

Recopilación de trabajos de Paul Ricoeur

por Juan Carlos SCANNONE S.I. (San Miguel)

estatura. Hace falta vivir aquella sabia admonición de Ignacio: "no el mucho saber harta y satisface al ánimo, mas el sentir y gustar de las cosas internamente". El lo vivió y lo gustó. Por eso pudo llegar a decir a su Señor: "me basta con tu amor y con tu gracia, con eso soy inmensamente rico y no necesito nada más". Esto hizo de Ignacio hombre, de Ignacio religioso y de Ignacio sacerdote un ser inmensamente rico, con la vista bien allá y un empuje mayor que el mundo. Y precisamente por ser "inmensamente rico" pudo cincelar en sí mismo la gran escalada paulina: porque todas las cosas fueron suyas, él de Cristo, Cristo de Dios. Esta es la plenitud de la realidad.

El pensamiento de Ricoeur resulta profundamente enriquecedor en un momento histórico como el actual, en el cual tanto la humanidad en general —que ha tomado conciencia de la unidad de su destino—, como en particular nuestra Patria, y aun la Iglesia, están en búsqueda de las *mediaciones históricas eficaces* para la realización plena del hombre en auténtica libertad, al mismo tiempo que experimentan la amenaza que para la libertad del hombre surge de esas mismas mediaciones (técnicas, económicas, sociales, políticas, culturales...) en su conformación actual. Pues uno de los conceptos clave de Ricoeur es el de libertad, pero no de una libertad abstracta, sino de una libertad que, sin dejar de trascender sus mediaciones, está mediada por el mundo de la cultura y las instituciones (económicas, sociales, políticas, religiosas) y ha de realizarse responsablemente en la historia, en, a través y más allá de dichas mediaciones. Además, no se trata de una libertad cerrada en autosuficiencia estéril, sino autónoma y responsable, pero abierta a la interpelación liberadora de la fe.

Por eso pensamos que la publicación en castellano de los trabajos de Ricoeur que reúne el volumen *Ética y Cultura*¹ representa un verdadero servicio, no sólo al *pensamiento filosófico*, sino, a través de éste, a la *acción* (ética, educativa, cultural y política) y a la *fe cristiana* que desea transfigurarla e inspirarla como fermento.

En esta nota no nos es posible ni siquiera mencionar todos los diversos aportes que podemos encontrar en los trabajos publicados en este volumen, para realizar las tareas teóricas y prácticas involucradas en lo dicho más arriba. Solamente queremos detenernos en dos de los mismos, que consideramos importantes: en primer lugar, el modo cómo Ricoeur supera la antinomia básica que para la libertad se da entre *pertenencia* (a un orden de valores o instituciones, a una cultura, una tradición, una historia, una nación, una situación histórica) y *distanciación* (crítica, autónoma, creativa, abierta a lo universal y hacia el futuro), antinomia que la define como *libertad finita*. Pues precisamente allí se concentra el problema de las mediaciones históricas de la libertad. Luego, en segundo lugar y más brevemente, haremos ver cómo existe un cierto paralelismo entre la manera cómo Ricoeur

¹ Cf. Paul Ricoeur, *Ética y Cultura*, Editorial Docencia, Buenos Aires, 1986, 203 págs. La presente nota reproduce, con pequeños cambios y añadidos, la "Presentación" que el autor escribió para la mencionada recopilación de trabajos de Paul Ricoeur.

concibe esa relación paradójal y la relación paradójal que se da entre tal relación y la fe cristiana.

En el trabajo "Ética y cultura" —que abre la colección de artículos presentada en el libro— Ricoeur afronta el problema de la antinomia central de la filosofía moral: el valor ¿es descubierto o inventado? ¿norma la libertad o es creado por ella? Para responder a esa antinomia recurre entonces a la mediación de otra antinomia similar, pero más concreta, la que se da en el ámbito de la cultura entre el agente moral —libre y creador de cultura— y su herencia cultural. No se trata de quedarse en la antinomia ni de elegir estáticamente uno solo de sus polos, sino de saber descubrir el ritmo, el círculo vital, la mediación mutua que se da entre ambos. En diálogo con Gadamer y Habermas habla Ricoeur entonces de la relación práctica, circular y concreta que media entre pertenencia y distanciaci3n, expresi3n que nos sirvi3n más arriba para plantear en toda su amplitud el problema de las mediaciones históricas de la libertad. La pertenencia a una tradici3n permanece infecunda y va a la muerte si no es reinventada tal memoria histórica por la libertad; y la distanciaci3n resulta vacía e ineficaz si no reinterpreta y re-crea la propia pertenencia que la arraiga: pues bien, lo mismo pasa con la re-creaci3n (al mismo tiempo descubrimiento e invenci3n) de los valores. Usando expresiones de otros estudios de Ricoeur, podríamos decir que se trata de volver a la ingenuidad de la pertenencia, pero no a una ingenuidad acrítica, sino a una posterítica "ingenuidad segunda". Tal soluci3n a las antinomias ética y cultural no se mueve para Ricoeur en el terreno de una teorí a que fuera capaz de sintetizar en sistema ambos extremos de las mismas, sino en el de la práctica ética e histórica.

En relaci3n con ese círculo vital entre pertenencia y distanciaci3n se halla la mutua mediaci3n y complementaci3n que para Ricoeur debe darse entre las ciencias hermenéuticas (más atentas a la pertenencia) y las ciencias sociales críticas (que viven de la distanciaci3n) y entre sus respectivos métodos de comprensi3n y explicaci3n. La hermenéutica necesita el paso por la crítica de las ideologías, para no autoengañarse, pero ésta necesita que la des-simbolizaci3n crítica y la explicaci3n genética correspondiente desemboquen en una resimbolizaci3n y su correspondiente comprensi3n hermenéutica.

Aunque a primera vista no aparezca tan claro, pensamos que una tensi3n semejante entre distanciaci3n y pertenencia se plantea también en "Civilizaci3n universal y culturas nacionales" y, en cierta medida, en "De la naci3n a la humanidad". Pues allí se plantea la tensi3n que en el momento actual se da entre la pertenencia a una cultura y naci3n propias, y la universalidad (más abstracta y racional) de la humanidad que por primera vez entra en una civilizaci3n planetaria, universalizaci3n provocada principalmente por la ciencia y la técnica, es decir, por la raz3n objetivante y la distanciaci3n que ésta supone. Así se plantea también la mutua mediaci3n entre ambos polos, a saber, entre el ámbito más instrumental de la civilizaci3n y el humano integral de las culturas, entre racionalidad científica y racionalidad sapiencial, entre ciencia y técnica, por un lado, y, por el otro, los

núcleos ético-míticos de los pueblos. Ricoeur sólo indica un camino que debemos proseguir pensando a partir de sus reflexiones, inspirándonos también en su comprensi3n general acerca de la relaci3n entre pertenencia y distanciaci3n, comprensi3n y explicaci3n, símbolo y concepto.

Una dialéctica análoga la presenta el artículo "La hermenéutica de la secularizaci3n. Fe, ideología, utopía", cuando Ricoeur, luego de haber desentrañado la funci3n positiva, constitutiva y fundadora que tienen la ideología y la utopía, funci3n anterior a sus desviaciones patológicas, hace ver que una y otra se complementan y corrigen mutuamente en tensi3n inestable. Pues ambas funciones del imaginario social son necesarias, la primera, en servicio de la *identidad*, tanto de sociedades como de individuos (con el peligro de una imagen ilusoria de sí mismo, que debe sujetarse a crítica), y la segunda, en servicio de la *diferenciación crítica* con respecto a lo ya dado, que posibilita su transformaci3n histórica (pero que también corre el riesgo de sus propias ilusiones). La patología de la ideología es el peligro de una pseudo-pertenencia; la patología de la utopía es el de una distanciaci3n abstracta e "idealista".

Tengamos en cuenta que, en los casos de "círculo viviente" y dialéctico arriba mencionados, no sólo se trata de la mediaci3n mutua entre dos polos antinómicos (en la antinomia ética, en la cultural, en la que se da entre la universalidad de la civilizaci3n científico-técnica y la singularidad de las culturas, o entre ideología y utopía), sino que el planteo de Ricoeur supone, en los primeros casos, la mediaci3n cultural de los valores éticos; el último caso supone la mediaci3n simbólica de la subjetividad libre; y el penúltimo (civilizaci3n universal y culturas nacionales) supone ambas mediaciones más una tercera: la instrumental. Es decir que no sólo se dan en cada ámbito antinomias y círculos dialécticos que las resuelven en la práctica, sino también se da una *jerarquía* de mediaciones de la libertad en distintas esferas de la realidad, sin que se pierda, sin embargo, la trascendencia ética. De ahí que la metáfora del círculo, aunque apropiada, no es perfecta, porque en cada caso uno de los polos antinómicos es más radical y originario que el otro, aunque ambos se funden mutuamente según puntos de vista distintos. De eso habla Ricoeur en su trabajo sobre el libro de Skinner, del que trataremos en seguida (sobre la fundaci3n mutua según distintos puntos de vista cf. "Ética y cultura").

En "Una crítica de 'Más allá de la libertad y la dignidad' de B. F. Skinner" aborda Ricoeur otro de los aspectos importantes de la mediaci3n histórica de la libertad, íntimamente relacionado con los anteriores, a saber, la mediaci3n de la libertad en y por las instituciones, así como la antinomia entre ambas, que reproduce el ritmo de las antinomias ética y cultural, de las que ya tratamos. Entre libertad e instituciones se da una relaci3n semejante a la del hombre con su propio cuerpo: lo soporto y lo hago, como lo afirma Ricoeur también de la civilizaci3n a la que pertenezco, en "El cristiano y la civilizaci3n occidental". Pues a las instituciones, aún más que a los valores éticos y las creaciones culturales, las recibo y las re-creo. Sin su *realizaci3n* en instituciones (económicas, sociales, políticas, culturales, religiosas)

la libertad permanece vacía y abstracta; pero si esas instituciones no son las instituciones *de la libertad*, ellas se hacen opresivas. Así es como Ricoeur, haciendo —según su costumbre— una relectura post-hegeliana de Kant, media la comprensión kantiana de la autonomía a través de la comprensión hegeliana de una libertad institucionalmente mediada. Muestra así un admirable sentido tanto del respeto de la especificidad irreductible de cada esfera como de su mutua interacción y su jerarquización dialécticas, pero sin caer en una sistemática cerrada que impida la trascendencia irreductible de la libertad así concretizada. Recordemos que para Ricoeur la resolución total de la antinomia no se da en un sistema teórico como el hegeliano, sino en la práctica.

En esa misma línea de búsqueda de mediaciones concretas de la libertad, sin reduccionismo de lo superior a lo inferior, y en la línea de la arriba mencionada mediación entre racionalidad instrumental científico-tecnológica y racionalidad ética se mueve el trabajo “Previsión económica y elección ética”. Este intenta hacer ver cuánto de elecciones explícitas e implícitas se da en la prospectiva y el cálculo racionales (en economía), y cómo la prospectiva económica implica siempre perspectiva humana y, por ende, ética.

Tanto en el caso de hechos como la secularización y la civilización planetaria como en el de la “tecnología de la conducta” (de Skinner) o la prospectiva económica, la libertad éticamente responsable, aunque asume la “causalidad del destino” (para usar con Ricoeur la expresión de Hegel), con todo no cae en un fatalismo determinista, sino que la *orienta* —impidiendo así que sea *destino*—. De ese modo la “ética de la convicción” se media con la “ética de la responsabilidad” (política), y viceversa, según lo propicia Ricoeur inspirándose en la contraposición weberiana.

En este contexto podemos también aludir brevemente a lo que Ricoeur dice de paso acerca del materialismo histórico en su artículo “El cristiano y la civilización occidental”. Pues la concepción ricoeuriana de la dialéctica (así como también su comprensión de la “crítica de las ideologías”, como la expone, por ejemplo, en “La hermenéutica de la secularización” y en “Ética y cultura. Habermas y Gadamer en diálogo”) permite rescatar lo válido de Marx, pero desde un horizonte de comprensión que no renuncia a la trascendencia ética y espiritual de la libertad, aun comprendiéndola como histórica y encarnada. No trataremos acá de la crítica acertada que hace Ricoeur al marco conceptual de las nociones marxistas de “superestructura” e “infraestructura” (cf. “La hermenéutica de la secularización”), pero sí recordaremos que en “El cristiano y la civilización occidental” reconoce las relaciones mutuas entre “superestructura” moral e “infraestructura” técnica y social. No hay contradicción para Ricoeur entre el reconocimiento del papel importante de la técnica para la permeabilidad o disponibilidad de una época para tal o cual valor, y, por otro lado, la afirmación de la trascendencia de los valores con respecto al desarrollo técnico que prepara su descubrimiento-invenición. De nuevo en este punto Ricoeur ejerce su propia comprensión de una dialéctica abierta.

Para terminar nuestra presentación de este libro diremos una palabra acerca de la relación de la fe cristiana con la mencionada dialéctica abierta. Creemos que para Ricoeur se da también en el ámbito de la fe una relación análoga. Claro está que no se trata de la antinomia pertenencia-distanciación, pero sí del círculo vivificante entre *encarnación* (de la fe en la cultura humana: humanismo cristiano) y *escatología* (con su consecuente distanciamiento crítico-profético con respecto a la cultura). Ello inaugura distintas vocaciones en la Iglesia, no excluyentes, diversas, tensionadas entre sí, complementarias. No sólo “El cristiano y la civilización occidental”, sino también “Fe y cultura”, “Urbanización y secularización”, “La hermenéutica de la secularización” se mueven con ese trasfondo.

Así es como la fe no se reduce para Ricoeur a la alternativa secularizante “ideología o utopía”, sino que trascendiendo a ambas, puede sin embargo engendrar —en cuanto religión y en cuanto esperanza escatológica— ambos fenómenos de la imaginación constituyente en lo positivo de su respectiva función fundamental: instauración de identidad para el individuo y la comunidad, y apertura crítica de un futuro abierto.

Ricoeur no sólo reconoce un ritmo análogo en ambos ámbitos distintos: el de la cultura humana y el de la fe, sino que también piensa la relación tensionada entre ambos según el modo antes señalado. La fe misma promueve una legítima secularización y, por ende, la autonomía de los valores éticos y culturales (cf. “Urbanización y secularización”, etc.). Sin embargo los valores religiosos propios de la fe (en cuanto también es religión) “garantizan” los valores éticos y —a través de éstos— los demás valores culturales. Según Ricoeur los valores morales, en sí “neutros” (es decir, específicos y autónomos), decaen —lo prueba la historia— si carecen del horizonte de una gran esperanza religiosa (aunque a veces el ateísmo, el nacionalismo, etc., pueden desempeñar esa función de religión). Es decir que los valores religiosos “garantizan” los demás valores a través de los valores éticos, en cuanto aquéllos movilizan tal tipo de actitudes, creencias y acciones que no corresponden ya sólo al “bien” (ético) sino a lo sagrado; pero, sin embargo, los valores religiosos no forman parte en cuanto tales de la estructura interna y la consistencia autónoma de los valores éticos. Reparemos en la finura de las relaciones que para Ricoeur se dan entre fe, religión, ética y cultura.

De ahí que para Ricoeur el influjo de la fe en la cultura se dé —como dijimos— por mediación de la ética y, por ende, de la libertad humana que responde al don de la fe. Por eso señalará como importantes “puntos de inserción” de la evangelización de sociedad y cultura (cf. “El proyecto de una moral social”, etc.) los ámbitos humanos de decisión ética (aunque esté mediada por la política, la economía, la técnica, la cultura) y de creación ético-cultural (de valores, instituciones, etc.). También en este punto se muestra el papel eminentemente central de la libertad finita para el pensamiento de Ricoeur y su “Filosofía de la voluntad”, la cual implica no sólo lo “voluntario” sino también lo “involuntario” que es su mediación.

La recopilación de artículos de Ricoeur que estamos comentando incluye, además de los trabajos que hemos ido citando, el denominado "Por la coexistencia pacífica de las civilizaciones", y otros dos referidos al tema de la Universidad, a saber: "La Universidad por hacer" y "Reforma y revolución en la Universidad".

Esperamos que las reflexiones hechas en esta nota sirvan para iluminar al menos alguno de los aspectos del pensamiento de Ricoeur desarrollados en *Ética y Cultura*, es decir, la fecunda interacción viviente que para él se da no sólo entre ética y cultura, sino también entre fe, ética y cultura. A nosotros, sus lectores, nos compete la tarea tanto de repensar esa relación vivificante cuanto de ponerla en obra en nuestra propia cultura.

DOCUMENTACION Y EVALUACION DE LA RECEPCION DE LA FILOSOFIA LATINOAMERICANA EN ALEMANIA

por Raúl FORNET-BETANCOURT (Aquisgrán, Rep. Fed. de Alemania)

I. Introducción

Actualmente no se le ocurriría a nadie negar que, entre los países europeos, Alemania ocupa un lugar de primer orden en lo referente a la investigación americanista en general. No cabe duda, en efecto, que Alemania no solamente dispone hoy día de un gran potencial de investigación americanista, sino que en este campo puede preciarse además de tener una antigua y prestigiosa tradición; una tradición en la que se inscriben nombres tan importantes como el (siempre citado) de Alexander von Humboldt, honrado por muchos como el segundo descubridor del continente, o el de Lessing, quien en 1780 editó la descripción de la América portuguesa de Pedro Cudena¹; o el de Albert Einstein que escribió un prefacio para el libro de Coriolano Alberini publicado en Berlín, en 1930, con el título: *Die deutsche Philosophie in Argentinien*; o el de Oswald Spengler con su artículo sobre "Das Alter der amerikanischen Kulturen"; en la revista *Ibero-Amerikanisches Archiv* (Tomo 7, pp. 95-102).

Por otra parte es cierto también que la investigación americanista alemana de nuestros días no siempre ha estado a la altura de su tradición. Cualquier americanista serio podrá comprobar con relativa facilidad que en la investigación alemana actual sobre América hay mucho de diletantismo e incluso de oportunismo, en el sentido de que muchos investigadores alemanes han empezado a ocuparse con temas americanos sin disponer de la preparación o de los conocimientos necesarios para ello (¡algunos no saben ni español!), o lo hacen por razones puramente tácticas para aprovechar la coyuntura favorable a América como "objeto de estudio" y procurarse así medios financieros que para otros proyectos resultarían mucho más difícil de conseguir. De esta suerte, pues, se da hoy en la investigación americanista alemana un fuerte desnivel entre su cantidad y su calidad.

Aunque esto es un hecho innegable que merece la pena ser analizado a fondo, nos dispensamos aquí de esa tarea y la dejamos sólo apuntada, ya que su tratamiento nos llevaría a adentrarnos en polémicas estériles e irrelevantes para la finalidad que perseguimos en esta nota introductoria.

Haciendo pues abstracción del problema de la desproporción entre cantidad y calidad en la investigación americanista alemana de nues-

¹ Cf. Pietschmann, Horst, "Notas sobre el americanismo en archivos y bibliotecas de los países de habla alemana" (trabajo todavía inédito).