

## Bibliografía

- Albizu, E.[El archivo Hegel, de Bochum]. "El archivo Hegel, de Bochum". En: *La Prensa*, Buenos Aires (1981/2/8).
- .[TSA] *Tiempo y Saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*. Buenos Aires, Jorge Baudino Ediciones / UNSAM: 1999.
- Bubner, R.[Überlegungen zur Situation der Hegelforschung] "Überlegungen zur Situation der Hegelforschung". En: *HS*. 36 (2003) pág. 43-60.
- Gethmann-Siefert.[H-Archiv und H-Ausg.] "Hegel Archiv und Hegel Ausgabe". En: *ZphF*, 30 (1976), pág. 609-618.
- Hegel, G.F.W.[GW 5] *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. M. Baum, K. R. Meist, et al. (edit.), *Gesammelte Werke* (5). Hamburg, Meiner: 1998.
- Hegel, G.W.F.[Briefe] *Briefe von und an Hegel*. J. Hoffmeister (edit.). Hamburg, Meiner: 1969.
- .[Enz (1830)] *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. F. Nicolin y O. Pöggeler (Edit.). 8. ed. Hamburg, Meiner: 1991.
- .[GW 9] *Phänomenologie des Geistes*. W. Bonsiepen y R. Heede (edit.). *Gesammelte Werke* (9). Hamburg, Meiner: 1988.
- Jaeschke, W.[Neue Phase HE] "Eine neue Phase der Hegel-Edition". En: *HS*. 36 (2003), pág. 15-33.
- Nicolin, F.[Neue Hegel GA] "Die neue Hegel-Gesamtausgabe. Voraussetzungen und Ziele". En: *HS*. 1 (1961), pág. 295-313.
- .[Probleme...] "Probleme und Stand der Hegel-Edition". En: *ZphF*, 11 (1957), pág. 116-129.
- .[Titelproblem] "Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes". En: *HS*. 4 (1967), pág. 113-123.
- Pöggeler, O.[Hegels Idee...] *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. 2. ed. Freiburg/München, Alber: 1993.
- .[Perspektiven] "Perspektiven der Hegelforschung". En: *HSB*. 11 (1974), pág. 79-109.
- .[Zwischen] "Zwischen Philosophie und Philologie". En: *Jahrbuch der Ruhr-Universität Bochum* (1970), pág. 137-160.
- Rosenkranz, K.[Hegels Leben] *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: 1998.
- Siep, L.[Der Weg] *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels Differenzschrift und Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp: 2000.

## De la tolerancia al reconocimiento mutuo

por Marie-France Begué

Centro de Estudios Filosóficos  
Academia Nacional de Ciencias de Bs. As.

El título de estas reflexiones es "De la tolerancia al reconocimiento mutuo". Inspirada en la obra de P. Ricoeur trataré de explorar estos términos partiendo de sus diferentes niveles de significación, para ver de qué manera deben complementarse hoy, si queremos alcanzar una profundidad en los vínculos humanos que nos permita concretar mejor lo que podríamos llamar nuestra "voluntad de vivir juntos".

Toda palabra viene cargada no solo con su significado literal sino también con los acontecimientos que estuvieron en los orígenes del vocablo y que siguen produciendo resonancias de una u otra manera. Las palabras no son simples etiquetas que arbitrariamente responden a una definición, sino que vienen envueltas por el *aura* cultural que las hizo emerger en un determinado momento de la historia y que representó un conjunto de valores encarnados en esa situación. La filosofía debe mantener un diálogo fecundo con estos contextos porque ellos son los que abren la posibilidad a que se planteen nuevas cuestiones que hasta ese momento parecían "inéditas en el espacio de lo pensable".

Además, el surgimiento de un problema -en este caso, la construcción de la paz- siempre aparece como un desafío para la filosofía, hasta que ella lo transforma en "acontecimiento del pensar" y produce los cuestionamientos correspondientes para que este acontecimiento dé sus frutos. Hay una historia filosófica del "preguntarse" vinculada con cada época y el desafío consiste en abrir las significaciones encerradas, para que sean capaces de engendrar nuevas significaciones dentro mismo de la problemática tratada. Esto explica que la sabiduría práctica, directamente ligada a la problemática que nos toca, tenga más afinidad con la política que con la filosofía especulativa. Sin embargo, cuando se trata de dirigir o reorientar la acción, esta sabiduría práctica, tal como ya lo enseñara Aristóteles, necesita proceder de lo universal especulativo para ir luego a lo particular.

La perspectiva de dónde me ubico es la de una antropología fenomenológica, que concibe al hombre como un ser tensionado entre lo infinito y lo finito que da testimonio de sí mediante el ejercicio de sus capacidades específicas.

## 1. Tolerancia

Si observamos un poco, podemos ver que la primera experiencia que tenemos de la tolerancia es su forma negativa; lo que primero

solemos experimentar es el sentimiento de la *indignación* ante algo; algo nos resulta *intolerable*. Y experimentamos lo intolerable respecto a diferentes órdenes de la vida como son las maneras de ser, las mentalidades o las tradiciones culturales con su dimensión moral, las relaciones con la justicia y el Derecho Constitucional o también el plano de las prácticas religiosas y de la reflexión teológica que las acompaña. Solo a partir de este sentimiento de fuerte rechazo, nosotros hacemos el camino interior en el sentido opuesto de abrimos hacia aquello ante lo cual, en un primer momento nos cerrábamos. Este camino, como veremos enseguida, significa un verdadero *trabajo*.

Por otra parte, los diccionarios nos enseñan que el término "tolerancia" surge en el s. XV (1438); que viene de la raíz latina *tollerare* que significa "levantar", soportar, aguantar con constancia. El *Robert* francés le da dos sentidos: 1) el hecho de no prohibir o exigir algo aún cuando se podría; 2) la libertad que resulta de esta abstención.

Cabe recordar que el término tomó relevancia histórica con el fin de la guerra entre protestantes y católicos en la Francia del s. XVI, que culminó con la revocación del edicto de Nantes. De hecho, en la práctica, ya existían actividades que respondían a esta necesidad de convivencia. Ellas eran impulsadas sobre todo por el desarrollo de la cultura secular, hija de la filosofía de las Luces, que se había liberado de toda tutela eclesiástica. Esta gran *mutación cultural*, que se extendió progresivamente hasta aceptar la libre expresión de todas las creencias y del libre pensamiento, explica el *aura polémica* que todavía hoy rodea a la tolerancia y que atestigua el fondo de conflicto entre poderes diferentes.

Pero hay que reconocer que, si bien este aporte fue clave en su momento porque el secularismo permitió distinguir la religión de la política, la fuente inspiradora de los valores que promovieron ese inestable equilibrio es propia del Evangelio, tal como fue escrito en sus orígenes y honrado por innumerables testigos, y que con el correr de las épocas pareció desdibujarse. Si bien el pluralismo y la tolerancia son el fruto del espíritu crítico de la Modernidad, estos valores hoy siguen *espoileados* por la mayoría de las comunidades cristianas que, nuevamente, intentan *reactualizar* y *prolongar* el espíritu esencial del Evangelio donde prevalece el amor y el respeto al prójimo por encima de la ley, las normas y las reglas.

#### *Enfoque ético-moral*

Desde el punto de vista ético-moral, la tolerancia indica la regla de conducta de dejar a cada uno la libertad de expresar sus opiniones aún cuando no sean compartidas. Esta actitud supone un largo aprendizaje en el que podríamos ver tres fases:

1) el momento del abandono de la violencia para defender las propias ideas y la aceptación pasiva de los comportamientos ajenos

porque al que los acepta no le queda más remedio que aceptarlos.

2) el momento del esfuerzo activo por aceptar al otro pero sin adherir a sus comportamientos. Aquí se suele considerar que en materia de religión, moral o política, nadie es dueño de la verdad absoluta; o bien, que en las convicciones de los otros siempre hay elementos valiosos que tal vez se pueden compartir, y que la creencia de cada uno puede ser una contribución a la verdad total.

3) el tercer momento estaría marcado por la creación concreta de las condiciones que van a permitir el ejercicio de la libertad de opinión, de expresión y de enseñanza. Es el nivel más exigente porque debemos ahondar en nuestras propias convicciones para encontrar la motivación profunda que nos lleve a reconocer en el otro, el valor humano universal de la persona y a respetarlo.

También podemos observar que, por un lado, la tolerancia siempre se opone al fanatismo; pero por otro, su mayor peligro está en volverse una indiferencia hacia los demás y hacia los valores absolutos.

Vemos entonces que el término a lo largo de su evolución, ha pasado de ser un signo negativo, como es el *abstenerse* de prohibir, a uno positivo como es el *admitir* la diferencia.

Sin embargo, siempre se mantiene cierta relación polémica que oscila entre la hostilidad reprimida y el reconocimiento del otro. Esta oscilación es la que reclama que la justicia ilumine y organice la evolución de las costumbres a partir de principios del Derecho que sean reconocidos por todos. Podemos decir que, más allá de las épocas, un Estado debe ser tolerante, siempre y cuando la libertad de los unos no afecte la libertad de los otros. Este consenso marcó un gran avance en la historia de Occidente y de la tradición cristiana que desde san Agustín a la Inquisición, pasando por las cruzadas, muchas veces no dudó en imponer su fuerza.

¿Cómo superar entonces lo intolerable? ¿Cómo impedir que las diferencias y los conflictos degeneren en violencia?

Ricoeur considera que la práctica de la tolerancia se apoya sobre la capacidad que todos tenemos de respetar en el otro la *libertad de adhesión* a sus propias convicciones. Esto es lo que la justicia defiende.

Se trata del hecho de que todos somos "iguales ante la ley" y de que "cada uno tiene derecho a la misma libertad". Lo interesante es que el término "ante la ley" determina el derecho en sí de la persona en cuanto tal, cada vez que hay que "arbitrar entre pretensiones rivales y más allá de los contenidos que ellas encierran"<sup>1</sup>. Aquí ya no se trata de los contenidos de las convicciones sino de la libertad de cada uno vinculada a su propia dignidad de ser persona.

<sup>1</sup> P. Ricoeur, *Lectures 1, autour du politique*. Editions du Seuil, Paris, 1991, p.300.

Nuestro s. XXI, por otra parte, sabe que esta libertad formal debe encarnarse y concretarse, según las circunstancias, en la *libertad de conciencia* y en la *libertad de expresión*, porque de lo contrario, el foro interior quedaría mudo y por lo tanto oprimido. Sabemos también que la igualdad se debe extender a la "igualdad de oportunidades" sociales, económicas, culturales, porque ellas son las que garantizan "las condiciones materiales para el ejercicio de la libre expresión"<sup>2</sup>.

Esta protección de las libertades es la que exige, a su vez, que haya "reglas de orden" que organicen la vida pública, para que el derecho ajeno sea respetado y que los beneficios de dicha libertad se acrecienten "para todos".

Es cierto que, si bien en lo concreto estas exigencias están llenas de falencias, ellas, sin embargo, forman el marco teleológico de la conciencia ético-política que mide con su exigencia la vida de los pueblos en Occidente. Todos los individuos tenemos creencias, convicciones e intereses que definen nuestros comportamientos y discursos; la función de la ley aquí es impedir que la expresión de la libertad de uno no invada el terreno de la expresión de la libertad del otro.

Este trabajo requiere una verdadera *ascesis del poder* por parte de quien lo tiene, porque siempre se choca con "resistencias", que son "comprensibles", y que piden sacrificios y concesiones. Las resistencias son comprensibles porque ellas derivan de un principio malo que se suele mezclar junto con la firmeza de nuestra adhesión a una verdad o a un valor y que es "el impulso que nos lleva a imponer a los otros nuestras propias convicciones", como si nos costara respetar el derecho que cada uno tiene tanto "a la verdad como al error"<sup>3</sup>.

Se trata de alcanzar lo que el autor llama un "*consenso conflictual*"<sup>4</sup> que funda el equilibrio entre las fuerzas enfrentadas y el arbitraje de los derechos. "Consenso", en la medida en que las diferentes culturas se ponen de acuerdo acerca de los valores comunes que cada una defiende de diferente manera, y "conflictual", porque los ríos de pensamiento que se oponen, solo se entrecruzan en algún punto que se ha conseguido después de largas concesiones, siempre inconclusas, que guardan una esencial fragilidad. No todo puede ser consensuado. Más allá de lo consensuado a menudo sigue habiendo elementos intolerables que no logran entrar en los pactos del consenso.

Todo esto nos muestra que la tolerancia es una respuesta, una condición necesaria pero no suficiente. Porque, si bien en su más alto nivel hay una exigencia de respeto ante las convicciones de los otros con su propio orden de justificación, ella no termina de canalizar toda la

<sup>2</sup> Idem, p. 301.

<sup>3</sup> Idem, p. 303.

<sup>4</sup> Idem, p. 303.

violencia que se reprime o puede también desembocar en la indiferencia que recién apuntábamos. Se necesita otro tipo de sentimiento y otro tipo de actitud que promueva nuevas formas de relación; alcanzar esta meta es también recorrer un *camino largo*. Quisiera proponer para ello la noción de *reconocimiento*; pero de un reconocimiento que esté impregnado por el *aura* de la *mutualidad* y de la *solicitud* por el otro.

## 2. Reconocimiento de sí, reconocimiento del otro, reconocimiento mutuo

Hablamos de la necesidad de reconocer al otro del mismo modo que nosotros sentimos la necesidad de ser reconocidos.

Varios son los significados que tiene esta palabra, ya sea como conocimiento redoblado o como aceptación de algo que pone fin a la duda, o como reconocimiento de uno-mismo o del otro a partir de ciertos rasgos que nos identifican, o como declaración y confesión de fe, o también, como sinónimo de agradecimiento. Aquí tomaré los elementos del reconocimiento de sí y del otro que me parecen útiles para hacer avanzar a la tolerancia hacia niveles más genuinos de solidaridad.

La acción de reconocer tiene su voz pasiva, en el "ser reconocido", que abre a una nueva dimensión del reconocimiento con una también nueva profundización y alcance ontológicos. La voz activo-pasiva del reconocer y ser reconocido, tomada en su globalidad, tiene la ventaja de abarcar toda la amplitud del hombre en su obrar y su padecer.

Sabemos que el "ser reconocido" fue explicitado por Hegel en su *Fenomenología del Espíritu*, con la figura de la lucha y de la búsqueda por tal reconocimiento, la que marcó culturalmente varias generaciones. Es cierto que este esquema está ligado a la época de juventud del filósofo y que no fue su última palabra al respecto; pero lo que aquí queremos destacar son las resonancias culturales concretas que esta figura de *lucha* ha tenido en el siglo pasado, con sus diferentes modos de violencia. No se trata pues de discutir si Hegel supera su propia posición, sino de encontrar *otras* figuras del "ser reconocido" que encarnen también *otras* motivaciones para que la vida práctica produzca vínculos más depurados, en lo posible, de violencia.

El paso de lo activo a lo pasivo, a la vez que se aleja de la simple *recognitio* o conocimiento redoblado y se abre a la reciprocidad, también repercute en los diferentes niveles de identificación e identidad. Desde un extremo, en el nivel estrictamente cognitivo, reconocemos algo simplemente como siendo el mismo: una cosa es igual a sí misma y diferente de lo *que* ella no es. Desde el otro extremo, el reconocimiento de sí y del otro bajo la forma personal, descubre su "quien", su ipseidad; esa parte más genuina de cada uno que nos define personalmente. Cuanto más profundo es este reconocimiento, más se revela la autenticidad de aquello que nos hace ser quienes somos y que pide, precisamente, ser reconocido.

Podemos encontrar en la figura del *maestro* y del *discípulo* o en la figura de la *amistad* modelos inspiradores para este tipo de reconocimiento pacífico que promuevan la realización del otro. En ambos casos, el reconocimiento de sí necesita pasar por la mediación del otro para que lo *ayude* y le *revele* su propio secreto interior.

La relación entre el maestro y el discípulo o la que se entabla entre dos amigos, invita a que el sí-mismo, gracias al maestro o al amigo, se reconozca como tal *en* sus propias capacidades individuales y sociales. Además, el éxito más genuino de esta relación es que el amigo viva *en libertad compartida* y que el discípulo encuentre su *propia libertad* y se *independice* de su maestro. Esto significa que la ipseidad de cada uno no sea una copia de la ipseidad del otro sino una verdadera originalidad lograda por él mismo.

Por otra parte, Ricoeur hace notar que en la relación maestro-discípulo o en la relación de amigos, donde siempre hay intercambio de dones, la riqueza de estos intercambios supera la simple reciprocidad, para elevarse a una verdadera *mutualidad*.

Muchas relaciones sociales suelen sellarse mediante el intercambio de dones recíprocos, pero en la mayoría de los casos, la importancia de la acción de intercambiar se fija en *lo donado*, en la cosa intercambiada con su cortejo implícito de reglas y normas que la acompañan, en especial, con la obligación más o menos explícita de *devolver*.

Este tipo de intercambio hace que la transacción se desvíe fácilmente hacia el utilitarismo, el mercantilismo o el comercio de dones perteneciente al mundo de la economía; o también sucede que la exigencia de las obligaciones vinculadas con este hecho imponga su medida marcada por la equivalencia y elimine así toda gratuidad espontánea.

Tenemos innumerables ejemplos en la historia de las sociedades que expresan este desvío. La cosa intercambiada, que siempre es símbolo de *otra cosa*, se despega de los donantes, quienes pasan a un segundo plano como simples actores de la transacción y que incluso pueden ser más o menos *cualquiera*, siempre y cuando garanticen la circulación de los objetos de intercambio y la perduración del tejido simbólico que los justifica. Esto puede traer malentendido y frustración porque en muchas circunstancias suele haber al mismo tiempo cierta entrega simbólica de la propia persona que queda truncada o despreciada.

Mientras que en la dialéctica de la *mutualidad* lo primero en importancia es la relación entre los protagonistas del vínculo. Las personas nunca son intercambiables porque su alteridad ontológica sella toda la relación. Aquí también se intercambian dones y valores, pero no hay confusión posible, no se puede ser "cualquiera", porque la persona del otro es *irreductible*. Esta búsqueda de la mutualidad nos enseña precisamente a guardar la "justa distancia" marcada por el respeto a la intimidad de cada uno.

Allí donde la reciprocidad ponía el acento en la obligación del devolver, la mutualidad lo pone en el *agradecimiento* de quien *recibe*. El recibir se vuelve propiamente el lugar del agradecimiento y el momento en que el don alcanza su mayor nobleza.

La noción de *recibir* está en el justo medio entre el dar y el devolver. Ella lleva simbólicamente el vínculo de la mutualidad a su nivel más noble, que es cuando se ejercita la capacidad de dar sin esperar nada a cambio. Esta capacidad es la más excelsa y excepcional, pero no por ello irreal; ella supera la regla de la equivalencia para fundar la regla de la sobreabundancia, aquella que los antiguos ya llamaban amor de agape.

En su libro *Amour et Justice*, Ricoeur trata el problema de "amar a los enemigos". Inspirado en el *Discurso de la montaña* que comúnmente se llama las *Bienaventuranzas*, el autor nos hace ver que el imperativo del amor es irreductible, en cuanto a su contenido ético, al imperativo moral. El es la expresión supra-ética de una amplia *economía del don* que rebasa completamente la moral. La economía del don instala al hombre en un orden cualitativamente diferente, tanto en sus vínculos sociales, como en sus vínculos con la naturaleza. El hombre, en tanto que creatura buena, se siente *interpelado*, en una relación de dependencia radical con su Creador, dentro del orden general de una naturaleza que ya no es vista como lugar de explotación sino como objeto de respeto y admiración.

"El amor al prójimo bajo la forma extrema del amor a los enemigos encuentra en el sentimiento supra-ético de dependencia del hombre-creatura su primer vínculo con la economía del don"<sup>5</sup>... y "al entrar en el campo práctico, la economía del don desarrolla una *lógica de la sobreabundancia* que en un primer tiempo al menos, se opone polarmente a la *lógica de la equivalencia* que gobierna la ética cotidiana"<sup>6</sup>. "Puesto que te fue dado, da", le gusta decir a menudo al autor.

Esta lógica de la sobreabundancia que insta la dimensión de lo gratuito, es también la que abre la puerta para el "don celebratorio", para una poética capaz de inventar ocasiones que lo atestigüen y de inventar también el lenguaje apropiado del himno y la alabanza.

#### a) Nivel fenomenológico-hermenéutico

Entre las diferentes capacidades que Ricoeur enumera mediante las que el hombre atestigua su ser personal, encuentro que la capacidad de *narrar-se* y de *narrar* en general es una de las más apropiadas para el ejercicio de este reconocimiento del otro, al ayudarnos a ponernos en su lugar y a comprender sus motivaciones, más allá de la simple tolerancia.

<sup>5</sup> P. Ricoeur, *Amour et Justice*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1989, p. 44-46.

<sup>6</sup> Idem, p. 48.

La dimensión narrativa no se puede eludir porque la persona sólo existe bajo el régimen de una vida que se desarrolla del nacimiento a la muerte, y este encadenamiento en la duración del tiempo plantea el problema de la identidad.

Sabemos que Ricoeur distingue en el hombre dos aspectos de su identidad que se complementan: la identidad entendida como *mismidad*, que responde a nuestra pregunta por el "qué", y la identidad entendida como *ipseidad* que responde a nuestro "quién". Hay un aspecto de la persona, su *quien*, que lo hace capaz de reconocerse autor de sus propias acciones, de ordenarlas en el tiempo mediante un discurso coherente y de hacerse responsable de sus consecuencias. Esta identidad personal está directamente ligada al acto de narrar y de deliberar, y se expresa emblemáticamente bajo la forma reflexiva de *narrar-se*. Ella produce lo que el autor llamó una "identidad narrativa". La identidad narrativa cumple la mediación entre las dos figuras complementarias de la identidad personal que, como acabamos de decir, son el *idem* y el *ipse*.

Toda narración tiene una "intriga", una "trama" que es la que permite que podamos comprenderla. Ella le da la unidad de un sentido dinámico, a todo un conjunto heterogéneo de elementos compuestos por sucesos, intenciones, proyectos, causas, peripecias, etc. La trama entretiene la necesidad de hacer concordar dichos elementos con las discordancias que aparecen a lo largo de la vida o del relato y que seguirán apareciendo hasta el final, poniendo en peligro esta identidad simbólica de tipo único y particular. Se trata de una verdadera producción poética cuyo resultado es una *configuración concordante-discordante*, que no es otra cosa que el "poema de vida", si así lo podemos llamar.

Lo que importa para nuestro tema es el vínculo entre el personaje y la acción misma. Personaje es todo aquel que *hace* la acción en el relato; él es por lo tanto también una categoría narrativa y su rol dentro del relato está directamente vinculado a la "inteligencia narrativa", propia de la intriga misma. El personaje mismo es "puesto en intriga" y es a través de él que nosotros podemos alcanzar a conocer su identidad en tanto que autor de sus acciones. La acción y los personajes se vinculan por sus funciones que son las que van determinando los roles dentro de la misma acción. El desarrollo de un carácter equivalente a un personaje y la historia narrada tienen la misma génesis y van emergiendo simultáneamente.

Esto significa que si queremos conocer a otro, siempre lo haremos mediante la comprensión de los relatos propios o ajenos acerca de esa persona. Cada uno rescatará un aspecto de su identidad. Nos corresponde a nosotros los lectores-receptores de la intriga, el ir refigurando la trama. Debemos estar advertidos de que la comprensión de la intriga se hace a la manera de quien la recibe, es decir, según sus propias capacidades de recepción, sus propias expectativas, dependientes del mundo real y del imaginario. Aprender a reconocer-se y a reconocer al

otro en la lectura o en los relatos propios y ajenos significa también aprender a narrar-se de otra manera. Así como "el ser se dice de muchas maneras", podríamos parafrasear a Aristóteles diciendo que el "hombre se narra de muchas maneras".

Este aprendizaje nos hace entrar en una nueva dimensión del reconocimiento con tres características. 1) la sobreabundancia de una identidad rebasa infinitamente la suma de los relatos. 2) sin embargo, la aprehensión de una identidad solo se puede hacer a través de los relatos. 3) la capacidad de refigurarse a partir de los relatos depende de un aprendizaje tanto poético-hermenéutico como ético. Saber ponerse en el lugar del otro no solo pide la riqueza de la imaginación sino también la *disposición* interior o "simpatía" hacia el otro que recibo en calidad de "huésped". Esta hospitalidad nos invita a poner el reconocimiento en la vía de la *mutualidad*.

Solo puedo recibir, acoger y reconocer al otro en su otredad si soy capaz de reunir su vida en la forma de uno o varios relatos que la atestigüen. Porque esta coherencia en el relato atestigua su coherencia en la acción y tiende un puente entre mi cerrazón por ignorancia y mi apertura fusional por empatía.

Esta identidad narrativa que media interiormente entre el *idem* y el *ipse*, también media exteriormente entre la identidad como un todo y la alteridad. Entonces, aparece el otro sentido como un extraño, como el extranjero.

Es aquí que viene a jugar un rol importante el reconocimiento mutuo como mejoramiento ético-poético de la tolerancia.

La historia de una vida está siempre mezclada con la de otras; ella emerge engastada en historias ajenas. Cada uno de nosotros hacemos esta "experiencia *princeps*" en nuestro interior. Nuestra identidad en el plano individual también depende de nuestro vínculo social. Nuestra propia memoria individual se apoya sobre una memoria colectiva que es la que primero nos ofreció sus narraciones, a partir de las cuales construimos la nuestra.

Sin embargo, este reconocimiento de nuestra historia entrelazada en la de los otros tiene un lado de fragilidad que hay que atender para no caer en identidades ilusorias. Más de una vez hemos comprobado el poder de las ideologías para manipular estas identidades frágiles mediante los simbolismos de la acción elevados a narraciones "oficiales", si así se puede decir. Esto vale tanto para lo individual como para lo colectivo. La riqueza de "poder narrar de otra manera" significa también el peligro de poder ser manipuladas mediante narraciones puestas al servicio del poder de turno. Siempre está la capacidad de reconfigurar; y esto hace que "la identidad narrativa prospere sobre un campo minado".

También podemos vincular este aprender a narrar de otra manera con el primer paso para el aprendizaje del difícil trabajo de *perdonar*. El perdón trabaja las heridas de la memoria y la memoria siempre se vincula

con los relatos. Poder contar de otra manera que no sea a partir de nuestras heridas o de nuestras humillaciones es también dejar de calcular la deuda que los otros tienen con uno; es liberar al otro del peso de su deuda y simultáneamente liberarnos a nosotros mismo del rol de acreedores.

#### b) Nivel ético-religioso

Proponemos con Ricoeur que el espíritu de reconocimiento mutuo en la diversidad se extienda a todas las culturas y a todas las creencias. No hay un atalaya desde donde podemos abrazar la multiplicidad de las creencias y de las concepciones del mundo, sino que siempre reconocemos y comprendemos los compromisos ajenos a partir de nuestro propio compromiso. Ricoeur no cree que pueda haber compromiso con un orden abstracto de valores sin que se quiera pensar ese orden como tarea para todos los hombres.

Aquí es donde se puede caer en el desvío de la convicción hacia una potencial intolerancia; cuando en vez de ser "una adhesión firme de un individuo o de una comunidad a una manera de pensar, sentir, actuar"<sup>7</sup>, ella da lugar a un "principio negativo" que se mezcla y que es el impulso a imponer nuestras propias convicciones, tal como se dijo más arriba.

Ante esta potencial violencia que se insinúa en el corazón de la convicción, debemos recordar que la adhesión del otro a sus creencias es tan *libre* y digna de *respeto* como la nuestra. Solo este *a priori* de libertad puede poner freno al impulso violento que pervierte toda fuerte convicción"<sup>8</sup>.

Esta actitud se ve confirmada por la apuesta ricoeuriana de que lo mejor de todas las diferencias converge y de que los avances del bien se acumulan, mientras que las interrupciones del mal no hacen sistema. En estos avances del bien, cada uno se siente *invitado* a poner a prueba su compromiso de *testimoniar* la actitud de apertura y comprensión que está en las raíces de la propia herencia cristiana que funda nuestra cultura.

"Solo profundizando mi propio compromiso -dice el autor- yo puedo encontrarme con aquel que, partiendo de otra perspectiva, realiza un movimiento semejante al mío"<sup>9</sup>. La acción de atestiguar, anula la violencia, porque nuestro compromiso no consiste en obedecer a una autoridad, sino en "*responder a una invitación*"; invitación a interpretar nuestra vida a la luz de los mensajes esenciales que nos motivan para actuar de esta manera. Aquí se unen "interpretar" y "practicar" en un círculo hermenéutico que va a influir en el modo como crearemos nuestro

<sup>7</sup> *Lectures 1*, op. cit, p. 303.

<sup>8</sup> *Idem*, p. 304.

<sup>9</sup> *Idem*, p. 309.

vínculo dialogal con los otros. La finitud de la comprensión y de los compromisos particulares, que no agotan las reservas simbólicas de las Escrituras fundacionales, llevan a lo que Ricoeur, en otros lugares, llamó la "nostalgia por el otro" o la "hospitalidad cultural". Esto es, reconocer con simpatía las maneras como los otros, diferentes a uno, comprenden el mismo fondo simbólico también de diferente manera.

"En este nivel de profundidad -dice nuestro autor- solo el intolerante es intolerable. El poder impotente de la palabra es la no-violencia"<sup>10</sup>.

Para esto es necesario que incentivemos lo más posible la *creatividad*. Porque así como no puede haber una genuina apropiación del mensaje cristiano, sin una reinterpretación creadora de dicho mensaje en función de nuestra experiencia histórica, tampoco puede darse un desarrollo auténtico de la reflexión filosófica sin una relectura siempre nueva de nuestras herencias, a la luz de los textos fundacionales, llenos de inagotables posibilidades.

La crisis en la que se debaten las naciones acerca de su modelo, en este comienzo de siglo cargado de polémicas, nos lleva a preguntarnos qué actitud puede alimentar las discusiones y las argumentaciones de los diferentes bandos.

Es necesario que "tomemos una medida más *relativa* de la forma de sociedad que hoy socava nuestra confianza. Después de todo, este tipo de sociedad solo apareció en Occidente en fecha relativamente reciente"<sup>11</sup>. Para esto, debemos reubicar la herencia moderna sobre el trayecto de una historia más larga, enraizada, por un lado en la Tora hebrea y el Evangelio de la Iglesia primitiva, y por otro, en la ética de las virtudes con su filosofía política. Dicho de otro modo, tenemos que saber *hacer memoria* de todos los comienzos y los recomienzos, y de todas las tradiciones que se han sedimentado sobre su zócalo.

Esta *liberación de las herencias* significa también hacerlas entrar en una *intriga policéntrica*. Significa *renunciar* a la idea de que habría un solo gran relato común. Porque la historia es un relato con muchos focos, una intriga atravesada por muchas intrigas particulares que permiten reconfiguraciones nuevas.

Uno no elige a sus contemporáneos sino que todos hacemos camino a través de una serie de paisajes históricos y filosóficos, que nos exigen este trabajo crítico-hermenéutico para seguir avanzando en nuestra propia búsqueda de *reconocimiento mutuo*.

Se nos invita entonces a incentivar el poder impotente de la Palabra con su fuerza en la capacidad de ser atestiguada; a reconocer la inconmensurabilidad de un mensaje respecto de la finitud de sus

<sup>10</sup> *Idem*, p. 310.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 173.

interpretaciones; y a comprender que los sistemas de pensamiento son siempre limitados respecto de la riqueza potencial de la proclamación originaria. Esta invitación es ya entrar en la paciencia del camino largo que Ricoeur nos propone.

#### Bibliografía de Paul Ricoeur:

*Temps et récit III, Le temps raconté*, du Seuil, Paris, 1985.

*Soi-même comme un autre*, du Seuil, Paris, 1990.

"Langage politique et rhétorique" y "Tolérance, intolérance, intolérable" en *Lectures I, Autour du politique*, du Seuil, Paris, 1991.

"La liberté religieuse et les valeurs de justice et de vérité" en *Droit, Liberté et Foi*, École Cathédrale, Institut de Formation Continue du Barreau de Paris, 1993.

*La critique et la conviction*, Calman-Lévy, Paris, 1995.

*Parcours de la reconnaissance*, Stock, Paris, 2004.

## Algunas notas acerca de la traducción latina de Juan Escoto Eriúgena de las obras del Pseudo-Dionisio Areopagita a partir de la noción de "luz"

por José Luis Narvaja S.I.

Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel

El estudio de la influencia ejercida por los escritos del Pseudo-Dionisio Areopagita en la escolástica y mística de la Edad Media nos exige en primer lugar intentar echar un poco de luz acerca de las traducciones latinas de sus obras y también acerca de las formas de los textos que utilizaron los comentaristas medievales, los escolásticos y los místicos.

Antes de Escoto Eriúgena encontramos una traducción latina de las obras del Pseudo-Dionisio, realizada por el abad Hilduin del monasterio de St. Denis<sup>1</sup>. Juan Escoto Eriúgena, por pedido de Carlos el Calvo, tradujo nuevamente los escritos del Pseudo-Dionisio y entregó la traducción al monarca alrededor del año 858. En la dedicatoria habla acerca de la personalidad del Areopagita, del contenido y la significación de sus escritos, sobre los métodos y las dificultades de la traducción y remite a los lectores que desean una mayor claridad, al texto griego<sup>2</sup>.

Escribió además el Eriúgena un comentario a la *De Coelesti Hierarchia* que no está completo<sup>3</sup>. Y el Migne presenta además un comentario a la *De Mystica Theologia* que sin duda no es auténtico<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Acerca de esta traducción, de sus estudios e identificación, cf. M. Grabmann, "Die mittelalterlichen lateinischen Übersetzungen der Schriften des Pseudo-Dionysius", en: *Mittelalterliches Geistesleben Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik I* (München, 1926), pp. 450-452.

<sup>2</sup> PL CXXII 1029-1036.

<sup>3</sup> "Joannis Scoti Expositiones super Ierarchiam caelestem S. Dionysii", PL CXXII 126-266.

<sup>4</sup> El fragmento de una explicación de la *De Ecclesiastica Hierarchia* que trae Migne, PL CXXII 265-268, no pertenece, según M. Grabmann, a Escoto Eriúgena, sino que es una compilación de extractos de diversos autores. El comentario a la *De Mystica Theologia*, PL CXXII 267-284 tampoco sería auténtico según M. Grabmann, pp. 453-454.