

7. Respuesta de Paul Ricoeur:
Filosofía y Liberación *

Paul Ricoeur
Nápoles, 1991

He titulado mi intervención Filosofía y liberación y no Filosofía de la liberación, para no emitir un juicio a priori sobre el éxito de la confrontación entre estos dos términos, considerando pues su vínculo como problemático. Teniendo esto en cuenta, proveo dos motivaciones. Primero, admito que toda filosofía tiene por fin último la liberación, término que ha recibido más de un significado en el curso de la historia, como demuestra la filosofía de Spinoza, la cual asume que el tercer género de conocimiento es considerado como la liberación por excelencia de la imaginación y de las pasiones. En segundo término, no es sólo la temática de la liberación la que es problemática, sino también las situaciones a partir de las cuales estas temáticas son expuestas y desarrolladas. Así, las filosofías latinoamericanas de la liberación parten de una situación precisa de presión económica y política que les confronta directamente con los Estados Unidos de Norteamérica. Pero en Europa nuestra experiencia es el totalitarismo, en su doble aspecto: el nazismo y el estalinismo: ocho millones de judíos, treinta o cincuenta millones de soviéticos sacrificados. Auschwitz y el Gulag.

En cuanto a la historia reciente -y en curso- de la Europa Central y Oriental, ella pertenece a la posteridad de esa historia monstruosa. Hoy, esta aventura es vivida bajo todos los aspectos como una experiencia de liberación. Lo demuestra la caída de las dictaduras en Alemania, Italia, España, Portugal y Grecia. Nadie puede negar que se trata de experiencias de liberación.

Se necesita entonces tomar en consideración varias temáticas, y varias situaciones originales. Se puede hablar a este propósito de una pluralidad de historias de liberación. La cuestión ahora estriba en saber qué es aquello que una puede enseñar a la otra, y aquello que una puede aprender de la otra.

* Respuesta oral a la ponencia anterior de Enrique Dussel, desarrollada por Paul Ricoeur en Nápoles, en el seminario sobre "Hermenéutica y Liberación", el 16 de abril de 1991. Traducción de Rita Vergara Carrillo, de la respuesta de Paul Ricoeur publicada en *Filosofía e Liberazione. La sfida del pensiero del Terzo-Mondo*, Capone Editore, Lecce, 1992, pp. 108-115.

En este punto me parece importante un corolario. Las filosofías de la liberación que no dependen de esta historia no pueden más expresarse en los mismos términos antes y después del derrumbe del totalitarismo soviético y después de la quiebra de su economía burocrática presuntuosamente socialista y revolucionaria.

Si insisto sobre esta heterogeneidad de las historias de liberación, es para preparar a nuestros espíritus, admitir que no sólo estas experiencias son diversas, sino quizás comunicables. Es más. La autocomprensión que se atribuye a una, crea obstáculo a la comprensión plena de la otra, y que, una cierta controversia en este propósito, es quizás insuperable, también para nosotros.

Tenía que hacer estas aclaraciones preliminares antes de entrar al quid del tema, que será filosófico más que político, aunque aquí la filosofía política ocupa un amplio espacio, pero precisamente en cuanto filosofía. El problema que querría someter a discusión es este: ¿qué aporta el pensamiento occidental de mejor y mayor solidez que pueda contribuir a un debate en el cual ese pensamiento acceda a ser sólo uno de los componentes? Se presupone solamente el acuerdo sobre la búsqueda y la escucha del mejor argumento según la ética de la discusión de Apel y Habermas. Porque los que estamos por hipótesis en el reino del discurso, aunque no siempre nos atenemos a él, y teniendo conciencia de que se prosigue en un mundo de luchas que no son precisamente de discurso, sino de fuerza y de violencia. Por lo menos aquí se discute; y no se hace nada más, ni nada menos.

I.

No abordo directamente la cuestión de la hermenéutica y de la liberación, a la cual Domenico Jervolino y Enrique Dussel han concedido amplio espacio. A ellas llegaré sólo en mis observaciones finales.

Quiero más bien situar esta discusión, en la cual estoy implicado demasiado directamente, sobre el fondo de una consideración más vasta en que el acento será puesto sobre aquellas grandes temáticas occidentales legadas por la experiencia histórica de liberación. Me mantendré en los límites de la filosofía moderna que Hegel opone a la de los antiguos, definiéndola en términos generales como filosofía de la subjetividad, en oposición a la filosofía de la sustancia, cuya ambición es reunir dialécticamente. ¿Qué elementos de esta filosofía de la subjetividad (de Descartes a Locke, Kant y Fichte) son legadas, al mismo tiempo como causa y como

efecto a la experiencia de liberación? Se puede decir por el momento y de forma general que es en la medida en la cual ellas han producido una concepción indivisiblemente ética y política de la libertad. Sobre ella diré dentro de poco los límites, pero subrayaré ante todo las razones que me exigen declarar que no tengo vergüenza de Europa.

Distinguiré tres componentes de esta concepción ético-política de la libertad.

1. Ante todo, la crítica del soberano y de la soberanía, concebida como trascendencia, en sentido religioso o no. Esta crítica de la soberanía, desmitificada como dominación, ha extraído sus experiencias efectivas de la liberación ilustrada de la formación de las ciudades libres italianas y flamencas, la instauración y el desarrollo del parlamento británico, la revolución francesa. A este propósito el contractualismo de Rousseau y Kant nos permiten comprenderlo en cuanto arma crítica: todo parece a sus ojos como si el poder naciese de un acuerdo libremente asumido de abandono de la libertad salvaje en favor de la libertad civilizada. Está aquí contenida una formidable fuerza de subversión.

En efecto, existe en el centro del poder un punto opaco, y en torno a él un aura casi sagrada que Hannah Arendt gustaba relacionar con la distinción romana entre *potestas* y *autoritas*: "El poder está en el pueblo, la autoridad en el senado". De la misma manera, se halla en Spinoza, en su filosofía política, una distinción comparativa entre *potentia* y *potestas*. En el límite de ésta pone el vacío del poder, que podría ser el deseo de vivir dentro de una comunidad histórica. Pero este origen es olvidado, y puede dentro de otro ser sólo simbólicamente representado a través de instancias superiores que, como sugiere la palabra *autoritas*, aumenta la potencia pública que viene a menos. De aquí una lucha sin fin de reducción de la dominación al poder auténtico; reducción a la cual resiste una sacralidad residual que se manifiesta en los accesos del poder personal y en general a la personalización del poder: al que es necesario agregar el lento aprendizaje de la separación de lo político y lo religioso, y hacia dentro de lo religioso, de la distinción entre la comunidad eclesial del pueblo de Dios y la instancia autoritaria y jerárquica que la circunda. Esta primera experiencia histórica presenta una paradoja inquietante: si la crítica de la dominación no hubiere tenido éxito, el poder puesto al desnudo sería ahora creído y temido. Se requiere admitir que la democracia es el primer régimen político que se sabe mal fundado porque se está continuamente fundando. A este propósito, lo mejor que el pensamiento occidental puede ofrecer es la crisis de sus nociones fundacionales. Quizás es el único pensamiento que es a la vez fundacional y crítico, quiero decir, autocrítico.

Esta afirmación tal vez no es indiferente al término de nuestro debate con la filosofía de la liberación, en la medida en la que ésta pone el acento principal sobre la dimensión económica de la opresión, más que sobre su dimensión política. De mi parte, veo la necesidad de una seria advertencia. Si la crítica de la opresión económica y social no pasa a través de la crítica de la dominación política y si se pretende juzgar a la liberación económica por cualquier camino político, ésta se condena a una terrible venganza de la historia: el leninismo es el ejemplo para la izquierda. Para el Occidente el paso por la liberación política aparece como ineludible, como lo ha enseñado continuamente la catástrofe totalitaria.

2. Quiero ahora poner el acento sobre la búsqueda y la crisis del universal concreto en el pensamiento y en la experiencia histórica de Europa Occidental. Es éste un problema que supera y comprende desde el interior la cuestión concerniente a la soberanía del Estado. Ello concierne a la misma racionalidad de la experiencia histórica. Para introducir el problema evocaré sucesivamente los escritos histórico-políticos de Kant, en especial *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita. Conjetura sobre los inicios de la historia de la humanidad. Proyecto de una paz perpetua*, y de Hegel, en su obra *Los principios de la filosofía del derecho*. La noción de historia universal aquí es tratada como la idea reguladora bajo la cual es posible pensar la humanidad como desarrollando una sola historia, y no en cuanto constituyendo una única especie, aunque ésta no alcance a producir una institución política universal.

Esta investigación del *universal concreto* está detenida por una crisis específica. Para comprender el planteamiento sugiero transponer en el elemento del lenguaje el intento de lo universal que la filosofía kantiana y postkantiana proyecta sobre el plano racional.

El lenguaje constituye un buen terreno de ejercicio en la medida en que, por una parte, esto no existe ya en la pluralidad de las lenguas naturales, y, por otra, esto deja aparecer su fundamental unidad gracias al fenómeno de la traducibilidad universal.

Es un *a priori* cuando establecemos que cada lengua es traducible a cualquier otra; es el único modo en que podemos afirmar la universalidad del lenguaje. y bien, aquello que conviene en el plano del lenguaje, conviene igualmente en los planos moral y político. En el plano moral, podemos fácilmente concebir que un deber es imperativo solamente si puede, en un modo u otro, ser considerado universal. Por otra parte, la vida moral existe solamente bajo la condición del contexto cultural que denominamos costumbres. Entre universalidad del deber e historicidad de las costumbres persiste una escisión. Esta última se refleja en el elemento del

lenguaje, como se ve en la discusión contemporánea de Rawls y Habermas. El primero propone una concepción puramente procedimental de la justicia que ignora las condiciones históricas de su realización. El segundo proyecta, en el cuadro de una pragmática universal, la idea de una "comunidad ideal de comunicación", que regula la ética del mejor argumento. Pero queda la cuestión de saber cuáles contenidos pueden ser atribuidos, sea a esta idea puramente procedimental de la justicia, sea a las condiciones de posibilidad impuestas por la pragmática universal. Para decirlo muy simplemente: ¿cuáles argumentos se intercambian en una moral post-convencional? ¿No es en las pasiones, los sentimientos, los intereses, las convicciones en las que toma forma aquello que Kant había llamado la máxima de la acción? Quisiera insistir sobre el último término de la enumeración precedente: aquello de las convicciones, ya que son ellas las que introducen en las discusiones los conflictos sin los cuales no serían problemas la negación y la necesidad de arbitrajes.

A este propósito, las convicciones surgidas de la experiencia histórica más respetable generan controversias irreductibles. Parece ahora que el signo de la universalidad puede ser encontrado solamente en la formación de frágiles compromisos que entretejan el conflicto sobre el peligroso declive de la siempre posible guerra civil. Tal es, en esta cuestión, uno de los mayores aportes de la Europa Occidental: el aprendizaje de la gestión de los conflictos y la invención del procedimiento de negociación o compromiso.

Se me objetará que no todo es discurso. Habermas, hace poco, evocaba el fenómeno de la "distorsión sistemática de la comunicación", bajo la presión del dinero y del poder. Esto es verdadero, pero la mediación del discurso, de la discusión y de la argumentación, queda como el único recurso nuestro. A este propósito, es igualmente relevante que, aunque el debate Norte-Sur deriva de relaciones de dominación de otro orden, es decir que no es ético-político, será asimismo, un día u otro, un conflicto que necesitará ser arbitrado y tratado. O el discurso o la violencia, enseñaba atestiguando Eric Weil. La secuencia de las implicaciones es ineluctable: de la práctica de la negación a la lógica de la argumentación, y de ésta a la ética de la discusión.

3. Quiero proseguir sobre un tercer aspecto, aquel del *derecho* y de las *instituciones jurídicas*. Es la crisis del universal concreto, fijándome sobre la idea reguladora de "justicia". La investigación de los principios de justicia tiene una larga historia, marcada también por crisis de gran importancia. Se podría decir, aun de manera general, que el pensamiento jurídico constituye la condición y el horizonte de la formación de un Estado

de derecho y de la práctica de la negociación o el Compromiso mencionado en los dos párrafos precedentes. No pienso solamente en el considerable trabajo de pasar de la razón a la acción en la elaboración del derecho penal (al establecer proporcionalmente al delito el castigo), sino, en algo que es más interesante, aquella del derecho civil (al reparar los daños causados a los otros por los efectos de una acción culpable). Encontramos que el nacimiento de la idea de responsabilidad consiste en que cada uno está dispuesto a rendir cuentas de sus actos, a asumir la consecuencia, y así se reconoce obligado a reparar los daños causados a los otros ya sufrir la penalidad de su culpa, considerada como delito por la sociedad. No se puede dejar de estar impresionado del formidable edificio jurídico del código nacido del pensamiento y de la práctica jurídica (leyes escritas, tribunales, instrucciones de juicios en cuanto individuos como nosotros investidos del poder de decidir el derecho en circunstancias particulares; dictados de sentencia; monopolio de la violencia legítima). ¿Denunciaremos la hipocresía del derecho? Ciertamente se puede. No dejan de ocultarse en él las relaciones de poder y de violencia.

¿Pero en nombre de qué se denunciaríamos al derecho si no en nombre de una mejor justicia, de una exigencia de juicios más independientes y más íntegros, es decir, en la espera de instituciones de justicia más conformes a la idea de justicia?

Esta idea conlleva su crítica interna y su crisis. Desde Aristóteles se impone la distinción entre la justicia aritmética, estrictamente igualitaria, y la justicia geométrica, proporcional al mérito, que regula las divisiones desiguales. Esta distinción no ha dejado de imponerse, en la medida en que a pesar de la extensión de la esfera de la justicia igualitaria (igualdad ante la ley, derecho de expresión, de reunión, de libertad de prensa y opinión, etc.) el problema de divisiones desiguales menos injustas de otras redistribuciones operadas según otras leyes de distribución, permanece la paradoja central de la justicia social.

El problema es tratado en la *Teoría de la justicia* de John Rawls. En su concepción puramente procedimental de la justicia, aquella de un contrato social concluido bajo el "velo de la ignorancia", la idea de justicia se divide en dos: justicia civil y política definida como igualdad ante la ley, y justicia económica y social de repartición desigual que presta oído al principio dicho del *maximin* (principio en virtud del cual cada aumento del privilegio de los más favorecidos debe ser compensado con una disminución de las desventajas de los más desfavorecidos; de aquí la expresión *maximin*: maximizar lo mínimo).

Se ve de inmediato la dificultad: heterogeneidad de los bienes sociales por distribuir, estatuto aleatorio de todo sistema concreto de distribución, carácter siempre contestatario del orden de prioridad asignado a la satisfacción de tales bienes a costa de otros (productividad, ciudadanía, educación, seguridad, salud, etc.). De la disputa suscitada por esta dificultad deriva la bifurcación entre el "universalismo procedimental" y el "contextualismo comunitario" que caracteriza la discusión contemporánea en torno a la idea de justicia. Se objetará que esta discusión concierne solamente a la disputa interna de la socialdemocracia occidental. Acepto voluntariamente esta objeción. Esta disputa es precisamente lo mejor que tenemos para ofrecer en este tercer registro de la política de la libertad. Sugiero que es en la medida en la que hayamos impulsado al máximo los recursos de la socialdemocracia, con sus contradicciones y conflictos, que nosotros podremos, en cuanto interlocutores válidos frente a los protagonistas, elegir otras vías para el desarrollo (contra el esquema simplista del desarrollo lineal, y en la búsqueda de un esquema arborescente de desarrollo). Nuestra historia compleja y confusa da solamente el derecho de poner en guardia a nuestros compañeros de discusión contra la tentación de cualquier acortamiento de la historia. Rawls es de una firmeza ejemplar en este propósito: no se podría hacer economía del primer principio de justicia (la igualdad cívica y política frente a la ley) y afrontar con cualquier medio político el problema de la justicia económica y social. La igualdad frente a la leyes la condición política de la liberación económico-social. ¿Nos encontramos ahora con una vuelta trágica al leninismo?

Al término de esta primera parte deseo insistir sobre los equívocos del término liberación. Como he dicho al inicio, existen muchas historias de liberación que no comunican. Si América Latina es confrontada por un problema específico que se inscribe en el cuadro más general de las relaciones Norte-Sur, Europa es Ja heredera de las luchas que han culminado con la liquidación de los totalitarismos ilustrados por las palabras "Gulag" y "Auschwitz". ¿Esta historia constituye un obstáculo a la comprensión de los proyectos de liberación latinoamericana? ¿Se necesita que los europeos admitan que el totalitarismo que afrontan los latinoamericanos es de diferente naturaleza de aquel que hemos conocido en Europa? Estas preguntas deben quedar abiertas. Mas la reserva y el silencio que se imponen no deben impedir advertir a nuestros amigos que deben salir de todas las lesiones de la muerte de la economía burocrática en la Europa del Este, no deben impedir deponerlas a favor de la libertad política, como condición, no sólo para cercar cada acrecentamiento de la productividad

tecnológica y económica, sino también como componente de la liberación económica y social.

II.

Es sobre este fondo que desearía resituar la querrela hermenéutica-liberación, en la cual estamos mayormente implicados. Aunque insistiré más sobre los problemas que sobre las soluciones (la mía entre otras). En lo esencial, estamos de acuerdo con Domenico Jervolino. Es a la luz de su contribución que retomo algunos problemas propuestos por Dussel.

Es verdad que la problemática hermenéutica parece en un primer momento extraordinariamente lejana a la problemática de la liberación, en cualquier sentido que sea. ¿No es desde la clausura del texto que hemos partido? Quiero hablar con mucha moderación de la legitimidad de la transición textual, aun en la situación en que tenemos por supuesta la liberación. Es a pesar de todo con el favor de una inscripción, de la cual la escritura es la expresión más notable, que la experiencia pasada de nuestros predecesores nos llega bajo la forma de herencia recibida, de tradiciones transmitidas; es, en otro tiempo y ahora, bajo la forma textual que se fundan los grandes cambios entre el pasado de la tradición y el futuro de nuestra más viva esperanza, tras los cuales requiere considerarse nuestra utopía. Añadiré ahora que la hermenéutica consiste en sí misma en una lucha contra la clausura textual. A este respecto Domenico Jervolino ha subrayado la importancia de la función de refiguración ejercida en los textos sobre el nivel del actuar humano efectivo. Es gracias a este proceso de refiguración que la crítica textual se reinscribe en el centro mismo de la filosofía de la acción, que yo también considero como el gran compromiso de toda investigación relativa al lenguaje. Aquello que apenas habíamos dicho sobre el intercambio entre tradición y utopía (en el texto ya través de él) tiene su equivalente en la filosofía de la historia bajo la forma de intercambio entre aquello que Koselleck llama "espacio de experiencia y horizonte de esperanza".

En fin, no se puede hablar de hermenéutica si no se sitúa el proceso de interpretación dentro de la relación entre texto y lector. A este respecto una crítica de la lectura proporciona un elemento de respuesta a la principal objeción de Dussel, según la cual la relación productor/producto comprende la relación autor/texto. Se olvida en este cortocircuito la función del "vis-à-vis" que constituye un lector crítico que puede preguntar

sobre la pertinencia de la ecuación precedente y de denunciar la relación de dominación que se disimula en el proceso de transmisión y de tradición. El fenómeno más importante en este sentido no es tanto la inscripción ni la escritura, dicho de otra manera, el devenir texto de la acción, sino la relación crítica de lectura que da la posibilidad de devenir acción del texto.

Este devenir del texto reconduce la hermenéutica a la ética, más precisamente a una ética que asigna un lugar central al fenómeno de la alteridad. Me permito señalar que este es un lugar para diversas filosofías de la alteridad: asimétrica para Lévinas, recíproca para Hegel. Aquí hay también lugar para diversas figuras de la alteridad: la corporeidad, el encuentro del Otro, la búsqueda de la conciencia moral interiorizada. Aquí están también las diversas figuras de los otros, otros en cuanto al encuentro cara-a-cara; otros como el "cada uno" de las relaciones de justicia. Acepto de buena voluntad que estas figuras de la alteridad y del Otro vengán a resumirse ya culminar en el momento de alteridad *en el cual el Otro es el pobre*. Es aquí que se encuentran y buscan la filosofía y la teología de la liberación.