Lucas, donde en un único y mismo contexto, el mandamiento nuevo –el de amar a los

enemigos-, y la Regla de Oro se encuentran yuxtapuestos. Es en Lucas VI donde los dos mandatos son enunciados con gran proximidad textual: "Pero yo os digo a los que me escucháis: Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen" (Lc VI, 27). Y un poco después: "Y lo que queráis que os hagan los hombres, hacédselo vosotros igualmente" (Ibid., VI, 31). Antes de explicar esta extraña contigüedad, planteémonos dos cuestiones previas: ¿cómo, por una parte, el mandamiento de amar a los enemigos se relaciona con el himno del amor? ¿de qué manera, por otra parte, la Regla de Oro anuncia la Regla de Justicia?

La primera cuestión equivale a preguntarse cómo la cualidad poética del himno se convierte en obligación. Lo que hemos dicho más arriba del mandamiento: ¡Amame! en Rosenzweig nos pone tras la pista de la respuesta. El mandato de amar a los enemigos no se sostiene por sí mismo: él es la expresión *supraética* de una amplia *economía del don* y que bien es cierto tiene otros modos de expresión que esta reivindicación del hombre para la acción. La economía del don desborda por todas partes a la ética. Todo un abanico de significaciones confiere una articulación específica a esta economía del don. En un extremo de este abanico nos encontramos con el simbolismo, él mismo muy complejo, de la creación, en el sentido más fundamental de donación originaria de la existencia; pertenece a este simbolismo el primer uso del predicado "bueno" aplicado en *Génesis* I a la totalidad de las cosas creadas: "Y vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno" (I, 31). Importa señalar la dimensión supraética de este predicado "bueno" extendido a toda criatura. De esto resulta que es en tanto criatura que el hombre se encuentra interpelado: el sentido de una dependencia radical, en la medida en el que se relaciona con el simbolismo de la creación, no deja al hombre cara a cara con Dios, sino que lo sitúa en medio de una naturaleza considerada ella misma no como una cantera para explotar, sino como un objeto de solicitud, de respeto y de admiración, como se oye cantar en el *Canto del Sole* de San Francisco de Asís. El amor al prójimo, bajo su forma extrema de amar a los enemigos, encuentra

en el sentimiento supra-ético de la dependencia del hombre-criatura su primer vínculo con la economía del don. Es de la misma economía de donde surge la relación del hombre a la ley y a la justificación: estas dos relaciones constituyen el centro del dispositivo de la economía del don. De un lado, la ley es don, en tanto que ligada a la historia de una liberación, como se recuerda en Exodo XX, 2: "Yo, Yahveh, soy tu Dios, que te ha sacado del país de Egipto, de la casa de servidumbre". La justificación, por el otro lado, es también un don, en cuanto que perdón gratuito. En el otro extremo del abanico de las significaciones que articulan la economía del don, nos encontramos el simbolismo, simétrico al de la creación, y no menos complejo que él, de los últimos días, donde Dios aparecería como la fuente de posibilidades desconocidas. Así el Dios de la esperanza y el de la creación son el mismo en los dos extremos de la economía del don. Al mismo tiempo, la relación a la ley y la relación a la salvación reciben el signo de su pertenencia respectiva a esta economía de estar situados "entre" creación y escatología.

El mandamiento "nuevo" extrae su significación, que nosotros hemos calificado como supra-ética, de su referencia a esa misma economía del don. ¿Por qué supra-ética? Etica, en razón de la forma imperativa, próxima a la que hemos considerado en la primera parte, en el mandamiento: ¡Amame! Pero el mandato se hace aquí más determinado, en la medida en que se reencuentra una estructura de la praxis, la distinción entre amigos y enemigos, la cual es declarada nula por el mandamiento nuevo. Etico, ¡si!, —y no obstante supra-ético— es el mandamiento nuevo, porque constituye de alguna manera la proyección ética más aproximada de lo que trasciende la ética, a saber, la economía del don. Así se ha propuesto un acercamiento ético a la economía del don, el cual podría resumirse en la expresión: *porque* te ha sido dado, da a su vez. Según esta fórmula, y por la fuerza del "porque", el don prueba ser fuente de obligación.

Pero esta aproximación no está libre de paradojas: entrando en el campo práctico, la economía del don desarrolla una lógica de *sobreabundancia* que, en un primer momento al menos, se opone

polarmente a la *lógica de equivalencia* que gobierna la ética cotidiana¹⁰.

Considerando ahora el otro polo de la oposición, parecería que la lógica de equivalencia, a la que acabamos de oponer la lógica de la sobreabundancia del mandamiento "nuevo", sería la que revelara la Regla de Oro, esta regla que el Sermón de la Montaña, y más todavía el Sermón del Reino, yuxtaponen en una gran proximidad contextual al mandato de amar a los enemigos. Que la Regla de Oro revela una lógica de equivalencia se muestra por la reciprocidad, o la reversibilidad, que esta regla instaura entre lo que hace uno, y lo que se hace a otro, entre hacer y sufrir, y por implicación entre el agente y el paciente, los cuales, aunque irremplazables, son proclamados sustituibles. La conciliación entre la lógica de la equivalencia, ilustrada por la Regla de Oro, y la lógica de la sobreabundancia, encarnada por el mandamiento nuevo, se hace casi imposible si, siguiendo algunas exégesis como la de Albrecht Dihle en *Die Goldene Regel*, se sitúa la Regla de Oro al lado de la ley del talión (*Jus talionis*), que es la expresión más rudimentaria de la lógica de equivalencia y de su corolario, la regla de reciprocidad. Esta incompatibilidad entre las dos lógicas parece sancionada por la declaración de Jesús quien, en Lc VI, 32-34, dice, curiosamente a continuación de la Regla de Oro: "Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que los aman. Si hacéis el bien a los que os lo hacen a vosotros, ¿qué mérito tenéis?

¹⁰ Esta lógica de la sobreabundancia encuentra en el Nuevo Testamento gran variedad de expresiones. Rige el sesgo *extravagante* de muchas parábolas de Jesús, como es claro en las parábolas llamadas de creencia: una semilla que produce treinta, sesenta, cien granos; un grano de mostaza que se convierte en un árbol en que los pájaros pueden anidar, etc... En un contexto diferente, Pablo interpreta toda la historia de la salvación según la misma ley de la sobreabundancia: "En efecto, si por el delito de uno solo reinó la muerte por un solo hombre ¡con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida por uno solo, por Jesucristo!" (*Rom V, 17*). La extravagancia en las parábolas, la hipérbole en las parábolas del cambio de fortuna, la lógica de la sobreabundancia en ética... ¡Cuántas expresiones diversas y variadas para la lógica de sobreabundancia!

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 poder recibir lo correspondiente. Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio." ¿La Regla de Oro no queda desautorizada por estas duras palabras?

Esta aparente condena de la Regla de Oro no puede dejar de perturbarnos en la medida en que la regla de justicia puede ser considerada como una reformulación en términos formales de la Regla de Oro¹¹. Esta formalización es visible en la justicia considerada como práctica social, como testimonia el precepto: *audi alteram partem*, o incluso la regla: tratad de manera parecida los casos parecidos. La formalización es completa en los principios de justicia evocados más arriba siguiendo a Rawls. Esta formalización no impide reconocer el espíritu de la Regla de Oro bajo la forma quasi algebraica del segundo principio de justicia de Rawls: maximizar la parte mínima. Esta fórmula equivale, en efecto, a igualar las partes tanto como a permitir las desigualdades que impone la eficacia económica y social. Es pues legítimo extender a la práctica social de la justicia y a los principios mismo de justicia la sospecha que acaba de alcanzar a la Regla de Oro en el nombre de la lógica de la sobreabundancia subyacente al mandato supra-ético de amar a los enemigos. La regla de justicia, expresión por excelencia de la lógica de equivalencia y de reciprocidad, parece seguir el destino de la Regla de Oro situada bajo el juicio del mandamiento nuevo.

Pero, ¿es necesario quedarse en esta constatación de incompatibilidad? Volvamos de nuevo a nuestro paradigma, el Sermón de la Montaña (o del Reino). Si la diferencia entre las dos lógicas fuera la que se acaba de señalar, ¿cómo explicar la presencia en el mismo contexto del mandato de amar a los enemigos y de la Regla de Oro?

¹¹ A decir verdad, un cierto formalismo aparecería en la Regla de Oro: no es dicho *lo que* se amaría o *lo que* se odiaría que os sea hecho; sin embargo este formalismo es imperfecto en la medida misma en que sigue haciendo referencia a sentimientos, amor y odio, que Kant colocaría del lado del deseo "patológico".

Es posible otra interpretación, según la cual la orden de amar no abole la Regla de Oro, sino que la reinterpreta en el sentido de la generosidad, y así establece un canal no solamente posible sino necesario de una orden que, en razón de su estatuto supra-ético, sólo accede a la esfera ética al precio de comportamientos paradójicos y extremos: los mismos que son recomendados en la estela del mandamiento nuevo: "Amad a vuestros enemigos, haced bien a los que os odien, bendecid a los que os maldigan, rogad por los que os difamen. Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. A todo el que te pida, da, y al que tomo lo tuyo, no se lo reclames" (Lc VI, 27-30). Estos son los compromisos singulares y extremos que han asumido San Francisco, Gandhi, Martin Luther King. Y no obstante, ¿qué ley penal y en general qué regla de justicia podría ser extraída de una máxima de acción que erigiera la no-equivalencia en regla general? ¿Qué distribución de tareas, de roles, de ventajas y cargas, podría ser instituida, en el espíritu de la justicia distributiva, si la máxima de prestar sin esperar nada a cambio fuera erigida en regla universal? Si lo supra-moral no debe encaminarse a lo no-moral, e incluso hasta lo inmoral –por ejemplo a la cobardía–, es necesario pasar por el principio de moralidad, resumido por la Regla de Oro y formalizado por la regla de justicia.

Pero lo recíproco no es menos verdadero: en esta relación de tensión viviente entre la lógica de la sobreabundancia y la lógica de la equivalencia, esta última recibe de su confrontación con la primera la capacidad de elevarse por encima de las interpretaciones perversas. Sin el correctivo del mandato de amar, en efecto, la Regla de Oro sería sin cesar entendida en el sentido de una máxima utilitaria cuya fórmula sería *do ut des*, yo doy para que tú des. La regla: da porque te ha sido dado, corrige el *a fin que* de la máxima utilitaria y salva la Regla de Oro de una interpretación perversa siempre posible. En este sentido es en el que se pueden interpretar las duras palabras de Lc VI, 32-34, justo después de la reafirmación de la Regla de Oro en VI, 31 y justo antes de la reafirmación del mandamiento nuevo en VI, 35; en estos versículos intermedios, la punzada crítica de la lógica

de la sobreabundancia está dirigida menos contra la lógica de la equivalencia de la Regla de Oro que contra su interpretación perversa. La misma regla parece susceptible de dos lecturas, de dos interpretaciones, la una interesada, la otra desinteresada. Sólo el mandamiento puede decidir en favor de la segunda contra la primera.

Dicho esto, ¿no puede extenderse a la regla de justicia el mismo procedimiento de puesta a prueba y de reinterpretación crítica? Se recordará que ya evocamos una primera vez en nuestra segunda parte la ambigüedad disimulada de la regla de justicia. Hemos visto a la regla de justicia oscilar entre el interés desinteresado de agentes sociales por aumentar su beneficio y tanto como la regla aceptada de reparto lo permita, y un sentimiento verdadero de cooperación, yendo hasta el reconocimiento de ser mutuamente deudores. De la misma manera que la Regla de Oro, dejada a sí misma, se rebaja al rango de máxima utilitaria, de la misma manera la regla de justicia, dejada a sí misma, tiende a subordinar la cooperación a la competencia, o incluso a esperar del solo equilibrio de los intereses rivales el simulacro de la cooperación.

Si tal es la inclinación espontánea de nuestro sentido de la justicia, ¿no es necesario confesar que si éste no fuera tocado y secretamente guardado por la poética del amor, hasta en su formulación más abstracta, no sería más que una variedad sutilmente sublimada de utilitarismo? ¿No se encuentra también el cálculo rawlsiano del máximin, de aparecer, en última instancia, como la fórmula disimulada de un cálculo utilitario¹²? Lo que salva al segundo principio de justicia de Rawls de esta recaída en el utilitarismo sutil, es, finalmente, su proximidad secreta con el mandato de amor, en tanto que éste está dirigido contra el proceso de victimización que sanciona precisamente el utilitarismo proponiendo sólo por ideal la

¹² Este cálculo sería el siguiente: y si, una vez levantado el velo de ignorancia, la peor parte me hubiera correspondido. ¿no sería mejor elegir bajo el velo de ignorancia la regla de reparto que, sin duda, me privara de las ganancias más elevadas que podría esperar de un reparto menos equitativo, pero que me pusiera al abrigo de desventajas más grandes en una forma distinta de reparto?

maximización del beneficio medio del mayor número al precio del sacrificio de un pequeño número a quien esta implicación siniestra del utilitarismo debe permanecer disimulada. Este parentesco entre el segundo principio de justicia y el mandato de amor es uno de los presupuestos no dichos del famoso *equilibrio reflexivo*, del que la teoría de la justicia de Rawls se autoriza en última instancia, entre la teoría abstracta y nuestras "convicciones mejor consideradas" (*our well-considered convictions: Théorie de la Justice* &4).

La tensión que acabamos de discernir, en lugar de la antinomia inicial, no equivale a la supresión del contraste entre las dos lógicas. Ella hace, sin embargo, de la justicia el medio necesario del amor; precisamente porque el amor es supra-moral sólo entra en la esfera práctica y ética bajo la égida de la justicia. Como ha sido dicho alguna vez de las paráolas que reorientan desorientando, este efecto sólo es obtenido en el plano ético por la conjunción del mandamiento nuevo y de la Regla de Oro y, de manera más general, por la acción sinérgica del amor y de la justicia. Desorientar sin reorientar es, en términos kierkegaardianos, suspender la ética. En un sentido, el mandamiento de amor, en cuanto supra-moral, es una manera de suspensión de la ética. Esta sólo es reorientada al precio de la continuación y de la rectificación de la regla de justicia, en sentido opuesto a su inclinación utilitaria.

Permitidme decir para acabar que las fórmulas que se leen en los filósofos analíticos, cuidadosos como Outka, de separar el "contenido normativo" del amor, describen figuras del amor que ya han sido mediatizadas por la justicia, en una cultura marcada por las herencias judía, griega y cristiana. Se reencontraría así las tres definiciones consideradas por Outka: "Equal regard", "self-sacrifice", "mutuality".

Es la tarea de la filosofía y de la teología discernir, bajo el equilibrio reflexivo que se expresa en estas fórmulas de compromiso, la secreta discordancia entre la lógica de sobreabundancia y la lógica de equivalencia. Es también su tarea decir que es solamente en el juicio moral en situación donde este equilibrio inestable puede ser instaurado y protegido. Entonces podemos afirmar de buena fe y con buena conciencia que la empresa de expresar este equilibrio en la

vida cotidiana, en el plano individual, jurídico, social y político, es perfectamente realizable. Diría incluso que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado cada vez mayor de compasión y de generosidad en todos nuestros códigos –código penal y código de justicia social– constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable.

LO JUSTO ENTRE LO LEGAL Y LO BUENO

P. RICOEUR: "Le juste entre le légal et le bon", *Intervención pronunciada el 21 de Marzo de 1991 en el marco de la sesión inaugural del Instituto de Estudios Judiciales, recogida en P. RICOEUR, "Lectures 1. Autour du politique", Seuil, Paris, 1991, pp. 176-195.*

Las reflexiones que propongo aquí se sitúan en el nivel de los principios de justicia, tal como pueden ser formulados y discutidos en la filosofía moral y política. No obstante, antes de adentrarme en esta vía, intentaré recordar a qué contexto práctico pertenecen. La idea de justicia –ya sea el sentido o el contenido– rige una práctica social de la que importa señalar primero sus apariciones o circunstancias, después las vías o canales en el plano institucional, y por último, los argumentos en el nivel del discurso. Hablando de las circunstancias de la justicia es necesario recordar que nos las habemos con la justicia cuando es requerida una instancia superior para resolver reivindicaciones representadas por intereses o derechos opuestos. En cuanto a los canales de la justicia, se trata del aparato judicial mismo, comprendiendo en él muchas cosas: un cuerpo de leyes escritas; tribunales o audiencias, investidos de la función de dictar derecho; jueces, es decir, individuos como nosotros, considerados independientes y encargados de pronunciar la sentencia considerada justa en una circunstancia particular; y no se debe olvidar añadir el monopolio de la coerción, a saber, el poder de imponer una decisión de justicia mediante el empleo de la fuerza pública. En cuanto a los argumentos

de la justicia, recuerdan que ésta es una parte de la actividad comunicativa; la confrontación entre argumentos ante un tribunal ofrece un ejemplo notable de empleo dialógico del lenguaje. Volveré más tarde sobre esta secuencia: ocasiones o circunstancias de la justicia-canales de la justicia-argumentos de la justicia, cuando tome el camino de vuelta de los principios de la justicia a la práctica de la justicia. Será en la tercera parte.

Dicho esto, el concepto de justicia, al que vamos a dedicar ahora las dos primeras partes de esta exposición, constituye la idea reguladora que preside esta práctica compleja que pone en juego conflictos típicos, procedimientos codificados, una confrontación reglada de argumentos, y finalmente, el pronunciamiento de una sentencia. Con respecto a esto, la idea de justicia puede ser considerada como el momento reflexivo de esta práctica.

Pero, ¿cómo se efectúa esta reflexión?

Es necesario decir enseguida que las dos vías que vamos a explorar no agotan los recursos de lo que se puede llamar la «idea de justicia». Esta es una conquista de la razón, a medio camino de la práctica cotidiana, cuya recusabilidad acabamos de mencionar y del fondo mítico del que emerge lentamente esa idea –como se comprueba en los Presocráticos griegos, en la tragedia de Esquilo y de Sófocles y en las defensas de los grandes oradores atenienses-. Estas connotaciones sagradas son tan fuertes que se perpetúan hasta en las sociedades secularizadas, certificando así que el sentido de la justicia no se agota en la construcción de los sistemas de justicia que no cesan no obstante de suscitar. Para referirme a estas emergencias de lo inmemorial hablo aquí de sentido más que de idea de justicia. Al respecto, sería necesario, sin duda, confesar que con lo primero que nos sensibilizamos es con la injusticia: «¡Injusto!», «¡Qué injusticia!», exclamamos. Es bajo el modo de la queja como penetramos en el campo de lo injusto y de lo justo. E incluso en el nivel de la justicia instituida, ante los tribunales, continuamos comportándonos como «demandantes» y «partidores de quejas». Ahora bien, el sentido de la injusticia no es solamente más punzante, sino también más perspicaz que el sentido de la justicia; pues es con más frecuencia la

justicia la que falta y la injusticia la que abunda, y los hombres tienen una visión más clara de lo que falta en las relaciones humanas que de la manera correcta de organizarlas. Por ello, incluso en los filósofos, es la injusticia la que pone en marcha el pensamiento. Esto lo testimonian los Diálogos de Platón y la ética aristotélica, y su preocupación por nombrar conjuntamente lo injusto y lo justo. Nuestra idea de justicia es, pues, doblemente reflexiva: por una parte, con respecto a la práctica social que ella rige, por otra, con respecto a su origen quasi inmemorial. Como he dicho hace un momento, se abren aquí dos caminos que conducen a dos concepciones rivales de justicia, y de las que quisiera mostrar que su oposición no es una invención de los filósofos sino que constituye la idea misma de justicia. El predicado «justo» parece, en efecto, como sugiere el título de mi lección alternativamente extraído, del lado de lo «bueno» y del lado de lo «legal». ¿Qué significa esta oposición? ¿Marca la debilidad de un concepto o, al contrario, constituye la estructura dialéctica que importa respetar? Según esta segunda interpretación, que será la mía, la dialéctica de lo «bueno» y de lo «legal» es inherente al papel de idea reguladora que puede ser asignado a la idea de justicia en relación con la práctica social que se refleja en ella. Tal es la hipótesis de trabajo que me propongo ahora profundizar.

I. LO JUSTO Y LO BUENO

A primera vista, las dos orientaciones encuadradas bajo el título de lo «bueno» y de lo «legal» parecen diametralmente opuestas. En lenguaje técnico, revelan, la primera, una concepción *teleológica*, la segunda una concepción *deontológica* de la vida moral y política.

Situada, en efecto, bajo el signo del *bien*, la justicia se presenta como una de las virtudes, en el sentido en que los Griegos han utilizado el término *aretê* que se podría traducir por «excelencia» y que los Latinos (Cicerón, Séneca, Marco Aurelio) han traducido por *virtus*. Tener la justicia por una virtud, al lado de la prudencia, de la templanza, del valor –por evocar el famoso cuadro medieval de las

virtudes cardinales—, es admitir que ella contribuye a orientar la acción humana hacia un cumplimiento, una perfección de la que la noción popular de felicidad ofrece una idea aproximada. Es esta pretensión de una *vida buena* la que confiere a la virtud particular de justicia el carácter teleológico al que me refería. Vivir bien es su *télos*. Pero en seguida se ve lo que esta concepción comporta tanto de seductor como de inquietante. De un lado, la acción humana recibe un sentido de esta aspiración —quiero decir no únicamente una significación, sino una dirección—, la que precisamente la palabra «sentido» sugiere; por otro lado, la ausencia de consenso sobre lo que constituye verdaderamente y absolutamente el Bien hace que la significación ligada al predicado «bueno» se encuentre envuelta de incertidumbre. Aristóteles, a pesar de todo tan próximo a Platón, no vacilaba en burlarse del «Bien platónico», que consideraba una idea nebulosa, y creía no estar refiriéndose más que al bien humano. Pero, ¿qué es el bien humano? Son conocidos los debates que se mantuvieron en la época helenista entre platónicos, aristotélicos, epicúreos, estoicos, etc..., concernientes a la relación entre placer y felicidad, entre vida activa y vida contemplativa. Pero la concepción teleológica de la justicia no se limita a esta presuposición común al análisis de las virtudes. La justicia ha constituido siempre un capítulo aparte en el tratado de las virtudes, en razón de un rasgo particular que anuncia el giro que conduce desde el punto de vista teleológico al punto de vista deontológico, y que hará prevalecer las ideas de obligación y de deber, y la correlativa de derecho. El rasgo en cuestión es el de un formalismo que se puede considerar imperfecto, comparado sobre todo con el formalismo pleno que sólo se encontrará en las concepciones modernas puramente procedimentales. Por «formalismo imperfecto» entiendo lo siguiente: como todas las virtudes, según la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, la justicia se define por el equilibrio frágil que se establece entre un exceso y un defecto, un mucho y un no suficiente, lo que hace considerarla como una «medialidad», un término medio entre dos extremos. Ahora bien, en el caso de la virtud de la justicia, este punto de equilibrio es absolutamente destacable: es la famosa *isotēs*, celebrada por Solón y Pericles, a saber, esta

igualdad que reina a medio camino del exceso del tomar mucho, del querer-tener-siempre-más –la famosa *pleonexia*, el vicio de avidez o de envidia– y del defecto de no contribuir suficientemente a las obligaciones de la ciudad.

¿A qué magnitudes y según qué modalidades se aplica esta igualdad? Dos nuevas dificultades nos encontramos aquí. A la primera cuestión se debe responder que la justicia rige la distribución de todo tipo de bienes, exteriores y precarios, en relación a la prosperidad y a la adversidad, que se anuncian como bienes a compartir y cargas a repartir. Detengámonos en estos verbos: «distribuir», «compartir», «repartir». Sólo pueden concernir a instituciones, principalmente políticas, que puedan ser definidas por esta función de distribución, de intercambio, de reparto. Esta idea tiene una gran envergadura y no ha perdido su fuerza, como la discusión de la segunda concepción de la justicia lo confirmará. ¿Nos podemos arriesgar a decir que toda sociedad, en tanto que instituida, distribuye roles, tareas, ventajas, desventajas, honores y cargas? La idea de justicia nos exigiría así, partir de la imagen de una sociedad que no estaría caracterizada solamente por un querer-vivir juntos, voto de cooperación, sino por reglas de reparto –las partes distribuidas que hacen de cada ciudadano un co-partícipe, en el sentido propio de la palabra.

Dos corolarios de esta idea de sociedad como sistema de distribución merecen anotarse. Primero, es este paso por la institución, en tanto que instancia de reparto de papeles, lo que distingue la virtud de la justicia de la virtud de la amistad, la cual se ejerce directamente entre iguales en el cara a cara, sin mediación institucional. La amistad tiene frente a sí a un "prójimo"; la justicia, un "tercero". Así, el otro de la justicia no es el otro de la amistad, sino el *cada uno* de una distribución justa: *suum cuique tribuere*, según el adagio latino bien conocido. Segundo corolario: este concepto de distribución que, desde Aristóteles hasta los inédievales y John Rawls¹, está estrechamente

¹ Véase su *Théorie de la justice*, Paris, Ed. du Seuil, 1987. (Traducción española de M^a Dolores González, en F.C.E., Madrid, 1993, segunda reimpresión).

ligado a la idea de justicia, permite acabar con los protagonistas de un falso debate sobre la relación entre individuos y sociedad. En la línea de un sociologismo a la manera de Durkheim, la sociedad es siempre más que la suma de sus miembros; no hay continuidad del individuo a la sociedad. Inversamente, en la línea del individualismo metodológico de un Max Weber, los conceptos claves de la sociología no designan nada más que la probabilidad de que los individuos se comporten de una cierta manera. La concepción de la sociedad como sistema de distribución trasciende los términos de esta oposición. La institución, en tanto que regulación de la distribución de roles, es más y otra cosa distinta que la adición de los individuos portadores de roles; dicho de otra manera, la relación social no se reduce a los términos de la relación. Pero la relación no constituye tampoco una entidad suplementaria. Una institución considerada como regla de distribución sólo existe por los individuos que toman parte en ella. Y esta participación –en el sentido de tomar parte– se presta a los análisis probabilistas que no tienen otro punto de aplicación que los comportamientos individuales. Pero la respuesta dada a la primera cuestión, a saber, la naturaleza de las magnitudes a las que se aplica la idea de justicia como *isotês*, revela una dificultad específica que, también ella, contribuirá a la sustitución de una concepción teleológica por una deontológica. La dificultad es esta: ¿quién define como *bueno* tanto la participación de los beneficiarios del reparto como la naturaleza de las cosas a repartir? ¿Un procedimiento formal de reparto podría ahorrar una definición sustancial de los bienes en juego?

Pero volvamos a la segunda cuestión. ¿Según qué modalidades debe operarse una tal distribución de partes? Aquí nos encontramos con una nueva dificultad que las sociedades modernas no han podido sino agravar. Aristóteles es el primero en haber percibido que el verdadero escollo en la cuestión consiste en la dificultad planteada por los repartos desiguales. La idea de reparto aritmético igual es fácil de concebir y no deja de tener aplicación, incluso en las sociedades antiguas –por ejemplo bajo la forma de rotación en el ejercicio de los cargos públicos-. En cuanto a las sociedades moder-

nas, no han cesado de ensanchar el campo de aplicación de la igualdad aritmética: igualdad ante la ley; derecho igual de expresión de reunión, de publicación; derecho de voto igual para todos los ciudadanos; y, al menos a título de promesa, igualdad de posibilidades, es decir, igualdad de posiciones de salida en el acceso a las funciones de autoridad, de orden o de influencia. Tocqueville quiere persuadirnos de que es hacia esta igualdad hacia la que tienden las democracias modernas. Pero de hecho ninguna sociedad funciona —y quizás no pueda funcionar— de manera eficaz, sobre todo en cuanto a la producción de las riquezas, según el modo de la igualdad aritmética —es decir, del reparto igualitario—, y esto con respecto a la entera variedad de los bienes a repartir². Sólo merece consideración la igualdad proporcional que define la justicia que los medievales llamarán «distributiva». Es llamada «proporcional» porque, como en la teoría de las proporciones matemáticas, la igualdad no es entre dos cosas, sino entre dos relaciones, a saber, relación entre la contribución de tal individuo y tal parte, y la relación de la contribución de tal otro individuo y otra parte. La idea de *isotēs* es salvada, pero paga el precio de un artificio; el de una relación a cuatro términos: dos personas y dos partes.

Así se encuentra planteado por Aristóteles el temible problema —que los contractualistas y Rawls a su vez tomarán con nuevos aires—, y que no es otro que el de justificar una cierta idea de igualdad, sin caer en el igualitarismo puro y duro³.

² Era evidentemente el caso de la ciudad antigua, incluso reducida al círculo de los ciudadanos de derecho. La regla de igualdad aritmética, admite Aristóteles, no conviene a la naturaleza de las personas ni a las cosas repartidas.

³ Sean las que sean las dificultades que consideraremos después, no está de más retener la fuerza convincente y durable del vínculo entre justicia e igualdad. La igualdad, de la manera que se module, es a la vida en las instituciones lo que la amistad —otros dirían la piedad, la solicitud— es a las relaciones interpersonales. La amistad, ya lo hemos dicho, proporciona al sí mismo un otro que tiene un rostro, en el sentido fuerte que Emmanuel Lévinas nos ha enseñado a reconocerle. La justicia pensada como igualdad le proporciona un otro que es un cada uno. Por ello, el sentido de la justicia no suprime nada de la solicitud; la supone, en la medida en que ella

II. LO JUSTO Y LO LEGAL

Al término de esta primera serie de análisis, la cuestión propuesta es saber si el paso de un formalismo imperfecto a un formalismo perfecto, tal como sería elaborado en una concepción puramente procedural de la justicia, permitiría acabar con las dificultades suscitadas por la idea de igualdad proporcional.

Pasar de un formalismo imperfecto a un formalismo perfecto es romper el vínculo que une la virtud de justicia de los Antiguos y de los medievales con la idea de Bien, ya se trate del Bien en general, de la idea de vida buena, del bien de una comunidad histórica particular, o de los bienes sustanciales que dan un contenido a la idea de justicia en los repartos desiguales.

Bajo el impulso de la filosofía kantiana la teoría de la justicia ha basculado hacia el lado deontológico, es decir, a una concepción en la que todas las relaciones morales, jurídicas y políticas están situadas bajo la idea de legalidad, de conformidad con la ley. Pero esta concepción está lejos de ser homogénea. Según la línea kantiana ortodoxa sólo merecen el nombre de «leyes» las disposiciones jurídicas que se dejen derivar de un imperativo supremo enteramente *a priori* que Kant formula de la siguiente manera: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio». Pero, como testimonia su teoría del derecho en la *Metáfísica de las costumbres*, un muy pequeño número de leyes pueden ser tenidas por corolarios indiscutibles del imperativo formal. Para el resto, la conformidad con la ley significa conformidad con las leyes nacidas de la actividad legislativa del cuerpo político. Se pasa entonces, por un giro en el interior del formalismo, de un *apriorismo* riguroso a un positivismo jurídico donde la cuestión del fundamento

considera a las personas como irremplazables. A su vez, la justicia ampara a la amistad, en la medida en que el campo de aplicación de la igualdad es la ciudad, la comunidad histórica regida por el Estado e, idealmente, la humanidad entera.

escapa a la razón práctica para caer bajo el control de las instancias legisladoras empírica e históricamente constituidas.

Lo que es común, no obstante, a las dos ramas del legalismo jurídico, es el paso del formalismo imperfecto, característico de la concepción teleológica, a un formalismo completo, donde no debería haber sitio ni para la idea de bien común ni para la de los bienes sustanciales que dan un contenido a la justicia en los repartos desiguales. Se puede afirmar que es en una concepción procedural de la justicia donde una formalización semejante espera su fin. Anticipando la discusión ulterior, se puede preguntar si semejante reducción al procedimiento no deja un residuo que exige una cierta vuelta a un punto de vista teleológico, no al precio de renegar de los procedimientos formalizantes, como intentaré mostrar, sino en el nombre de una exigencia a la que estos procedimientos mismos dan una voz de la manera que se explicará en breve. Pero es necesario conquistar el derecho a esta crítica acompañando tan lejos como sea posible el proceso de formalización de la idea de justicia, que es de donde el punto de vista deontológico extrae su gloria.

Es notable que la aproximación deontológica sólo haya podido arraigar en el campo institucional donde se aplica la idea de justicia en conjunción con la tradición contractualista –más precisamente con la ficción del contrato social, gracias al cual un cierto grupo de individuos consiguen superar un estado supuestamente primitivo de naturaleza para acceder al Estado de derecho–. Este encuentro entre una perspectiva deliberadamente deontológica en materia moral y la corriente contractualista no tiene nada de contingente. La ficción del contrato tiene por fin y función separar lo justo de lo bueno sustituyendo con el procedimiento de una deliberación imaginaria todo compromiso previo concerniente a un pretendido bien común. Según esta hipótesis, es al procedimiento contractual al que se le supone que engendra el o los principios de justicia. Pero esta conjunción lograda entre la perspectiva deontológica y la corriente contractualista no tiene solamente un fin polémico. Se podría decir que el contrato ocupa en el plano de las instituciones el lugar que la autonomía ocupa en el plano fundamental de la moralidad. A saber: una libertad

Revista
de Filosofía
J. M. C. 2

suficientemente liberada de la ganga de las inclinaciones se da una ley que es la ley misma de la libertad. Pero mientras que la autonomía del individuo puede ser llamada un «hecho de la razón», comprobado por la conciencia, el contrato sólo puede ser una ficción —una ficción fundadora ciertamente, pero ficción al fin y al cabo—, porque la república no es un hecho como lo es la conciencia, sino que queda siempre por fundar y probablemente nunca lo estará definitivamente. Queda entonces la ficción del contrato con la función de igualar una concepción deontológica de la justicia con el principio moral de la autonomía y de la persona como fin en sí.

El enigma no resuelto de la fundación de la república aparece a través de la formulación del contrato tanto en Rousseau como en Kant. En el primero, es necesario recurrir a un legislador para salir del laberinto de lo político. En el segundo, el vínculo está presupuesto, pero no justificado, entre la autonomía o la autolegislación y el contrato social por el que cada miembro de una multitud abandona su libertad salvaje para recobrarla bajo la forma de libertad civil como miembro de una república.

A este problema no resuelto, Rawls ha intentado dar solución, una de las más importantes que hayan sido dadas en la época contemporánea. Si el término *fairness* (que se ha traducido por «equidad») es propuesto como llave del concepto de justicia, es porque la *fairness* caracteriza la situación original del contrato de donde se supone que deriva la justicia de las instituciones de base. Rawls asume, pues, enteramente, la idea de un contrato original entre personas libres y racionales, cuidadosas de promover sus intereses individuales. Contractualismo e individualismo avanzan así mano a mano. Si la tentativa tuviera éxito, una concepción puramente procedural de la justicia no solamente se liberaría de toda presuposición concerniente al bien, sino que liberaría definitivamente a lo justo de la tutela del bien —primero en el nivel de las instituciones, después, por extensión, en el de los individuos y los Estados-naciones considerados como grandes individuos—. El proyecto de Rawls se comprende mejor si tenemos delante la paradoja provocada por Kant mismo, a saber, que a falta de poder derivar un cuerpo

articulado de leyes de un principio tan abstracto como el respeto a la persona humana, se remite al poder legislativo de hecho para dar un contenido a este vacío del formalismo, y se bascula de un formalismo abstracto a un positivismo jurídico muy radical. Sería una contestación a este peligro interno a la corriente deontológica que, en la situación irreal de deliberación, se pudieran producir principios de justicia lo suficientemente complejos y articulados como para bastar para erigir el derecho en verdadero organizador del campo social.

De la obra inmensa de Rawls sólo retengo ahora su contribución a la resolución de este problema. ¿Los principios de justicia supuestamente derivados de la deliberación en una situación irreal, imaginaria, ahistórica, llamada «original», son suficientes para articular el querer-vivir juntos de una comunidad histórica *real* en una red de relaciones jurídicas que destacaría este querer-vivir juntos de la indistinción fusional, sin llegar al extremo de reducir los sujetos a simples átomos jurídicos? La respuesta que someto a la reflexión y a la discusión ulterior es muy matizada. No dudo que esta deliberación irreal, elaborada bajo el velo de ignorancia, conduce a principios más precisos, y de hecho socialmente más fecundos, que el imperativo vacío del respeto a las personas. Pero la distancia que queda entre los principios de justicia, todavía muy formales, y la práctica jurídica evocada en las primeras líneas de mi conferencia, pide que sean interrogados sobre las *asistencias*¹ que los principios de justicia deben encontrar en una discusión ya no *irreal*, elaborada bajo el velo de ignorancia, sino en una discusión *real* llevada a lo que Hannah Arendt llama «espacio público de aparición». Digamos en seguida que es al nivel de estas asistencias, destinadas a arraigar la idea de justicia en una práctica judicial efectiva, donde un cierto recurso a una idea transformada del bien o bienes se muestra necesario, frente al ascetismo de una concepción puramente procedural de la justicia.

¹ Traducimos "relais" por "asistencias", en el sentido de "ayuda", "relevo" (N. de! Traductor).

Retendré de los análisis que Rawls consagra a los principios de justicia el que los pone sobre la vía de esta función de arbitraje entre demandas sociales conflictivas. Tres puntos merecen ser señalados.

Primer punto fuerte: los principios que vamos a enumerar son principios de distribución. El breve resumen dedicado más arriba a la idea aristotélica, después medieval, de la justicia distributiva nos ha familiarizado con esta noción de distribución. La justicia, en tanto que distributiva, se extiende en efecto a todos los tipos de ventajas susceptibles de ser tratadas como partes a distribuir: derechos y deberes por una parte, beneficios y cargas por otra. Está claro que para Rawls el acento no se debe poner sobre la significación propia de las cosas a repartir, sobre su evaluación en tanto que bienes distintos, bajo pena de reintroducir un principio teleológico y, a continuación, abrir la puerta a la idea de una diversidad de bienes, o lo que es lo mismo, a la del conflicto irreductible entre bienes. El formalismo del contrato tiene por efecto neutralizar la diversidad de los bienes en favor de la regla de reparto. Habremos de volver sobre esta hipótesis de trabajo, cuando la cuestión recaiga sobre el paso de la situación original bajo el velo de ignorancia a las situaciones conflictivas reales de una sociedad tan compleja como la nuestra. En la medida, en efecto, en que la sociedad se deja comprender como sistema de distribución, todo reparto aparece problemático y abierto a alternativas igualmente razonables. Cuando hay muchas maneras plausibles de repartir ventajas y desventajas, la sociedad revela ser de parte a parte un fenómeno consensual-conflictivo; por un lado, toda asignación de partes puede ser contestada especialmente (como veremos) en el contexto de un reparto desigual; por otro lado, para ser estable, la distribución requiere un consenso concerniente a los procedimientos que permitan arbitrar reivindicaciones diversas. Los problemas de prioridad que evocaremos después provienen en concreto de este carácter *problemático* de la regla de reparto.

Segundo punto fuerte: Rawls no nos propone uno sino dos principios de justicia. El segundo retoma sobre sí el problema espinoso de los repartos desiguales ya evocados por Aristóteles bajo el título de la «igualdad proporcional». Es importante, no obstante,

que sea primero formulado un primer principio, igualitario éste, del cual se dice que es lexicalmente prioritario con respecto al segundo. Este primer principio asegura la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley⁴. Este principio formaliza la adquisición mayor de las sociedades democráticas avanzadas y su conquista de las libertades de expresión, de reunión, de voto, de elegibilidad para los cargos públicos. Es el triunfo moderno de la *isotés* de Solón en una esfera de ejercicio considerablemente más amplia. Sin embargo, una parte de los debates que evocaremos después recae sobre la extensión de la esfera de igual ciudadanía, a todo sistema que define pertenencias y también exclusiones. Así, desde el primer principio, está abierto un debate que exige las *asistencias* evocadas anteriormente. Pero un punto se sustraerá al debate: este primer principio debe ser satisfecho prioritariamente, sin que la regla de los repartos desiguales, incluso en el segundo principio, dé licencia para infringir la igualdad ante la ley. Dicho de otra manera, el orden serial o lexical significa que «los atentados a las libertades de base, iguales para todos, que están protegidas por el primer principio, no pueden ser justificados o compensados por ventajas sociales o económicas mayores».

Llego a un tercer punto fuerte, el más crucial y más controvertido de toda la obra. Se trata del segundo principio de justicia, que se encarga de los principios desiguales concernientes, recordémoslo, a las diferencias de rentas y de riquezas, ciertamente, pero también diferencias de autoridad y de responsabilidad en organizaciones de todo género. El principio afirma que, entre todos los repartos desiguales, hay uno que es más justo que los otros. Es éste en el que toda argumentación del beneficio de los más favorecidos es compensado por una disminución de la desventaja de los menos favorecidos. Una fórmula resume el principio: «maximizar la parte mínima». De ahí el nombre de *maximin*. No me interesa ahora la demostración muy afinada que se da, sobre la base de la teoría de la decisión en

⁴ Más precisamente, «cada persona debe tener un derecho igual al sistema más extendido de libertades básicas iguales para todos que sea compatible con el mismo sistema para los otros».

condiciones de incertidumbre. Lo esencial para nosotros es la idea de que existe en los repartos desiguales un punto de equilibrio tal que ciertas desigualdades deben ser preferidas a desigualdades más grandes, pero también a un reparto igualitario. En un sentido, alguna cosa del primer principio de justicia está preservada en el seno del segundo, bajo la forma de la igualdad de posibilidades o, en el vocabulario de Rawls, de las «posiciones de partida»; pero queda al estado de deseo y de exigencia no satisfecha, en la medida en que es a desigualdades económicas y sociales, reconocidas justas, a las que dan acceso las consideradas posiciones abiertas. La formulación de Rawls revela este obstáculo en el punto de articulación de los dos principios, en el que uno es igualitario y el otro no: «las desigualdades sociales y económicas deben ser organizadas de forma tal que, a la vez, a) se pueda razonablemente prever lo que será la ventaja de cada uno, y b) estén ligadas a posiciones y a funciones abiertas a todos».

Esta ambigüedad toca una cuestión de fondo: ¿hasta qué punto los principios de justicia –y en concreto el segundo– pueden ejercer el papel de *idea directriz*, que hemos propuesto en nuestra introducción, con respecto a la justicia en tanto que práctica social? ¿No es de un debate público ininterrumpido del que pueden proceder las *asistencias* requeridas entre estos principios todavía excesivamente abstractos y la práctica judicial efectiva?

III. DE LOS PRINCIPIOS DE JUSTICIA A LA PRACTICA JUDICIAL

Lo que intentaremos explorar ahora en nuestra tercera parte, es el *intervalo* que queda entre los principios de justicia supuestamente extraídos del puro procedimiento de discusión en una situación original caracterizada por el velo de ignorancia, y una práctica caracterizada, como lo hemos visto al comienzo, por sus apariciones o circunstancias, sus vías y medios, y su modo de argumentación.

La exploración de este intervalo puede hacerse a partir de sus dos extremos –de la idea formal de una parte, de la práctica concreta por otra–, procediendo a un juego de ida y vuelta apuntando al tipo de ajuste mutuo que el mismo Rawls llama «equilibrio reflexivo», pero que sólo aplica a la relación de la teoría con lo que él llama las «convicciones bien consideradas» (*considered convictions*).

Comencemos por las *circunstancias*, y *apariciones*, de la justicia. Todas tienen la forma de un conflicto oponiendo derechos presuntos, intereses reales, o privilegios adquiridos. En todas las subdivisiones del derecho –penal, civil, social, internacional– la exigencia de justicia surge en las situaciones de conflicto en las que el derecho da la forma del proceso. Es en este punto, en que las consideraciones tomadas de la concepción teleológica de la justicia retoman, por primera vez, vigor: las exigencias entre las que la justicia es llamada a mediar –o, más exactamente, volveremos a ello, en las que le es exigido hacer un reparto justo– son portadoras de valores, de evaluaciones en términos de bienes. Una teoría puramente procedural requiere aquí la asistencia de una ética de los valores, ella misma cargada de dificultades y cuna de cuestiones sin respuesta. Y no obstante, incluso en Rawls, la evocación furtiva de las "consideraciones* bien consideradas", deja ya entender que no es posible limitarse a un simple cálculo de *máximum* y de *mínimum*, bajo pena de dejar de lado la dificultad mayor que constituye la *heterogeneidad real de los bienes* investidos en las cosas a repartir. Esta dificultad es la contrapartida ineluctable de la concepción de la sociedad como sistema de reparto. La noción misma de parte cambia de sentido según se trate de bienes de mercado –como rentas, patrimonios, servicios– o bienes no de mercado –como salud, seguridad, educación, ciudadanía–; por no decir nada de las posiciones de autoridad, de responsabilidad y de influencia, ligadas a las estructuras jerárquicas de todas las instituciones que, a imagen de las instituciones políticas, conocen la distinción entre gobernantes y gobernados,

Consideramos que es un error, debe decir: «convicciones bien consideradas». (N. del Traductor)

dirigentes y dirigidos, administradores y administrados. La empresa, la célula familiar, el hospital, el medio carcelario conocen bien estos problemas de reparto de autoridad entre partes desiguales. No es suficiente, pues, tener una idea muy amplia y abierta de la noción de distribución de partes, de reparto de roles; es necesario aún estar atentos a la heterogeneidad real de lo que se puede llamar, con el mismo Rawls incluso (aunque él no lo ha teorizado), «bienes sociales primarios», los cuales son el asunto concreto de repartos susceptibles de ser tenidos por justos. Es sobre esta heterogeneidad sobre la que insisten ciertos críticos de Rawls, entre los cuales destaca Michel Walzer que llega hasta desmembrar la idea unitaria de justicia, fundada sobre el esquema procedural supuestamente liberado de toda referencia a la calidad de los bienes a distribuir. De hecho, el esquema procedural que conduce al principio del *maximin* sólo extrae su universalidad del carácter irreal de la situación original en el umbral de la cual los contratantes se despojan no solamente de sus particularidades, de sus intereses, sino también de sus convicciones concernientes al bien o a los bienes. Ahora bien, en una situación histórica real, estos bienes vuelven a encontrarse con la concreción de las cosas que hay que repartir. El problema de la justicia se convierte entonces en el de la prioridad que se da, en el seno de una comunidad histórica, a los bienes que se invaden mutuamente y reivindican cada uno toda la prioridad. Se encuentra aquí un problema planteado en otro tiempo por Max Weber en su fase nietzscheana, concerniente al politeísmo de los valores.

Anticipando la discusión sobre los medios de la justicia y sobre todo sobre su argumento, es necesario confesar que la asistencia de una teoría de los valores, requerida no obstante por una concepción puramente procedural de la justicia, funciona muy difícilmente en una sociedad como la nuestra, desprovista de un consenso fuerte en materia de ética. Pero no obstante hago tres breves notas. Primero, las condiciones del consenso no están perdidas: dependen de la capacidad que nuestros conciudadanos hayan conservado de entrecruzar, en una laicidad viva, herencias tan diversas como las recibidas del pasado judeo-cristiano, de la cultura greco-romana, del Renacimiento y de la

Ilustración, de los nacionalismos y socialismos del siglo diecinueve. Segunda nota: es necesario admitir que un consenso semejante está él mismo envuelto en una historia. Si la idea de valor sufre una cierta debilidad conceptual, a falta de poder ocupar el puesto del principio, su fuerza histórica es ejercer la función de *conector* entre un nivel abstracto en el que el consenso queda muy fuerte (todo el mundo ha sabido siempre que las personas no son cosas, incluso si este principio elevado no ha sido respetado) y el nivel de la vida cotidiana, en el que surgen situaciones nuevas, apelando a una decisión. Es por lo que un platonismo de los valores al estilo de Max Scheler ya no puede convencer. Pero, tercera nota: depende de la calidad de la discusión pública, de la que hablaremos ahora, dar vida al *consenso por esbozos* (*consensus par recouplement*) evocado en mi primera nota y al intercambio entre convicciones «profundas» de evolución muy lenta y convicciones de «superficie», de evolución muy rápida.

Dicho esto concerniente al punto de reencuentro entre la idea de justicia y las circunstancias de la justicia, ¿qué sucede con la intersección de lo que hemos llamado las *vías* y *medios* de las justicia? Recuerdo en pocas palabras lo que ya he dicho en mi introducción. En cuanto a los medios de justicia, decía, se trata del aparato judicial mismo que comprende varias cosas: un cuerpo de leyes escritas; tribunales o audiencias, investidos de la función de dictar derecho; jueces, es decir, individuos como nosotros, considerados independientes y encargados de pronunciar la sentencia justa en una circunstancia particular. ¿Cómo se aplica la idea de justicia a este contexto institucional? ¿Y qué asistencias es necesario introducir entre los principios de justicia y la práctica judicial ordinaria? Me parece que es necesario aquí resituar el aparato judicial, incluso definido de una manera tan amplia por la secuencia leyes-tribunales-jueces-sentencia, *entre* una instancia superior y una base portadora.

La instancia superior es el Estado; el aparato judicial espera de él dos cosas: que garantice el buen funcionamiento de la justicia en un espacio protegido, delimitado en el interior del espacio público; pero también que decida por vía legislativa el orden de prioridad para instaurar entre las grandes categorías de los bienes sociales primarios,

bienes mercantiles y bienes no mercantiles. La urgencia de fijar un tal orden de prioridad resulta de la descripción que hemos dado más arriba de la sociedad como sistema de reparto en el que las exigencias que provienen de las diferentes «esferas de justicia» no pueden ser todas satisfechas, ni al mismo tiempo ni en la misma proporción. La heterogeneidad real de los bienes correspondientes a las partes y a los roles que hay que distribuir, subraya el carácter aleatorio y siempre revocable del orden de prioridad elegido. Depende entonces de la discusión *política*, y de la decisión *política*, asegurar este marco global de la ley. Es en este sentido y en esta medida que la idea de justicia requiere la *mediación de lo político* para aunar la práctica de la justicia y sus propias instituciones.

Pero se requiere otra mediación, en el límite inferior de alguna manera de lo judicial, a saber, la existencia de un substrato de discusión al nivel de lo que se tiende a llamar hoy día «sociedad civil». Es al Estado, ciertamente, al que corresponde fijar un orden de prioridad entre bienes sociales primarios en conflicto a fin de darse una línea política, pero es al nivel de ese espacio público más amplio, en el que está tallado el espacio jurídico, donde se afrontan los valores evocados un poco más arriba. Es en este espacio público donde son consideradas contradictoriamente las evaluaciones que confieren la significación de bienes a estas partes y a estos roles que la sociedad distribuye y asigna como portadores de derecho. Es en el curso de esta discusión pública donde se confirma el estatuto ambiguo de los valores (al que nos referímos más arriba), los cuales se escalonan entre valores de «fondo», muy cerca de los principios estables de justicia, y los valores de «superficie», más sometidos a la ruda dinámica de la tradición y de la innovación –como es el caso en los dominios nuevos del medio ambiente o de las ciencias aplicadas a la vida–. Sin insistir más en esta dinámica de la evaluación en el cuadro de la discusión pública, digamos que la institución judicial no funcionaría ni en una sociedad sin Estado de derecho, ni tampoco en una sociedad civil donde no se supiera discutir, o no hubiera ninguna idea de las reglas no escritas, que tracen la frontera entre la violencia y el discurso, y donde faltara la práctica del ejercicio oral del juicio

—del que el judicial es la manera formalizada—. Así pues, arriba y por encima, el Estado; debajo y a la base, el espacio público de discusión; y, *entre los dos*, el procedimiento como tal, tomado fuera de la mediación del Estado y en su espacio instituido.

Entendamos bien: por «procesual» es necesario entender aquí no el procedimiento irreal de los contractualistas, sino el proceso instituido y operatorio que rige la secuencia —leyes-cortes y tribunales-sentencia y jueces—. Digamos una palabra de cada uno de estos momentos constitutivos de la *praxis jurídica*. Sometidos a la jurisdicción de la ley, los conflictos están situados a una buena distancia de las pasiones, de los intereses, de los fanatismos. En cuanto al proceso mismo, instaura entre las partes lo que Antoine Garapon llama una «justa distancia», a medio camino de la colisión, que es una forma de confusión, y del desprecio, que aleja de la discusión. En cuanto a la sentencia, puede ser interpretada como una manera de poner en su lugar justo las partes mismas, principalmente en los repartos desiguales de todas clases que son finalmente la regla. En cuanto al juez, aparece así como la figura instituida de todas estas distanciaciones: entre lo judicial y lo político, entre lo judicial y el conflicto abierto, entre las partes mismas.

Si se retiene la idea de justa distancia en el espacio jurídico, el proceso entero puede ser definido como la regulación y la modulación de la proximidad y de la distancia en el espacio público. Encuentro así de manera inesperada la idea de Aristóteles de un medio entre el *demasiado* y el *no suficiente*, por el que éste definía la virtud de la justicia. En términos casi topológicos, «justa distancia» quiere decir medialidad entre mucha distancia y no suficiente distancia. Habría que, bien entendido, especificar esta investigación de la justa distancia en el orden penal, en el orden civil, en el orden social, en el orden internacional. Al menos, se encuentra justificada en sus grandes rasgos la gran mediación del proceso, de donde el Estado extrae su legitimación al mismo tiempo que ejerce de garantía, mientras que los conflictos que laceran la sociedad civil asumen la forma codificada y distanciada del proceso.

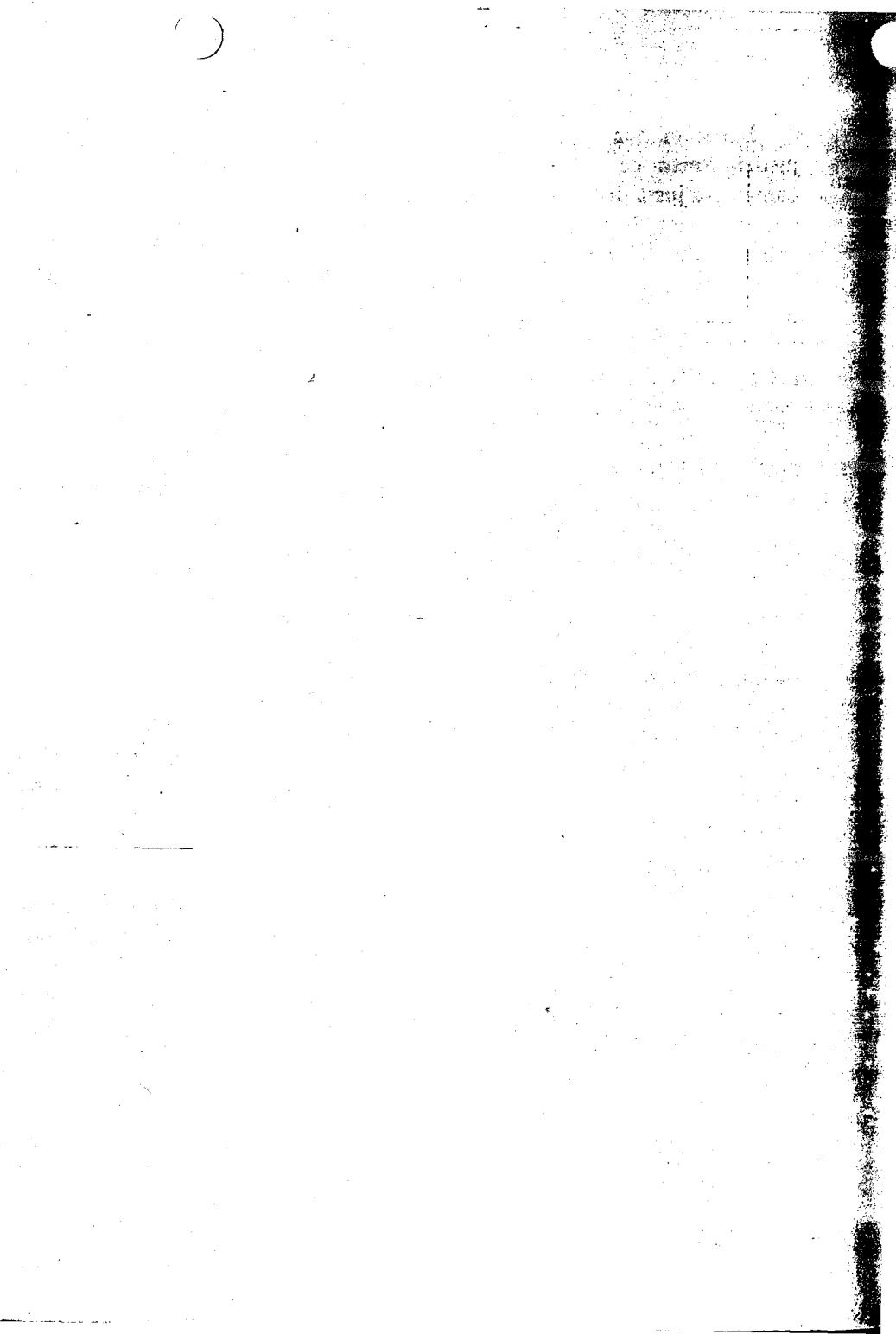
Pero me adelanto hacia mi conclusión que recaerá sobre el último componente de lo que, en mi introducción, había llamado la «justicia como práctica social», a saber, los *argumentos* de la justicia (que había nombrado después de las *circunstancias* y de los *medios* de la justicia). Es bueno, en efecto, que nuestras últimas palabras estén reservadas al *discurso de la justicia*. En cierto sentido, no hemos cesado de tratarlo, sin decirlo explícitamente, bajo las dos rúbricas precedentes. Por una parte, el discurso de la justicia es ejercido en el debate público concerniente al orden de prioridad que hay que establecer entre los bienes sociales primarios y entre los valores subyacentes a estos bienes. Por otra, el proceso entero, de la ley al pronunciamiento de la sentencia a través del proceso, no es más que un largo discurso. Es necesario, no obstante, insistir sobre este carácter discursivo y argumentativo de la justicia, por él mismo y en él mismo, a no ser que sólo nos quedemos en el miedo a las conclusiones de los procesos judiciales, y sobre todo a su ejecución, y, en ésta, no nos fijemos más que en el empleo de la fuerza pública –como si el monopolio de la violencia resumiera el ejercicio de la justicia, la espada que eclipsa la balanza. Es por lo que quiero insistir fuertemente sobre la dimensión argumentativa de la justicia, en sus circunstancias y en sus vías y medios. Antes de constreñir, la sentencia apunta a *dictar derecho*, es decir, a situar las partes en su justa posición; es éste, sin duda, el sentido más importante que es necesario vincular al *juicio*, tal como es ejercido en una circunstancia particular; y si es así, es porque este juicio concluye provisoriamente la parte viva del *proceso*, que no es otra cosa que un *intercambio reglado de argumentos*, es decir, de razones a *favor* y en *contra*, supuestamente plausibles y dignas de ser consideradas por la otra parte. Tomado bajo este ángulo, el proceso es un segmento de la actividad comunicativa de una sociedad, la confrontación entre argumentos ante un tribunal, constituyendo un caso destacado del empleo dialógico del lenguaje.

Ahora bien, este empleo tiene su lógica y su ética, la una inseparable de la otra.

Desde el punto de vista lógico, en efecto, el discurso de la justicia ilustra de maravilla el lugar de la argumentación, a medio camino —a justa distancia, nos atreveríamos a decir— entre la prueba que constriñe intelectualmente, como en matemáticas, y el uso sofístico del lenguaje. Ciertamente, en un proceso, se exige la aportación de pruebas, de pruebas materiales y testimonios irrecusables; pero el proceso tomado enteramente no es del orden de la prueba, es decir, de la necesidad lógica. Y no obstante, a falta de probar en este sentido riguroso, la argumentación jurídica no está condenada al sofisma, es decir a ese tipo de discursos que consigue el favor por el poder de complacer y seducir, en connivencia con pasiones partidistas y malvadas. Alcanzamos aquí el punto de *fragilidad* que el discurso judicial tiene en común con otros tipos de discurso: el discurso político bien entendido, pero también el del historiador, del editorialista, historiador del presente. Fragilidad, pues, de un discurso que, a falta de probar, intenta al menos convencer, sin reducirse a complacer. Este estatuto epistemológico, si se me permite esta expresión un poco técnica, es el de la *lógica de lo probable*, mediante la que Aristóteles definía la «dialéctica» y la vinculaba a la «retórica», o el arte de usar argumentos probables en el uso público de la palabra. Un rasgo destacable de esta estructura argumentativa de la justicia merece reflexión: la aportación de argumentos es en cierto sentido infinita, en la medida en que, en el orden de lo probable, hay siempre lugar para un «pero» —bajo la forma, por ejemplo, de recursos y vías de apelación a instancias superiores—. En otro sentido, es finita, en la medida en que el conflicto de argumentos acaba en una decisión, a saber, el *juicio* ejercido en una situación particular. Pero, para no ser arbitrario, éste debe extraer su justificación de la deliberación que él concluye y de la calidad argumentativa de esta deliberación.

Ahora bien, esta calidad depende del vínculo que une *lógica* y *ética* en el argumento. Esta ética no es otra que la del *mejor* argumento, el que el *otro* pueda entender. ¿Qué fórmula resumiría mejor esta ética de la argumentación que el antiguo adagio: *Audi alteram partem?*

Hear the other side?



ENTRE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA: LA REGLA DE ORO EN CUESTIÓN

P. RICOEUR: "*Entre philosophie et théologie: la Régule d'Or en question*", *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, vol 69, nº 1, 1989, pp. 3-9.

Incluso admitiendo que la Regla de Oro expresa de mane a intuitiva la convicción moral más fundamental, el filósofo y el teólogo le dan una continuación diferente. El primero la vuelve a situar en el trayecto de una empresa de fundamentación de la moral cuyo modelo está dado por Kant. El teólogo no busca una garantía de esta garantía sino que sitúa la Regla de Oro en la perspectiva de una economía del don, cuya lógica específica, la lógica de la sobreabundancia, se opone a la lógica de la equivalencia característica de nuestra idea más elevada de justicia.

Si se preguntara lo que podría constituir un lugar de encuentro y de confrontación entre la moral, tal y como puede ser enseñada en un instituto de filosofía, y la teología que define la vocación de la institución cuya fundación conmemoramos hoy¹, elegiría voluntariamente para definirlo la doble interpretación que puede darse de la *Regla de Oro*. Por un lado, puede ser considerada, legítimamente, el

¹ Conferencia dada en el coloquio internacional con motivo del 450 aniversario de la Facultad protestante de Estrasburgo, 1988 (N. del Traductor).

principio supremo de la moralidad sin referencias teológicas, si se la interpreta en los términos del imperativo kantiano. Por otro lado, revela una dialéctica sutil, con respecto al mandamiento de amar a los enemigos, en la que se puede reconocer el enraizamiento teológico en lo que yo llamaría la *economía del don*.

*

* *

¿Qué puede decir el moralista sobre la *Regla de Oro*? Nos la encontramos en Hillel y en el Evangelio, ya sea bajo la forma negativa: «No hagas a tu prójimo lo que no te gustaría que te fuera hecho a tí», o, ya sea bajo la forma positiva: «Así todo lo que queráis que los hombres os hicieran, haced eso mismo por ellos». Se puede tener esta fórmula por la máxima suprema de la moralidad que el filósofo no tiene que demostrar sino reflexionar y, si es posible, formalizar. Que el filósofo debe partir de algo así como una experiencia moral ha sido reconocido tanto por Aristóteles, que se regía por las opiniones más estables, por las normas de acción reconocidas por los más sabios de los hombres, como por Kant, que comienza así su obra *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*:

«Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad». Que algo sea reconocido como «bueno sin restricción», la experiencia común lo sabe y lo dice ante el filósofo. Que la voluntad sea el lugar y el soporte de este «bueno sin restricción», la experiencia moral común lo sabe también, pero sin percibir en ella las condiciones de posibilidad.

Antes de adentrarse en esta empresa de fundamentación, el filósofo tomará en cuenta dos rasgos remarcables de la acción. Según el primero, la acción no es solamente interacción, transacción, poniendo en relación –y las más de las veces en conflicto– una pluralidad de agentes, sino una relación asimétrica entre lo que uno hace y lo que es hecho a otro, lo que el otro sufre. En este sentido, el problema moral nace de una amenaza de violencia que es inherente a la situación asimétrica de interacción; desde que alguien ejerce un

poder sobre otro al actuar, la posibilidad de tratar al otro como un medio y no como un fin está inscrita en la estructura misma del obrar humano. Segunda consideración antropológica que el moralista debe tener en cuenta: el ejercicio de la libertad, si bien es la referencia mayor del pensamiento moral de los modernos, no tiene lugar sin la disposición de ciertos bienes fundamentales, cuya obtención es esencialmente aleatoria. Por otro lado, la mala fortuna sobre la que se centra la tragedia, está en manos del otro hombre, capaz de ayudar u obstaculizar, y de quien depende la obtención de estos frágiles bienes. A la vulnerabilidad de la acción con respecto a los fenómenos de poder, se añade la fragilidad con respecto a los bienes y a los males fundamentales cuya obtención aleatoria condiciona el ejercicio de la libertad. Es a estos bienes y a estos males fundamentales a los que la *Regla de Oro* hace alusión cuando habla de lo que cada uno *detestaría o desearía* que le fuera hecho.

La filosofía moral, en sentido estricto, comienza, más allá de esta antropología de hombre agente y sufriente, con la reflexión sobre las condiciones de validez de una «buena voluntad», es decir de una voluntad que querría «lo bueno sin restricción». Esto puede ser realizado en la línea teleológica de una reflexión que descansen sobre el dinamismo «material» del deseo de felicidad y sobre las «excelencias» –o *virtudes*– que jalonan y articulan esta investigación: nos encontramos con algo así como la moral aristotélica. O bien esto puede ser realizado en la línea deontológica de una reflexión sobre la «forma» imperativa que considera el criterio de la moralidad, –si se entiende por criterio el juicio de validez que recae sobre las máximas subjetivas que se da un sujeto agente y sufriente– sin atenerse a las inclinaciones que las motiven ni a las posibilidades de éxito que acompañen la efectuación: nos encontramos con algo así como la moral kantiana.

Es en esta segunda línea donde nos encontramos con la *Regla de Oro*, pero subordinada a un imperativo desprovisto de toda referencia a bienes y males empíricamente definidos. El tratamiento filosófico de la *Regla de Oro* puede entonces ser reconducido a la discusión de la relación entre la fórmula de base del imperativo categórico: «Obra

sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal», y la segunda formulación de este mismo imperativo, donde se encuentra la relación virtualmente asimétrica de la interacción: «Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca sólo como un medio». La cuestión propiamente filosófica es saber en qué sentido la fórmula de base es más fundamental que la segunda formulación del imperativo categórico, y si una y otra formulación hacen justicia enteramente a la riqueza de sentido de la *Regla de Oro*. No lo discutiré aquí. Me preguntaré más bien cómo el teólogo da cuenta de la presencia de la *Regla de Oro* en el corpus bíblico en tanto que *teologumenon*.

*

* *

Diría que la teología se plantea otro problema distinto al que Kant designa como el del fundamento –o mejor de fundamentación–, de *Grundlegung*. Este –me limito únicamente a recordarlo– se desdobra en dos cuestiones: la cuestión del *criterio supremo*, supuestamente resuelto por el enunciado normativo del imperativo categórico, es decir, de un imperativo que vale sin tener en cuenta ninguna inclinación empírica, y la cuestión de la *justificación última*, supuestamente resuelta por el enunciado trascendental de la autonomía, es decir, de una libertad que se da a sí misma una ley, la ley misma de la universalización de sus propias máximas. Se sabe que Kant detiene la investigación regresiva, al menos en la *Analítica de la razón práctica*, en el punto en que el vínculo de la libertad y de la ley se da como «*Faktum de la razón*», por el cual se puede entender el simple reconocimiento de que la razón es *práctica*, dicho de otra manera, por su constitución misma, ella es legisladora. Este «hecho» es, en este nivel último de radicalidad, la exacta repetición de la convicción inicial propia de la experiencia moral en que los *Fundamentos* encontraban su punto de partida, a saber, el principio de «bueno sin restricción». No se ignora que en la dialéctica de la razón práctica, y más todavía en *La religión dentro de los límites de la*

mera razón, Kant dibuja los grandes rasgos de una religión natural, es decir, no-histórica. Pero sea la que sea la estima que se pueda tener por el intento, no hay que dudar de que la religión, así purificada por el filósofo, no está en la posición del fundamento, sino en la de la consecuencia en relación a la moralidad, la cual continúa fundándose en el principio de autonomía, es decir, en la autodeterminación de la libertad. La religión no añade nada a este fundamento, habla solamente de las condiciones bajo las cuales puedo esperar satisfacer el criterio de la «voluntad buena».

Pero si la religión no añade nada en términos de fundamento, es decir, de justificación última de la moralidad, aquella puede articularse sobre ésta según otro modo distinto que el del criterio y el del fundamento, es decir, el modelo incesante de la búsqueda de la garantía de la garantía. El principio esperanza de Kant nos pone ya en el camino. Pero quizás sea necesario encuadrar la problemática de la regeneración de la voluntad en un contexto más vasto. Para ir directamente a lo esencial, diría que la religión pretende enmarcar toda experiencia, comprendida la experiencia moral (pero no sólo ella), en la *perspectiva* de la *economía del don*. Retomo estos tres términos. Decir *perspectiva*, no es decir fundamento, sino sentido, es de ir, a la vez significación y dirección. Decir *don*, es considerar una donación originaria que tiene por beneficiario a toda criatura, y no solamente a la humanidad y su moralidad, la cual está bien fundamentada por sí misma. Decir *economía* es decir que el don se expresa en una red simbólica mucho más amplia que la que gravita en torno a la confesión y el perdón de los pecados. El primer predicado de bondad que surge de esta economía del don se atribuye al ser creado en cuanto tal. Es, pues, previa a toda determinación propiamente moral. Se lee la primera expresión bíblica hacia el final el relato de la creación: «Y vio Dios todo lo que había hecho, y era bueno». Tal es el sentido *supra-moral* de la bondad en la economía del don. Reconocer esta bondad creacional es responder al creador con una humildad reverencial y una compasión sin límites por todas las criaturas. Añadido a este primer uso supra-ético del predicado bondad, me gustaría señalar, como James Gustafson, mi antiguo

colega de la *Divinity School* de Chicago, el «policentrismo» esencial del simbolismo religioso y la amplitud del espectro simbólico desplegado entre el símbolo inicial de la creación originariamente buena y el símbolo terminal del Dios de las posibilidades *desconocidas*. Entre estos dos extremos, la ley misma puede ser reconocida como un don –y también el sacrificio de Cristo, fuente del perdón–. No es este el lugar de describir las articulaciones mayores del simbolismo que esconde esta economía del don. Iré directamente a la cuestión planteada al comienzo de esta breve intervención: ¿qué nuevo sentido puede revestir la *Regla de Oro* si, no contentos con fundamentarla en la autonomía de la libertad, se sitúa esta fundamentación misma en la perspectiva de la economía del don?

*

* *

La *Regla de Oro* es simplemente enunciada como una máxima bien conocida en el *Sermón de la Montaña* en Mateo 7, 12, en que parece ser considerada como una adquisición de la cultura judía, y en el *Sermón del Reino*, en Lucas 6, 31, donde parece que se la reconoce como el bien común de la sabiduría helenística. Pero no es la simple cita de la *Regla de Oro* lo que plantea un problema de interpretación, sino el efecto sobre ella de un contexto que parece desaprobarla. Este contexto, como se sabe, está dominado por el mandamiento de amar a los enemigos. Ahora bien, el mandamiento, y no la *Regla de Oro*, parece constituir la expresión más cercana al plano ético de lo que acabamos de llamar economía del don. En este sentido se puede considerar, al mandamiento mismo, supra-ético. Se encuentra en el punto de articulación de la economía del don y de la actividad legisladora de la libertad, en el punto en que el *don engendra la obligación*. Al respecto, este «mandamiento nuevo» revela una lógica

de la sobreabundancia que se opone polarmente a la lógica de la equivalencia que gobierna la moral cotidiana².

Supuesto esto, ¿cómo desde entonces no oponer la lógica de la sobreabundancia, que se deriva directamente de la economía del don, a la lógica de la equivalencia, que parece culminar en la *Regla de Oro*?

Un argumento muy consistente en favor de la tesis según la cual la *Regla de Oro* está superada, si no abolida, por el mandamiento de amor, es que la *Regla de Oro*, por su exigencia de reciprocidad, permanece en el ámbito de la ley del Talión: «Ojo por ojo, diente por diente». Se limitaría a decir: «Yo doy *a fin de que* tú des» (*do ut des*). ¿No es contra esta interpretación perversa de la *Regla de Oro* contra la que Jesús nos advierte, en Lucas 6, 32-7: «Si amáis a los que os aman, ¿qué mérito tenéis? Pues también los pecadores aman a los que los aman. Más bien, amad a vuestros enemigos; haced el bien, y prestad sin esperar nada a cambio?»

¿Hay, pues, incompatibilidad entre la *Regla de Oro* y el mandamiento nuevo? No si se ve en el mandamiento de amar un correctivo supra-moral más que un substituto de la *Regla de Oro*, máxima suprema de la moralidad. El mandamiento de amar, según esta interpretación, operaría la conversión de la *Regla de Oro* desde su sentido interesado hacia una actitud de acogida al otro; al "*a fin de que*" del *do ut des* lo substituiría el "*porque*" de la economía del don: «porque te ha sido dado, da tú también a tu vez».

² Esta lógica de la sobreabundancia se expresa de múltiples maneras en el Nuevo Testamento: rige el sesgo extravagante de numerosas parábolas de Jesús, como lo muestran claramente las parábolas llamadas de creencia: un grano de trigo que produce treinta, sesenta, cien; un grano de mostaza que se convierte en árbol y en el que los pájaros del cielo vienen a hacer su nido; en un contexto diferente, Pablo interpreta la historia de la salvación en los términos de esta lógica de la sobreabundancia: «En efecto, si por el delito de uno solo reinó la muerte por un solo hombre ¡con cuánta más razón los que reciben en abundancia la gracia y el don de la justicia, reinarán en la vida por uno solo, por Jesucristo!... pero donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia» (Rom, 5, 17, 20).

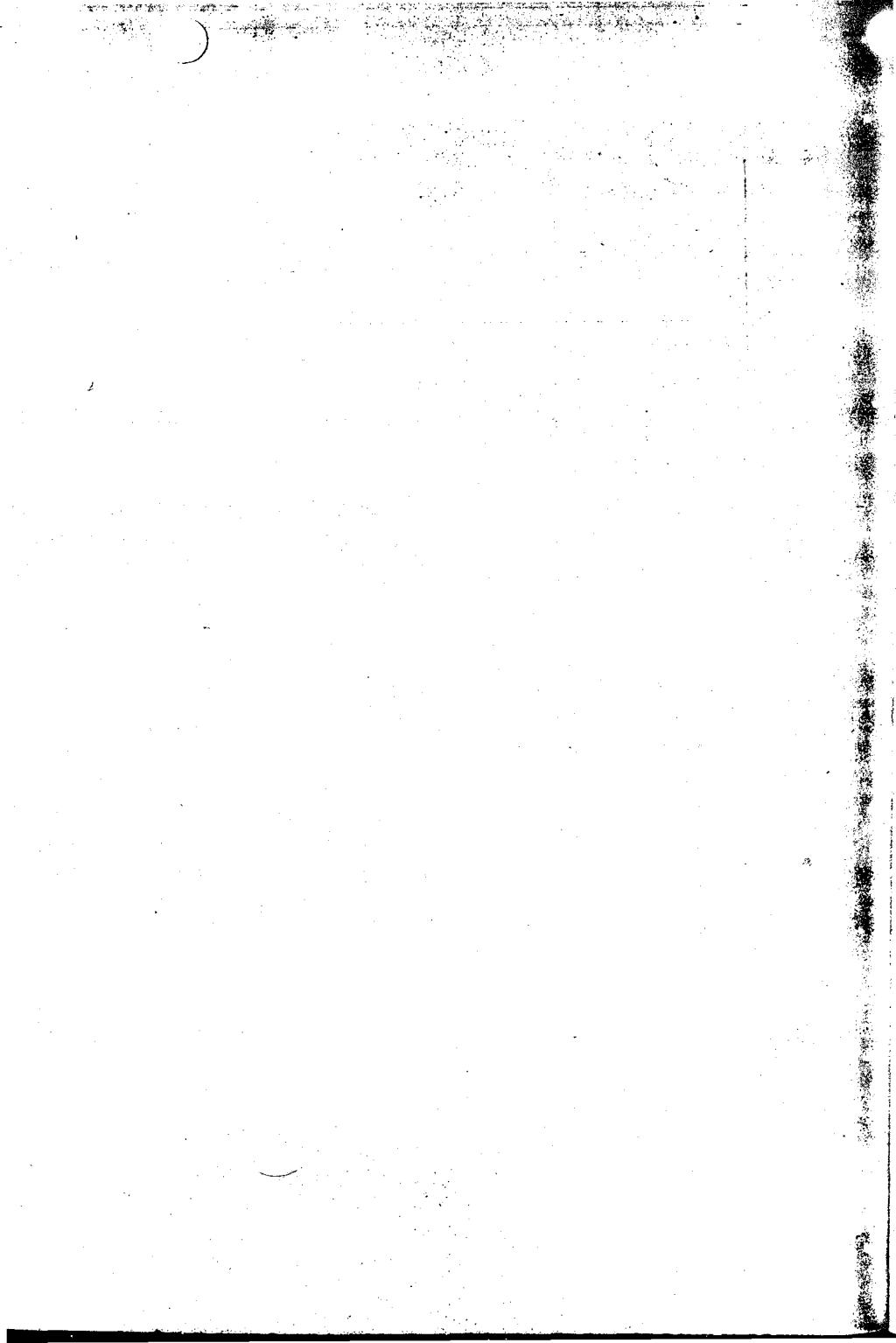
Lo que podría confirmar esta interpretación, es la ayuda que el mandamiento nuevo puede recibir de la *Regla de Oro* cuando se encuentra con la posibilidad de su perversión. Sólo con ella, en efecto, el mandamiento de amar marca la suspensión de la ética, en el sentido kierkegaardiano del término. Pues, al respecto, ¿no se puede interpretar en el sentido de cobardía las consecuencias voluntariamente excesivas y paradójicas que Jesús extrae del mandamiento nuevo: «Al que te hiera en una mejilla, preséntale también la otra; y al que te quite el manto, no le niegues la túnica. A todo el que te pida, da, y al que tome lo tuyo, no se lo reclames» (Lucas 6, 29-30)? De hecho, ¿qué ley penal –y en general qué *regla de justicia*– podría proceder directamente, sin el rodeo de la *Regla de Oro*, del mandamiento desnudo de amar a los enemigos? ¿Qué distribución de tareas, de roles, de ventajas y cargas, de obligaciones y de deberes –según el esquema rawlsiano de la *Idea de Justicia*– podría resultar de un mandamiento cuya reciprocidad parece excluida? ¿Qué equidad, en el plano económico, podría salir del mandamiento: «Prestad sin esperar nada a cambio»? Aislado de la *Regla de Oro*, el mandamiento de amar a los enemigos no es ético, sino suprétodo, como toda la economía del don a la que pertenece. Para no virar a lo no-moral, es decir a lo inmoral, el mandamiento debe reinterpretar la *Regla de Oro* y, haciendo esto, ser también reinterpretado por ella.

Tal es a mi parecer la razón fundamental por lo que el nuevo mandamiento no podría eliminar la *Regla de Oro*, ni substituirla. Lo que se llama «ética cristiana» o, como yo prefiero decir, la *ética común en una perspectiva religiosa*, consiste, según creo, en la tensión entre el amor unilateral y la justicia bilateral y en la interpretación de uno en términos de la otra. Este trabajo de reinterpretación mutua no deja al pensamiento en reposo. Nunca acaban las reinterpretaciones. Pero es también un trabajo práctico, me atrevería a decir. Las aplicaciones de esta dialéctica en la vida cotidiana, en el plano individual, en el plano jurídico, en el plano social y político, son innumerables y perfectamente *practicables*. Diría incluso que la incorporación tenaz, paso a paso, de un grado suplementario de

compasión y de generosidad en todos nuestros códigos –código penal y código de justicia social–, constituye una tarea perfectamente razonable, aunque difícil e interminable.

La *Regla de Oro* se encuentra así situada de manera *concreta* en el corazón de un conflicto incesante entre el interés y el sacrificio de sí mismo. La misma regla puede inclinarse en un sentido o en el otro, según la interpretación práctica que se le dé.

Permítanme citar a modo de conclusión el magnífico versículo del *Sermón del Reino*; religa en una suerte de oxímoron la ausencia de medida, propia del amor, y el sentido de medida, propio de la justicia: «Dad y se os dará: una medida buena, apretada, remecida, rebosante, pondrán en el halda de vuestros vestidos. Porque con la medida con que midáis se os medirá» (Lucas, 6, 38). La ausencia de medida es la buena medida. Tal es, en el tono de la poesía gnómica, la transposición de la paradoja retórica. La sobreabundancia se convierte en la verdad oculta de la equivalencia. La regla es "repetida". Pero la "repetición" significa transfiguración.



EL PROBLEMA DEL FUNDAMENTO DE LA MORAL

P. RICOEUR: "Le problème du fondement de la morale", *Sapienza*, vol. 28, nº 3, 1975, pp. 313-337.

El propósito central de este ensayo es buscar para la moral un fundamento más primitivo, más radical que el de la *ley*, ya se entienda este término en un sentido formal, material o natural, y mostrar la inserción del concepto de ley en ese fundamento más radical. Por eso, me esforzaré primero en definir, en una primera parte, lo que constituye, según yo creo, la *intención de la ética*. Lejos de ser la ley la primera categoría de la ética, quisiera mostrar que se puede, y que se debe también, constituir primero una red conceptual que no conlleve esta noción de ley.

En una segunda parte, quisiera establecer la *función específica*, aunque segunda, de la *idea de ley*; es al término de esta segunda etapa cuando nos encontraremos con la noción problemática de «ley natural».

Y por último, en un tercer momento, me preguntaré cuál podría ser la mira evangélica de la ética. No lo haré totalmente en cuanto teólogo moral, que no lo soy, sino como filósofo que busca el punto de inserción posible de semejante mira en la red conceptual que hayamos establecido en las dos partes anteriores.

I.- LA INTENCION ETICA

Me esforzaré esencialmente en elaborar la red conceptual que permite constituir una ética. Consideraré tres momentos; de entre

ellos, el tercero prepara la entrada en escena de la idea de ley, aunque como tal no se encuentra todavía allí.

1.- *La libertad, fuente de la ética*

El punto de partida de una ética sólo puede encontrarse en la noción de *libertad*, en una primera impresión lo opuesto a la idea de ley. Pero si bien es verdad que la libertad se afirma por sí misma, no se posee a sí misma; es por lo que hace falta recurrir a toda una red de nociones a través de las cuales la reflexión sobre la libertad y la apropiación de la libertad sea posible. La libertad sólo puede atestiguarse en las obras en las que se objetiva. Como tal, es la "X" de la filosofía kantiana; yo no puedo ver mi libertad, ni tampoco puedo probar que soy libre, sólo puedo afirmarme libre y creerme libre. Es la ausencia de una visión, de una intuición, que me daría la certeza de un hecho, lo que explica que la libertad sólo pueda atestiguarse en obras.

Sólo puedo, por ello, partir de la creencia de que puedo y que soy lo que puedo, que puedo lo que soy. El único punto de partida posible de una ética es esta correlación inicial entre una creencia y un acto (de un acto que se afirma, de una creencia que es la luz de un acto).

Hay ética, precisamente, porque, si bien se puede llamar a la creencia en la libertad la luz de una acción, es una luz ciega cuya productividad debe retomarse a través de toda una vida, de toda actividad y, como veremos, en las instituciones, a través de una política, etc... La causalidad de la libertad debe recuperarse a través del gran rodeo de sus obras y de la acción porque no se aprehende a sí misma. La causalidad de la libertad, en consecuencia, no está incluida en ninguna acción; y ninguna acción concreta la agota; el «yo puedo» debe ser definido a través de todo un curso de existencia, sin que ninguna acción singular pueda por sí sola dar testimonio de él.

Parto aquí de un "testimonio" íntimo que exige un curso ulterior, una duración en el futuro, para ejercerse y probarse en su ser-libre.

Este punto de partida, por tanto, marca una ruptura inicial con la naturaleza como totalidad de lo dado, como el conjunto de lo que sucede.

Pero, lo importante no es la oposición de una ley (moral) a una ley (física), ni siquiera la de una prescripción a una constatación (por otra parte no he pronunciado la palabra prescripción). Si hubiera que nombrar esta oposición inicial, diría que es la oposición de un poder-ser a un ser-dado, de un hacer a un hecho. La distinción entre dos clases de leyes, a la que volveremos en la segunda parte, no sería más que una consecuencia lejana de esta oposición primaria.

Todo el problema de la ética nace de la siguiente cuestión: ¿qué significa *atestiguarse* para la libertad? Es tarea del hacer y no del ver. Este es todo el problema de la apropiación en la obra.

Se puede expresar esta oposición inicial en términos hegelianos. Piénsese en los *Principios de la Filosofía del derecho*, parágrafo cuatro: «La voluntad es libre de modo tal que la libertad constituye a la vez su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es la libertad realizada» (ya se verá por qué hablaré de «moral» y no de «derecho»). El problema es pues el de la «*Verwirklichung*», de la efectuación: a saber ¿cómo puede efectuarse una libertad que no se posee a sí misma, que no puede alcanzarse si no es por el largo rodeo de su hacer? Y el texto termina así: «El mundo del espíritu es la libertad produciéndose fuera de sí misma como una segunda naturaleza» (reservamos esta idea de segunda naturaleza para el término de nuestro itinerario, pues tiene poco que hacer ahora en el comienzo).

He cedido así, de entrada, a la tentación hegeliana. Resistiré por contra a lo que llamaría la tentación kantiana, que sería introducir desde el principio, y según a mí me parece demasiado pronto, la idea de ley como *ratio cognoscendi* de la libertad, que a su vez sería la *ratio essendi* de la ley. La *Crítica de la Razón práctica* se constituye, en efecto, en torno a esta conexión, estableciendo lo que yo me atrevería a llamar un cortocircuito entre libertad y ley. Pero, a la vez, aparecería como un puro *factum* que la libertad se de una ley y que la ley sea la de la libertad. Me parece, y mi queja se une aquí a la de

Jean Nabert en toda su filosofía moral, que la idea de legislación, introducida demasiado pronto en ética, hace, de alguna manera abortar el proyecto ético, reglado prematuramente por un simple legado del concepto de legislación, de la epistemología o de un proceso de entendimiento objetivo, con lo que la segunda *Critica* no sería más que una simple copia de la primera. Si puedo hablar así, la idea de legislación, introducida demasiado pronto en ética, expresa solamente la sombra que proyecta la primera *Critica* sobre la segunda.

Por consiguiente me parece que es necesario aplazar el momento de la ley y detenernos en algo más primitivo, que es justamente esta exigencia de efectuación, de realización, que hace que la libertad sea por sí misma una *tarea*. Se puede, entonces, llamar a la libertad incluso un «*sollen*», como lo hace Fichte, un deber, pero con la condición de no confundir este «*sollen*» con una ley que fuera exterior a la libertad y que, por otra parte, en el kantismo, sólo puede ser coordinada sintéticamente como un hecho irreductible, es decir, como lo contrario de la libertad.

Me permitiré llamar ética a este recorrido de efectuación, esta odisea de la libertad a través del mundo de las obras, esta puesta a prueba del poder-hacer en acciones efectivas que la testimonian. La ética es ese trayecto que va de la creencia desnuda y ciega de un «yo puedo» primordial a la historia real donde se atestigua ese «yo puedo».

Insisto aún en un segundo carácter de este primer punto de partida. No solamente no comporta, originariamente, la idea de ley, sino que tampoco introduce lo negativo, la interdicción. Lo que es absolutamente primario, es ese deseo de ser, encallado en un deseo de hacer que sería la expresión, la marca y la señal de ese poder-hacer.

Lo negativo interviene, y en verdad muy primitivamente, sobre todo a causa de la inadecuación experimentada entre el deseo de ser y cualquier obra concreta. Por lo tanto, se trata aquí de lo negativo de un deseo, de una falta, más que lo negativo de una interdicción. Si se procede como Jean Nabert en sus *Elementos para una ética*, se

puede acceder a la ética por medio de experiencias tan punzantes como la de culpa, la de soledad, la del fracaso. Pero lo propio de estos sentimientos es que expresan desde el comienzo la distancia entre el deseo de ser y toda posible efectuación. Es una distancia constitutiva —cito a Jean Nabert— de la conciencia empírica real: el «yo soy», dice, no es un ser dado, sino, a la vez, el acto de ser y de valer, y el acto de no ser y de no valer. El sentimiento de culpa, en su forma absolutamente primitiva, antes de toda determinación por la ley, es inherente a la conciencia agente en su sentimiento de desigualdad desde su propia posición de libertad.

Comenzando así, he querido insistir en la afirmación originaria. Esta afirmación, ciertamente, sólo se experimenta en el reconocimiento de su desigualdad a sí misma, en el reconocimiento de la diferencia. Pero lo que sigue siendo absolutamente primitivo, me parece, es la afirmación gozosa del poder ser, del esfuerzo por ser, del *conatus*, en el origen de la dinámica misma de la ética.

2.- *La libertad en segunda persona*

Pero este primer punto de partida no constituye todavía una ética. Abordaremos la ética introduciendo la idea de segunda persona, de la libertad en segunda persona. No hemos hecho todavía más que la mitad del camino, o más bien, el tercio —como veremos en seguida— procediendo mediante un análisis solipsista de la exigencia que se vincula a la efectuación de la libertad. También el momento de la tarea, de obligación, sigue siendo subjetivo, como lo es la experiencia de inadecuación del no poder de mi poder. En este sentido, quizás se tenga el principio de la ética, pero no todavía el contenido de la moralidad (si se mantiene la oposición entre el para-sí del *ethos* y el para-otro de las *costumbres*).

Se entra verdaderamente en un problema de moralidad cuando se plantea la libertad en segunda persona, cuando queremos la libertad del otro; el querer que *tu* libertad sea. Entonces, y solamente entonces, estamos en el camino de una obligación real y, como veremos después, de una ley. Pero había que comenzar por la auto-

afirmación de la libertad y por la exigencia de darse una historia real en las obra reales, pues la libertad en segunda persona es en verdad el *analogon* de la primera. Aquí sigo siendo husseriano: en la *Quinta Meditación cartesianiana* no puede haber problemática de la segunda persona si no sé lo que quiere decir «yo», «ego». El otro es verdaderamente un otro yo, un «alter ego», *alter* ciertamente, pero *alter ego*. Si yo no comprendiera lo que significa para mí ser libre, y tener que llegar a serlo efectivamente, no podría quererlo para otro. Efectivamente, si en momentos de desfondamiento de mi creencia, yo dudara de ser libre, si me sintiera tan aplastado por los determinismos de todo tipo, entonces ya no podría creer tampoco en la libertad del otro y ya no querría ayudarle a ser libre. Si yo no me creo libre, tampoco creo libre al otro.

Pero incluso si, en cierta manera, se admite que es por una reduplicación analógica como la libertad del otro puede plantearse, parece que se trata verdaderamente de un nuevo punto de partida, o de un nuevo comienzo totalmente original. Y toda la ética, me parece, nacería de esta tarea desdoblada de hacer advenir la libertad del otro como semejante a la mía. ¡El otro es mi semejante! Semejante en la alteridad, otro en la similitud. En este sentido el problema del reconocimiento de la libertad en segunda persona es el fenómeno central de la ética.

Y también aquí, debo insistir en el carácter enteramente afirmativo de esta presentación en segunda persona de la libertad «análoga»: que tu libertad sea. Todo lo negativo de la obligación, que encontraremos en la segunda parte, procede de lo positivo del reconocimiento, de lo que yo llamaría la analogía práctica, la práctica analogizante de la libertad.

No obstante, este segundo punto de partida implica otro funcionamiento limitativo de lo negativo. En la afirmación de la libertad por sí misma, la negatividad estaba constituida por la inadecuación de uno consigo mismo. En este momento la negatividad procede de la oposición de una libertad a otra, del enfrentamiento entre muchas esferas de acción y de efectuación. Lo negativo significa ahora conflicto. Y se trata de algo distinto al fracaso que resulta de la

realización por parte del agente moral de actos inadecuados a su existencia; se trata de que la efectuación de mi libertad por tu libertad, de tu libertad por mi libertad, tiene una historia específica que es la historia de la esclavitud, de la desigualdad y de la guerra. Hegel, como se sabe, hace comenzar la historia del reconocimiento por la relación desigual del amo y del esclavo. De ahí el momento negativo que se asocia a esta exigencia de la libertad del otro, como un deber ser experimentado en el mal de la guerra y de la esclavitud, como un deber ser inicialmente contrariado y negado, como un deber ser, en definitiva, enfrentado al mal primordial de la muerte de la libertad. Es, pues, mucho más que la falla de la particularidad.

3.- *La mediación de la institución*

El tercer momento concierne a la mediación de la institución. Con las posiciones de la libertad en primera y en segunda persona, todavía no hemos hecho más que dos tercios del camino. Y digo bien dos tercios: pues lo que falta, es justamente el «tercero», el «él», el «se» del «se debe». ¿Cómo dar cuenta en ética de lo que ni es primera persona ni segunda, de lo que, si se puede decir, es no-persona y que se expresa (y esto será objeto de la segunda parte) en el neutro del valor, de la norma, de la ley? ¿Cómo llega a existir un término neutro en el orden de la ética?

Es un problema paralelo al que se encuentra en filosofía teórica planteado como problema de la objetividad: ¿qué es lo que sucede para que en el entrecruzamiento de las intencionalidades semánticas exista el objeto? De la misma manera, ¿qué sucede, en el entrecruzamiento de las miras intencionales de querer-ser, de las posiciones afirmativas, para que exista lo neutro? Es la cruz de la filosofía moral. Pues esta «objetividad», origen de los términos "valor", "norma", "ley" (veremos más tarde que no son sinónimos), se presenta con rasgos realmente paradójicos, porque no podemos conferirle ni la consistencia de una esencia, ni la inconsistencia de una creación subjetiva, momentánea, datada y sucedida.

Nunca se ha podido demostrar (y este es quizás el fracaso de Max Scheler en particular) que la justicia, el valor, la templanza, etc..., tengan el estatuto de entidades. Y esto, no sólo en razón de la variabilidad histórica evidente de todo lo que se puede considerar valores, sino, lo que es más grave, en razón de lo que parece implicar el estatuto mismo de entidad, a saber, la existencia en un tiempo y en un lugar, y por consiguiente la aptitud para ser constatado, observado, descrito. Parece, en efecto, que el vínculo a la libertad, el que sea (y tendremos ahora que buscarlo), excluye que los valores sean tales entidades, es decir, que puedan ser considerados como miembros de la población de un universo.

Pero tampoco se ha podido mostrar nunca que alguien se haya inventado un valor, como se ha creado una obra de arte, por el libre juego de la imaginación y del entendimiento. El problema nace de la imposibilidad de conferir a las «entidades» de la ética ya sea un estatuto físico (en el sentido más amplio de la palabra: de lo constatativo) o ya sea un estatuto estético. La única vía que parece ser todavía de posible exploración, más allá de un esencialismo o de un creacionismo de los valores, sería la de comprender el rol mediador de este término neutro en el trayecto de la realización de la libertad en la intersubjetividad. Por esto introduzco aquí la palabra institución, la más neutra en relación a lo que especificaremos pronto como valor, norma o ley, para establecer el puente hacia el estatuto de cuasi-objetividad de toda mediación entre dos libertades. Necesitaremos la mediación de un término neutro, «que tercie» entre dos libertades.

¿Por qué tiene que ser así? Por una razón que me parece de hecho fundamental. Cada uno de nosotros —y cada deseo de ser que cada uno de nosotros lleva consigo— surge en una situación que no es éticamente neutra; ya han tenido lugar elecciones, preferencias y valoraciones, que han cristalizado en valores que cada uno encuentra. Afrontamos aquí un fenómeno comparable al que Husserl describe cuando muestra que toda actividad constituyente se despliega en el medio de síntesis pasivas que ya han tenido lugar. De igual manera, toda *praxis* surge sobre el trazado de *praxis* anteriores; toda obra se

encadena en sedimentaciones de obras anteriores. O, por referirnos al vocabulario de Humboldt, toda nueva *energeia* está ya engarzada en las *erga* adquiridas. La actualidad del acto se encadena sobre la pasividad y, por consiguiente, sobre lo adquirido de un obrar anterior al nuestro. Dicho de otra manera, nadie comienza la historia de la ética, nadie se sitúa en el punto cero de la ética.

Esta situación se puede comparar a la del lenguaje: de la misma manera que nadie comienza el lenguaje, nadie comienza la institución. Tenemos un indicio de esto en el hecho de que la historia y la sociología ética sólo pueden remontarse de institución en institución, hacia instituciones cada vez más primitivas, sin hacernos nunca asistir al comienzo de la institución. Semejante comienzo no puede ser más que una especie de ficción a la manera del *Contrato Social* de Rousseau. Rousseau lo sabía bien: «dejemos los hechos», decía, y, ¡cuán objeto de burla ha sido! Esto quería decir que había que entrar en una perspectiva distinta que la histórica, precisamente la de la ficción. Todo comienzo, en ética, no puede ser más que una ficción; y la comparación con el lenguaje es tanto más pertinente cuanto que el lenguaje mismo es una institución. No hay otra situación en el orden del lenguaje que la de producir mensajes a partir de un código. Y en esta relación código-mensaje, el código es siempre anterior.

Con la institución, aparece un nuevo factor de pasividad que se suma a la pasividad de la autoafección de cada uno por sí mismo y con esa otra pasividad que corresponde a la situación intersubjetiva inicial de desigualdad, que nunca se termina de corregir. Encontramos ahora una pasividad que llamaría autoafección de todos por todos. Quiero decir que no podemos obrar sino a través de las estructuras de interacción que están ya ahí y que tienden a desplegar su propia historia hecha de inercias y de innovaciones que vuelven otra vez a sedimentarse. Dicho de otra manera, no puede haber historia de la libertad ni de las libertades sin la mediación de un término neutro, dotado de una inercia propia, brevemente, de una libertad –me atrevo a decir– en tercera persona, que es más bien la no-persona entre las personas.

He introducido aquí la palabra institución porque me parece responder a este doble criterio: por una parte, toda institución reenvía a una *Urstiftung*: a una primera instauración mítica, la institución significa que yo estoy ya en lo instituido; por otra parte, pertenece a la institución que instaure libertades. Existe a la vez como instituido y como lo que instituye. Existe el instituido-instituyente que es la mediación ética, y a partir de ella pueden ser introducidas nociones como las de imperativo o ley. Pero habría, primero, que partir de algo más primitivo: de la necesidad de una transición a través de una especie de término neutro para que dos libertades puedan mutuamente erigirse como tales.

Esta ausencia de comienzo ofrece un primer indicio, de orden simplemente histórico, de la necesidad de una mediación por lo neutro: nunca estoy en el comienzo de la institución, estoy siempre después de su constitución. Un segundo indicio nos lo suministra el fracaso de todos los esfuerzos, fenomenológicos o de otra clase, para dar cuenta de lo social y de lo político a partir de la relación inmediata del «yo» y del «tú». Conocemos el sueño de la inmediatez del cara a cara sin el intermediario de un elemento neutro: es el sueño del diálogo como medida de toda relación humana. Ahora bien, sabemos que incluso la relación dialogal más íntima sólo es posible sobre un fondo institucional, sobre el fondo de un orden que asegure la tranquilidad y proteja la intimidad del cara a cara. Pero no nace esta tranquilidad del propio cara a cara. Es un problema con el cual se ha encontrado uno de los muy buenos fenomenólogos de la sociología, Alfred Schutz, en su tentativa de pasar del «yo-tú» al «nosotros» y del «nosotros» al «ellos». Pero precisamente, el «nosotros» mismo comporta el «ellos», que es el de la institución. Y es más, sólo una parte muy débil de los vínculos humanos puede ser personalizada, y esta personalización procede de nuestro esfuerzo por interiorizar cada vez más un vínculo que, en primer lugar, es un vínculo neutro. La mayor parte de nuestra vida social consiste en coordinar roles, servicios, trabajos, obras que están débilmente personalizadas. De hecho, el trayecto que aquí rehacemos es el que Hegel ha recorrido indefinidamente bajo el título de «espíritu

objetivo». Es necesario que las libertades sean mediatizadas por todo tipo de objetos prácticos, que se expresen en lo que llamamos, en el sentido preciso de la palabra, instituciones, ya sean familiares, jurídicas, económicas, sociales o políticas. Ciertamente, podemos proponernos interiorizar, hacer íntimas, este conjunto de relaciones objetivas, pero no se pueden engendrar como objetivas a partir de este proyecto de intimidad. Otro texto de Hegel es muy esclarecedor en este aspecto: el comienzo del capítulo sexto de la *Fenomenología del Espíritu*, que hace coincidir la cultura con la alienación: es necesario que un hombre sea primero arrancado, lanzado a alguna otra cosa, para que, a partir de ella, comience un proceso cultural. Se puede incluso pensar, en la estela de la *Filosofía del Derecho*, en la oposición, fundamental para Hegel, entre lo económico y lo político. En lo económico, cada uno persigue algo que es su interés propio y que está ligado al de otros por una ley económica: es por contraste con esta ley «exterior» como se constituye la esfera de lo político: lo político sería el momento en que la ley de coordinación de la acción de todos sería interiorizada bajo la forma de una constitución que cada uno querría. (Es en esta conjunción donde se encontraría el fracaso de Hegel según Marx). Sería, pues, según Hegel, en el ciudadano donde se realizaría la perfecta interiorización de la ley de todos convertida en la ley de cada uno, la coincidencia de la conciencia de sí con el espíritu del grupo. Y aunque, como acusa Marx, Hegel no haga más que soñar con esta coincidencia, es la intención de este análisis, absolutamente notable, partir siempre de una relación exterior para interiorizarla y, por consiguiente, reconocer la necesidad inicial del momento de exterioridad.

II.- LA APARICION DE LA LEY

Es esto, partir del término neutro de la institución, lo que me permite dar razón de las nociones, consideradas hasta el momento como sinónimas, de valor, norma, imperativo y ley, o la de ley natural. Me esforzaré en diferenciarlas y ordenarlas en un intento de

génesis del sentido de complejidad creciente. Terminaré con la idea de ley en lugar de comenzar con ella.

1.- *El valor*

La primera noción que me parece debe ser introducida es la de valor, pues contiene todos los elementos que hemos tenido en cuenta hasta ahora: primero, ciertamente, un acto de evaluación, que procede de la voluntad de efectuar mi propia libertad. Este elemento afirmativo de la evaluación procede, es verdad, de un polo subjetivo, pero se une a él la voluntad de encarnación en una obra exterior, que hace que se pase del evaluar al valor, del verbo al sustantivo. Se encuentra, a continuación, en la idea de valor, el «salto» a la segunda persona, ya que el valor supremo para mí es la segunda persona, lo que tiene valor supremo para mí es el tú. Hay, por consiguiente, un elemento de reconocimiento y no simplemente de evaluación, que permite distinguir lo que vale de lo que deseo: es la posición de *tu* libertad frente a la mía la que exterioriza lo valioso frente a lo deseable. En fin, se encuentra, en esta noción de valor, lo neutro que no se puede derivar ni de la evaluación subjetiva ni del reconocimiento intersubjetivo y que se presenta como mediación. Mi inclinación natural, en estos problemas éticos, sería decir que la justicia, por ejemplo, no es una esencia que se leería en algún cielo intemporal, sino el instrumento institucional por el que muchas libertades pueden coexistir. Es, pues, una mediación de coexistencia. Si quiero que tu libertad sea, la justicia es -se podría decir- el esquema de las acciones que hay que realizar para que sea institucionalmente posible la comunidad, la comunicación de la libertad. Se podría decir en otros términos, el deseo de «analogar» la libertad en otra libertad recibe como soporte un conjunto de acciones institucionalizadas cuyo sentido es la justicia. Así pues, justicia quiere últimamente decir «que tu libertad sea».

A esta evaluación enraizada en mi deseo de ser, a este reconocimiento de la libertad de otro que busca encarnarse, se añade, por consiguiente, el reconocimiento de una situación ética. Ya hay instituciones sociales, ya hay un orden social. La noción de valor es

n concepto *mixto* que asegura el compromiso entre el deseo de libertad de las conciencias singulares y las situaciones ya cualificadas éticamente. Por esto la noción de valor es tan difícil de considerar sistemáticamente. Diría que el valor es el vector de una acción que pretende producir una nueva institución, pero a partir de un estado institucional ya sedimentado. Todo valor se encuentra en un orden ya éticamente «marcado». En este sentido, todo valor es un compromiso entre una exigencia, un reconocimiento y una situación.

Se comprende a partir de aquí que, ante un valor, se tenga la impresión de estar frente a un quasi-objeto, incluso una trascendencia, y que la filosofía haya estado frecuentemente tentada de trasladar las ventajas de una reflexión de tipo matemático al «mundo de los valores». Todo el platonismo se encuentra aquí. Si se pudiera considerar, por ejemplo la justicia, como un triángulo, se tendría la seguridad racional de poder beneficiar al orden ético de la dignidad del orden matemático. La génesis del sentido nos impide proceder así: no es más que un producto sedimentado al que nosotros trataríamos entonces como una entidad eterna.

Reconozcamos en seguida que, ciertamente, hay algo en la idea de valor que nos conduce en esta dirección. Diría, por consiguiente, que lo que llamamos valores no son más que depósitos de evaluación que sirven de soporte a nuevas evaluaciones, una especie de ayudas objetivadas en procesos de evaluación. Este estatuto mixto, tan difícil de discernir filosóficamente, se expresa en el plano del lenguaje por la substantivación de los predicados de valor. Se parte de adjetivos: esto es bueno, esto es justo, es decir, de predicados correlativos de una evaluación, pues, según una tendencia sumamente natural del concepto de valor, se va desde el predicado hacia los adjetivos sustantivados, la bondad, la justicia, que, a su vez, pasan a ser sujetos lógicos de nuevas predicciones: así se dirá que la justicia es la virtud suprema, etc... Pero, detrás de esta nominalización de los predicados éticos, se desarrolla una especie de inercia institucional, a saber, la mediación necesaria de la acción humana, en tanto que se afecta a sí misma por sí misma en objetivaciones de nivel intersubjetivo. Pero incluso bajo este ropaje de quasi-objetividad, la idea de valor

465890

conserva siempre una relación con mi libertad y con tu libertad. Lo que vale de modo supremo es que yo sea y que tú seas. A partir de ahí, hay acciones que valen más que otras. Para preservar este carácter predicativo, y no sustantivo, de la idea de valor, habría que recordar siempre, como lo hacía Aristóteles, que es una preferencia, una «*proaírēsis*», que una cosa *valga más* que otra. Es en un «*valer-más*» donde hay valor.

Notemos que en este primer grado de objetivación de todo el proceso no hemos necesitado de lo negativo de la interdicción; el acto de evaluación, en cuanto tal, es enteramente positivo: esto vale más que aquello para que tú seas tú mismo, que yo sea yo mismo y que nosotros seamos. Es por la pasividad de mi no-poder, por la pasividad que reviste la inercia institucional, por lo que el «*valer-más*» se presenta en las experiencias negativas del «*valer-menos*», del «*no-valer*».

2.- *La norma*

La noción que introduzco ahora, justo después de la de valor, es la de *norma*, en la que, poco a poco, aparecerá el elemento constrin-gente, el elemento de interdicción y, por consiguiente, la cara oscura de la ética.

Con la noción de norma aparece, en efecto, un nota nueva. Mientras que el valor no implicaba más que un preferible, un valer más, la idea de norma introduce, me parece, un elemento de escisión, desde el momento en que lo preferible se opone a lo deseable, lo que vale más a lo que yo deseo. Entonces lo preferible empieza a dirigirse a mí como regla, disciplina, como figura del imperativo. Y, en efecto, pasamos de la idea de lo preferible a la idea de norma, cuando comenzamos a considerar lo no preferible como desviación; y, con el desviarse, aparece el acento esencialmente negativo de la interdicción. Quiero decir que lo propio de la interdicción no es designar positivamente lo preferible, sino designar negativamente la desviación como lo que no hay que hacer. Todo enunciado de lo que no hay que hacer, el «*tú no matarás*», el «*ti no harás esto*», nombra esencialmente las

cosas que no hay que hacer. Ahora bien, ¿por qué esta pируeta, que hace nombrar primero las cosas que no hay que hacer, lleva la marca, la cruz negativa de la interdicción? Ya no es suficiente hablar aquí de pasividad, de inadecuación de sí-mismo a sí-mismo, sino de *escisión*. El valor es experimentado como norma por un ser escindido, dividido entre un preferible ya objetivado y un deseo que se encierra sobre su propia subjetividad. Entonces comienza a triunfar el «se debe» como algo que me es extraño, como lo otro. El origen de la libertad en primera y en segunda persona es entonces olvidado; la severidad de la moralidad y la tristeza del moralismo comienzan. Y, ciertamente, este movimiento es ineluctable, en el sentido de que este régimen de escisión es sin duda un destino donde una teología moral vería una especie de falla original que haría que el hombre estuviera siempre separado de su querer más profundo, que haría que la mediación por a institución, por el valor, no pudiera aparecer más que como una mediación por la interdicción. Nos encontramos aún aquí una de las lecciones del hegelianismo: el estar-cabe-sí es solamente el término intencionado, y la alienación de un ser-fuera de sí, de un ser-otro, sigue siendo el gran rodeo de sí-mismo a sí-mismo. Diría que en ética, como sucede por otra parte en hermenéutica, es siempre a partir de las obras que me son extrañas como yo puedo reappropriarme de mí mismo. El proceso de reappropriación se hace a partir de una experiencia de extrañeza, de ser extraño a sí mismo. En todo caso, sea el que sea el enigma de esta falla primitiva, originaria, es con esta escisión como comienza la interdicción, con esta imposibilidad de hacer coincidir *mi* deseable con *lo* preferible.

Y no obstante, incluso a través del aspecto negativo de la interdicción, continúa encontrándose algo positivo, que se toma prestado al deseo de ser, a la llamada que dirijo a tu libertad, en fin, al carácter absolutamente benéfico de la institución que puede todavía ser allí reconocida. Pues lo que yo proyectó a través de la norma es una voluntad *una* frente a la diseminación del deseo, ser *una* voluntad frente a los deseos. (Subrayo de pasada mi sorpresa por ver, en muchos textos contemporáneos, el Deseo escrito con una D mayúscula; si hay algo que es necesario dejar en plural, es ciertamente, la

palabra deseo. Es necesario ser aquí resueltamente spinozista: no hablar de voluntad sino de voliciones). La norma es, pues, la manera de hacer uno con muchos; y es también la condición para que, en las intermitencias del deseo, una duración se constituya. Nietzsche es, al respecto, muy esclarecedor cuando habla, en la primera parte de la *Genealogía de la moral*, del papel de la promesa: el hombre ha llegado a ser el animal de la promesa por la capacidad de contar con sí mismo más allá de él mismo, es decir, darse una duración de su voluntad en el caos temporal de los deseos.

Pero, sobre todo, la función esencial de la norma es poner al abrigo de la arbitrariedad de cada uno lo que hemos llamado los valores. De mi querer arbitrario hago una voluntad racional por mediación de la norma. Hegel, que distingue así el «Willkür» (la voluntad arbitraria), y el «Wille» (la voluntad racional), muestra que es por el *contrato*, por un intercambio racional entre voluntades que comporta cierto momento de universalidad, como la voluntad se educa en la racionalidad.

3.- *El imperativo*

Coloco en tercera posición el imperativo. ¿Qué añade a la norma? La forma misma del imperativo me parece extremadamente interesante, pues introduce el elemento del mandato: haz esto. Los autores anglosajones que han reflexionado mucho más sobre este punto, en particular Hare, han revelado la diferencia de las formas gramaticales de la norma y del imperativo: la norma puede enunciarse en formas universales, mientras que el imperativo se relaciona siempre con una acción singular presentada bajo la forma de un mandato. Ahora bien, me parece que esta forma del imperativo estaba ya implícita en la norma (y veremos como se explicita) con la idea de escisión. En efecto, desde que me conozco a mí mismo como un ser doble, hay de alguna manera una parte de mí mismo que ordena a otra, estoy con respecto a mí mismo en una relación de mandato y obediencia. Heidegger desarrolla esto muy ampliamente a propósito de la

Gewissen, el desdoblamiento por el que una «voz» se dirige a mí mismo.

No obstante, me parece que esto no puede ser comprendido, y no se hace explícito, si no se vincula a una escisión paralela en la estructura de la institución. Los análisis de Max Weber me parecen de un gran interés al respecto. En *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber se inclina –y esto ha ocurrido durante toda su vida– hacia el problema de la *Herrschaft*, palabra que se traduce tanto por dominación como por autoridad. ¿Cómo nace la estructura de la HERRSCHAFT? El problema no se plantea en un grupo social (y veremos cómo esta estructura se interioriza en cada uno de nosotros), sino en cuanto que este grupo, sea bajo la forma que sea, asociativa o comunal, sufre una especie de escisión interior por la que un estrato que ordena y otro estrato que obedece llegan a distinguirse. Para Weber, toda institución de autoridad nace del reconocimiento de que los que mandan no son los que obedecen, por lo que hay consiguientemente una especificación del poder de autoridad, de la función de autoridad. Estoy sorprendido por el paralelismo entre mi itinerario y esta construcción conceptual. También Max Weber, en su génesis de los conceptos sociológicos, retrasa la aparición de la *Herrschaft*. Primero: ¿qué es una «acción con sentido» para un agente? Elabora después una teoría de la motivación. Y sigue: ¿qué es una «interacción»? Introduce entonces la idea de una orientación de la acción de cada uno en relación a la acción de otro. Se tienen así dos sistemas de motivación en interrelación. Después, en tercer lugar, introduce la noción de «acción social» por objetivación de la relación que media entre varios individuos, sin constituir una cosa distinta. Lo que parece, en efecto, fundamental es el concepto de «Ordnung», es decir, una ordenación en función de un sistema de legitimidad, pero siempre inherente al grupo. No es que sólo cuando la acción del grupo esté impuesta por la acción de individuos distintos constituyendo una autoridad gobernante, una «Regierungsgewalt», se pueda hablar ya de una estructura de *Herrschaft*. Lo importante es que haya uno o más individuos cuya tarea específica sea la de imponer el orden. Weber ejemplifica el sistema formal de autoridad en la familia:

se hablará de *jefe* de familia, del comité ejecutivo de una asociación, del presidente de un Estado, del pastor de una Iglesia; y añade la administración de justicia, los procedimientos administrativos, es decir, todo lo que descansa en un estado de la sociedad que comporta una escisión entre una *Herrschaft* opuesta a un *Verband*, o lo que es lo mismo, cuando la cabeza se distingue del cuerpo.

Me pregunto entonces si lo que llamamos un imperativo, no es la reflexión en nuestro propio sistema de valores de esta estructura dividida de la institución. Cuando un sistema de valor está no solamente objetivado, sino también cuando lo percibimos como impuesto por una cabeza, impuesto y sancionado, entonces la libertad no se conoce como origen, como portadora de evaluación, ella se encuentra *bajo* un mandato. Entramos aquí en una relación de mandato a obediencia que, a mi parecer, es una relación de origen social, ligada a la distribución del poder en un grupo. No hay, probablemente, imperativo que no sea autoridad interiorizada. Es, por otra parte, desde esta óptica como explico el análisis freudiano que, en el caso particular de la relación familiar, ha mostrado que el Padre encarna lo que Max Weber llamaría el *Ordnung* y, de hecho, una *Herrschaft*, una dominación en una relación enteramente disímétrica. Se comprende, por otra parte, que sea la familia la célula social donde aparece con más naturalidad (y empleo por primera vez la palabra «natural») esta división asimétrica, y donde se da la asimetría del hijo y del padre y la duración del tiempo de infancia utilizado como tiempo de interiorización de las reglas. Cuando se habla de la «ley del padre», no se quiere decir otra cosa que esto: no aprendemos un orden de valores capaz de educar nuestra voluntad si no es por la mediación de imperativos, es decir, de estructuras jerarquizantes interiorizadas. Mi única objeción contra el freudismo, y evidentemente es importante, sería decir que la genealogía empírica así operada, la ética que procede de la evolución del complejo de Edipo, no agota la génesis del sentido que he intentado proponer y que se presenta en orden inverso: parto de mi libertad, de tu libertad, de la mediación de la institución, para acceder, por último, al valor y al imperativo. La génesis del sentido no coincide con la génesis empírica. Diría con respecto a esto: ¿cómo podríamos

interiorizar en alguna ocasión un imperativo extraño si, finalmente, no fuéramos capaces de reconocer allí el camino de nuestra libertad? El hombre y el niño no podrían interiorizar la ley del padre si esta interiorización no fuera potencialmente el camino mismo de la valoración de su propia libertad, o lo que es lo mismo, si no mediataran la educación de la libertad en la búsqueda de su propia expresión y de su propio dominio.

4.- *La ley*

Es en este punto, al término de esta génesis, donde coloco la idea de *ley*, como el momento terminal de una constitución de sentido que presupone los otros conceptos. Lejos, pues, de ser primero, el concepto de ley es, al contrario, el último del desarrollo propuesto. ¿Qué añade a las nociones de valor, de norma y de imperativo? Esencialmente, me parece, una exigencia de universalidad, una virtualidad de universalización. Aquí es donde se justifica la analogía con la ley de la naturaleza. Queremos decir con ello que no podemos quedar divididos en nosotros mismos, tener conceptos para la acción simplemente yuxtapuestos a los conceptos implicados por el conocimiento de la naturaleza. Queremos poner en sintonía ambas racionalidades. Intentamos entonces ubicar la racionalización introducida en la acción en proximidad con la racionalidad que buscamos en la naturaleza. Pero sólo podemos hacerlo a un nivel extremadamente formal. Es solamente en la medida en que podamos aplicar a nuestro deseo, a nuestros valores, un criterio de universalidad como podremos reconocer un aire de familia, una especie de parentesco formal, entre esta racionalidad y la de las leyes de la naturaleza.

En este nivel es en el que se sitúa la moral kantiana. Y es en este nivel también donde es verdadera; pero lo es porque la génesis de sentido del orden ético conduce a la proximidad de una racionalidad que permite justamente la transferencia de la primera *Crítica* a la segunda, la transferencia de una racionalidad de entendimiento a una racionalidad práctica. Pero lo que reprocharía esencialmente al kantismo, es haber concentrado toda la problemática ética en este

momento terminal, que es puramente formal, haber identificado todo el dinamismo ético y su génesis de sentido con su estado último, y, a la vez, haber erigido en fundamento lo que quizás no puede ser después de todo más que un criterio didáctico. Tomo aquí la palabra criterio en el sentido de puesta a prueba, como Kant hace en la teoría de las *máximas*: ¿podría querer que todo el mundo hiciera esto mismo? Es pues una puesta a prueba de mi propio deseo: ¿puede ser considerado como una ley natural? No veo que sea posible engendrar un valor –sea lo que sea–, una norma, a partir de un simple criterio, es decir, de una simple puesta a prueba. No se obtiene, a decir verdad, ningún contenido de un criterio formal. Y es porque, en el kantismo, es necesario aprender por la experiencia de la vida el contenido mismo de las máximas; es necesario recibir, en cierta manera, los contenidos de la experiencia ética misma. Por lo mismo, estos contenidos ya no son del todo éticos, proceden del deseo, sin haber seguido el proceso de la generación mutua de una libertad por otra y sin haber pasado por el juego de la institución. Reencontramos aquí el proyecto de Hegel, colocado previamente ante esta enorme laguna de la ética kantiana.

En consecuencia, lo que es importante en una reflexión ética son todos los intermediarios que se encuentran entre el punto de partida «libertad» y el punto de llegada «ley». Veo en el kantismo una especie de corto-circuito entre dos extremos que lo constriñen a cohabitar en un así llamado juicio sintético a priori, que no es en realidad mas que un puro *factum*. Es necesario reintroducir todos los intermediarios. Sobre todo, Kant, al no considerar más que el término de esta constitución de los conceptos, consagra la escisión misma. Es verdaderamente el imperativo el que aporta aquí la talla en la idea de ley. Aquí también Hegel tiene mil veces razón contra Kant, cuando declara que la crítica kantiana no es una ética, sino simplemente la consagración de la división del hombre respecto a sí mismo, el *Urteil*, el juicio del «entendimiento divisor».

Es solamente en estos límites, y esto no quita el valor de la idea de ley, donde se puede, según me parece, reflexionar sobre la especie de *analogía* que puede haber entre los imperativos sometidos a un criterio

de universalidad y lo que llamamos leyes constatativas. La tentativa responde a la necesidad de unificación característica de la *razón*, de lanzar un puente entre el mundo de la libertad y el mundo de la naturaleza, de establecer la homología del funcionamiento ético y del funcionamiento epistemológico, es decir, colocar a los dos bajo un mismo *logos*. Pero entonces, la voluntad de coherencia ocupa el lugar del proceso ético entero que ha instaurado este paralelismo entre las dos legalidades. Es, pues, en la medida en que se ha olvidado el proceso constitutivo del mundo ético por lo que se conserva solamente esta película formal de la ley de universalidad. Esta última, efectivamente, es una legalidad que se une a la otra y establece una homología entre legalidad y legalidad. Puedo entonces decir de manera equivalente, con el mismo Kant: obra de tal manera que puedas considerar la máxima de tu acción como una ley *universal*, o, de otra modo: ¡obra de tal manera que puedas considerar la máxima de tu acción como una ley de la *naturaleza*!

Pero, ¿qué quiere decir exactamente «como una ley de la naturaleza»? La palabra naturaleza sirve aquí de *analogon*, de modelo de regularidad; así es, por otra parte, como los moralistas han visto el problema: mira el cielo, mirad ese orden estelar magnífico; ¡ah, si la acción humana pudiera tener esa coherencia! Es entonces el orden estelar el que se convierte en referente de esta imitación de un orden con respecto al otro: ¡asegura por tu acción el parentesco profundo entre la ley de los hombres y la ley de la naturaleza inscrita en el cielo de las estrellas! Recientemente en la exposición "Kant" en Berlín-Este, el visitante era recibido por la famosa frase: «Dos cosas llenan el ánimo (*Gemüt*) de admiración y respeto, siempre nuevos y crecientes, cuanto con más frecuencia y aplicación se ocupa de ellas la reflexión: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí». Tal es la equivalencia de estos dos *mirabilia* que se corresponden y se simbolizan mutuamente. Pero, ¿no es esta simbolización fruto de una abstracción? No sólo de una abstracción que elimina el deseo, sino de una abstracción que diluye el dinamismo entero que, a través de las ideas de institución, de norma, de valor, de imperativo, nutre de savia el imperativo exangüe de la ley moral, análogo al de la

naturaleza, y que continua vinculando esta ley a la libertad, permitiendo incluso hablar de ley de la libertad.

Es en esta perspectiva en la que se puede usar, de manera problemática según me parece, la idea de *ley natural*. La sitúo completamente al término de esta evolución pues, como tal, es una idea monstruosa, puesto que parece confundir ley de la libertad y ley de la naturaleza. Pero, dicho esto, me pregunto no obstante si la idea de ley natural no podría desempeñar un papel de concepto límite, en tanto que concepto *analógico*, en el sentido que acabamos de mencionar, es decir, que la racionalidad de nuestras acciones tenga como modelo el orden de la naturaleza. Este papel del concepto límite podría funcionar según tres usos posibles que encuadro, por otra parte, en un orden decreciente de justificación y, por tanto, de valor:

– Primero, pienso que es un concepto de protesta. Históricamente ha jugado contra el voluntarismo del Estado, contra su pretensión de imponer el derecho, y de extraer la ley moral del derecho *positivo*. Derecho natural se opone entonces a derecho positivo; el concepto se convierte de golpe en un concepto progresista, que se levanta del fondo institucional no estatal de la producción del orden ético contra la voluntad estatal. Cuando se ha protestado contra la esclavitud en el nombre de la ley natural, se ha intentado reencontrar en el juego espontáneo de la ética, la fuente de una valoración más fundamental que la voluntad de ese gran individuo que es el Estado. En este sentido, la idea de ley natural es un concepto muy válido.

– El concepto sigue siendo válido, llegando a ser, según me parece, algo más sospechoso cuando se recurre a él contra el arbitrio de la costumbre, contra lo que, consiguientemente, es visiblemente convencional en las costumbres. Ya no se trata pues de limitar un voluntarismo de Estado, sino un convencionalismo de la cultura. La idea de ley natural, así concebida, ha podido ser válida todas las veces que ha jugado este papel de recurso contra lo arbitrario cultural. Aquí natural se opone a convencional. Pero, ¿en nombre de qué? Esto no puede ocurrir más que en la medida en que un cierto universal humano se desprende de una investigación de valores, de una investigación de

mediación institucional, cuando esta investigación se apoya en constantes estructurales en el proceso de valoración. Pero es necesario caer en la cuenta de que el concepto designa más bien una tarea que algo ya dado, como sucedió a finales del siglo dieciocho, con Kant y otros, con la idea de «paz perpetua»; lo que se llama aquí naturaleza, son los caracteres más universales de la entrada en la cultura por oposición a la arbitrariedad de las diferencias culturales.

– Por contra, pondría muchas más reservas cuando se quisiera apoyar el concepto de ley natural en una naturaleza biológica, afectiva, por consiguiente, en constantes antropológicas que me parecen no encontrables. No sabemos, en definitiva, lo que sería una especie de hombre que no estuviera en una institución. Todo recurso a un estadio preinstitucional no puede ser más que una apariencia engañosa. Pues, ¿existe lo institucional que sea natural? Una especie de degradación parece afectar al concepto de ley natural cuando este concepto-límite pasa de su función de protesta y de recurso a su función de refugio. El concepto-límite se convierte entonces en un concepto-pantalla, detrás del cual se escudan para eludir las sorpresas y riesgos de la génesis de sentido que procede de la posición de libertad por sí misma, del reconocimiento del otro y de la mediación por la institución.

III.- LA PERSPECTIVA EVANGÉLICA EN EL ORDEN DE LA ETICA

Quisiera, muy esquemáticamente, decir tres cosas concernientes a la inserción de la perspectiva evangélica en el orden ético.

1.- *La vuelta a la intención ética*

Primeramente, me parece que la función ética del Evangelio se comprende mejor si tenemos presente el dinamismo ético. Diría que el Evangelio *reanima* todo este dinamismo a partir de su punto de partida. Pienso que se hace mal si se esperan valores, imperativos,

leyes eventualmente nuevos que añada el Evangelio. Me parece que el nivel estratégico en el que opera la moral evangélica es precisamente el de la *intención ética*, tal como he expuesto en mi primera parte y precisamente en sus tres modalidades.

Pienso que la palabra «salvar» quiere decir primitivamente «desligar la libertad» y, en consecuencia, poner en movimiento la libertad restituyéndola en su dinamismo original; Kant lo ha comprendido diciendo que la función de la religión es regenerar la libertad. Ahora bien, el problema de la regeneración no es del todo el de la legislación: se trata de sanar la libertad en el nivel mismo del no-poder de su poder.

Al mismo tiempo, y en el mismo movimiento, la función ética del Evangelio me parece ser la de restituir la atención por el *otro*. Es todo lo concerniente a la moral del prójimo, expresión que significa que la motivación profunda de la ética es hacer que tu libertad proceda como la mía. El proceso de la ética renace sin cesar a partir de su origen en la mutualidad de libertades.

En cuanto a la institución, evocada en la primera parte, es necesario recordar que designa la institución previa al valor, a la norma, al mandamiento y a la ley. Es, quizás, en este nivel donde podemos referirnos al símbolo del *Reino de Dios*, el cual apunta a una comunidad de hombres libres. No hay nada represivo en la expresión *Reino de Dios*; no se trata del orden del imperativo; el símbolo apunta a la mediación total, homogénea en los términos que pone en relación y en movimiento.

Según esta primera perspectiva, diría que el momento pedagógico del Evangelio es *preético*. Es por lo que se pueden sacar conclusiones muy opuestas a las del nivel de la ley o del imperativo. Históricamente es lo que ha sucedido. Se puede ver el Evangelio como aboliendo el aparato entero de las prescripciones que encadenan el hombre a la ley. Esto es, fundamentalmente, lo que San Pablo ha visto: el pecado y la ley, el deseo y la ley, se engendran mutuamente para conducir al infierno de la ley, en el olvido del deseo de la libertad. Llevando esta tendencia a su límite, se estaría conducido a una especie de anarquismo cristiano, que podemos leer en él «ama y

haz lo que quieras» de Agustín. Hay que reconocer que es segura una de las posibilidades abiertas por la predicación.

Pero nos encontramos también con una posibilidad adversa: si no hay ética propiamente cristiana, el cristiano bautizará como tal la que existe. En las partes de contenido ético de las epístolas de San Pablo, el cristiano aparece frecuentemente como el que habita el espacio ético de los otros. En la época, era el honesto hombre helenista el que servía de modelo. El Evangelio aporta solamente un motivo nuevo: lo que hagáis, hacedlo por el amor a Cristo y al prójimo. Encontramos aquí, ciertamente, una de las posibilidades éticas abiertas por el Evangelio en la medida en que el elemento específico no existe en este nivel. De lo que resulta una cierta indiferencia con respecto al contenido y la posibilidad de retomar los contenidos ofrecidos por la historia ética.

Pero se puede reconocer, bajo el nombre de moral evangélica, un nuevo orden de valores y de nuevas instituciones que serían las de la libertad. Me acuerdo de un notable sermón sobre Zaqueo; Jesús dice a Zaqueo «desciende», es decir: no hagas equilibrio espiritual sobre los árboles, vete a tu casa. ¿Y qué hace Zaqueo? Descubre una ética que permite a los camellos pasar por el ojo de una aguja: devuelve todo lo que había robado, sumas absolutamente fantásticas (exégetas las han estimado iguales a la riqueza de toda Galilea); lo que significa que Zaqueo se arruina: la ética del rico es que debe arruinarse. Nos encontramos aquí con una ética radicalmente subversiva.

Estas tres posibilidades que hemos mencionado sucesivamente, me parece, que se encuentran en el Evangelio mantenidas en suspenso. Desgraciadamente, lo que la historia de la cultura ha producido es otra cosa, es la «cristiandad» en la que el Evangelio ha funcionado como una ley o, más exactamente, ha funcionado en el nivel institucionalizado de los imperativos. Esto es lo que Nietzsche vió y criticó en el «cristianismo». Es necesario, entonces, redescubrir que la primera función del Evangelio es la de conducirnos al origen del proceso entero de la ética, más allá del momento en que ella se objetiva y se cristaliza en ley.

2.- *La ética paradójica*

La segunda dirección en que encauzo la reflexión se dirige a la noción de ética *paradójica*. Me inspiro en un trabajo hecho en otra parte, en el marco de un curso dado el año pasado en Chicago; en común con exégetas examinamos un cierto número de tipos de discurso de los Evangelios y, en particular, la parábola, el proverbio y el discurso escatológico. Es muy llamativo ver que la lógica de estos discursos es una lógica de la extravagancia, palabra que empleo voluntariamente. Así, en las parábolas, lo que se presenta como modelo, no son nunca normas, sino comportamientos críticos en situaciones límite absolutamente inimitables. Veamos las cosas más simples: el pastor que abandona noventa y nueve ovejas para salvar una, el padre que, recibiendo a su hijo, se comporta de una forma aberrante (haciendo, por otra parte, daño a su hijo primogénito), el huésped que rechaza al invitado que no tiene traje de boda, el pago de los obreros de la hora nona; todo esto es absolutamente extravagante.

Los proverbios no funcionan de otra manera: los primeros serán los últimos, etc... Un comentarista, Beardslee, formado en los métodos de análisis del lenguaje, observa que, mientras que la sabiduría consiste en «orientar» en situaciones ordinarias, nos encontramos en el Evangelio un discurso que «orienta desorientando» y, en consecuencia, impide al hombre hacer un proyecto coherente de su propia existencia. Hay una especie de *desmembramiento* de la existencia que hace que nos hallemos ante una no-ética en que el proceso ético mismo está cuestionado por la imposibilidad de establecerlo, de estabilizarlo.

Se encuentra el mismo rasgo en la estructura de los discursos escatológicos; un cierto funcionamiento de interpretación de los signos es allí, él también, completamente dislocado: ¡decís que el Reino está aquí y allí! No está ni aquí ni allí. Está entre vosotros. La manera de comprender los signos está trastornada por la sorpresa absoluta. Es necesario, desde entonces, estar dispuesto para lo no

dominable. Por último, es el tiempo mismo el que se encuentra aquí de alguna manera dislocado.

Se podría todavía encontrar la misma estructura paradójica en los «mandamientos», —poner la otra mejilla, compartir su túnica, hacer una milla más—, todos, comportamientos de hecho extravagantes.

Pero entonces, ¿qué se puede hacer con una ética extravagante? Me pregunto si no tenemos aquí una forma de discurso que apela a expresiones-límite, es decir, que practica una especie de uso y abuso de la estructura; ya sea de la parábola, del proverbio, o del discurso escatológico, para llevarlos a un punto de ruptura. Prestando así atención a ciertas experiencias límite de la vida, a situaciones de crisis y de decisión, estas expresiones-límite abren un espacio problemático menos para la voluntad que para la imaginación. ¿No pensamos demasiado frecuentemente que se nos pide una decisión, cuando, a lo mejor, lo que primero se nos exige es *dejar* abrirse en campo de posibilidades inéditas? ¿No sería la función de este tipo de discursos, después de habernos desorientado completamente, hacernos tomar el camino de una ética concreta mucho más móvil, mucho más atenta a los puntos de ruptura? ¿Y no constituye primero una llamada a la imaginación —una palabra que no había aparecido hasta ahora— para explorar en el orden ético el espacio de lo inédito, de lo posible?

3.- *La dialéctica de dos niveles éticos*

Por ello podríamos entonces reorientar nuestra reflexión en una tercera dirección la cual únicamente esbozaré. ¿No habría que decir que no se debe querer unificar la ética, y que su dominio debe quedar roto entre una moral de *convicción*, que es una moral de lo absolutamente deseable, y una moral de *responsabilidad*, que es una moral de lo relativamente posible y también del uso limitado de la violencia? Reencontramos aquí de nuevo a Max Weber discutiendo con los pacifistas alemanes después de la primera Guerra Mundial. Quizás, pues, no haya que intentar unificar la ética, sino dejarla en esta situación dialéctica, abierta, de la que diría que hace de la ética una empresa *herida*. No se puede unificar la *poética* de la voluntad con

su *política*; su utopía y su programa; su imaginación y ese ejercicio limitado de la violencia que es el uso del poder.

No diré más. Mi intención, en esta tercera parte era solamente proponer estos tres aspectos de la ética evangélica:

- vuelta a la motivación ética más allá del funcionamiento legal;
- uso de la paradoja como lenguaje de la imaginación ética;
- y por último, dialéctica de dos niveles éticos e imposibilidad de reducirlos a uno.

MUERE EL PERSONALISMO, VUELVE LA PERSONA...

P. RICOEUR: "Meurt le personnalisme, revient la personne..." *Esprit*, Enero de 1983, tomado para la traducción de P. RICOEUR, "Lectures 2. La contrée des philosophes", Seuil, Paris, 1992, pp. 195-202.

El motivo de esta pequeña exposición es la preocupación por comprender las reservas y algunas veces el rechazo de las generaciones más jóvenes que la mía a usar el término personalismo, conservando al mismo tiempo la fidelidad crítica a la obra de Emmanuel Mounier.

Una frase podría resumir mi pensamiento: muere el personalismo, vuelve la persona (podría también decir: muere el personalismo, sobreentendiendo: que muere, aún cuando...; quizás vale más que muera, para que...).

Me detengo primero sobre el *muere el personalismo*, dando a esta fórmula en-indicativo el simple valor de registro de un hecho cultural. De una manera general, deploro la elección desafortunada, hecha por el fundador del movimiento Esprit, de un término en -ismo, situado además en pugna con otros -ismos que se nos presentan claramente hoy como simples fantasmas conceptuales. Desarrollo mi argumento.

Primero, considero que los otros -ismos representaban modos de pensamiento mejor articulados *conceptualmente*. Ya sea que se evoque detrás del término existencialismo el trabajo complejo del concepto en *El Ser y la Nada* de Jean-Paul Sartre, o *La Fenomenología de la percepción*, *Las Aventuras de la dialéctica*, etc... de Merleau-Ponty. Inútil insistir sobre el inmenso aparato conceptual de

los marxismos y sobre la excepcional complejidad de un pensamiento como el de Gramsci o Althusser. En suma, el personalismo no era lo bastante competitivo como para ganar la batalla del concepto. Más tarde se verá que lo que parece aquí un reproche tomará luego un sentido nuevo, cuando intente calificar la persona como el soporte de una actitud, de una perspectiva, de una aspiración; como por otra parte, Mounier no ha cesado nunca de afirmar, lo que habría debido dispensarle de medirse con otros -ismos, como materialismo, espiritualismo, colectivismo, que representan otras tantas nebulosas de pensamiento, y de pensamientos vagos. Para acentuar mi argumento, recordaría que, en la misma época, los autores citados, y aún otros —Raymond Aron, Éric Weil, etc...— se encontraban situados en la escuela de Hegel bajo la dirección del sutil Kojève.

Segundo argumento: la constelación de los -ismos, en la que el personalismo se ha dejado encuadrar o se ha inscrito deliberadamente, ha sido barrida enteramente por otra potente ola cultural de los años sesenta. Me refiero con esto a la ola de los estructuralismos. De repente, la idea de un reino de tres pilares: «personalismo-existencialismo-marxismo», tan frecuentemente sostenida por Mounier como característica duradera de una época, adquiere hoy la figura de una ilusión. Además de que el reparto fuera poco homogéneo, seguía siendo típicamente francesa: ¡personalismo, existencialismo, marxismo nunca han constituido más que un trípode curiosamente hexagonal! Pues bien, he aquí que los tres hermanos enemigos son globalmente desplazados por este otro fenómeno, no menos hexagonal, que les hacía aparecer a los otros tres (al menos al marxismo del joven Marx, al existencialismo del primer período y al personalismo de Mounier, desgraciadamente interrumpido en 1950) como variedades del mismo humanismo (palabra vergonzosa entre todas). Lo que el estructuralismo aportaba, en efecto, era una manera de pensar según la idea de sistema y no la de historia, el establecimiento de conjuntos de diferencias articuladas, y sobre todo un pensamiento operatorio que pretendía no requerir ningún sujeto para conferir sentido a cualquier cosa. Esto fue una extraña adversidad para el personalismo, que se había tomado el trabajo de distinguirse del existencialismo y

había hecho tantos esfuerzos para acercarse al joven Marx de los *Manuscritos* de 1843-1844, de *La Ideología alemana*, es decir, del Marx de la alienación y del trabajo real. El personalismo se encontraba, así, sacudido por la misma acusación de infamia que sus dos hermanos enemigos.

Además de esto se desplegó una nueva corriente, nietzscheana en el fondo. El personalismo se encontraba desenraizado de su suelo deliberadamente cristiano (no olvidemos la inmensa importancia cultural del pensamiento trinitario en la constitución de la noción occidental de persona), dicha corriente, incluso, atacaba una convicción fuerte y nunca elucidada, recibida de Maritain y de Scheler, a saber que, más allá de todas las vicisitudes históricas, la sorpresa del acontecimiento y la réplica inventiva a las situaciones, la persona no cesaba de referirse a un cielo fijo de valores (leo en el *Manifiesto al servicio del personalismo*, p. 63: «Una persona es un ser espiritual constituido como tal por una forma de subsistencia y de independencia en su ser; mantiene esta subsistencia con su adhesión a una jerarquía de valores libremente adoptados, asimilados y vividos en un compromiso responsable y en una constante conversión; unifica así toda su actividad en la libertad y desarrolla por añadidura, a impulsos de actos creadores, la singularidad de su vocación»¹). Se ve aquí como coexisten una ontología de la subsistencia, una referencia a un orden jerárquico de valores y un sentido agudo de la singularidad y de la creatividad. Pero la trascendencia vertical, que Mounier intentó siempre mantener en la indecisión, a fin de no obligar a los personalistas a elegir entre la lectura cristiana y la lectura agnóstica, se encontraba atacada en sus dos versiones por la predicación nietzscheana del nihilismo que, insisto en subrayarlo, no es el nihilismo una invención de Nietzsche, sino la proclamación de que dicho nihilismo está ya en marcha entre nosotros desde el momento en que los valores superiores han sido devaluados.

¹ Hay traducción castellana: E. Mounier, *Obras Completas*, Tomo I, Sígueme, Salamanca, 1992, p. 625. (N. del Traductor)

Terminaré esta revisión de las razones de la muerte del personalismo con la constatación de la que el propio Mounier ha sido enteramente consciente: la vulnerabilidad del término con respecto a los equívocos tanto internos como externos. Sin embargo Mounier, como se ve en el último capítulo, «Los equívocos del personalismo», de *¿Qué es el personalismo?*, se ha esforzado siempre en rechazar los equívocos *del* personalismo como sólo equívocos *sobre* el personalismo. De hecho, el personalismo nunca ha cesado de batirse con sus propios demonios; en tanto que el pasado del término personalismo se le ha pegado al cuerpo como una túnica de Nisos (espiritualismo, idealismo, moralismo, etc...). Quizás Mounier ha sido aquí víctima de la ilusión común a toda una generación, de que era posible innovar absolutamente en el campo cultural, cualquiera que fuera el pasado de los términos empleados. De esto, Mounier tomó conciencia después del fin de la Segunda Guerra mundial.

Así escribe en *¿Qué es el personalismo?*, publicado en 1946: «Pero no hemos terminado de limpiar esos valores de los malentendidos y de las supervivencias sociológicas que los neutralizan sobre los caminos del futuro, so pretexto de salvaguardarlos»² (p. 81).

¡Vuelve la persona! No insisto en la fecundidad política, económica y social de la idea de persona. Baste evocar un solo problema: el de la defensa de los derechos del hombre, en otros países distintos al nuestro, o el de los derechos de los prisioneros y de los detenidos en nuestro país, o incluso los difíciles casos de conciencia puestos de manifiesto por la legislación de extradición: ¿Cómo se podría argumentar en ninguno de estos casos sin referencia a la persona?

Pero quisiera concentrarme en el argumento filosófico. Si la persona vuelve es porque ella sigue siendo el mejor candidato para sostener los combates jurídicos, políticos, económicos y sociales evocados; quiero decir: un candidato mejor que las otras entidades que han sido objeto de las tormentas culturales evocadas anteriormente.

² Traducción castellana E. Mounier, *Obras Completas*, Tomo III, Sigueme, Salamanca, 1990 p. 249. (N. del Traductor).

En relación a «conciencia», «sujeto», «yo», la persona aparece como un concepto superviviente y resucitado. ¿*Conciencia*? , ¿cómo creer todavía en la ilusión de transparencia que se vincula con este término, después de Freud y el psicoanálisis? ¿*Sujeto*? , ¿cómo mantener todavía la ilusión de una fundación última en algún sujeto trascendental después de la escuela de Frankfurt? ¿*El yo*? , ¿quién no es sensible ante la impotencia del pensamiento para salir del solipsismo teórico, a no ser que se parta, como Emmanuel Lévinas, del rostro del otro, eventualmente de una ética sin ontología? He aquí porqué yo prefiero decir *persona* y no *conciencia, sujeto, yo*.

Pero entonces nos encontramos el problema de la búsqueda de un lenguaje adecuado. ¿Cómo hablar de la persona sin el apoyo del personalismo? Por mi parte sólo veo una respuesta: consiste en dar un estatuto epistemológico apropiado a lo que llamo, con Éric Weil, una «actitud». Hemos aprendido de Éric Weil, en su *Lógica de la filosofía*, que todas las categorías nuevas nacen de actitudes que son tomadas de la vida y que, por la clase de pre-comprensión a la que están vinculadas, orientan la investigación a nuevos conceptos que serían sus categorías apropiadas. Ahora bien, pienso que la persona es el foco de una «actitud» a la que pueden corresponder «categorías» múltiples y muy diferentes, según la concepción que se tenga del trabajo de pensamiento digno de ser llamado filosofía. A mi parecer, es Paul-Louis Landsberg quién ha sido, en el movimiento personalista, el pensador más consciente de esta situación. Cuando él mismo habla de persona y del personalismo, califica todas sus descripciones, sus llamadas, sus peticiones, con el término *Aufweis*, que designa una suerte de método de mostración, pero de ningún modo de demostración.

Con el fin de salir de abstracciones, quisiera por mi parte detenerme a precisar la *actitud-persona*. En primer lugar, es persona esa entidad para la que la noción de *crisis* es la marca esencial de su situación. Poco importa que Mounier creyera demasiado tarde que el movimiento personalista había nacido principalmente de la crisis bancaria americana de 1929 (*¿Qué es el personalismo?*, p. 13). Tanto más cuanto que René Rémond nos ha mostrado que esta crisis era poco perceptible en Francia en los años 1930-1932 y que Mounier, como

otros jóvenes pertenecientes a movimientos semejantes, ha *puesto en crisis* lo que llamaba precisamente el «orden establecido», aunque él no sufrió una crisis visible a los ojos de todos³. Sigue siendo Landsberg quien, en *Los Problemas del personalismo*, percibió bien, a través de Max Scheler, la universalidad de la noción de crisis. Actualizaría de la siguiente manera su pensamiento sobre el tema: percibir mi situación como crisis, es no saber ya cuál es mi *puesto en el universo* (una de las últimas obras de Max Scheler se llama precisamente *El puesto (Stellung) del hombre en el cosmos*). Percibirse como persona desplazada es el primer momento constitutivo de la actitud-persona. Añadamos todavía más: ya no sé qué jerarquía estable de valores puede guiar mis preferencias; el cielo de las estrellas fijas se desvanece. Diría más: no distingo claramente a mis amigos de mis adversarios (lo que se ha dicho aquí sobre la nebulosa de los años 1930-1932, 1940-1941, 1947-1948 lo confirma ampliamente).

Estos tres rasgos acreditan que la noción de *crisis*, para caracterizar la actitud-persona, desborda el campo económico, social y cultural. Participa de lo que se podría llamar una criteriología de la actitud-persona.

Pero quisiera añadir un rasgo a la idea de crisis, que me posibilitará una transición hacia el segundo criterio de la actitud-persona: ya no sé cuál es mi puesto en el universo, ya no sé qué jerarquía estable de valores puede guiar mis preferencias, no distingo claramente a mis amigos de mis adversarios, pero existe para mí lo intolerable. En la crisis, experimento el límite de mi tolerancia. Para mí se invierte la famosa fórmula de Leibniz: «Casi nada desprecio...». En este sentimiento de lo intolerable la crisis apunta al discernimiento de la

³ Se refiere Ricoeur al coloquio organizado por la Asociación de Amigos de Emmanuel Mounier y que tuvo lugar en Dourdan con motivo del cincuentenario del primer número de la revista *Esprit*. Las actas del coloquio se encuentran publicados en Editions du Seuil, Paris, 1985 con el título *Le personnalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain. Pour un cinquantenaire*. Este artículo de Ricoeur fue su comunicación a dicho coloquio que tituló "Mounier philosophe" (N. del Traductor).

estructura de valores del momento histórico (expresión más o meno tomada de Paul-Louis Landsberg).

Encarando los criterios de la crisis, enuncio el criterio de *compromiso*, guardándome bien de no hacer de él una especie de atributo spinozista de la sustancia o de la subsistencia personal; el compromiso no es una propiedad de la persona, sino un criterio de la persona, este criterio significa que no tengo otra manera de discernir un orden de valores capaz de convocarme –una jerarquía de lo preferible– si no es identificándome con una *causa* que me supere. Aquí se descubre una relación circular entre la historicidad del compromiso y la actividad jerarquizante que revela el carácter de deuda del compromiso mismo. Esta relación circular constituye lo que se puede llamar en un lenguaje hegeliano una *convicción*. En la convicción yo me arriesgo y yo me someto. Yo elijo, pero me digo: no puedo hacer otra cosa. Yo tomo posición, tomo partido y así reconozco lo que, más grande que yo, más durable que yo, más digno que yo, me constituye en deudor insolvente. La convicción es la réplica a la crisis: mi puesto me es asignado, la jerarquización de preferencias me obliga, lo intolerable me transforma de cobarde o de espectador desinteresado, en hombre de convicción que descubre creando y crea descubriendo.

Permítanme añadir a estos dos criterios algunos corolarios. Mencionaré tres.

El criterio del *compromiso* en la crisis me autoriza a ver en la actitud-persona un cierto comportamiento con respecto al *tiempo*. Derivo éste de lo que se puede llamar simplemente «fidelidad a una causa» (pienso aquí en la "lealtad" del viejo neohegeliano americano Rosiah Royce, que en otro tiempo inspiró a Gabriel Marcel). El compromiso no es la virtud de instante (como lo sería la conversión o, para toda una teología nacida de Barth o de Bultmann, el acontecimiento de la palabra); es la virtud de la duración. Por la identificación del sujeto con fuerzas transubjetivas, no es en la conciencia, ni en el sujeto, ni siquiera en la relación dialogal del cara a cara con el otro, donde encuentro ese hilo de continuidad, sino en la fidelidad a una dirección elegida. La intimidad, la interioridad, vuelve a tomar

sentido en la medida en que las implicaciones espirituales están vinculadas a la capacidad de suspensión, de retirada, de silencio, por la que hago balance de las fidelidades que me unifican y me confieren, como por añadidura, una identidad.

Otro corolario: acabo de hablar de una identidad, pero debería hablar también de su complemento dialéctico: la diferencia. No hago, ciertamente, de la *diferencia* la categoría mayor. Unicamente tengo en consideración esta alteridad en cuanto ligada a toda forma de identidad. No hay "otro" si no hay "mismo" y *viceversa*. Prefiero extraer los caracteres de la diferencia de la relación de base entre crisis y compromiso. No puedo hacer otra cosa que una separación entre amigos y enemigos nacida de la adhesión. El conflicto no es, sin duda, «el padre de todas las cosas» (Heráclito), sino el anverso nocturno que envuelve la claridad de la convicción, tal como los santos la han experimentado en el deslumbramiento del Fuego. De la misma manera Max Weber había reconocido en el *conflicto* una estructura básica de toda relación social (sea dicho de paso: reconocer la diferencia instaurada por la adhesión, es renunciar a soñar una sociedad sin conflictos y trabajar más bien por la instauración de una sociedad que dé a los conflictos los medios de expresarse y cree los procedimientos, reconocidos por todos, capaces de convertir en negociables los conflictos).

Es evidente que estos dos primeros corolarios son difíciles de conciliar. Pero, si soy consciente de la extrañeza del compromiso, de la tensión fecunda que siento entre la imperfección de la causa y el carácter definitivo del compromiso, amo a mis enemigos, es decir, a los adversarios de mi propio compromiso; me esfuerzo por decentrarme en el otro, efectuar el movimiento más difícil de todos: el movimiento de reconocimiento de lo que da un valor superior al otro, a saber, lo que es para él *su* intolerable, *su* compromiso, *su* convicción.

El par crisis-compromiso suscita un tercer corolario: la unión de la duración en una interioridad, el reconocimiento y el amor de las diferencias requieren el horizonte de una visión histórica global. Por mi parte, no creo que pueda haber compromiso por un orden abstracto de valores, sin que pueda pensar este orden como una tarea

para todos los hombres. Lo que implica una formidable apuesta. La apuesta por que converja lo mejor de todas las diferencias. La apuesta de que los avances del bien se acumulen, pero que las interrupciones del mal no constituyan sistema. Esto, no puedo probarlo. No puedo verificarlo; no lo puedo atestiguar si no es porque la crisis de la historia se ha convertido en mi intolerable y si la paz –tranquilidad del orden– se ha convertido en mi convicción.

Muere el personalismo: lo que acabo de decir no constituye una filosofía, sino la articulación de una «actitud», cuyo lugar hay que discernir todavía entre otras exigencias del concepto, que no están forzosamente cristalizadas en torno al polo intolerable-convicción. Quedan en suspenso otros tantos problemas concernientes al lenguaje, la palabra, la escritura y la lectura, la ética y la política. Y sobre todo, queda por pensar, para responder al que Valadier denomina el «ateo de rigor»: Nietzsche. ¿Cómo hacer, en efecto, para que la fascinación por la crisis no se convierta en pensamiento de la crisis, es decir, nihilismo imperfecto, para «el último de los hombres»? Me inscribo en esta perspectiva de modestia: muere el personalismo, vive la persona. Somos el movimiento puesto en movimiento por esta «actitud» que sabe que no supera el nivel de la *convicción*, mantenida ella misma sobre la única apuesta que, si no hago de la felicidad un fin, me será graciosamente dada por añadidura. Lo único importante es discernir con un tono justo lo intolerable de hoy y reconocer mi deuda con respecto a las causas más importantes que yo mismo y que me convocan.

Permítanme acabar con una cita de Emmanuel Mounier, que califica en estos términos su obra y el movimiento Espirit: «Asistimos (...) a las primeras sinuosidades de un avance cílico en que exploraciones impulsadas sobre una vía hasta el agotamiento sólo son abandonadas para volver a ser encontradas más tarde y más lejos, enriquecidas por este olvido y por los descubrimientos cuyo camino ha desbrozado» (*¿Qué es el personalismo?*, p. 11)⁴.

⁴ E. Mounier, *Obras Completas*, Tomo III, Sigueme, Salamanca, 1990 p. 198. (N. del Traductor)



APROXIMACIONES A LA PERSONA

P. RICOEUR: "Approches de la personne", "Esprit" nº 160, 1990, pp. 115-130. Recogido en P. Ricoeur "Lectures 2. La contrée des Philosophes" Seuil Paris, 1992, pp.203-221.

En un ensayo voluntariamente provocador publicado en la revista *Esprit* (enero, 1983), con motivo del cincuentenario de la revista, formulé osadamente: «¡Muere el personalismo, vuelve la persona!». Quería sugerir que la formulación del personalismo hecha por Mounier estaba ligada, como él mismo reconocía de forma expresa, a una cierta constelación cultural y filosófica que hoy en día ya no es la nuestra: por ello, ni el existencialismo ni el marxismo son ya los únicos rivales, o incluso ya no son del todo rivales con respecto a los que el personalismo tuviera que definirse, con el riesgo de inscribirse él mismo entre los sistemas en -ismo. Terminaba mi ensayo con esta cita de Mounier en *¿Qué es el personalismo?*: «Asistimos (...) a las primeras sinuosidades de un avance cíclico en que exploraciones impulsadas sobre una vía hasta el agotamiento sólo son abandonadas para volver a ser encontradas más tarde y más lejos, enriquecidas por este olvido y por los descubrimientos cuyo camino ha desbrozado» (p. 11)¹.

¹ Traducción castellana en E. Mounier, *Obras Completas*, Sígueme, Salamanca, Tomo III, 1990, p. 198. (N. del Traductor)

Por otra parte, quería decir que la persona es, todavía hoy, el término más apropiado para cristalizar investigaciones a las que no convienen, por diferentes razones que exponía entonces, ni el término conciencia, ni el de sujeto, ni el de individuo. Son algunas de estas investigaciones las que yo querría presentar aquí, más allá del punto alcanzado en el ensayo precedente, donde me limitaba a definir la persona por una *actitud*, en el sentido de Eric Weil, o, como se diría en hermenéutica, por la comprensión cotidiana que tenemos de ella. Me unía así, siguiendo a Paul Landsberg, al par que constituyen el criterio de la crisis y el del *compromiso*; añadía a éste algunos corolarios tales como: fidelidad en el tiempo a una causa superior, acogida de la alteridad y la diferencia en la identidad de la persona.

Querría hoy movilizar las investigaciones contemporáneas sobre el *lenguaje*, sobre la *acción*, sobre la *narración*; estas investigaciones pueden dar a la constitución ética de la persona un basamento, un enraizamiento, comparable a los que Emmanuel Mounier exploraba en el *Tratado del Carácter*. En este sentido, el presente estudio se sitúa en la prolongación del *Tratado del Carácter*.

- I -

He nombrado cuatro capas, o cuatro estratos, de lo que podría constituir una fenomenología hermenéutica de la persona: lenguaje, acción, narración, vida ética. Sería mejor decir, por otra parte, *hombre hablante*, *hombre agente* (añadiría *hombre sufriente*), *hombre narrador* y personaje de su narración de vida, y por último *hombre responsable*. Antes de recorrer, en el orden que acabo de nombrar, los estratos de la constitución de la persona, me situaré directamente en el último estadio de mi investigación, para tomar de ella la *estructura ternaria* que veremos en seguida esbozarse progresivamente en las capas anteriores de esta constitución. Por estructura ternaria entiendo aquella en la que, si se quiere distinguir la ética de la moral, —entendiendo por ésta el orden de los imperativos, de las normas, de las prohibiciones—, se descubre una dialéctica más radical del *ethos*,

susceptible de suministrar un hilo conductor en la exploración de las otras capas de la constitución de la persona. En un trabajo en curso de publicación², propongo la definición siguiente del *ethos*: *deseo de una vida realizada –con y para los otros– en instituciones justas*. Estos tres términos me parecen igual de importantes en la constitución ética de la persona.

Deseo de una vida realizada: inscribiendo así la ética en la profundidad del deseo, se remarca su carácter de aspiración, de optativo, anterior a todo imperativo. La fórmula completa sería: ¡Ojalá logre vivir bien, bajo el horizonte de una vida realizada y, en ese sentido, feliz! El elemento ético de esta aspiración o de este deseo puede ser expresado por la noción de *estima de sí mismo*. En efecto, sea como sea la relación a otro y a la institución, de lo que hablaré más tarde, no habría en ella sujeto responsable si este no pudiera estimarse a sí mismo en cuanto capaz de obrar intencionalmente, es decir, según razones reflexionadas, y por otro lado, capaz de inscribir sus intenciones en el curso de las cosas mediante iniciativas que entrelazan el orden de las intenciones con el de los acontecimientos del mundo. La estima de sí mismo, así concebida, no es una forma refinada de egoísmo o de solipsismo. El término *sí (soi)* evita caer en la educación a un yo centrado en sí mismo. En cierto sentido, el sí al que se dirige la estima –en la expresión estima de sí– es el término reflexivo de todas las personas gramaticales. Incluso la segunda persona, de la que se señalará después su irrupción, no sería una persona si no pudiera sospechar que dirigiéndose a mí, ella se sabe capaz de designarse a sí misma como la que se dirige a mí y así se prueba capaz de la estima de sí definida por la intencionalidad y por la iniciativa. Sucede lo mismo con la persona concebida como tercera persona –él, ella– que no es solamente la persona de la que yo hablo, sino la persona susceptible de llegar a ser un modelo narrativo o un modelo moral. Hablo en estos casos en tercera persona, como foco de la misma estima de sí, la que asumo designándome a mí mismo como

² Se refiere Ricoeur al libro *Soi-même comme un autre*, Seuji, París, 1990. (N. del Traductor)

el autor de mis intenciones y de mis iniciativas en el mundo. Tal es el primer término de la tríada constitutiva del *ethos* personal.

El segundo término está marcado con la expresión: con y para los otros. Sugiero llamar *solicitud* a este movimiento de sí mismo hacia el otro, que responde a la interpelación de sí por el otro, de la que señalaremos en seguida los aspectos lingüísticos, prácticos y narrativos. Suscribiendo completamente los análisis de Lévinas sobre el rostro, la exterioridad, la alteridad, esto es, el primado de la llamada procedente del otro sobre el reconocimiento de sí mismo por sí mismo, me parece que la petición ética más profunda es la de la reciprocidad que instituye al otro como mi semejante y a mí mismo como el semejante del otro. Sin reciprocidad, o para emplear un concepto de raigambre hégeliana, sin reconocimiento, la alteridad no sería un otro distinto de sí mismo, sino la expresión de una distancia indiscernible de la ausencia. Hacer de otro mi semejante, tal es la pretensión de la ética en lo que concierne a la relación entre la estima de sí y la solicitud.

Es en la amistad donde la semejanza y el reconocimiento se aproximan más a una igualdad entre dos insustituibles. Pero, en las formas de solicitud marcadas por una desigualdad inicial fuerte, es el reconocimiento quien reestablece la solicitud. Así, en la relación entre el maestro y el discípulo, que es en última instancia el fondo de todos los análisis de Emmanuel Lévinas, la superioridad del maestro ("maître") sobre el discípulo no se distingue de la superioridad del señor ("maître"), en el sentido hégeliano del término, en relación al siervo o al esclavo, más que por la capacidad de reconocimiento de la superioridad que iguala secretamente la relación disímétrica de instrucción o enseñanza; en sentido inverso, cuando la solicitud va del más fuerte al más débil, como en la compasión, es todavía la reciprocidad del cambio y del don la que hace que el fuerte reciba del débil un reconocimiento que llega a ser el alma secreta de la compasión del fuerte.

En este sentido, no concibo la relación del sí mismo a su otro de otra manera que como la búsqueda de una igualdad moral por las vías

diversas del reconocimiento. La reciprocidad, visible en la amistad, es el resorte escondido de las formas desiguales de solicitud.

Se habrá notado que no he limitado la dialéctica del *ethos* a la confrontación entre la estima de sí y la solicitud. He puesto en el mismo plano que esta última el deseo de vivir en *instituciones* justas. Introduciendo el concepto de *institución*, introduzco una relación con el otro que no se deja reconstruir sobre el modelo de la amistad. El otro es el frente a mí sin rostro, el *cada uno* de una distribución justa. No diré que la categoría de cada uno se identifique con la del anónimo, según una identificación demasiado rápida con el «se» de Kierkegaard y de Heidegger. El cada uno es una persona distinta, pero sólo accedo a ella a través de los canales de la institución. Evoco, bien entendido, el análisis aristotélico de la justicia que se extiende hasta los tratados medievales. No es azaroso que la forma más notable de justicia sea llamada justicia distributiva. Por distribución no hay que entender aquí un fenómeno puramente económico que completaría las operaciones de producción. No es ilegítimo concebir toda institución como un esquema de distribución, donde lo que se distribuye no son solamente bienes y mercancías, sino derechos y deberes, obligaciones y cargas, ventajas y desventajas, responsabilidades y honores.

El problema de la justicia se convierte en problema ético difícil desde el momento en que ninguna sociedad ha podido conseguir, ni dejar de proponerse, una distribución igual, no solamente incluso con los bienes y beneficios, sino también con cargas y responsabilidades. Es a este problema de la justicia en un reparto desigual al que se aplica muy exactamente la idea de justicia distributiva desde Aristóteles. No me entretendré en la noción de igualdad proporcional con la que Aristóteles define la justicia distributiva. La tomaré solamente como punto de partida de un largo proceso argumentativo que se continua hasta nuestros días y de la que la obra de Rawls, en *Teoría de la justicia*, ofrece el mejor modelo. Lo que distingue la relación con otro en la institución de la relación de amistad en el cara a cara es precisamente esta mediación de las estructuras de distribución, que buscan una proporcionalidad digna de ser llamada equitati-

va. De Rawls retendré solamente la sugerencia que, a diferencia del utilitarismo anglosajón donde la justicia es definida por la búsqueda del mayor beneficio para el mayor número, en los repartos desiguales, es definida por la maximización de la parte más débil. Se encuentra en esta preocupación por el más desfavorecido, el equivalente de la búsqueda de reconocimiento en el plano de la amistad y de las relaciones interpersonales.

Pero no hay que esperar de la relación de justicia en un sistema de distribución la clase de intimidad a la que apuntan las relaciones interpersonales selladas en la amistad. Es lo que hace precisamente de la categoría del *cada uno* una categoría irreductible a la del *prójimo (autrui)* de la relación amorosa o de amistad. Esta incapacidad del cada uno en igualarse con el amigo no marca ninguna inferioridad ética: la grandeza ética del cada uno es indiscernible de la grandeza ética de la justicia, según la famosa fórmula romana: dar a cada uno lo suyo.

Antes de proceder progresivamente de la esfera ética hacia la precedente en el orden jerárquico propuesto al comienzo, me gustaría comparar el análisis que brevemente acabo de esbozar con una estructura comparable que encuentro en Emmanuel Mounier, por ejemplo cuando habla de «revolución personalista y comunitaria». Se habrá notado que Mounier propone una dialéctica de dos términos: persona y comunidad. Mi fórmula de tres términos (estima de sí, solicitud, instituciones justas) me parece completar, más que refutar, la fórmula de dos términos. Distingo las relaciones interpersonales, que tienen por emblema la amistad, de las relaciones institucionales, que tienen por ideal la justicia. Esta distinción me parece completamente beneficiosa para el personalismo mismo. En efecto, sobre todo en los primeros años de la revista *Esprit*, la especificidad de la relación institucional se encontraba eclipsada por la utopía de una comunidad que sería en alguna medida la extrapolación de la amistad. La oposición que se encuentra en algunos pensadores alemanes del comienzo de siglo entre comunidad y sociedad conduce a la misma utopía de una comunidad de hombres y de mujeres que sería una persona de personas. Llega a ser entonces muy difícil reconocer al

plano *político* una autonomía en relación al plano moral. Pues si hay una diferencia irreductible entre los dos planos, es por el hecho de que la política tiene relación con la distribución del poder en una sociedad dada. Especificando así lo que hay que distribuir, repartir, bajo el término de *poder*, el político se inscribe en la esfera de la idea de justicia en cuanto que ella es irreductible, precisamente por su carácter distributivo, a la amistad y al amor que ignoran este género de mediación. Distinguendo netamente entre relaciones interpersonales y relaciones institucionales, se da plena justicia a la dimensión política del *ethos*. A la vez, se libera a la idea comunitaria de un equívoco que finalmente le impide desplegarse plenamente en esas regiones de relaciones humanas donde el otro queda sin rostro sin quedar sin derechos. Distinguendo así tajantemente entre amistad y justicia, se preserva la fuerza del cara a cara, dando un lugar al cada uno sin rostro. En otras palabras, bajo el término otro, es necesario situar dos ideas distintas: el prójimo y el cada uno. El prójimo de la amistad y el cada uno de la justicia. Al mismo tiempo, no se los separa, en la medida en que pertenece a la idea de *ethos* abarcar en una única fórmula bien articulada el cuidado de sí, el cuidado del prójimo y el cuidado de la institución. Es esta tríada la que ahora nos va a ayudar a recomponer una idea más rica de la persona, teniendo en cuenta las investigaciones actuales sobre el lenguaje, la acción y la narración.

- II -

El retomar contemporáneo de la idea de persona tiene todo por ganar en un diálogo con las filosofías inspiradas en lo que se ha venido en llamar *linguistic turn*. No es que todo sea lenguaje, como se dice a veces con exceso en concepciones en que el lenguaje ha perdido su referencia al mundo de la vida, al de la acción y al del intercambio entre las personas. Pero si bien no todo es lenguaje, nada en la experiencia, accede al *sentido* sino con la condición de ser *llevado al lenguaje*. La expresión: «llevar la experiencia al lenguaje»

)

invita a considerar al hombre hablante, si no como equivalente del hombre en sentido estricto, si al menos como la condición primera de ser hombre. Incluso si, en un instante, nos encamináramos a hacer de la categoría del obrar la categoría más notable de la condición personal, el obrar propiamente humano se distingue del comportamiento animal, y con más motivo del movimiento físico, en que éste debe ser dicho, es decir, llevado al lenguaje, con el fin de ser significativo.

¿Qué aportan las filosofías del lenguaje a nuestra investigación sobre la persona? Se pueden distribuir en dos niveles las contribuciones de la filosofía lingüística a una filosofía de la persona.

El primer nivel, el de la *semántica*, ofrece la ocasión para realizar un primer esbozo de la persona en tanto singularidad. El lenguaje, en efecto, está estructurado de tal manera que puede designar a individuos, mediante operadores específicos de individualización como son las descripciones definidas, los nombres propios y los déicticos, en ellos comprendidos los adjetivos y los pronombres demostrativos, los pronombres personales, y los tiempos verbales. Bien entendido no todos los individuos así mentados a través de estos operadores son personas. Las personas son individuos de un cierto tipo. Pero lo que nos interesa es la singularidad de las personas. Ahora bien, el lenguaje nos permite, mediante estos operadores, una mención individualizante de tal tipo que podemos designar a una persona, y una sola, y distinguirla de las demás. Es una parte de lo que llamamos identificación.

A esta primera propiedad del lenguaje se añade un rasgo más específico que procede todavía del nivel de la semántica, considerada desde el punto de vista de las implicaciones referenciales. En virtud de este rasgo, al que se ha consagrado la obra clásica de Peter Strawson —*Les Individus*, Seuil—, nos es imposible identificar un particular dado sin clasificarlo, ya sea entre los cuerpos, ya sea entre las personas. La persona aparece entonces como un particular de base, es decir, uno de esos particulares a los que debemos referirnos cuando hablamos como lo hacemos con respecto a los componentes del mundo. El lenguaje ordinario es al respecto un notable cúmulo de

las operaciones lingüísticas más fundamentales concernientes a la identificación en términos de particular de base. Tres exigencias están ligadas al estatuto de la persona como particular de base. Primera mente, las personas deben ser cuerpos antes de ser tenidas por personas. En segundo lugar, los predicados psíquicos, que distinguen a las personas de los cuerpos, son atribuidos a la misma entidad que los predicados comunes a las personas y a los cuerpos, que no son otros que los predicados físicos. En tercer lugar, son tales los predicados psíquicos que conservan la misma significación, tanto si son aplicados a sí mismo, como si son aplicados a algún otro (así comprendo la palabra miedo o la palabra deseo independientemente de su aplicación a mí mismo o a cualquier otro). Como se ve, la persona no es todavía un sí mismo en este nivel de discurso en la medida en que ella no es tratada como una entidad capaz de designarse a sí misma. Es una de las cosas al respecto de las que hablamos, es decir, una entidad a la que hacemos referencia. Sin embargo, este uso del lenguaje no debe ser subestimado en la medida en que refiriéndonos a las personas como particulares de base, asignamos un estatuto lógico elemental a la tercera persona gramatical —él, ella—, incluso si fuera sólamente en el nivel pragmático en el que la tercera persona fuera más que una persona genérica, a saber, precisamente un sí mismo. Este pleno derecho de la tercera persona en nuestro discurso sobre la persona está confirmado por el lugar que la literatura asigna a los protagonistas de la mayor parte de nuestros relatos que son relatos en *él* y *ella*, mucho más frecuentes que los relatos en primera persona, las autobiografías.

Pero es en el nivel de la *pragmática*, más que en el de la semántica, donde el aporte de la lingüística a una filosofía de la persona es más decisivo. Entiendo por pragmática el estudio del lenguaje en situaciones de discurso en que la significación de una proposición depende del contexto de interlocución. Es en este estadio donde el *yo* y *tú*, implicados en el proceso de interlocución, pueden ser tematizados por primera vez. La mejor manera de ilustrar este punto es situarse en el cuadro de la teoría de los actos de habla (*speech acts*) y apoyarse en la distinción entre acto locucionario y

acto ilocucionario. El acto locucionario es la simple proposición. "El papel está sobre la mesa". La fuerza de enunciación difiere según que el discurso sea una simple constatación, como en el caso precedente, o una promesa, una advertencia, una amenaza; en este caso se puede decir que el lenguaje *hace* algo. Cuando yo digo: «Prometo devolverte el libro que me has prestado», yo hago algo. La simple enunciación: «Prometo», hace que yo esté efectivamente comprometido. Se encuentra aquí la noción de compromiso, querida por la tradición personalista, pero enriquecida por análisis precisos de actos de discurso. Es la fuerza ilocucionaria de los actos de discurso la que expresa el compromiso del locutor en su discurso. Dicho esto, ¿qué pasa con la estructura triádica reconocida en el nivel de la constitución ética de la persona?

Mi tesis es que es posible reformular la teoría de los actos de discurso, y a través de ella toda la pragmática sobre la base de la tríada del análisis del *éthos* moral.

El equivalente de la estima de sí en el plano de la pragmática está constituido por el «yo hablo» implicado en cada una de las configuraciones de los actos de discurso. Todos los actos de discurso pueden ser reescritos de la manera siguiente: «yo declaro», «yo prometo», «yo advierto», etc... El antípodo en la caracterización de la persona como sí mismo es manifiesta, mientras que en el nivel de la semántica la persona era solamente una de las cosas al respecto de las que hablamos, en el nivel de la pragmática, la persona es inmediatamente designada como sí mismo, en la medida en que el sujeto hablante se designa a sí mismo cada vez que él especifica el acto ilocucionario en el que compromete su palabra. Tendría la tentación de afirmar que es primero como locutor capaz de designarse a sí mismo como la estima de sí está anticipada en su configuración pre-moral.

En cuanto a la relación al *otro*, es, evidentemente, puesta en juego en el contexto de la interlocución, y de esta manera la pragmática se distingue de la semántica. Se podría definir así el discurso: alguien dice algo sobre algo a alguien. Decir algo sobre algo, es el núcleo semántico del discurso. Pero que alguien se dirija a algún otro, he aquí la diferencia entre el discurso efectivo y una

simple proposición lógica. Es notable que en esta relación de interlocución los dos polos del discurso están igualmente implicados como designándose cada uno a sí mismo y como dirigiéndose cada uno al otro. A decir verdad, la expresión dirigirse al otro exige la inversa: que algún otro se dirija a mí y yo responda. Reencontramos el problema planteado antes sobre el reconocimiento: en cierto sentido se puede decir que es el otro quien toma la iniciativa y que me reconozco como persona en la medida en que soy, según la expresión de Jean-Luc Marion, interpelado ("interloqué"). Pero yo no sería éste a quien la palabra le es dirigida si no fuera al mismo tiempo capaz de designarme a mí mismo como aquél al que la palabra le es dirigida. En este sentido, auto-designación y alocución son tan recíprocas como lo eran más arriba la estima de sí y la solicitud.

Me gustaría decir aún algo más antes de abandonar el plano del lenguaje: no son solamente el *yo* y el *tú* los que son llevados así al primer plano por el proceso de interlocución, sino también el lenguaje mismo como *institución*. Nosotros hablamos —es decir yo hablo, tú hablas, él habla— pero nadie inventa el lenguaje; ese proceso lo pone solamente en movimiento, o mejor en obra, en el momento en que toma la palabra, como tan bien lo dice la expresión popular. Pero tomar la palabra, es asumir la totalidad del lenguaje como institución, precediéndome y autorizándome de alguna manera a hablar. Con respecto a esto la correlación entre el lenguaje como institución y el discurso como locución y alocución constituye un modelo insuperable para toda relación entre las instituciones de todos los géneros (político, judicial, económico, etc...) y las interrelaciones humanas. Por lengua, hay que entender no solamente las reglas que presiden la constitución de los sistemas fonológicos, lexicales, sintácticos, estilísticos, etc..., sino también la acumulación de las «cosas dichas» antes de nosotros. Nacer, es aparecer en un medio donde ya se ha hablado antes de nosotros.

El vínculo entre la tríada locución, interlocución, lenguaje como institución es así estrictamente homólogo a la tríada del *éthos*: estima de sí, solicitud, instituciones justas. Esta homología llega a ser una

verdadera implicación mutua en el caso de ciertos actos de discurso como la promesa. La *promesa* agrupa de hecho la tríada lingüística y la tríada ética. De un lado la promesa es un acto de discurso entre otros. Implica simplemente la regla constitutiva según la cual decir: "yo prometo", es colocarse bajo la obligación de hacer algo. Pero este compromiso implica más que sí mismo. ¿Qué es lo que, en efecto, me obliga a mantener mi promesa? Tres cosas: por una parte, mantener la promesa es mantenerse a sí mismo en la identidad de aquél que lo ha dicho y que lo hará mañana. Este mantenimiento de sí anuncia la estima de sí. Por otra parte, es siempre a alguien a quien se promete: «yo te prometo hacer esto o aquello»; y, la inversa de lo que habíamos observado a propósito del reconocimiento mutuo se produce aquí: es porque alguien cuenta conmigo, espera de mí, por lo que yo mantengo mi promesa, por lo que yo me siento a mí mismo vinculado. En fin, la obligación de mantener la promesa equivale a la obligación de preservar la institución del lenguaje, en la medida en que ésta, por su estructura fiduciaria, descansa en la confianza de cada uno en la palabra del otro; al respecto, el lenguaje aparece no solamente como institución, sino también como una institución de distribución: de distribución de la palabra, si se puede decir. En la promesa, la estructura triádica del discurso y la estructura triádica del *éthos* se recubren mutuamente.

- III -

Querría decir ahora algo sobre la persona como sujeto *agente* y *sufriente*. Aquí la teoría de la persona recibe un refuerzo considerable de lo que se llama hoy *teoría de la acción*. Esta teoría, muy en boga en el medio anglosajón, descansa en un análisis lingüístico de las frases de acción del tipo: A hace X en las circunstancias Y. Parece que la lógica de estas frases de acción es irreductible a la de la proposición atributiva S es P. No me detendré sobre este problema que concierne a la semántica de la acción con el fin de reservar lo esencial de mi análisis a la implicación del agente en la acción. Este

problema es muy molesto para la teoría de la acción. En efecto, ésta se ha concentrado en la relación entre dos cuestiones planteadas por la acción humana. La primera es la que se acaba de evocar del sentido de las proposiciones que se refieren a las acciones humanas. Se podría decir que esta investigación semántica responde a la cuestión *qué*. El segundo campo de investigación ha sido el de la motivación de la acción y de toda la problemática que gira en torno a la cuestión *por qué*. Así se ha podido decir que una acción es intencional en la medida en que la cuestión *por qué* recibe por respuesta, no una causa física, sino un motivo psicológico, más precisamente una razón por la cual la acción es hecha. Queda la cuestión *quién* en torno a la que gravitan las dificultades más temibles. Se puede decir a grosso modo que la problemática de la persona se identifica, en el campo de la acción, con la problemática del *¿quién?*, *¿quién ha hecho qué?*, *¿por qué?* Pues la atribución de la acción a un agente muestra ser una atribución irreductible a la de un predicado a un sujeto lógico; es por lo que en la teoría de la acción se ha reservado frecuentemente un término técnico, teniendo un valor de neologismo, para decir esta atribución *sui generis*: así se habla de *adscripción* para distinguir la relación de la acción a su agente, de la atribución de un predicado a un sujeto lógico.

Ahora bien, la adscripción tiene un cierto parentesco con lo que se llama *imputación* en el plano moral. Sin embargo no es conveniente dar demasiado rápidamente una coloración moral a la adscripción. La imputación moral supone más o menos una incriminación, la posibilidad de considerar al agente culpable o no. La adscripción es a la vez más simple y más oscura: más simple en el sentido de que no tiene necesariamente una coloración moral, que pretende simplemente atribuir un segmento de movimiento en el mundo a alguien que se dice que es su agente. Pero esta relación considerada en su dimensión pre-moral es muy oscura, en el sentido de que nos conduce al viejo problema de la potencia y del acto; el lenguaje ordinario no tiene ninguna dificultad en mostrarlo. Para el lenguaje ordinario, en efecto, es un rasgo específico de la acción poder referirse a alguien que se dice capaz para hacer; pero este poder de obrar del agente se

expresa solamente a través de metáforas, como la de la paternidad, dominación, propiedad (esta última incorporada a la gramática de los adjetivos y pronombres posesivos).

Es aquí donde nuestra tríada del *éthos* puede servir de guía para orientarnos en la problemática del ¿quién? en tanto que distinta a la del ¿qué? y del ¿por qué? de la acción. El ¿quién? de la acción presenta la misma estructura triádica que el *éthos* moral. Por un lado, no es agente quien no puede designarse a sí mismo como siendo el autor responsable de sus actos. En este sentido, reencontramos los dos componentes de la estima de sí: la capacidad de obrar según intenciones y la de producir por nuestra iniciativa cambios efectivos en el curso de las cosas; es en cuanto agentes como nos estimamos a título primario. Pero por otro lado, la acción humana sólo se concibe como *interacción* bajo formas innumerables que van desde la cooperación a la competencia y al conflicto. Lo que se llama *praxis* desde Aristóteles, implica pluralidad de agentes que se influyen mutuamente en la medida en que han considerado conjuntamente el orden de las cosas. Es entonces cuando la tercera componente del *éthos* interviene: no hay acción que no haga referencia a lo que se ha denominado, en teoría de la acción, escalas de excelencia. Es el caso de los oficios, de los juegos, de las artes, de las técnicas, imposibles de definir sin hacer referencia a preceptos (técnicos, estéticos, jurídicos, morales, etc...), que definen el nivel de éxito o de fracaso de una acción dada. Ahora bien, estos preceptos preceden a cada uno de los sujetos agentes tomados de uno en uno o incluso en relación de interacción. Son tradiciones, revisables ciertamente por el uso, pero que insertan la acción de cada uno en un complejo significante y normado en virtud del cual es posible decir que un pianista es un buen pianista, y un médico un buen médico. En este sentido las estructuras evaluativas y normativas implicadas en las escalas de excelencia son instituciones.

En este contexto, el término institución no debe ser tomado en un sentido político ni incluso jurídico o moral, sino en el sentido de una teleología reguladora de una acción, de la que el mejor ejemplo es el de las reglas constitutivas de un juego como el ajedrez. Vemos aquí

la relación entre el lenguaje institución y la palabra intercambiada: en un juego como el ajedrez, no depende de ninguno de los jugadores que el valor de cada una de las piezas del juego sea definido por reglas de empleo que estos jugadores aceptan; inversamente, de estas reglas constitutivas del juego no se puede deducir quien ganará la partida en juego. La partida es aquí el equivalente del intercambio de palabra en la situación de interlocución. Nadie puede prever en lo que acabará la conversación: acuerdo o altercado. De igual manera en el juego de ajedrez, cada partida es aleatoria aunque las reglas son fijas. De estas breves notas, concluyo que es necesario dar a la noción de institución un sentido pre-moral, o mejor pre-ético, en la dimensión misma de la praxis humana.

Pero el paso del plano práctico –o *praxis*– al plano ético es tan fácil de ver como el paso del plano lingüístico al plano ético en el caso de la promesa. Lo que hace que la *praxis* se preste a consideraciones éticas proviene de un aspecto fundamental de la interacción humana, a saber, que obrar para un agente es ejercer un *poder-sobre* otro agente; más exactamente, esta relación expresada por el término *poder-sobre* pone en presencia un agente y un paciente; es esencial a la teoría de la acción completar el análisis del obrar por el análisis del padecer; la acción es hecha por alguien y sufrida por otro. Sobre esta disimetría fundamental de la acción se injertan todas las perversiones del obrar que culminan en los procesos de victimización: desde la mentira y la astucia hasta la violencia física y la tortura, la violencia se instaura entre los hombres como el mal fundamental inscrito en filigrana en la relación disímétrica entre el agente y su paciente.

Aquí la ética de la interacción se define por su relación a la violencia y, más allá de la violencia, por relación a la victimización inscrita en la relación hacer-padecer. La regla ética se enuncia entonces en los términos de la Regla de Oro: «No hagas a otro lo que no quieras que te sea hecho». Se notará que en su formulación más simple, la Regla de Oro pone en presencia no dos agentes, sino un agente y un paciente. Una relación precisa se establece así entre la Regla de Oro y la justicia distributiva, que hemos visto culminar en

el principio de Rawls, a saber, la maximización de la parte mínima en un reparto desigual. Es siempre la desigualdad entre los agentes la que plantea el problema ético en el corazón de la estructura desigual de la interacción.

Pero esta correlación entre teoría de la acción y teoría de la ética debe ser respetada según su estricta reciprocidad. Si la teoría de la *praxis* desemboca espontáneamente en una teoría moral y política de la distribución justa, son, inversamente, las estructuras fundamentales de la acción, bajo el recubrimiento de las cuestiones ¿quién? ¿qué? ¿por qué? las que dan un soporte ontológico a la ética. No hay ética sino para un ser capaz no solamente de autodesignarse como locutor, sino también de autodesignarse como agente de su acción. Es así como se conjugan la tríada ética –cuidado de sí, cuidado del otro, cuidado de la institución– y la tríada práctica –adscripción de la acción a su agente, interacción sobrevenida entre agentes y pacientes, escalas de excelencia que definen el fracaso y la realización de los agentes y pacientes en los oficios, juegos y artes–.

- IV -

Quisiera ahora, en la última parte de mi exposición, decir algunas palabras sobre la mediación narrativa que sugiero intercalar entre el nivel de la *praxis*, o de las prácticas, y el de la ética del cual hemos tomado el ritmo ternario de nuestros sucesivos análisis. ¿Qué problemas específicos plantea este paso por lo narrativo? Esencialmente, los problemas vinculados a la consideración del *tiempo* en la constitución de la persona. Se habrá notado que no hemos aludido a él en ninguna ocasión, ni en nuestro análisis de la interlocución, ni el de la interacción, ni siquiera en la elaboración de nuestra terna del *éthos*: cuidado de sí, cuidado del otro, cuidado de la institución. Pues, lo problemático es simplemente que la persona sólo existe bajo el régimen de una vida que se desarrolla desde el nacimiento a la muerte. ¿Qué es lo que constituye lo que se podría llamar el encadenamiento de una vida? Planteado en términos filosóficos, este

problema es el de la identidad. ¿Qué permanece idéntico en el curso de una vida humana? Es fácil ver que esta cuestión prolonga la del *quién*? por la que hemos introducido nuestro análisis del agente en tanto que sujeto de la acción. ¿Quién es el agente? preguntábamos, y habríamos podido preguntar: ¿quién es el locutor del discurso? ¿quién habla? La cuestión de la identidad es precisamente la del *quién*.

Un análisis rápido del concepto de identidad revela su equívoco fundamental. Por identidad podemos entender dos cosas diferentes: la permanencia de una sustancia inmutable a la que el tiempo no afecta. Hablaría en este caso de *mismidad*. Pero tenemos otro modelo de identidad, el que presupone nuestro modelo anterior de la promesa. Este, en efecto, no presupone ninguna inmutabilidad. Bien al contrario, el problema de la promesa, es precisamente el del mantenimiento de sí mismo a pesar de lo que Proust llamaba las vicisitudes del corazón. ¿De qué está hecho este mantenimiento implicado en el cumplimiento de una promesa? Propongo distinguir aquí entre la identidad *idem*, que acabo de llamar *mismidad*, y la identidad *ipse*, a la que corresponde el concepto quizás demasiado rebuscado de *ipseidad*.

No quiero limitarme a oponer pura y simplemente *mismidad* e *ipseidad*, como si la *mismidad* correspondiera a la cuestión *qué* y la *ipseidad* a la cuestión *quién*. En un sentido la cuestión *qué* es interna a la cuestión *quién*. ¿Puedo plantear la cuestión: «*¿Quién soy yo?*» sin preguntarme sobre *lo que yo soy*? La dialéctica de la *mismidad* y de la *ipseidad* es interna a la constitución ontológica de la persona.

Es aquí donde yo hago intervenir la dimensión narrativa; es, en efecto, en el desarrollo de la historia contada, donde se juega la dialéctica entre *mismidad* e *ipseidad*. El instrumento de esta dialéctica es la construcción de la trama que de un puñado de acontecimientos y de incidentes, extrae la unidad de una historia. Ahora bien, no es solamente la acción la que es así tramada, sino también los personajes mismos de la historia contada, de los que se puede decir que son construidos en la trama a la vez y en el mismo sentido que la acción contada. A partir de esto se puede comprender la dialéctica entre

mismidad e ipseidad, es decir, la dialéctica de la identidad personal. La podemos caracterizar por sus dos extremos. De un lado, el recubrimiento puede ser casi completo entre la coherencia del personaje de la historia y la fijeza de un carácter que permite identificarlo como idéntico desde el principio al fin de la historia. Es lo que pasa en los cuentos de hadas o en los relatos populares, o en los comienzos de la novela clásica. Pero, en el otro extremo, estamos condenados a casos incómodos donde la identidad del personaje parece disolverse enteramente, como en las novelas de Kafka, de Joyce, de Musil, y en general, de la novela posclásica. ¿Quiere esto decir que toda identidad ha desaparecido? En absoluto. Pues no nos interesaríamos ni siquiera por el drama de la descomposición de la identidad-mismidad, si este drama no pusiera de relieve el carácter doloroso de la cuestión *¿quién?*. *¿Quién soy yo?* Se podría decir que, en ese caso extremo, la cuestión: *¿quién soy yo?* está privada del soplete de la cuestión: *¿qué soy yo?* La ipseidad está aquí disociada, de alguna manera, de la mismidad.

Si tal es el sentido de las experiencias de pensamiento que son abundantes en la literatura contemporánea, podemos decir que la vida ordinaria se mueve entre estos dos polos del recubrimiento casi completo de la ipseidad y de la mismidad, y de su disociación casi comletal.

Ya no diría más sobre esta dialéctica, a fin de volver a la cuestión que nos interesa en este momento, a saber: *¿qué enseñanza* puede sacar de este dialéctica de la identidad personal una filosofía de la persona? Más precisamente, *¿la mediación narrativa nos permite reencontrar, y eventualmente enriquecer, la famosa terna que constituye la célula melódica de todo este estudio?* No quisiera ceder al espíritu de sistema inventando falsas ventanas. Por ello me limitaré a ciertas analogías sucesivas sin querer extraer de ellas un paralelismo rígido.

Diría en primer lugar que, al primer término de nuestra terna del *éthos* personal, la estima de sí, corresponde el concepto de *identidad narrativa* por el que definía la cohesión de una persona en el encadenamiento de una vida humana. La persona se fija en el tiempo

como la unidad narrativa de una vida. Esta refleja la dialéctica de la cohesión y de la dispersión que la intriga mediatisa. Así, la filosofía de la persona podría ser liberada de los falsos problemas heredados del substancialismo griego. La identidad narrativa escapa de la alternativa del substancialismo: o bien la inmutabilidad de un núcleo intemporal o bien la dispersión en impresiones, como aparece en Hume y en Nietzsche.

En segundo lugar, el elemento de alteridad, que figura en nuestra terna inicial como el segundo momento bajo el título de solicitud, tiene su equivalente narrativo en la constitución misma de la identidad narrativa. Y ello de tres maneras diferentes. Primero, la unidad narrativa de una vida integra la dispersión, la alteridad, marcada por la noción de acontecimiento con su carácter contingente y aleatorio. Después, y esto es más importante quizás, cada historia de vida, lejos de cerrarse sobre ella misma, se encuentra imbricada en todas las historias de vida en las que uno está envuelto. En cierto sentido, la historia de mi vida es un segmento de la historia de otras vidas humanas, comenzando por las de mis progenitores, y continuando por las de mis amigos y, porqué no, de mis enemigos. Lo que dijimos antes sobre la acción en cuanto interacción tiene su reflejo en este concepto de *entrecruzamiento de historias*. Tomo este término de Wilhem Schapp en su obra de sugestivo título *Entrecruzado en historias*. Finalmente, el elemento de alteridad está vinculado al papel de la ficción en la construcción de nuestra propia identidad. Nos reconocemos a nosotros mismos a través de historias ficticias de personajes históricos, de personajes de leyenda o de novela; a este respecto, la ficción es un vasto campo experimental para el trabajo sin fin de identificación que buscamos sobre nosotros mismos.

Quisiera decir, en tercer lugar, que la aproximación narrativa aquí esbozada vale tanto para las instituciones como para las personas consideradas individualmente o en interacción. *Las instituciones tienen ellas también identidad narrativa*. Esto es cierto para la institución del lenguaje, que se desarrolla según el ritmo de tradicionalidad y de innovación. Es cierto para todas las instituciones de la práctica cotidiana, cuyos patrones de excelencia son también

productos de la historia, al mismo tiempo que modelos transhistóricos. No diré nada de la narración misma como institución; a través de los formalismos narrativos, puestos de relieve por el análisis estructural de las narraciones; la narración, en este sentido, es ella misma una institución obedeciendo a los cánones para los cuales se cumple la dialéctica temporal de la identidad. Quisiera insistir sobre un último punto: las instituciones, en el sentido más preciso del término que empleamos cuando le aplicamos la regla de justicia, en la medida en que pueden ser consideradas amplios sistemas de distribución de papeles, tienen una identidad narrativa. A este respecto, muchos debates sobre la identidad nacional pueden aparecer completamente falsos por el desconocimiento de la única identidad que conviene a las personas y a las comunidades, a saber, la identidad narrativa, con su dialéctica de cambio y de mantenimiento de sí mismo por la vía del juramento y la promesa. No buscamos una sustancia fija detrás de estas comunidades; pero tampoco les negamos la capacidad de mantenerse por medio de una fidelidad creadora con respecto a los acontecimientos fundadores que las instauran en el tiempo.

Me detengo en el momento en el que mi recorrido me conduce a mi punto de partida: el *éthos* de la persona acompañado por la ternura: estima de sí, solicitud por el otro, deseo de vivir en instituciones justas.

INDICE

Amor y justicia	9
Lo justo entre lo legal y lo bueno	35
Entre filosofía y teología: la <i>Regla de Oro</i> en cuestión ..	57
El problema del fundamento de la moral	67
Muere el personalismo, vuelve la persona	95
Aproximaciones a la persona	105